فصل پنجم:آسیب شناسی ارتکاز

واقعاً ارتکاز خیلی بحث نیاز دارد. من این را که گفتم زیر کلمه ارتکاز خط بکشید، مطلب خوبی است، خیلی کارساز است. اما از آن هایی است که یک انعطاف عجیبی دارد، و جای خودش نمی‌شود سریع گفت ارتکاز و تمام بشود.من یادم است حاج آقا چون زیاد درد درس ارتکاز را می‌فرمودند، انبوهی از سؤالات، همیشه در ذهن من بود.

- ۱.لسان الارتکاز
- ۲.ارتکاز:سهل الادعا؛سهل الانکار
- ۳. ارتکاز فقها؛ارتکاز متشرّعه
- ۴.تشکیکی بودن ارتکاز
- ۵. شخصی بودن دلیل ارتکاز
- ۶.عدم انس متشرعه به منابع دینی
- ۷.پیش‌فرض های ذهنی متشرّعه
- ۸.منشأ ارتکاز
- ۹.ارتکاز در امور توقیفی

۱.لسان ِارتکاز

بعد از چندین سال که در فرمایشات ایشان فکر می‌کردیم-اندازه‌ای که می‌فهمیم- یک مورد‌ش را این اواخر در یک جلسه‌ای بود گفتم و ایشان هم تأیید کردند، یعنی مدتی در ذهن من بود، دیدم که ایشان هم این جهت‌ش را قبول دارند: ارتکاز لسان دارد یا ندارد؟

ارتکازات فاقد لسان

واقعاً مواردی است که مرز ندارد؛ نمی‌شود بگویند متشرعه، ارتکازشان این است که حرام است. آخر لسان ندارد بگویید حرام. این مشکلات را این بحث ارتکاز دارد. حالا چه زمانی حل بشود، چه طور حلّش کنیم این حرف دیگری است.

ابهام زبانی ارتکازات

اینکه بستر ارتکاز کجا است، خیلی مهم است. ارتکاز بر وجوب، ارتکاز بر حرمت داریم یا نه؟ اصلش قبول است که همه‌ی این‌ها را داریم. چون اگر تحلیل ما درست باشد، یک جایی داریم که یک خانه‌هایی است از این نظم، لسان یعنی کلام ِزبانی ِصریح یا ظاهر معتبر در آن نداریم ، ولی ارتکاز می‌آید کمک می‌کند. کجا نوشته این خانه‌هایی که در آن کلام زبانی ِصریح،نداریم حتماً باید مستحب باشد یا مباح؟ این طور نیست؛ مطالبی هست که ارتکاز می‌گوید واجب است. یعنی وقتی حرف می‌زند می‌گوید واجب است. این را فقها می‌گویند.

اما آنکه بزنگاه عرض من است این است، شما می‌گویید ارتکاز است بر وجوب. خب، از مسلّمات شرع این است: وجوب، مراتب دارد یا ندارد؟ دارد. کیست که بگوید در شرع ما وجوب، مراتب ندارد؟ بله، اصل ِانشاء ِحکم ِوجوبی، صفر و یک است؛ یا انشاء وجوب شده یا انشاء وجوب نشده است. اما خود حکم وجوبی ، نسبت به مبادی‌اش شدت و ضعف دارد. حرمت هم همین طور است.این، یک.

ضمیمه کنید: کیست که انکار کند که در لسان ِخود شارع و فتوا، موارد ِاستحباب ِبسیار مؤکد را تعبیری به وجوب کردند[1]. موارد کراهت ِبسیار شدیدی را تعبیری به حرمت کردند[2]. شما می‌گویید ارتکاز بر حرمت است. کدام ِاین‌ها؟ حرمت، درجات دارد. از کراهت ِشدیدی هم به حرمت تعبیری شده است. الآن می‌گویید ارتکاز بر حرمت هست. کدام یک از این دو تا تعیین کننده است؟ ارتکاز است بر آن حرمتی که ذو مراتب است- یعنی ولو مرتبه‌ی پایین ِحرمت- یا نه، کراهت شدیده.

حجّ ضروره ،کسی که برای بار اوّل حج مشرف می‌شود، ، سرش را باید بتراشد یا نه؟مشهور می‌گویند مستحب مؤکد است. بعضی دیگر فتوا می‌گویند واجب است برای ضروره[3].

حاج آقا فتوایشان استحباب است. می‌گویند مستحب مؤکد است[4]. خب حالا ببینید یعنی در حج امر به این مهمی، جایی می‌رسد که برای ضروره چه کار کردند؟ طوری حرف زدند که سرش را بتراشد. اما حالا اگر نکرد آن مستحبّ ِبسیار مؤکد را ترک کرده؟ یا نه واجب ترک کرده حجش اشکال دارد؟ می‌بینید در یک فضای این قدر این مستحب، مؤکد بوده که کاری کردند متشرعه تلقی ِوجوب کنند.

بله جاهایی داریم که ارتکاز متشرعه بر اعلی درجه‌ی حرمت است. آنجا دیگر نمی‌توانیم بگوییم کراهت است.

ارتکاز؛ معیار تشخیص کبائر

یک جایی است که شیخ جعفر فرمودند ارتکاز متشرعه بر این است که گناه کبیره است، ولو نصّی بر وعده به نار و این ها نیامده باشد[5].اگر این طور جاها باشد که متشرعه این را، اصلاً کبیر کبیر کبیر می‌بینند؛وعده بر جهنم نباشد، ولی متشرّعه او را کبیره بدانند کافی است. این طور فرموده بودند.

طبقه بندی ِدلالی ارتکازات

ببینید ارتکاز لسان ندارد که شما بتوانید اصالة الاطلاق و عموم و تصریح و این ها را از آن بگیرید، این طور است. ارتکاز برای یک چیزی است. اما این را هم بگوییم که اصلاً قدرت لسانی ندارد، این هم قبول نیست. اگر ارتکاز متشرّعه بر این است که وقتی مواجه با کار می‌شوند، از این کار مشمئز نمی‌شوند به عنوان متشرع. این ارتکاز لسان ندارد؟ بله لسان ندارد در این‌که وقتی مشمئز نمی‌شود حالا مکروه است، واجب است، مستحب است؛ امّا در اصل عدم الحرمة که لسان دارد. من که می‌گوییم لسان دارد یعنی کار ِهمان لسان را انجام می‌دهد. یعنی از حیث تمامیت مطلب و مفاد خودش، قطعی و صد درصد است.

بنابراین حتماً یک کار ضروری نیاز دارد -و الآن داریم اشتباه می‌کنیم -و آن طبقه‌بندی ارتکازات است؛ این که ارتکاز را رده‌بندی کنیم، به نحوی که یک مرتبه‌ای از آن بشود: در حکم ِلسان، یک مرتبه‌ای از آن بشود: «لا لسان». این خیلی مهم است و الآن یک مراحلی می‌رسد که نه تنها کار، ادعایی می‌شود و به ارتکازات شخصی برگشت می کند بلکه بعضی جاهایش به اشتباه قطعی هم منجر می‌شود.

اصل این‌که این ارتکاز قابل تحلیل است، قابل دفاع است،برای ذهن من صاف است. اما بدون آن رده بندی، نه. هنوز خیلی کمبود است ، در این‌که ما هر کجا ارتکازی برای ذهن همه متشرعه ثابت شد، اوّل الکلام این است که باید بستری که آن ارتکاز در آن محقق است، تحلیل کنیم با یک ضوابطی. بعضی ضوابطش، این چند سال در ذهن من بوده است، عرض کردم. روی بعضی‌هایش هنوز، باید بحث بشود. هر چه بیشتر مباحثه کنیم، زوایای بحث روشن می‌شود.

خود عرف ارتکازات دارد،می‌ْزش هم برایش مشکل است. اما وقتی، ذهن او را تمیزی دادیم - به علم آگاهانه‌ی او به ارتکاز خودش، کاری ندارم.حتی ارتکاز او برای خودش، ناآگاهانه باشد- ، وقتی ضابطه گذاشتیم که ارتکازات را جدا کنیم.استنطاق از ارتکاز او می‌کنیم. به آن چه که واقعا ارتکاز او است استنباط می‌کنیم، نه آن چیزی که خودش از ارتکازش ابراز می‌کند.

اگر مطلب سر برسد و ضوابطش پیاده شود، گمانم این است که شبیه اعداد گنگ است. یعنی می‌بینید که درصد صدق ِحاصل شده از قضایای این‌چنینی، از درصد صدق ِاستظهار ِلفظی بالاتر است. ولی وقتی مبادیاش مدوّن نشده، الآن این مشکلات را داریم.

توسعه‌ی ادله؛افزایش صراحت ِلسانی ارتکاز

یکی از چیزهایی که اتفاقاً لسان‌بندی ارتکاز را، صراحت ِلسان ارتکاز را بالا می‌برد، سقفش را افزایش می‌دهد این است که به کلمات ِبیشتر، مجموعاً یکجا بتوانیم نگاه کنیم. مثلاً، ۱۰۰ سال

پیش، فقها وقتی همه را نگاه می‌کردند، آخرش نمی‌فهمیدند حال آن حرمت مقابل کراهت است، ای یعنی کراهت شدیده؟ وقتی حوزه دید آنها نسبت به اصل منابع بیشتر شد، مطمئن می‌شوند کراهت شدیده است ای حرمت است.

---

[1] به عنوان نمونه در باب غسل جمعه روایات متعددی با این مضمون داریم: و عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن أبي الحسن الرضا ع قال: سألته عن الغسل يوم الجمعة- فقال واجب على كل ذكر أو أنثى عبد أو حر (وسائل الشيعة ؛ ج3 ؛ ص312) ای در دروس قرائت سوره جمعه و منافقون در نماز ظهر جمعه: و في ثواب الأعمال عن أبيه عن أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد عن محمد بن حسان عن إسماعيل بن مهران عن الحسن بن علي عن سيف بن عميرة عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله ع قال: الواجب على كل مؤمن إذا كان لنا شيعة- أن يقرأ في ليلة الجمعة بالجمعة- و سبح اسم ربك الأعلى- و في صلاة الظهر بالجمعة و المنافقين- فإذا فعل ذلك فكأنما يعمل بعمل رسول الله ص- و كان جزاؤه و ثوابه على الله الجنة : (وسائل الشيعة ؛ ج6 ؛ ص120) و در دروس نماز وتر: و عنه عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن عبيد بن زرارة عن أبيه عن أبي جعفر ع قال: الوتر في كتاب علي ع واجب و هو وتر الليل و المغرب وتر النهار.(وسائل الشيعة ؛ ج4 ؛ ص91) این تعبیر، در دروس همان،ج ۶،ص۷۶ به بسم الله الرحمن الرحیم و تکبیر در عیدین همان،ج ۷،ص۴۵۶ و غسل عید قربان: همان،ج ۳،ص۳۳۰ نیز وارد شده است.

مرحوم شیخ طوسی در توضیح این بیانات می فرماید: ما يتضمن هذه الأخبار من لفظ الوجوب فالمراد به أن الأولى على الإنسان أن يفعله و قد يسمى الشيء واجبا إذا كان الأولى فعله(تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) ؛ ج1 ؛ ص112) قوله ع التكبير واجب يريد تأكيد السنة و قد بينا في غير موضع أن ذلك يسمى واجبا و إن لم يكن فرضا يستحق بتركه العقاب(همان،ج ۵،ص۲۷۰)

[2] از جمله شواهد این مطلب، این روایات است: و عن علي بن محمد عن صالح بن أبي حماد عن غير واحد عن الشعيري عن أبي عبد الله ع قال: من بات سارا في كسب و لم يعط العين حظها من النوم فكسبه ذلك حرام.(وسائل الشيعة ؛ ج17 ؛ ص164) محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن زيد الشحام قال: أتيت أبا جعفر محمد بن علي ع بجارية أعرضها عليه فجعل يساومني و أنا أساومه ثم بعتها إياه فضمن علي يدي فقلت جعلت فداك إنما ساومتك لأنظر المساومة تنبغي أو ال تنبغي و قلت قد حططت عنك عشرة دنانير فقال هيهات ألا كان هذا قبل الضمنة أ ما بلغك قول رسول الله ص- الوضيعة بعد الضمنة حرام (وسائل الشيعة ؛ ج17 ؛ ص453-۴۵۴) و بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن أذينة عن وهب عن أبي عبد الله ع قال: القنوت في الجمعة (و العشاء) و العتمة و الوتر و الغداة فمن ترك القنوت رغبة عنه فلا صلاة له.(وسائل الشيعة ؛ ج6 ؛ ص265) برای مراجعه تفصیلی به پیوست شماره ۶ مراجعه نمایید.

[3] و في النافع و القواعد و السرائر و الغنية بل في المدارك أنه المشهور و أنه يتأكد في حق من لم يحج المسمى ب الصرورة ... و قيل و القائل الشيخ في محكي النهاية و المبسوط و ابن حمزة في محكي الوسيلة ال يجزئهما إلا الحلق و كذا عن المقنع و التهذيب و الجامع مع زيادة المعقوص و عن المقنعة و القاضي و المصباح و مختصره و الكافي في الصرورة، و عن ابن أبي عقيل في المحلين و المعقوص و لم يذكر الصرورة، و مال إليه في المدارك.

و على كل حال فالأول أظهر عند المصنف للأصل و إطلاق قوله تعالى «مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ و مُقَصِّرِينَ» ...إلا انه مع ما ذكر خصوصا الأخير كما ترى؛ ضرورة وجوب تقييدهما بقول الصادق (عليه السلام) في صحيح الحلبي السابق،و صحيح هشام بن سالم «إذا عقص الرجل رأسه أو لبده في الحج أو العمرة فقد وجب عليه الحلق»

و فيخبر أبي سعيد «يجب الحلق على ثلاثة نفر رجل لبد، و رجل حج بدءا و لم يحج قبلها، و رجل عقص رأسه»

و في خبر ابن بصير «على الصرورة أن يحلق رأسه و لا يقصر، إنما التقصير لمن قد حج حجة الإسلام»

و في صحيح معاوية و حسنه «ينبغي للصرورة أن يحلق و ان كان قد حج فان شاء قصر و إن شاء حلق، فإذا لبد شعره أو عقصه فان عليه الحلق و ليس له التقصير»

و في صحيحه أيضا «إذا أحرمت فعقصت شعر رأسك أو لبدته فقد وجب عليك الحلق و ليس لك التقصير، و ان أنت لم تفعل فمخير لك التقصير و الحلق في الحج، و ليس في المتعة إلا التقصير» و في خبر بكير بن خالد «ليس للصرورة أن يقصر»

و سأله (عليه السلام) عمار «عن رجل برأسه قروح لا يقدر على الحلق فقال: إن كان قد حج قبلها فليجز شعره، و إن كان لم يحج فلا بد له من الحلق»

و سأله (عليه السلام) أيضا سليمان بن مهران «كيف صار الحلق على الصرورة واجبا دون من قد حج قال: ليصير بذلك موسما بسمة الْآمِنِينَ، أ لا تسمع لقول الله عز و جل لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ لا تَخافُونَ» و لا داعي إلى حملها على التأكيد، و قوله (عليه السلام) : «ينبغي» في الصحيح و الحسن مع انه في الصرورة خاصة لا صراحة فيه بعدم الوجوب، بل و لا ظهور على وجه يصلح لصرف غيره عنه، بل لعل إرادة ما ينافي الوجوب منه و لو على بقرينة غيره أو لى، بل لعل الظاهر إرادة الوجوب منه هنا بقرينة قوله «و ان كان قد حج فان شاء» لما آخره، فان مفهومه نفي المشية عن الذي لم يحج، و هو الصرورة، و هو نص في الوجوب، لان الاستحباب لا يجامع نفي المشية اللهم إلا أن يقال إن الشهرة ترجح على غيرها من القرائن، خصوصا بعد شهرة الندب مما سمعته في خبر ابن مهران، و اشتهار إرادة التأكد من نحو ذلك، و الله العالم. (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج19، ص: 234-236)

[4] ۷۳۵ مردان میتوانند حلق نمایند و یا تقصیر نمایند، یعنی میتوانند سر بتراشند و یا زمو بچینند؛ و سر تراشیدن بهتر است، و برای کسی که اولین بار حج میگزارد یا زنان خود کوتاه نمایند؛ و سر تراشیدن بهتر است. (مناسک حج و عمره (بهجت)؛ ص: 170)

[5] و كلّ من القسمين ينقسم إلى قسمين: معاص صغار و كبار.و الصغار مع الإصرار بالعزم و كثرة التكرار ترجع إلى الكبار.

و المراد: ما تُعدّ كبيرة في نظر الشرع، حتّى قال: ذنب عظيم، و إثم كبير، و يُعرَف ذلك من **مرامزة الشرع**، كما أنّ معصية العبد للمولى منها ما يستعظمها الناس و يقولون: عصى مولاه معصية عظيمة كبيرة، و منها ما يسمّونها صغيرة. و يجري مثل ذلك في الطاعات.

و الّتي تُخَصّ بالكبائر بعدد مخصوص، من سبع أو تسع أو اثنتا عشرة أو سبعين، أو كونها إلى السبعمائة أقرب منها إلى السبعين، و الّتي **جاءت مخصوصة، كالتوعّد عليها بالنار، أو الوجود في القرآن**، أو الثبوت بدليل قاطع، و الّتي جاءت عامّة، بمعنى أنّ كلّ معصية إذا نظرت إلى معصية كبيرة، و بمعنى أنّ الصغيرة تختصّ بالحدّ الأسفل، و الكبيرة بالحدّ الأعلى، و ما بينهما توُصف بالكبر بالنسبة إلى ما تحت، و بالصغر بالنسبة إلى ما فوق.

و يؤيّد ما نقول: أنّ الكِبَرَ و الصِّغَرَ قد يكون باختلاف الجهات، فغصب مال اليتيم، و المؤمن، و العالم، و الإمام، و الجائع، و العطشان المشرفين على الموت كبيرة، و إن قلّ، و أهون منها ما ضاهاه، و ليس كذلك مال الكافر، و إن اعتصم بالجزية أو غيرها من أسباب العصمة، و هكذا أكثر المعاصي.(

كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - الحديثة)، ج4، ص: ۳۲۸-۳۲۹)

مرحوم آیت الله بهجت نیز می فرمایند:در روایت عبدالعظیم حسنی ـ سلام‌الله‌علیه ـ خیلی از کبائر ذکر شده و استدلال شده برای عمروبن‌عبید. ...بنا شد که اینها ارشادات باشند. همین اختلاف در ذکر اینها (گناهان کبیره) و تعداد اینها هم از مؤیدات این ارشادات است. در آن روایت عبدالعظیم، یکی یکی ذکر می‌فرماید و یکی یکی هم استدلال می‌کند به آیه قرآن. خوب، بسم الله، در آیه قرآن عذاب جهنم و عذاب نار هست،ولی «فهی من الکبائر» هم داخلش هست؟ این را احاله کرده است به مرتکزات. چیزی را که خدا به او وعده عذاب بدهد و اینقدر تأکید درباره‌اش بکند، اگر این هم از کبائر نباشد، پس چی از کبائر است؟ «هنّ‌مما اوجب الله علیها النار». همین «مما اوجب الله علیها النار» یکی از سبعه در بعضی از روایات ذکر کرده است. همین و به این عنوان عمومی، یکی از سبعه ذکر کرده است.(درس خارج فقه،کتاب الصلاه،جلسه ۲۳۳)

۲.ارتکاز:سهل الادعا؛سهل الانکار

یکی دیگر از مشکلات ارتکاز این است که سهل الادعا و سهل الانکار است. این یعنی چیزی بیضابطه. میگویی ارتکاز هست، او میگوید نه نیست. ما هیچ راهی ندارید. در روایت می گوییم: این، روایت؛ لفظ را بخوانیم، معنا کنیم.العرف بابک. اما ارتکاز، صرفاً چون امر ذهنی است، سهل الادعا، سهل الانکاراست . لذا این هایی که من عرض میکنم برای این است که ارتکاز از این انعطاف زیاد، از این که هیچ ضابطهای فعلاً ندارد، در بیاید.

ورود نفس اشکال در«ضروریّات دین»

یک چیزهای دیگر هم در فقه، خیلی معروف است و همین مشکلات را دارد. ضرورت در دین، شوخی نیست. ضروری دین. خیلی سهل الادعا، سهل الانکار. در مستمسک، در مسأله تنجیس متنجس

عدهای از اجلّاء رفتند فیض کاشانی را به مرز خروج از دین کشاندند[1]. حتی مرحوم کاشف الغطاء آخر کار فرمودند که **«فسلام علی الفقه و علی الفقهاء بعد ظهور مثل هذه الاقوال و الحول و لا قوة الا بالله»**. پس ضرورت هم سهل الادعا است. آلآن فیض میگویند ضروری نیست. فیض که نمیخواهد بگوید من کافرم؛ انکار ضروری کردم. به فیض بگویید چرا گفتید؟! ضروری دینشان است.می گویند ضروری نیست. پس این آنجا هم هست. ما خیلی نمیتوانیم ارتکاز را محکومش بدانیم، به خاطر اینکه از اشکالات مهمش این است که سهل الادعا است. خب ضرورت مگر نیست؟ همه هم قبول دارند. این هم خیلی ادعایش عُسر ندارد؛مثل ادعای انصراف یا ظهور و امثال این ها. خب آنجا هم همین مشکلات را داریم.

پذیرش عمومی؛شرط متأخر حجیت ارتکاز

واقعاً نیاز داریم فکر بیشتری بکنیم در ضابطهمند کردن این مطالب. یکی از ضابطهها که خیلی کاری انجام نمیدهد ولی بد نیست، این است که ارتکاز و ضرورت را موکول کنیم به این که مشروط است به یک شرط متأخر؛ شرط متاخّرش این است که وقتی ادعای ارتکاز یا ضرورت شد همه ی متشرعه، با یک فاصلهی زمانی از او بپذیرند؛ ادعای او را رد نکنند. آخر دیدی گاهی خود متشرعه متوجه نیستند، اما وقتی کسی گفت همه، سرها را تکان میدهند.

اگر ارتکاز بخواهد فردی باشد؛ ادّعای فرد باشد، به مرحله حجیت نمیرسد.امّا فرض میگیریم مرحوم شیخ انصاری فرمودند، گفتند ارتکاز متشرعه بر این است، شاگردهایشان، باحثینشان، بحث کردند، بعد از مثلاً ۱۰۰ سال بحث، بین ناظرین جا افتاد که حرف شیخ، درست بوده است. ما میگوییم زمان شیخ ، هنوز برای اهل آن زمان، این دلیل شرعی به مرحلهی حجیت نرسیده بود؛ باحثینی هم که میخواستند به حرف شیخ اتکا کنند، حجّت نداشتند. آخر خیلی ادله است که

مراحل حمل و جنینی‌اش باید طی بشود ؛ اصالً تکامل علوم یعنی این.

اما بعد که به این معنا مستقر شد؛ یعنی آیندگان در اصل این‌که این ارتکاز هست، حرف شیخ را تأیید کردند- یکی دو نفر اشکال‌ِکلاسیک دارند ،مشکلی ندارد- متشرعه سر تکان دادند برای شیخ؛ یعنی شرط‌ِمتأخر‌ِارتکاز آمد، در این فضا من عرضم این است، اینجا دیگر دلیل می‌آوریم، مسلّم هم هست، هیچ شکی نداریم که این ارتکاز فی الجمله حجیت دارد، اما به ضمیمه آن مطالبی که عرض کردم که طبقه‌بندی دلالی برای او بشود: آن مرحله‌ای از آن، که در حکم لسان‌ِنص ای ظهور واضح است جدا بشود از آن مراحلی که متشرعه قطعاً این ارتکاز را دارند، اما در آن حکم‌ِ«صفر و یکی» که ما می‌خواهیم انتخاب کنیم، لسان ندارد: وجوب، لا وجوب. استحباب، لا استحباب، حرمت، لا حرمت.

شما اگر با این فرض هم بگویید ما دلیل نداریم، جلو می‌رویم. شیخ ادعای ارتکاز کردند مثلاً بر حرمت، فرض هم گرفتیم که به شرط متأخر نزد متشرعه پذیرفته شد که شیخ راست می‌گویند. می‌گوییم حجیت‌ِاین لسان، را هم پذیرفتیم، اما شاید داریم اشتباه می‌کنیم؛ این حرمت از آن حرمت‌هایی است که خود شارع هم حاضر است بگوید حرام است.ما از کجا بفهمیم این‌که شیخ فرمودند، آن مکروه‌ِشدید نیست؟

اگر طبقه‌بندی کنیم، فوری می‌گوییم اگر همه متشرعه حرف شیخ را پذیرفتند که ارتکاز بر حرمت است، دلیل شرعی‌ِقطعی داریم بر این‌که **واجب نیست**. ببینید واجب نیست. کسی نمی‌تواند بیاید بگوید اینجا دوران بین وجوب و حرمت است. می‌گوییم نه، اگر ارتکاز بر حرمت است و این ادعا قبول شد، در این‌که این ارتکاز دارد نفی وجوب می‌کند، لسان قطعی داریم. خب استحباب چه طور است؟ درجه‌بندی دارد. آیا بگوییم: دارند می‌گویند ارتکاز بر حرمت است، شما می‌گویید مستحب است؟! بر اباحه همچنین. اما در کراهت، مشکل می‌شود؛ آیا حرمت ثابت می‌شود یا کراهت؟ دفع کراهت‌ِشدیدش، صاحبطه بیشتری می‌خواهد. در اینجایش نمی‌توانیم بگوییم الآن بر آن حرام فقهی، یعنی حرام‌ِمقابل‌ِکراهت، دلیل پیدا کردیم.بله اگر از اوجب واجبات یا از اعلی درجه حرمت باشد، لسان پیدا می‌کند. این حاصل عرض من است.

تفصیلی کردن ارتکاز

فقیه مظلوم

راه نقدتر، همین است که این فقیهی که خودش مدّعی است، مثل بعضی فقهای مظلوم - مظلوم، یعنی مظلوم نسبت به بیان نظرش،مظلوم از ناحیه شاگردهایش- نباشد که حاج آقا باره گفتند.یک فقیهی است که مظلوم نیست. می‌بینید شاگردهایی دارد فعّال و زرنگ، دورش را می‌گیرند. می‌گویند چرا شما این را می‌گویید؟ دلیلتان چیست؟ جان‌ِآن فقیهی را که یک چیزی را می‌یابد، و از آن به ارتکاز متشرعه تعبیر می‌کند، فعّال می‌کنند تا شواهدش را بگوید. بعد شروع می‌کند شاهد شاهد گفتن. این شاهدها یعنی ذهن من این مبادی را دیده است که می‌گوید ارتکاز. خب این هم یک راه است.

---

[1] بل لا يمكن بعد دعوى الإجماع صريحاً وظاهراً [بر تنجيس متنجّس]، بل و **الضرورة** من كثير من الأجلاء على خلافها، منهم الوحيد (ره) في شرح المفاتيح، و منهم المقدس الكاظمي في وسائله، حيث قال: «إن استباح بسوء رأيه (يعني: صاحب المفاتيح) مخالفة الإجماع، فما الذي أباح له الاقدام على **مخالفة الضرورة** و وه قاض بالخروج عن المذهب؟! بل ان كان إجماعاً في

المسلمين و ضرورة- كما هو الظاهر- خرج عن الدين ..». و منهم الشيخ الأكبر في محكي شرح القواعد قال- بعد دعوى الإجماع و الضرورة على تنجيس المتنجس-: «و قال في المفاتيح، و استعيذ باللّه من هذه المقالة» ثمّ حكى كلام الكاشاني و رواياته التي تشبث بها .. (الى أن قال) : «ثمّ على تقدير ظهورهن فيما قال، كيف يمكن الاستناد إليهن في مقابلة إجماع الشيعة، بل المسلمين، بل الضرورة .. (الى أن قال) :فسلام على الفقه و على الفقهاء بعد ظهور مثل هذه الأقوال، و لا قوة إلا باللّه). و قال في الجواهر في مسألة الاستنجاء من البول بالماء: «و قد تفرد الكاشاني بشيء خالف به إجماع الفرقة الناجية، بل إجماع المسلمين، بل **الضرورة من الدين** مستندا إلى هاتين الروايتين (يعني روايتي حنان و سماعة المتقدمتين) و نحوهما .. (إلى أن قال) : و هو بالاعراض عنه حقيق، و لا يليق بالفقيه التصدي لرد مثل ذلك بعد ما عرفت أنه مخالف لإجماع المسلمين و ضرورة الدين» و نحو ذلك كلام غيرهم.(مستمسك العروة الوثقى؛ ج1، ص: 484)

۳. ارتکاز فقها؛ارتکاز متشرّعه

[1]

تاریخ فقه؛ تفکیک ارتکاز فقها از متشرعه

اصل این مطلب درست است.اصلاً نمی‌شود انکار کنیم که کسانی باشند مفتی، نافذ، کامل وجیه در فتوا، سیطره‌ای پیدا کند بر آن. آن قابل انکار نیست. اما این، غیر از ارتکازات جمعی فرقه‌ای است که منشأش را هم وقتی نگاه می‌کنیم، می‌بینیم منشأی ندارد جز خود متون اصلیه؛ روایات. خود اهل البیت این را به مخاطبین خودشان تزریق کردند، نه فتوای یک مفتی. ارتکاز متشرعه‌ای که به هیچ وجه متّخذ از فتوا نیست-بعد از این‌که بازش می‌کنیم، می‌بینیم از روایات و آیات است- این را می‌توانیم تشخیص بدهیم. یعنی واقعاً نباید سر خودمان کلاه بگذاریم.

اصلاً ارتکاز نمی‌تواند برخاسته از یکی دو تا فرع و فتوا باشد. شما اگر خواستید خود ارتکاز را رساله کنید؛ راجع به آن تحقیق کنید، اوّلش مقداری وقت می‌برد تا پیدا کنید، اما بعد که پیدا کردید که کجا فقها از ارتکاز اسم بردند. کجا یک فقیه حاضر شده به ضرس قاطع با ارتکاز یک مطلق را تقیید بزند؟ وقتی ریخت کار را می‌بینید، آن وقت می‌بینید که مسأله صرف این نیست که یک کسی، یک جا یک فتوا داده درمبسوط یا حتی عامه.

لزوم پیجویی های تاریخی در هر بحث علمی

هر که یک بحث علمی بکند، نه فقط فقه و اصول هر علمی،اما تاریخ آن مطلبی را که دارد بحث علمی می‌کند نبیند، آن وقوفِ کامل، بصیرت تام را در آن مسأله پیدا نمی‌کند. این تجربه طلبگی من بود که انسان باید تاریخ آن مسأله را بداند.

انسان تا یکی دو تا ارتکاز مطرح می‌شود برود نگاه کند، تاریخ فقه و کتب و فتوا همه را باز کند، فوری می‌فهمد، اصلاً خودش لمس می‌کند. می‌گوید: این ارتکاز، مال خود شارع است، کتاب‌ها را هم که در طول تاریخ می‌بینند، می‌بین این مطلب، مرجع ندارد که قبلش یک طور بوده، یک دفعه با یک فتوای یک صاحب نفوذی در فتوا،قضیه برگشته باشد.

امّا گاهی ارتکاز وقتی در فضای بحثی می‌آید، فوری وقتی نگاه می‌کنند می‌بینند منشأش معلوم است. این ارتکاز به خاطر استصحابِ علما و اصالة البرائة و این‌هاست یا یک ارتکازاتی هست در فروعاتی که یک نحو محلّ‌ابتلای ثانوی هم شده است- این طور ارتکازات، وقتی تاریخش را نگاه می‌کنید دارد حرف می‌زند. کاملاً مهندسی معکوسِ ارتکاز، ممکن است؛در دسترس است. شما می‌گویید الآن این ارتکاز را دارند، این هم کتاب‌هایش. نانش از فتواست، روشن- ما منابع در

دستمان است که می‌شود با مراجعه و با اعمال ضوابط دقیق، این ها را از همدیگر تشخیص داد.

فقه الفقهاء؛ فقه الادله

یک آقایی می‌گفت فقه الفقهاء، فقه الادله. ما نگفتیم ارتکاز الفقهاء، می‌گوییم ارتکاز متشرعه بما هم متشرعه، نه بما هم از حیثی مقلّد، از حیثی اخّاذ از اصل فرهنگ شرع. آن که ما اسمش را ارتکاز می‌گذاریم، اجلّ از این است که با فتاوا بیاید. و الا اگر چیزی باشد که از فتاوا بیاید، ما آن را ارتکاز نمی‌گوییم. آن یک نحو، می‌گوییم ارتکاز مسأله‌گو، ارتکاز مقلّدین است.

متشرعه، صاحب ارتکاز؛ فقیه، کاشف ارتکاز

ارتکاز، نزد مردم است. کشف، عین مطلب اصولی است. تفاوت بین اطلاق عام استغراقی با شمولی با مجموعی، این ها را در اصول شما کشف می‌کنید، اما پیش مردم هم هست. خود مردم اصلا نمی‌فهمند شما چه می‌گویید. اما شما کشف می‌کنید، از آن اسم می‌برید. همین چیزی است که متشرعه خودش خبر ندارد که این را دارد. اما از همین ارتکاز او فقیه استفاده می‌کند؛ ارتکاز جمیع. فقیه، فقط ارتکاز خودش را نمی‌بیند، می‌گوید ارتکاز متشرعه، نمی‌گوید ارتکاز من.

نمونه هایی از ارتکاز الفقهاء

الف)بقای بر تقلید از میت

آلآن کسانی که به تکلیف می‌رسند بحث بقای بر تقلید میت را یک جور می‌بینند . همین بقای بر تقلید میت ، تا جناب سید صدر اصالً در کلمات نبوده است که اصالً ایشان، اوّل کسی بودند که مطرح کردند وقتی مرجع مُرد، می‌شود باقی باشید،در قرن دوازدهم. ایشان، استاد وحید بهبهانی هستند[2].

ب)عربیّت در نکاح

ارتکاز احوط؛ ارتکاز بطلان

آلآن در مسئله ی عربیّت در صیغه نکاح، رساله‌ها را باز کنید؛ چند تا یشان می‌گویند باید عربی باشد[3]؟ فقها هم جزء متشرعه‌اند دیگر. این ها متشرع هستند یا نیستند؟ آنها هم ارتکاز دارند یا ندارند؟ ارتکاز احوط و افضل، یک چیز است. ارتکاز بطلان، یک چیز دیگر. ما شک نداریم ارتکاز متشرعه بر احوطیت عربی است. حاضر نیستند بدون عربی تسلیم بشوند که نکاح محقق شد. اما ارتکازشان بر بطلان غیر عربی هم هست؟ آلآن رساله‌ی حاج آقا را باز کنید. ایشان می‌گویند برای کسانی که عربی بلد نیستند اتفاقاً احوط این است که فارسی بگویند[4]. عقد می‌گویید باید بفهمی چه داری می‌گویی. فقط انشاء کنی؟! انشاء می‌کنی به لفظی که هیچ نمی‌فهمی یعنی چه؟! ایشان غیر اینکه آن طرفش را هم می‌گویند عربی بگویند، اما احتیاط این طرفش را هم دارند.

شما بروید سراغ بگیرید از صیغ ِعقد ِنکاح[5] در منابع شرعی ونصوص، به اضافه ی فتاوا. شما هم فتاوا را ببینید، هم نصوص را. بعد می فهمید بعضی چیزها مال ِمتشرعهای است که ارتکازشان از فتواست، آن هم در محدوده احتیاطات ای غیر آن، همه روشن می شود. یک چیز مبهمی نیست.

ج)بحث نیت

اتفاقاً همین بحث نیت را شما بروید قبل از[6] فاضلین[7] بررسی کنید. ببینید. گاهی یک بحثهای کلاسیک یک چیزی را می آورد، مدتی هم دوام می آورد، بعدیها می بینند این بحثهای کلاسیک با ارتکازاتشان موافق نبود. اتفاقاً خیلی از بحثهای کلاسیک که بین فحول ِعلما فضایی هم باز می کند، یک مقداری که چَکُش می خورد، آیندگان می بینند خلاف آن ارتکازات خودشان بود؛ شبهه ی کلاس بوده که این بحثها پیش می آید.[8]

تغییر ارتکازات؛مقطعی

و جالبش هم این است، این از چیزهایی است که می شود تفحص کرد، در طول تاریخ فقه، هر کجا از یک نحو مطالب کلاسیک فتوا داده شده است ، بعدیها می آیند در می کنند. هر کجا فقیهی از ارتکازات محضه فتوا داده بعدیها هم با او معیت کردند. ای اگر هم بعدیها در می کنند باز از صبغه کلاسیک در می کنند. بعدیهایی که می آیند؛ در محاکمه، ناظر دو تا می شود. می گویند این اشکال، کلاسیک است؛ او درست می گوید. این نکته، مهم است.

یعنی ارتکاز چیز کمی نیست؛ متشرّعه، از شارع می گیرند نه از فتوا؛ از فتوای یک نفر. لذا با همان ارتکازشان، فقیهی هم که فتوا می دهد شاگردهای خودش اگر خلاف ارتکازشان باشد در درس تلاش می کنند که فتوای ایشان را برگردانند. می بینند که این نیست؛ این استاد الآن در این کلاس مبتلا شده به یک شبهه ی کلاسیک و بعداً هم برمی گردانند.

اصلاً شارع کاری می کند که هر کسی که بخواهد در فضایی خدشه بکند-چون می شود ارتکازات را با تغییر دادن خودآگاه ِذهن ِمقطعی، از ذهن گرفت-بعد از مدّتی مجموع چیزها را که می بینند، آن ارتکاز فعال می شود.

حکم وضعی؛انتزاعی یا استقلالی

مرحوم شیخ فرمودند ما اصلاً حکم وضعی نداریم. شاید اجماع و این ها را هم گفته بودند. مرحوم صاحب کفایه می فرمایند نه. صاحب کفایه سه قسم کردند، من هر وقت یاد این قسمت ِکفایه می افتم، خوشحال می شوم. به خاطر اینکه مرحوم شیخ یک جوری در رسائل پیش آمدند که اگر می خِ این مطلب، در فضای اصول کوبیده شده بود خدا می داند چه لوازمی داشت. اما ایشان شاگرد شیخ بودند، فوری این را شکستند. خوب شد. دیگر این فضا نماندکه من عرض می کردم حتماً ما احکام وضعیهای داریم که اقتضای انشاء حکمیانه، این است که مُنشئ، مقنّن، اوّل یک حکم وضعی را جعل کند، احکام تکلیفی بر آن متفرّع بشود .

نه این که مثلاً بگوییم ما ملکیّت نداریم! شارع فرموده معامله کردی، خب أنشأتُ ملکیّت تصرف را .انشأتُ ملکیّت اینکه بفروشی! اصلاً این لغو است. خنده دار است. اوّل شارع انشاء می کند یک حکم وضعی ملکیت ، سلطه، حق را. بعد می گوید حالا همه اش یک جا آمد:حلّ لک کذا، حلّ لک کذا و حَرُمَ علی غیر تو کذا. بله بعضی جاها حکمت درست برعکس است. یعنی لغو است که شما انشاء حکم وضعی کنید.

این چه حرفی است ما بگوییم اصلاً شارع، حکم وضعی انشائی ندارد. معلوم است آیندگان، تابع این کلاس نمیشوند. شما میگویید هیچ کجا ندارید که شارع، گفته باشد انشأت حکم وضعی را. همه جا امر و نهی کرده. انتزاع میکنند از این. آخر این.چه حرفی است .

آدم گاهی که میفهمد یک مطلب کلاسیک چه بر سر بعضیها میآورد، این طور جاها را که میبینند خوشحال میشود. این را واقعاً عرض میکنم. منتاسبت دارد. حکمت تقنین، اقتضای خاص خودش را دارد در هر موردی.

---

[1] سؤال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[2] اوّلین کسی که این تفصیل بین تقلید ابتدایی و استمراری را بیان کرده اند طبق نقلی که صاحب فصول کرده اند و ما می دانیم، سید صدر؛ سیدمحمد بن باقر رضویّ قمی صاحب «شرح الوافیة» بین زمان علامه مجلسی و وحید بهبهانی بوده اند زمانی که افغان ها به ایران حمله کرده بودند، ظاهراً شرح وافی ایشان مخطوط است، در«الذریعه» سه نسخه از آن را نام می برند. خلاصه وفات سید صدر را حدود سال 1160 گفته اند، وحید بهبهانی متوفای 1206 هستند یعنی حدود چهل سال فاصله، که وحید به درس سید صدر می رفتند.وحید یک رساله ای در اجتهاد و تقلید دارند ولی اسمی از تقلید ابتدایی و استمراری نیاورده اند، نمی دانم آیا من به چشمم نیامده یا اصلا نیست؟ با این که در کتاب استادشان سید صدر آمده است که:« نقل عن بعض مَن عاصرناه و هو قریب» این عبارت «شرح وافیه» را «مطارح الأنظار» نقل کرده اند:و نقل السيّد صدر الدين في محكم شرح الوافية عن بعض معاصريه التفصيل بين البدوي و الاستمراري فلم يقل بالاشتراط في الثاني و قال به في الأول الاجتهاد و التقليد (مطارح الأنظار ص(252 الأول أنه ال فرق عندنا و عند المشهور في اشتراط حياة المجتهد بين التقليد الابتدائي و الاستمراري و لكن حدث لبعض مشايخنا في الأصول كصاحب الفصول و بعض من يقاربه في الزمان قول بالفصل بينهما فذهبوا إلى عدم الاشتراط في الثاني زاعمين أنه غير مندرج تحت إطلاق كلمات المانعين و لم نجد لهذا التفصيل مصرّحا من الأوائل و الأواسط غير أن شارح الوافية نسبه إلى ميل بعض المتأخرين ثم استقر به بل الظاهر من كلمات الأصحاب و معاقد الإجماعات عدم الفرق بينهما كما ستعرف حتى إن سوق كلام صاحب الوافية مما يشعر بحداثة ذلك التفصيل الذي مال إليه بعض المتأخرين حيث لم ينسبه إلى أحد من المتقدمين مع أن بناءه كان على استيفاء الأقوال (الاجتهاد و التقليد مطارح الأنظار،ص ۲۹۳)

بنابر این ما می بینیم که بین زمان مرحوم مجلسی و بین وحید که سید صدر بوده اند و معاصرینشان این تفصیل داده شده ممکن است منظور ِسید صدر، مثل مرحوم کاشف اللثام که متوفای 1137بوده اند بوده باشد که از معاصرین ایشان بوده اند، اگر پیدا شود که این «بعض المتأخرین» که ایشان نقل کرده چه کسی بوده؟ خیلی خوب است ولی بس است برای ما که خود سید صدر که از زبده های عصر خودشان بوده این تفصیل را قریب شمرده اند و حدود صد سال قبل از صاحب فصول هستند.(درس الاجتهاد و التقلید عروه،جلسه ۵۶)

[3] مسأله 2370 عقد ازدواج چند شرط دارد: اوّل: آن كه به عربى صحيح خوانده شود به احتياط واجب(۱) (توضيح المسائل (محشى - امام خمينى)؛ ج2، ص: 453)

(1) اراكى: اوّل: آن كه به عربى صحيح خوانده شود .

نورى: اوّل: آن كه اگر مرد و زن قدرت خواندن صيغ عقد به عربى را داشته باشند، به عربى بخوانند .

گلپايگانى، صافى: اوّل: آن كه به عربى صحيح خواندە شود و اگر خود مرد و زن نتوانند صيغه را به عربى صحيح بخوانند بهتر بلكه أحوط آن است كه كسى را كه مى‌تواند به عربى صحيح بخواند وكيل كنند لكن لازم نيست و خودشان هم مى‌توانند به غير عربى بخوانند .

خوئى، تبريزى: اوّل: آن كه بنا بر احتياط به عربى صحيح خواندە شود و اگر خود مرد و زن نتوانند صيغه را به عربى صحيح بخوانند چنانچه ممكن باشد بنا بر احتياط واجب (تبريزى: احتياط واجب آن است) كسى را كه مى‌تواند به عربى صحيح بخواند وكيل كنند و اگر ممكن نباشد خودشان مى‌توانند به غير عربى بخوانند .

سيستانى: اوّل: آن كه بنا بر احتياط واجب به عربى خواندە شود و اگر خود مرد و زن نتوانند صيغه را به عربى بخوانند مى‌توانند به غير عربى بخوانند و لازم نيست وكيل بگيرند .

زنجانى: اوّل: آن كه بنا بر احتياط مستحبّ به عربى صحيح خواندە شود، و اگر خود مرد و زن نتوانند صيغه را به عربى صحيح بخوانند، بى‌اشكال به هر لفظى كه صيغه را بخوانند و معناى «زَوَّجْتُكَ» و «قَبِلْتُ» را بفهمند صحيح است و احتياط مستحبّ آن است كه چنانچه ممكن باشد، كسى را كه مى‌تواند به عربى صحيح بخواند وكيل كنند.

فاضل: اوّل: آن كه به عربى صحيح خواندە شود. و اگر خود مرد و زن نتوانند صيغه را به عربى صحيح بخوانند چنانچه ممكن باشد، احتياط مستحبّ آن است كسى را كه مى‌تواند به عربى صحيح بخواند وكيل كنند و اگر خودشان بخوانند، بايد لفظى بگويند كه معنى «زَوَّجْتُ» و «قَبِلْتُ» را بفهمند

مكارم: مسأله 1 احتياط آن است كه صيغه آن به عربى صحيح خوانده شود، ولى در صورتى كه مرد و زن نتوانند صيغه را به عربى بخوانند مى‌توانند به زبان خود بخوانند و گرفتن وكيل براى خواندن صيغه به زبان عربى واجب نيست، ولى بايد لفظى بگويند كه معنى همان صيغه عربى را بفهمند.(همان،۴۵۴-۴۵۵)

[4] «1884» بنا بر اظهر، ترجمه صيغه عقد به فارسى يا زبان ديگر با وجود قدرت بر عربى كافى است، و احتياط مستحب عربى بودن صيغه است، و براى كسى كه آشنا به معناى عربى صيغه نيست و فقط مى‌داند كه صيغه عقد، به اين لفظ جارى مى‌شود، احتياط مستحب اين است كه هر صيغه عربى و هم ترجمه‌اش را بخواند، و اكتفاكردن او به عربى خالى از تأمل نيست، و اگر نمى‌توانند صيغه عربى را بخوانند و يا وكيل بگيرند، قطعاً ترجمه كافى است.(رساله توضيح المسائل (بهجت)؛ ص: 378)

[5] 25576- 2- قال: و لما تزوج أبو جعفر محمد بن علي الرضا ع ابنة المأمون- خطب لنفسه فقال الحمد لله متمم النعم إلى أن قال و هذا أمير المؤمنين زوجني ابنته على ما فرض الله ثم ذكر قدر المهر و قال زوجتني يا أمير المؤمنين قال بلى قال قبلت و رضيت.

25577- 3- محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع قال: جاءت امرأة إلى النبي ص فقالت زوجني فقال[5] من لهذه فقام رجل فقال أنا يا رسول الله[5] قال ما تعطيها قال ما لي شيء إلى أن قال فقال أ تحسن شيئا من القرآن قال نعم قال قد زوجتكها على ما تحسن من القرآن فعلمها إياه.

25581- 7- و عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الحسن بن علي بن فضال عن علي بن يعقوب عن هارون بن مسلم عن عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله ع عن التزويج بغير خطبة فقال أ ليس عامة ما يتزوج فتياننا فتياتنا و نحن نتعرق الطعام على الخوان نقول يا فلان زوج فلانا

فلانة فيقول نعم قد فعلت.

25582- 8- و عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الأشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن أبي عبد الله ع إن علي بن الحسين ع كان يتزوج و هو يتعرق عرقا أي أكل ما يزيد على أن يقول- الحمد لله و صلى الله على محمد و آله و نستغفر الله و قد زوجناك على شرط الله الحديث.(وسائل الشيعة ؛ ج20 ؛ ص261-۲۶۳)

[6] مرحوم ابن ابی عقیل در بیان واجبات وضو می فرماید: الا تغمز مفاصله، ثم يوضأ من غير مضمضة و لا استنشاق، ثم تغسل يداه ثلاثا. ثم تجب النية و به هين اندازه بسنده می کند(حیاة ابن أبي عقيل و فقهه؛ ص: 113)بحث از نیت در کلام متقدمین بسیط و ابتدایی القا می شود تا جایی که ایشان نیت را از ارکان نماز نمی شمارد: و قسّم ابن أبي عقيل أفعال الصلاة الى فرض، و هو ما إذا أخلّ به عمدا أو سهوا بطلت صلاته، و الى سنة، و هو ما إذا أخلّ به عمدا بطلت صلاته لا سهوا، و الى فضيلة، و هو ما لا تبطل الصلاة بالإخلال به مطلقا، و جعل الأوّل، و هو الذي سمّيناه نحن ركنا للصلاة بعد دخول الوقت و استقبال القبلة و تكبيرة الإحرام، و الركوع و السجود(مجموعة فتاوى ابن أبي عقيل؛ ص: 32) فكان الركن عنده خمسة، و أهمل القيام و النية(حیاه ابن ابی عقیل و فقهه،ص:۱۸۴) و در بحث نیت مورد بحث قرار می گیرد: و يجب على من كان صومه فرضا عند آل الرسول عليهم السلام أن يقدّم النيّة في اعتقاد صومه ذلك من الليل، و من كان صومه تطوّعا أو قضاء رمضان فأخطأ أن ينوي من الليّل فنواه بالنهار قبل الزوال أجزأه، و ان نوى بعد الزوال لم يجزه(مجموعة فتاوى ابن أبي عقيل؛ ص: 67)**ابن جنید**،اما در مورد اصل نیت طهاره چنین می فرماید: قال ابن الجنيد: يستحبّ أن لا يشرك الإنسان في وضوئه غيره بأن يوضّئه أو يعينه عليه، و أن يعتقد عند إرادة الطهارة أنّه يؤدّي فرض الله منها لصلاته و لو غيّرت النيّة عنه قبل ابتداء الطهارة ثمّ اعتقد ذلك و هو في عملها أجزأه ذلك.(مجموعة فتاوى ابن جنيد؛ ص: 30)واصل نیت مقدم نیت برعمل را مستحب می داند: و يستحبّ للصائم فرضا و غيره أن يبيّت الصيام من الليل لما يريد به و جائز أن يبتدئ بالنية و قد بقي بعض النهار و يحتسب به من واجب(مجموعة فتاوى ابن جنيد؛ ص: 107) إن أصبح يوم الشكّ غير معتقد لصيام فعلم فيه انّه من رمضان فصامه معتقدا لذلك أجزأه عنه و بناه على أصله من جواز تجديد النيّة بعد الزوال(همان،۱۰۸)**صدوق** نیز در مورد نیت به این کلام اکتفا می کند: إن أصبح يوم الشكّ غير معتقد لصيام فعلم فيه انّه من رمضان فصامه معتقدا لذلك أجزأه عنه و بناه على أصله من جواز تجديد النيّة بعد الزوال(الهداية في الأصول و الفروع؛ ص: 63-۶۴)**شیخ مفید** در مورد اشتراط قصد قربت در عبادات چنین می فرماید: و الوضوء قربة إلى الله تعالى فينبغي للعبد أن يخلص النية فيه و يجعله لوجه الله عز و جل (المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: 46) قال الله عز و جل وَ ما اُمِرُوا إِلاّ لِيَعْبُدُوا اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ.وَ الإخلاص للديانة هو التقرب إلى الله تعالى بعملها أُمِرُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الآيةوتقدير الكلام: فاغسلوا للصلاة، و انما حذف آمَنُوا إِذا ذكر الصلاة اختصارا... و الغسل لا يكون للصلاة إلا بالنية، لأن بالنية يتوجه الفعل إلى جهة دون غيرها.و أيضا ما روي عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم من قوله: «الأعمال بالنيات، و إنما لامرئ ما نوى» و قد علمنا أن الأعمال قد توجد أجناسها من غير نية، فوضح أن المراد بالخبر أنها لا تكون قربة شرعية مجزئة إلا بالنيات. (المسائل الناصريات؛ ص: 108-۱۱۰)زمان نیت نیز در کلام ایشان بیان شده است: لا خلاف في أن نية الصلاة إما تتقدم عليه بلا فصل أو تقارنه،(همان،ص۲۰۹)جالب این جاست که سید در مقابل رویکرد عقلی سید رسّی که سوالات متعددی در زمینه نیت خدمت ایشان ارسال کرده است تاکید می کند که بحث نیت از جمله مباحث شرعی است و با علل

و معاليل تكوينيه متفاوت است:أن دخول النيه في العباده و تعينها و إجمالها و مقارنتها و انفعالها، انما هو أحكام شرعيه يجب الرجوع فيها إلى أدلة الشرع، فمهما دلت عليه اثبتناه و اعتمدناه(رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص: 353) أن النيه انما تؤثر في أحكام شرعيه، و ليس تكون الصلاة بها على صلاة موجبة عنها، كما نقوله في العلل العقليه. و غير ممتنع أن تكون مقارنة نيه القيام بجزء من أجزاء النهار في كون جميع النهار صوما، لأن تأثير العلل التي تجب مصاحبتها لما يؤثر فيه هاهنا مفقود.و انما يثبت أحكام شرعيه بمقارنة هذه النيه، فغير ممتنع أن يجعل الشرع مقارنتها لبعض العباده كمقارنتها لجميعها. ألا ترى أن تقدم النيه في أول الليل و قبل فجره مؤثرة بلا خلاف في صوم اليوم كله، و ان كانت غير مقارنة لشيء من أجزائه، و هذا مما قد تقدم في جواب هذه المسائل.(همان،ص۳۸۵) رد جایی دیگر نیز اشاره می کنند که از رای ابتدایی خود مبنی بر بطلان روزه به واسطه عزم بر منافی،عدول کرده اند: لأن النيه إذا وقعت في ابتداء الصوم استمر حكمها في باقي اليوم و ان لم تكن مقارنة لجميع أجزائه و أثرت فيه بطوله.و عندنا ان هذه النيه- زيادة على تلك- مؤثرة في كون جميع أيام الشهر صوما و ان لم تكن مقارنة للجميع.و قد قلنا ان استمرار حكم النيه في جميع زمان الصوم ثابت و ان لم تكن مقارنة لجميع أجزائه، و لهذا جوزنا و جوز جميع الفقهاء أن يعزب عن النيه و ال يجددها و يكون صائما مع النوم و الإغماء. و نحن نعلم أن منافاة عزيمة الألكل لعزيمة الكف و كذلك منافاة النوم و الإغماء لها.(همان،ج۴،ص۳۲۳) رد المراسم سلار نیز می خوانیم: كيفية الصلاة تشتمل على واجب و ندب.فالواجب: النية للقربة و التعيين، و أداؤها في وقتها، (المراسم العلوية و الأحكام النبوية؛ ص: 69)

اما مبحث نیت در کلام **شیخ طوسی** وارد مرحله جدیدی می شود.موارد جدیدی از قبیل قصد وجه و تعیین و استدامه حکمیه در نیت اضافه می شود و ادبیاتی جدید نیز در تعلیل آن به کار گرفته می شود: أول ما يجب من أفعال الصلاة المقارنة لها النية، و وقتها حين يريد استفتاح الصلاة. و كيفيتها أن ينوي الصلاة التي يريد أن يصليها- فرضا كان أو نفلا- و يعين الفرض أيضا فرض الوقت أو القضاء. مثاله: أن يريد صلاة الظهر فينبغي أن ينوي صلاة الظهر على وجه الأداء دون القضاء متقربا بها الى اللّه، و كذلك باقي الصلوات. و ينبغي ان يستديم حكم هذه النية إلى وقت الفراغ من الصلاة، و ال يقطع في خلال الصلاة نية تخالفها فإنه يفسد ذلك صلاته. (القتصاد الهادي إلى طريق الرشاد (للشيخ الطوسي)؛ ص: 260) و اما الکیفیات فعلی ضربین: الجمل و العقود و الوضوء، و استدامة حكمها.(العباادات؛ ص: 39) يجب أن ينوي بصلاة الظهر مثل كونها ظهرا فريضة مؤداة على طريق الابتداء أو القضاء.(الخلاف، ج1، ص: 309)وقت النية مع تكبيرة الافتتاح ال يجوز تأخيرها و ال تقديمها على، فان قدمها و لم يستدمها لم يجزه، و ان قدمها و استدامها كان ذلك جائزا... دليلنا: ان النية انما يحتاج إليها ليقع الفعل بها على وجه دون وجه، و الفعل في حال وقوعه يصح ذلك فيه فيجب أن يصاحبه ما يؤثر فيه حتى يصح تأثيرهفيه لأنها كالعلة في إيجاب معلولها، كما أن العلة ال تتقدم على المعلول فكذلك ما قلناه، و أيضا فإذا قارنت صحت الصلاة بلا خلاف، و إذا تقدمت لم يقم دليل على صحتها. (همان،ص۳۱۲-۳۱۳) و نظیر این عبارات در کلام **ابوالصلاح حلبی** و نیز در کلام **ابن زهره** نیز در تفسیر نیت می فرماید: و النية هي أن يريد المكلف الوضوء لرفع الحدث و استباحة ما يريد استباحته به من صلاة أو غيرها مما يفتقر إلى الطهارة طاعة لله و قربة إليه. (غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، ص: 53)اما در مورد زمان نیت می فرماید: و الفرض الثاني: الذي يقف صحة الوضوء عليه، مقارنة آخر جزء من النية لأول جزء منه، حتى يصح تأثيرها بتقدم جملتها على جملة العبادة، لأن مقارنتها على غير هذا الوجه، بأن يكون زمان فعل الإرادة وه زمان فعل العبادة أو بعضها، متعذر ال يصح تكليفه، أو فيه حرج يبطله ما علمناه من نفي الحرج في الدين، لأن ذلك يخرج ما وقع من أجزاء العبادة، و يقدم وجوده على وجود جملة النية عن كونه عبادة، من حيث وقع عاريا من جملة النية، لأن ذلك وه المؤثر في كون الفعل

عباده ال بعضه(همان،ص۵۴)در کلام **ابن ادریس** نیز نیت این گونه بیان می شود: فأمّا كيفيّة النيّة في صلاة الفريضة، فإن تذكّر المصلّي الظّهر فريضة أداء قربة إلى اللّه تعالى، تذكر الظهر احترازا من العصر، قال: فريضة، احترازا من الظّهر التي إذا صلّى الإنسان الظّهر الفريضة خرج، فيلحق جماعة يصلّون الظّهر فإنّه يستحب أن يصلّي معهم ظهرا مندوبة، قال أداء، احترازا من القضاء، قال: قربة، احترازا من الرياء.(أجوبة مسائل و رسائل في مختلف فنون المعرفة، ص: ۳۳۸)

[7] به نظر می رسد سیری که از زمان شیخ طوسی آغاز شده بود در زمان فاضلین به اوج کلاسیک خود می رسد.عبارت **محقق حلی** در بیان امور معتبر در نیت چنین است: النيّة وهي ركن في الصلاة و لو أخل بها عامدا أو ابسيا لم تنعقد صلاته و حقيقتها استحضار صفة الصلاة في الذهن و القصد بها إلى أمور أربعة الوجوب أو الندب و القربة و التعييني و كونها أداء أو قضاء و ان عبرة باللفظ و وقتها عند أول جزء من التكبير و يجب استمرار حكمها إلى آخر الصلاة و هو أن ينقص النية الأولى (شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج1، ص: 68) لذا: جنس الفعل ال يستلزم وجوه إلا بالنية، كما أمكن أن يقع على أكثر من وجه واحد افتقر اختصاصه بأحد الوجوه إلى النية فيونى الظهر ليتميز عن بقية الصلوات، و الفرض ليتميز من إيقاعه ندبا كمن صلى منفردا ثمّ أدرك الجماعة و كونها أداء ليتميز عن القضاء. (المعتبر في شرح المختصر، ج2، ص: 150-۱۴۹) واوجب تكبير الصلاة، و قال أبو حنيفة: يجوز أن تتقدم على التكبير بالزمان اليسير و ليس بوجه،(همان،ص۱۵۰)قلّه این مطالب را در کلام **علّامه حلی** می توان یافت.ایشان در پاسخ به سوالی در مورد کیفیت نیت در نماز چنین می فرماید: يقول في الظهر مثلا حاله و قصده أصلي فرض الظهر بأن أوجد النية و تكبيرة الإحرام و قراءة الحمد و سورة بعدها و الركوع الذكر فيها مطمئنا و الرفع منه مطمئنا و السجود على سبعة أعضاء و الذكر فيه مطمئنا و رفع الرأس منه و الجلوس مطمئنا و السجود الثاني و الذكر فيه مطمئنا و الرفع منه و هكذا باقي الركعات، الا أني أسقط النية و تكبيرة الإحرام و ما زاد على الحمد في الأخيرتين و أزيد التشهدين بعد الثانية و الرابعة و أخافت في كل هذه الواجب و افعل المندوب لندبه، أصلي فرض الظهر مثلا أداء لوجوبه قربة الى اللّه، اللّه أكبر. (أجوبة المسائل المهنائية؛ ص: 150)برای بررسی تفصیلی کلمات اصحاب به پیوست شماره۷ مراجعه فرمایید.

[8] مرحوم صاحب حدائق در مورد مبحث نیت این گونه می فرماید: و لا ريب ان النية- في جملة أفعال العقلاء العارية عن السهو و النسيان- مما يجزم بتصورها بديهة الوجدان، لارتكازها في الأذهان، فهي في التحقيق غنية عن البيان، فعدم التعرض لها أحرى بالدخول في حيز القبول، و من ثم الخلو عن التعرض لها كلما تقدمي علمائنا الفحول، و طوي البحث عنها في اخبار آل الرسول، إلا انه لما انتشر الكلام فيها بين جملة من متأخري الأصحاب، و كان بعضه ال يخلو من اشكال و اضطراب، أحببنا الولوج معهم في هذا الباب، و تنقيح ما وه الحق عندنا (الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج2، ص: 170)ایشان در مقام نقد بحث زمان نیت در کلام متاخرین چنین می فرماید: و للأصحاب (رضوان اللّه عليهم) في بيان المقارنة في نية الصلاة اختلاف فاحش:قال العلامة (رحمه اللّه) في التذكرة: «الواجب اقتران النية بالتكبير، بانيأتي بكمال النية قبله ثم يبتدئ بالتكبير بل فصل، و هذا صحيح لان صلاته إجماعا» قال:«و لو ابتدأ بالنية بالقلب حال ابتداء التكبير باللسان ثم فرغ منهما دفعة واحدة، فالوجه الصحة».و نقل الشهيد (رحمه اللّه) عن بعض الأصحاب انه أوجب إيقاع النية بأسرها بين الألف و الراء، قال: «و هو- مع العسر- مقتض لحصول أول التكبير بل نية» و نقل السيد السند في المدارك عن العلامة و الشهيد انهما أوجبا استحضار النية إلى انتهاء التكبير، لان الدخول في الصلاة إنما يتحقق بتمام التكبير.و رده بلزوم العسر،سپس با نقل کلام علامه در تفسیر نیت که در تعلیقه سابق گذشت می نویسد: أقول: الذي يخفى عليك- بعد تأمل معنى النية و معرفة حقيقتها- ان جملة هذه الأقوال بعيدة عن جادة الاعتدال، فإنها مبنية على ان النية عبارة عن هذا الحديث النفسي و التصوير الفكري، و هو ما يترجمه قول المصلي- مثلا-: «أصلي فرض الظهر أداء لوجوبه قربة إلى اللّه» و المقارنة بها بان يحضر المكلف عند ارادة الدخول في الصلاة ذلك ببالها و ينظر اليه بفكره و

خيالهـ، ثم أيتي- بعد الفراغ من تصويره بال فصل- بالتكبير كما هو المجمع على صحته عندهم، فإن طس ذلك على التلفظ بالتكبير و يمده بامتداده كما هو القول الآخر، أو يجعله بين الالف وأ ي الراء كما هو القول الثالث. و كل ذلك محض تكلف و شطط، و غفلة عن معنى النية وأوقع في الغلط، فإنه ال يخفى على المتأمل انه ليست النية بالنسبة إلى الصلاة إال كغيرها من سائر أفعال المكلف من قيامه و قعوده و اكله و شربه و ضربه و مغداه و مجيئه و نحو ذلك. و ال ريب ان كل عاقل غير غافل و ال ذاهل ال يصدر عنه فعل من هذه الأفعال إال مع قصد و نية سابقة عليه ان شئة من تصور ما يترتب عليه من الأغراض الباعثة و الأسباب الحاملة له على ذلك الفعل، بل هو أمر طبيعي و خلق جبلي ول أرادا النفكاك عنه لم يتيسر له إال بتحويل النفس عن تلك الدواعي والموجبة و الأسباب الحاملة، و لهذا قال بعض من وقع له هذا المعنى من الأفاضل- كما قدمنا نقله عنه-: «ول كل فنان العمل بغير نية لكان تكليفا بما ال يطاق»(همان،ص۱۷۳-۱۷۵)

۴.تشکیکی بودن ارتکاز

یک فقیه ارتکاز دارد، یک متشرع غیر فقیه ولی ۷۰ ساله، آن هم یک ارتکاز دارد. جوان متشرّع اما ۲۰ ساله، آن هم یک ارتکاز دارد؛ ۱۵ ساله و ۱۴ ساله، دختر ۹ ساله اوّل تکلیف هم ارتکاز دارد. می‌شود گفت این‌ها ارتکازشان یک جور است؟ ظاهراً واضح است که یک جور نیست.

حتی این که فقیه از کدام کتاب فقهی، کار فقهی خودش را آغاز کند، در ارتکازات او دخالت دارد یا ندارد؟ بر عدم دخالت، برهان نداریم. مثلاً فرض بگیرید یک کسی کار فقهی خودش را از کتاب الطهارة شروع می‌کند. یکی کسی کار فقهی خودش را از کتاب مکاسب شروع می‌کند. یکی کار فقهی خودش را از کتاب نکاح و طلاق شروع می‌کند. این دور نیست در این‌که نهایتاً در شخصِ خود او ارتکازاتی که متکوّن می‌شود، یک تفاوتُ مّا‌یی با هم داشته باشد. پس ما داریم دلیل را یک چیزی قرار می‌دهیم که تحقّقش در اذهان متشرعه مقوول بالتشکیک است. باید چه کار کنیم؟ پس باید بگوییم ارتکاز «فقیه»، دلیل شرعی است؟ یا ارتکازِ «متشرعه» یا امثال این‌ها؟ چه باید بگوییم؟

حجیّت شأنیّه ارتکاز

ما ارتکازی را که می‌گوییم این است، که اتفاقاً فقیه میزانمان نیست. همان بچه اوّل تکلیف را هم می‌گوییم اما به نحو شأنیت. به نحو شأنیت به این معنا که وقتی یک حکمی مطرح می‌شود، در آن جوّی که الآن برای او شکل می‌گیرد، ذهن او به سوی درک آن نظام می‌رود. هر اندازه‌ای که مبادیِ آن نظام، برایش روشن شده باشد، ذهن او حرف می‌زند؛ این طور نیست که بگوییم فقط ذهن فقیه. اصلاً ما که می‌گوییم ارتکاز متشرعه، یعنی همه‌شان.بله. کشفِ کلاسیکش را به فقیه نسبت می‌دهیم. و الاّ اگر منظور از کشف یعنی در ذهنش فعال بشود، سر جایش همه دارند و آن برایشان محقق می‌شود، ولو برای بعضی‌ها بالقوّه است. مثل درک بدیهیات. در درک بدیهیات، بچه ۲ ساله با بچه ۱۰ ساله یک جور است؟ ولی می‌گوییم بشر، بدیهیات را درک می‌کند. کدام بشر؟ در منطق ات حال نمی‌دانم هیچ کتاب منطقی این را نوشتند که بدیهیاتی که بشر برایش واضح است کدام بشر است؟ بچه‌ی ۶ ماهه در قنداق، ۲ ساله؟ گمان نمی‌کنم در منطق گفته باشند. چرا نگفتند؟ چون بشر یعنی بشر دیگر. الآن هم که می‌گوییم ارتکاز متشرعه، سن ندارد، ولی قوام‌اش منظور ما است که وقتی در این فضا رفت، این ارتکاز برایش به فعلیت می‌رسد.

۵. شخصی بودن دلیل ارتکاز

[1]

آن که ما به دنبالش هستیم این است که اوّل تصور ثبوتی بکنیم،ببینیم درست است یا نه.بعد آن وقت میرویم سراغ این که در اثبات،شخصی هست یا نه؟

در اثبات،ما قبول داریم که هر فقیهی آنَس باشد به کلمات شرع،در ارتکاز شرعی قویتر است.اگر منظورتان از شخصی بودن ارتکاز این است،ما قبول داریم. اما اینکه بگوییم شخصی شد،پس حجیت ندارد را قبول ندارییم.چون میزان کار ما «لو فرضنا» است و بسیاری مهم است. در آینده هم اگر نرمافزارهای هوش مصنوعی اختراع شود،تأیید میکند این روالی را که عرض میکنم.

ما میگوییم ده هزارتا دلیل داریم، این ده هزارتا دلیل غیر از مدلولی که هرکدامشان منفردا دارند،مشترکاتی دارند که در آن مشترکات، یک فکرِ به هم پیوستهی منظم را هم دلالت میکنند. **فرض** ما این است،اثباتش این‌نیست که هر کسی ادعا کند این ده هزارتا،این را میگوید و تمام شود. ما باید فرض بگیریم - مثل استظهاری که میگویید ظهور عرفی است-عرف عقلا تماما ً لو فرضنا که مطلع بشوند بر ده هزارتا،با فرض اطلاع آیا چنین جامعگیریای و چنین حکمی را میکنند یا نه؟و آیا از کلام شارع چنین مدلولی را برداشت میکنند یا نه؟ این شد اثبات با معیّتِ تامّ‌ِعرف عقلا بر این استظهار جمعی.

همانطوری که در استظهار از یک دلیل،عرف عقلا میزانند و اگر کلام مولا را بر خلاف ظاهر حمل کردی حجت ندارید،در ظهور جمعی یعنی جمع دلالات هم همین است. یعنی همینطوری که ده هزار تا دلیل،یک نظامی را افاده میکنند،باید عرف عقلا این را بپذیرند. بله همه فقیه نیستند. متشرعه، فقیه نیستند اما با احکام شرعی که سروکار داشتند.و لذا نمیگوییم ارتکاز فقها،ما میگوییم ارتکاز متشرعه. یعنی چه؟ یعنی شارع به وسیله ده هزار دلیل،با ذهن عموم مردم کاری کرده که فلان مسئله اهمیت دارد، آن مسئله، مدلولِ **جمعیِ** کلمات خودش بوده است. ارتکاز متشرعه، نه فقها.

وقتی ما میگوییم متشرعه و فرهنگ، خب علما جزء این هایند. گاهی در کلمات، ناخودآگاه علما را یک طرف میگذاریم، متشرعه را یک طرف میگذاریم. میگوییم ارتکاز متشرعه از علماست. آخر این علما خودشان هم همینند. یعنی آنها یک چیزی از جیبشان در میآورند، بعد برای متشرعه ارتکاز درست میکنند؟!

ما نمیخواهیم حالِ کسی را دلیلِ شرعی قرار بدهیم. مذاقِ او را و ذهنیاتِ او را دلیل قرار دهیم. ما میخواهیم پیدا کنیم چیزی را که واقعا ً دلیل است. ببینید هنگامی که زراره، یک روایتی را برای شما نقل کرده، نمیگویید که این نقل روایت زراره، به ذهن یک فقیه بستگی دارد. روایت، در مرئی و مَسمَع هر ناظری است. آنجا چنین چیزی میگویید؟ نه، ما میخواهیم اینطور چیزی را پیدا کنیم. درست است که وقتی هر فقیهی ۵۰ سال، ۶۰ سال با ادله شرعیه در ارتباط هست، زمینههای تحصیلیاش، علمیاش، محیطیاش و هزار چیز دیگر میتواند در برداشت او تأثیر بگذارد. متنی را که نگاه میکند، بازتابی که این متن در او دارد و تلقّیای که ایجاد میکند تفاوت داشته باشد؛ اما برای این ها هیچ دلیلیتی قائل نیستیم. این مطالب برای افراد مختلف، سهم خودشان است.

مبنای هرمنوتیکی مؤلّف محور در فهم خطابات

به اصطلاح فن هرمنوتیک[2]،ما در تفسیر متن، مؤلّف محور[3] هستیم؛نه مفسّر محور[4]؛مفسّر محور یعنی میگوییدی هزار تا دلیل است، ده هزار نفر این ها را میبینند، هر کدام هم یک چیزی در آخر کار از این ها به دست میآورند.

مبنای مؤلّف محور یعنی گویندهی آن هزار کلام، یک نفر است و فکر او یک نظام داشته؛ او که چند تا نیست، او یک نفر است. او یک نظام داشته و آن نظام را، او در این هزار تا دلیل تزریق کرده است.

قرن نوزدهم که هرمنوتیک راه افتاد، دوباره این قرن بیستمیها عوضش کردند. گاهی خیلی تأسف میخورم. هرمنوتیک ِخاص، شروع شده بود، اگر با این هرمنوتیک فلسفی، راهش را منحرف نکرده بودند،فوایدِ خیلی خوبی به بار میآورد. نیاز است این جلو برود. رفتن در فهم و تحلیل، دیگر منحرف شد. باز هم برمیگردد، ولی راه مقداری دور شده است.

اساس حرف ما این است، ما میخواهیم آن را که از ناحیه او است به دست آوریم - همانطوری که یک مقصود را در یک کلام ِدو کلمهای میرسانیم، مقصود بیشتری را در کلام ِ۳۰ کلمهای میرسانیم، مقصود بیشتری را در یک رساله ۵۰۰ کلمهای میرسانیم و مقصودهای بیشتر را با هزارها حدیث و کلمه میرسانیم - مؤلف محور یعنی ما میخواهیم در دل ِهزارتا کلام، مرام ِمؤلف ِکلام را، مؤسّس کلام را به دست بیاوریم.

---

[1] اشکال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[2] نظریه و قواعد روشمند تفسیر متن را علم تأویل به انگلیسی: (Hermeneutics) ای تأویلشناسی ای زَندشناسی میگویند.هدف از علم تأویل، کشف پیامها، نشانهها و معانی یک متن ای پدیده است. علم تأویل به مطالعه اصول تعبیر و تفسیر متون، بهویژه متون ادبی و دینی و حقوقی میپردازد. هرمنوتیک ای علم تأویل نوعی روش شناسی تفسیر است که تلاش میکند تفسیر تمام افعال معنادار انسان و محصولات این رفتارهای معنادار به خصوص زمانی که به شکل متون بروز میکند را روشمند نماید. علم تأویل دانشی است که به «فرایند فهم یک اثر» میپردازد و چگونگی دریافت معنا از پدیدههای گوناگون هستی اعم از گفتار، رفتار، متون نوشتاری و آثار هنری را بررسی میکند. دانش علم تأویل با نقد روششناسی، میکوشد تا راهی برای «فهم بهتر» پدیدهها ارائه کند؛ اگرچه گروهی از نظریهپردازان علم تأویل، با ایجاد و تبیین «روش» در مسیر فهم مخالفند و «فهمیدن» را یک واقعه میدانند که قابل اندازهگیری و روشمندسازی نیست. به زبان سادهتر، تأویلشناسی به دنبال یافتن پاسخی برای این پرسش است که آیا روش و راهکاری وجود دارد تا خوانندگان یک متن یا بینندگان یک اثر هنری، با بهکارگیری آن روش، به دریافت معنای ثابت و مشخصی از آن اثر یا متن دست یابند؛ یا این که درک و فهم هر مخاطبی مختص اوست و با دیگری تفاوت دارد.(سایت ویکی پدیا)

[3] هرمنوتیک روشی (Methodological Hermeneutics) :تا به حال تقسیم بندیهای متفاوتی از دانش هرمنوتیک صورت گرفته است. مطابق یکی از این تقسیم بندیها هرمنوتیک به سه دسته هرمنوتیک روشی، هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک انتقادی تقسیم میشود. منظور از هرمنوتیک روشی آن است که هرمنوتیک به عنوان نوعی روش تفسیر و یا روش شناسی علوم انسانی در نظر گرفته شود. بر این اساس هدف اصلی هرمنوتیک کشف معنای مورد نظر مولف از طریق شناخت قواعد زبانی و نیز عمدتا روانشناختی با صاحب اثر است. این نگرش که توسط شلایر ماخر(1768- 1834) و دیلتای(1833-1911) پایه گذاری شد در دوران جدید توسط اندیشمندانی

نظیر ادوارد هرش(1928) و امیلیو بتی(1890-1968) نمایندگی می‌شود. آن‌ها معتقدند با هرمنوتیک می‌توان به روشی معین برای شناخت دست یافت و فنون تفسیر و تاویل را از آن استخراج کرد. به عبارت دیگر هرمنوتیک روشی با مسلم انگاشتن امکان فهم عینی در صدد پاسخگویی به این پرسش است که چگونه و با چه روشی می‌توان به مراد مولف دست پیدا کرد. پیش فرض این هرمنوتیک قائل بودن به امکان فهم عینی، ثابت و فرا تاریخی متن، امکان دست‌یابی به مراد مولف، استقلال معنای متن از مفسر، و تفکیک معنای متن از افق معنایی مفسر و شرایط و اوضاع عصر وی است. این تلقی از هرمنوتیک اگر چه با هجوم شالیر ماخر و دیلتای به طور منقح و سازمان یافته تبیین گردید اما تا پیش از آن نیز در آرای محققان مختلف وجود داشت.(سایت پژوهه)

[4] هرمنوتیک فلسفی :در قرن بیستم میلادی، تحول بزرگی در هرمنوتیک روی داد و این دانش پا به عرصه تازه‌ای گذاشت که عوامل اصلی این تحول را باید دانشمندان و فیلسوفان نامداری چون فردریش نیچه، مارتین هایدگر، هانس گئورگ گادامر، پل ریکور و... دانست. در این دوره به جای تلاش برای روشمندسازی شیوه فهم، بحث از ماهیت فهم به میان آمد. فیلسوفان این عصر در صدد اثبات این نکته بودند که چیزی به نام «فهم نهایی» و مؤلفه‌های تحت عنوان «نیت مؤلف» مطرح نیست. فهم آن چیزی است که در اندیشه مفسّر نقش می‌بندد (تکیه بر محوریت مخاطب). فهم هر مفسر ریشه در زمانه، جامعه، فرهنگ و تربیت او دارد و این عوامل، محدوده عملکرد ذهن مفسر را ناخودآگاه در حصار می‌گیرد؛ او نمی‌تواند بیرون از این دایره بیندیشد و بفهمد؛ بنابراین فهم، امری اتفاقی و مسبوق به پیشینه تاریخی مفسر است که به شکل کی رویداد درون ذهن وی شکل می‌گیرد و به هیچ روی قابل کنترل‌کردن و تعریف در قالب روش و راهکار نیست. دریافت و برداشت هر خواننده، منحصر به خود اوست و به تعداد خوانندگان کی متن، فهم‌های متفاوت وجود خواهد داشت.
ضعف عمده نظریات تأویل‌شناسانه فلسفی این است که در سایه نسبی‌گرایی با نفی روش، هر فهم و استنباطی از اثر را قابل توجیه می‌داند و این امر را طبیعی و ناگزیر قلمداد می‌کند و بدین‌وسیله، راه را بر خوانش‌های متفاوت و بعضاً متضاد از کی اثر می‌گشاید.

دو اثر مشهور این دوران کی کتاب «هستی و زمان» از هایدگر و دیگری «حقیقت و روش» از گادامر است.(سایت ویکی پدیا)

۶.عدم انس متشرعه به منابع دینی

[1]

متشرعه یعنی چه؟ منظور، فقها نیست.یعنی مردم ِعمومی که تابع شرع هستند،مردی شرع هستند.چیزهایی که با آن مأنوس بودند - از زمان خود پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم تا زمانی که معصومین بودند-از مسلّماتش آیات قرآن و فرمایشات و کارهای خارجی حضرات بود. متشرعهای که با پیامبر سروکار داشتند بدون اینکه حتی خودشان علم ِآگاهانه داشته باشند،در حال به درست آوردن ِآن شاکله علمی،رفتاری،وجودی ِ پیامبر خدا بودند،که ما اسمش را مذاق میگذاریم.

فقاهت تشکیکی در میان متشرعه

وقتی گفتیم شارع، مؤلّف ِمتن است، او یک مقصد و یک نظامی داشته و او این کلمات را بین مردم پخش کرده، هر شخصی هر اندازهای که از شرع خبر دارد،یکپا فقیه است.همینطور که فقها درجات دارند، هر مسلمانی هم که از شرع شنیده، به اندازهای که شنیده فقیه است. چرا؟ چون شارع، مقصود خودش را به او القا میکند، دیگری که نبوده است.

آیا فقها واسطهاند که مردم قرآن میخوانند، نماز میخوانند و ...؟ کجا فقها واسطهاند؟! یعنی شارع که گفته نماز صبح دو رکعت است متواتراً، ضروری دین است، فقها به مردم میگویند نماز صبح دو رکعت است؟

تحلیل موضوع ناآگاهانه؛شکل گیری ارتکاز

بگویید عرف عام از کجا این ها را میفهمند؟ لازم نیست آگاهانه باشد. ذهن هر کسی حتی بچه،ناآگاهانه تحلیل موضوع میکند.معمولاً در مورد علما شوخی میکنند و میگویند یک رجبعلی دارند. یک خادمی داشتند عوام محض،اما ۳۰ سال همراه این عالم بود.این خادم بیشتر این عالم را میشناسد یا مثلاً شما که ۲ سال درس او رفتید؟ او بیشتر میشناسد.درست است که عوام است،مبانی فقهی هم سرش نمیشود، اما میداند این آقا چطور است. در شرایط مختلف چطور حرف میزند، چطور تصمیم میگیرد.پس حصول ارتکاز متشرعه متفرّع بر فتاوای فقها نیست، این حرف غلطی است. حصول ارتکاز متشرعه، متفرّع بر خواندن قرآن و سواد داشتن و این ها نیست. نه، متفرع است بر مواجه شدن است با آنچه که از آن شخص میداند. البته هر چه اُنسش بیشتر باشد،بیشتر دستش میآید، هر چه علمش بیشتر باشد، بیشتر دستش میآید. به عبارت دیگر آن درک جمعی، ذو مراتب است،به دست آوردن مذاق ذو مراتب است.در این هم گمان نمیکنم کسی خدشه کند. هیچ کس نمیگوید مذاق شرع، بسیط است، یک چیز نقطهای است. اگر آمد آمد، اگر

نیامد نیامد. خود اجتهاد،مرتبه ندارد؟ قطعاً دارد. شما بگویید نه،یک نور ملکوتی است اگر آمد مجتهد است و اگر هم نیامد مجتهد نیست ولش کن.هرگز اینطور نیست.درست است که اجتهاد ملکه است - یک نور ملکوتی و قدسی تعبیری کنیم- ولی قابل اشتداد و ضعف است، بله ریب اینطور است. بنابراین ثبوتاً هزار دلیل، یک مفاد جمعی را افاده میکند. اثباتاً ضمیر عرف عام، ناخودآگاه تحلیل میکند، از مجموع قرآن کریم، فرمایشات پیامبر و اهل بیت علیهم السلام در این فاصله ۲۵۰ سال و ۲۶۰ سال و بعدش غیبت صغری.بسیاری از احکام است که فقها از توقیعات شریف در زمان غیبت صغری استفاده میکنند. یعنی در فاصلهای که کلمات شارع میآمده تا سال ۳۲۹ که پایان غیبت صغری و وفات علی بن محمد سَمُرّی است،این ها همه ادامه داشته است. همه این ادله لفظیه و ... یک مفاد جمعی دارد،که آن میشود چیزی که متشرّع از مجموع این ها تلقی کردند.

کلاه شاپو

حاج آقا زیاد میگفتند. میگفتند یک پیرمردی بود، میخواستند بگویند عرف، عرفِ صاحب فرهنگ، دینشان را از فتوا نمیگیرند. این را زیاد تکرار میکردند. میگفتند پیرمردی بود، زمان رضاخان آمده بود، کلاه شاپو آورده بود. میگفت همه عمامهها را برداشت، همه لباسها را برید، لباسها را کوتاه کرد، دیگر همه میدانید معلوم چه کارها کرد. بعد کلاه شاپو هم گفت همه این را باید سرشان بگذارند. حاج آقا زیاد میگفتند. میگفت این پیرمرد میگفت من که کلاه شاپو سر نمیگذارم. عالمی هم که بگوید سر بگذار، من آن عالم را قبول ندارم.[2] یعنی یک جاهایی میرسد که میگوید عالم را قبول ندارم. یعنی روی ارتکازات خودش میبیند این عالم دارد او را از دینش باز میدارد. یعنی گاهی ارتکازات این قدر قوی است که این روی فطرت خودش این گونه می گوید و جالب این است که این ارتکازاتِ نوعیهی فرقهی محقّه از بدنهی شیعه آمده است؛ نه از صرف فتوا.[3]

فرهنگ را ذهن میسازد، یا فرهنگ یک وجدان اجتماعی است که ذهن میسازد؟فرهنگ، بیش از اینکه ساختنی در ذهن باشد، یافتنی ذهن است. نفس الامری، دارد؛ درکش میکند. نیلِ ذهن است، نه ساختِ ذهن.

برای منکه این طور واضح است که که در مشترکات عقلا، عقلا هر کدام جدا جدا ممانعتاً دیگری در نفس خودشان چیزی را انشاء نمیکنند. بلکه واقعاً نفس الامری هست که همهی اذهان سراغ او میروند. همه، چیزی را درک میکنند. نه اینکه همه با هم، چیزی را فرض بگیرند. همه بگویند این طور است یعنی ما فرض میگیریم، مثل پروتکل که میگویند. همه بخواهند قرارداد بکنند، همه بخواهند با هم بروند. نه این طور نیست. در آن مسائل خیلی تفاوت دارد در اینکه عقلا با همدیگر قرارداد کنند با اینکه من، همه با هم یک چیزی را درک کنند. همدیگر را تأیید کنند.

یک کتابی هم آوردند، به نظرم اسم کتاب این طور بود: جامعهشناسی معرفت[4]، نمیخواهم بگویم کتاب درست است یا غلط است. این ها همهاش یک نحو افراط و تفریط است. ولی علی ای حال کسی است که در آن مطالب بین المللی عقلا دارد حرف میزند. یعنی عقلا یک چیزهایی دارند مشترک بین خودشان که فردی نیست. نمیشود بگویند این مالِ اوست. همه قبول دارند.

---

[1] اشکال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[2] ضروریات فقه را عوام‌النّاس هم می‌دانند بلکه اگر به عوام النّاس بگوئی: «در رکعت سوم نماز لازم نیست هیچ چیز بگوید» می‌گویند: «اصلاً شما را قبول نداریم که عالم هستید و بشوید از شما تقلید کرد.» همان موقعی که کلاه شاپو آمده بود در مدرسه فیضیه پیرمردی قمی بود –خدا رحمتش کند– می‌گفت: «من این کلاه شاپو را نمی گذارم و اگر عالمی هم به من بگوید: «بگذار» ای «جایز است» من به آن عالم هم عقیده ندارم.» در ضروریات صحبت عالم و جاهل و رجوع جاهل به عالم و تقلید نیست. حال یک عالمی آمد و گفت: «اگر گاهی خسته شدی ای از سر کار آمده بودی می توانی نماز عشاء را دو رکعت بخوانی» آیا چون عالم است آدم می تواند قبول کند؟! آیا احترام عالم به این است که در ضروریات از معلومات خودمان دست برداریم (گوهرهای حکیمانه،ص۱۵۰-۱۵۱به نقل از جلسه ۱۴۸ کتاب الصلاه)

[3] ما خدا می‌داند چقدر کتاب از امام صادق صلوات الله علیه داریم، خب. اما هیچی نمی‌فهمیم. چه چیزی حلال است و چه چیزی حرام است. ممکن است تمام آن محللات، محرمات باشند، تمام محرمات هم محللات باشند. این طور نیست. کاشف الغطا دارد. اجتهادهای خودمان را بگذاریم برای مواقع ضرورت که عمل به ظنیات بکنیم. یعنی چه؟ یعنی در غیر این، عمل به قطعیات داریم می‌کنیم دیگر. دروغکی عمل به قطعیات می‌کنیم یا نه؟ متشرعه هم به ارتکاز خودشون می‌فهمند این شریعت کدام شریعتی است. بلکه همین انحصار شریعت معتدله به قول مطلق، مطلق در همین جعفریه همین دلیل است بر اینکه این حق است و غیر این حق نیست.(درس فقه آیت الله بهجت،کتاب الحج،جلسه ۱۲۲) ما معتقدیم، ارتکازات دینیه، از اقوی ادله است. یک فقیه بزرگی، در کتابش نشد عمل به این ارتکاز. کاری نداریم. ارتکاز اگر درست است، محتاجیم به رساله؟ ولو از بزرگان؟ رساله بزرگان اگر مستقل بود در مدجأیت، خب رساله را می‌خوندیم، درس نمی‌خوندیم. تازه ما مدعی هستیم که ارتکازات، شرطشان درس خواندن هم نیست.(همان،کتاب الجهاد،جلسه ۷۹) ما به واسطه اینکه دلیل ارتکاز دینی، کارگر است، جاهایی را که ادله لفظیه کارگر نیستند. بلکه هم، ادله لفظیه و این جور چیزها را، تأویل می‌کنیم. چه حرف هایی است؟ یعنی ما این طور دوریم از اسلام؟ که یک چیز می‌فهمیم. اسلام در در کجا راه است، کجا چاه است؟ این قدر این قدر دوریم از اسلام؟(همان،جلسه ۶۷) ما بدون مراجعه به این روایات، می‌دانیم چه چیزی ینبغی و چه چیزی لا ینبغی. چه یحرم، چه لا یحرم. ان قدر جاهل نیستیم.(همان،کتاب الحج،جلسه ۲۳۰)

[4] جامعه‌شناسی معرفت، مطالعهٔ رابطه بین اندیشه انسان و زمینه اجتماعی که از آن ناشی می‌شود و همچنین مطالعهٔ آثار ایده‌های غالب بر جوامع، است. جامعه‌شناسی معرفت حوزه‌ای تخصصی در جامعه‌شناسی نیست، اما در عوض با سوالاتی اساسی راجع به حد و حدود تأثیرات اجتماعی بر زندگی فردی و اصول فرهنگی-اجتماعی دانش ما دربارهٔ جهان سر و کار دارد.(ویکی پدیا)کتاب بیان شده در متن،کتاب **جامعه شناسی معرفت نوشته آقایان** عبدالرضا علیزاده - حسین اژدری زاده - مجید کافی می باشد.

۷.پیش‌فرض های ذهنی متشرّعه

[1]

جدولِ ارتکاز؛ حاکم بر پیش‌فرض

جدولی که من عرض کردم، حاکم بر پیش فرض های ذهنی فقیه است. چون شما از یک کلام، نمی‌خواهید تفسیر کنید؛بگویید این گوینده و یک کلامش، حال من پیش فرض دارم؛این را تفسیر می‌کنم و به اشتباه می‌افتم. بله، اگر این باشد این اشکال در کلمات منفرده، در یک جمله وارد است. اما ما می‌خواهیم بگوییم ارتکاز، حاصل شده از صدها کلام این گوینده است.اصلا نکته این است. شما وقتی برایتان از یک هزار کلمه، جدول تشکیل شد با تشکیل آن جدول، آن جا هم که می‌خواهید تفسیر کنید، اگر خلاف این جدول باشد، طبق جدول آن را معنا می‌کنید. پیش فرض شما این جدول می‌شود. نه اینکه شما بگویید چون من پیش فرض داشتم، تفسیر غلط کردم.

ارتکازِ متشرعه، یعنی برخاسته از کلماتِ مباشریِ خود شارع. این، در اثر انس به قرآن و روایات آمده است. یعنی شما وقتی تحلیل دقیق بکنید با شناسایی‌اش نشان می دهید؛ در روایات می‌گردید، می‌گویید ببینید متشرعه در این حوزه‌ها، شارع برایشان این را فرموده؛ این طوری جلو رفتند. شک نمی‌کنید که مبادی تحقّقِ این ارتکاز، مستند به خود شارع است.

---

[1] اشکال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

۸.منشأ ارتکاز

یکی دیگر از مشکلات، این است که ارتکاز از حیث منشأ می‌تواند ارتکاز ـ عقلی[1]، ارتکاز ـ عقلایی[2]، ارتکاز ـ حایی[3]، ارتکاز ـ عاطفی باشد. یکی از موارد مهم ارتکاز ـ شرعی ـ متشرّعین است. این ها باید جدا بشود.

تاریخ فقه؛ تفکیک انواع ارتکاز

وقتی ما در فضای فقه نگاه می‌کنیم، کاملاً ارتکازات عقلایی را از ارتکازات عاطفی، از ارتکازات شرعی، از ارتکازات فتوایی و سایر این ها جدا می‌کنیم. چرا؟ چون تاریخ فقه دست ماست. تاریخ شرع و تعلیمات شرع هم دست کسی است که در کالس فقه نگاه می‌کند.

---

[1] (أولها) أن يعلم الشيء ضرورة لكونه مركوزا في العقول، كالعلم بأن الاثنين أكثر من واحد، و أن الجسم الواحد لا يكون في مكانين في حالة واحدة، و ان الجسمين لا يكونان في مكان واحد في حالة واحدة، و الشيء لا يخلو من أن يكون ثابتا أو منفيا، و غير ذلك مما هو مركوز في العقول. (الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد (للشيخ الطوسي)؛ ص: 9) و الزيادة عليه: أن العلم بوجوب التحرز من الضرر- و لو كان مظنونا فكيف إذا كان معلوما- مركوز في غريزة عقل كل عاقل، فهو من العلوم الضروريّة التي بها كمال العقل(إشارة السبق إلى معرفة الحق؛ ص: 63) فإنّ كلّ عاقل يحكم بحسن الصدق النافع، و قبح الكذب الضار، و حسن ردّ الوديعة، و الانصاف، و إنقاذ الغرقى، و قبح الظلم و التعدّي و إيذاء الحيوان بغير فائدة ، و من كابر في ذلك، فقد كابر مقتضى عقله، و لو لم يكونا عقليّين، لم تكن هذه الأحكام مركوزة في عقول العقلاء.(الرسالة السعديّة؛ ص: 54)

[2] و التحقيق: أن إطلاق دليل البدليّة الاضطراريّة و ان كان يقتضي ثبوت البدليّة بمجرد تحقق الاضطرار وقتاً ما، لكن مناسبة الحكم و الموضوع و الارتكاز العقلائي في باب الضرورات يقتضي حمله على الاضطرار الى ترك الواجب بجميع أفراده التدريجيّة، فيختص بالعذر المستمر.(مستمسك العروة الوثقى، ج10، ص: 198) فإنّ الارتكاز العقلائي على لزوم العقود في الجملة(دروس الأعلام و نقدها؛ ص: 146) فالجعالة بحسب الارتكاز العقلائي تنحل إلى جزئين: أحدهما، الأمر الخاص أو العام بالعمل أي بالخياطة مثلا. و الآخر، تعيين مبلغ معين بإزاء ذلك(البنك الربوي؛ ص: 166) و يؤيّد ذلك الارتكاز العقلائي، و هو عدم جواز الجمع بين العوض و المعوّض.(مباني تكملة المنهاج؛ ج42موسوعة، ص: 260)

[3] قوله: و لو دار الأمر بين أحدهما و ترك الستر مع وجود الناظر وجب الستر.

أقول انّه في المقام قد تسالم الكلمات بان الستر مقدم على غيره و لكن يجب في المقام أيضا ملاحظة الأدلة الثلاثة، دليل وجوب الستر و حرمة الاستقبال و حرمة الاستدبار فعلى فرض الإطلاق في كل دليل فيكون من باب التزاحم فقالوا بان تقديم الستر لنكتة ارتكاز المتشرعين على وجوبه بأي نحو كان الا ترى في مقام دوران الأمر بين الركوع و كشف العورة و الإيماء به و عدم كشفه يقدم الستر و في مقام دوران الأمر بين الصلاة عريانا و الصلاة في

الثوب النجس يقدم بعضهم الصلاة مع الستر النجس.و فيه ان ارتكاز المتشرعين حيائي ال شرعي (المعالم المأثورة؛ ج4، ص: 72-٧٣)

۹.ارتکاز در امور توقیفی

□□ □□□□ □□□□□□ □□ □□□□□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□؟ا □□ □□□□ □□□□ [1] □□□□ □□□□□□□ □□□ □□□□ □□□□ □□ □□□□□□ □□□. □□□□□ □□□ □□ □□ □

عبادت؛نحوه اتیان عبادت

این تعبد که ما داریم یعنی چه را نمیدانیم؟وقتی امر تعبدی است، چه را نمیدانیم؟ بگوید چون تعبدی است، نحوه اتیانش را نمیدانیم! ربطی به هم ندارد. تعبدی یعنی آن حکمتش، علتش و آن چیزهای باطن مطلب را نمیدانیم. اما نحوه اتیانش را که میدانیم. ارتکاز ما راجع به نحوه اتیانش است. بگوییم چون نماز تعبدی است، پس نمیدانیم هر چه بیشتر نزدیک اوّل وقت باشد، بهتر است یا نیست.شارع در دهها کلام، نحوه را بیان کرده است. میرسیم یک جایی که الآن یک فرضی مطرح میشود تصریحی از مولا نداریم. ولی از مجموع دهها کلام او میفهمیم که اینجا هم اگر از او سؤال میکردیم این طور حرف میزد.

---

[1] سؤال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس