

## Research Article

# The Role of the Narrator's Question in Extracting Irtikazat, Sirehs and Its Effect in Islamic Jurisprudence<sup>1</sup>

Mohammad Zende Del<sup>2</sup>

Seyyed Ali Delbari<sup>3</sup>

Received: 06/03/2022

Accepted: 18/10/2022

### Abstract

One of the influential elements in jurisprudential inferences is Irtikazat (the points which can be focused on by the jurists, Usul scholars or narrators), which is widely used in subject studies, ruling studies, subject creation, extracting legal sirehs (lifestyles), and strengthening the implications of hadith. The jurists, especially the later ones, have been aware of this fact and have documented their inferences to the irtikazat in some cases. Usul scholars have also pointed out the truth of irtikazat and its effects in some cases. However, so far there has been no study on the sources of extracting irtikazat. This paper, via using a descriptive-

---

1. The present paper has been taken from the PhD thesis entitled "Examination and Analysis of the Role of the Narrator's Question in Jurisprudential Inferences" which was defended under the supervision of the honorable Professor Dr. Seyed Ali Delbari and the advice of Professor Seyed Mohsen Hosseini Fiqh on 6/11/1400 AP.

2. Professor at Khorasan Islamic Seminary, Mashhad, Iran (corresponding author). Moz62ir@gmail.com.

3. Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. delbari@razavi.ac.ir.

\* Zende Del, M., & Delbari, S. A. (1401 AP). The Role of the Narrator's Question in Extracting Irtikazat, Sirehs and Its Effect in Islamic Jurisprudence, *Journal of Fiqh*, 29(111), pp. 186-217.

Doi:10.22081/jf.2022.63551.2477

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

analytical method, has tried to examine and find the origins of the documented irtikazat in Islamic jurisprudence, to deal with the role of the narrator's question in extracting irtikazat and the effect of these irtikazat in jurisprudential inferences. The findings of the study suggested that irtikazat are the neglected beliefs that if a person realizes and finds it, it reaches the stage of conscience. The Infallibles' handwriting (documents written by the Fourteen Infallibles) is sufficient for the validity of the questioner's irtikaz. The narrator's question is the most important source of extracting irtikazat. The emergence of Sharia hadiths is under the influence of irtikazat. The causes of the hadith as an irtikaz can be effective in identifying its argument. Sometimes, irtikaz can create subjects. irtikazat have the ability to express the behavior of the society in the age of the Infallibles and the sirehs of the legislators.

### **Keywords**

Narrator's question, irtikaz, sireh, inference, Islamic jurisprudence.

### مقاله پژوهشی

## نقش سؤال راوی در استخراج ارتکازات، سیره‌ها و تأثیر آن در فقه<sup>۱</sup>

سیدعلی دلبری<sup>۲</sup>

محمد زنده‌دل<sup>۳</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

### چکیده

از عناصر تأثیرگذار در استنباطات فقهی، ارتکازات است که کاربرد زیادی در موضوع‌شناسی، حکم‌شناسی، موضوع‌سازی، استخراج سیره‌های متشرّعه و تقویت دلالت حدیث دارد. فقیهان و به‌خصوص متأخران، متوجه این واقعیت بوده و در مواردی استنباطات خودشان را به ارتکازات مستند کرده‌اند. اصولیان نیز در برخی موارد به حقیقت ارتکازات و تأثیر آن اشاره کرده‌اند. با این وجود، تاکنون بحثی درباره منابع استخراج ارتکازات صورت نگرفته است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی کوشیده است تا با بررسی و ریشه‌یابی ارتکازات مورداسناد در فقه، به نقش سؤال راوی در استخراج ارتکازات و تأثیر این ارتکازات در استنباطات فقهی بپردازد. یافته‌های تحقیق نشان داد که ارتکازات، همان باورهای مغفول است که اگر شخص ملتفت آن شود و آن را بیابد، به مرحله وجدان می‌رسد. تقریر معصوم برای اعتبار ارتکاز سائل کفایت می‌کند. سؤال راوی مهم‌ترین منبع استخراج ارتکازات است. ظهور احادیث شرعی تحت تأثیر ارتکازات است. ارتکازی بودن مدلول حدیث می‌تواند مؤثر در دلالت‌شناسی آن باشد. گاهی ارتکاز موضوع‌ساز است. ارتکازات صلاحیت دارند بیان‌گر رفتار جامعه در عصر معصومان و سیره‌های متشرّعان باشد.

### کلیدواژه‌ها

سؤال راوی، ارتکاز، سیره، استنباط، فقه.

۱. مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامه دکتری باعنوان: «بررسی و تحلیل نقش سؤال راوی در استنباطات فقهی» (استاد راهنما: سید علی دلبری و استاد مشاور سید محسن حسینی فقه) می‌باشد که در تاریخ ۱۴۰۰/۶/۱۱ دفاع شد.
۲. استاد سطح عالی حوزه علمی خراسان، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).  
Moz62ir@gmail.com
۳. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.  
delbari@razavi.ac.ir

\* زنده‌دل، محمد؛ دلبری، سیدعلی. (۱۴۰۱). نقش سؤال راوی در استخراج ارتکازات، سیره‌ها و تأثیر آن در فقه. فصلنامه علمی - پژوهشی فقه، ۲۹(۱۱۱)، صص ۱۸۶-۲۱۷.  
Doi:10.22081/jf.2022.63551.2477.

## مقدمه

بخش قابل ملاحظه‌ای از استنباطات فقهی به‌طور مستقیم و یا غیرمستقیم با ارتکازات در ارتباط است. طبق تتبعی که از طریق نرم‌افزارها صورت گرفته، تنها در المهدّب (سبزواری، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۴۲، ۴۵، ۱۱۵، ۱۹۸، ۲۶۱، ۲۷۴ و ۳۳۱) و بحوث (صدر، ۱۴۰۸ق الف، ج ۱، صص ۵۴، ۵۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۷ و ۱۲۰) بیش از صد مسئله فقهی به ارتکازات مستند شده است. منشأ ارتکازات می‌تواند فطرت، عقل، عرف جامعه و امثال آن باشد. در این میان سؤال راویان و حاضران در مجلس امام از معتبرترین و مطمئن‌ترین منابع استخراج ارتکازات است که به‌اتکای آن می‌توان به بخشی از احکام شرعی دست یافت. با این وجود بحث از سؤال راوی و نقش آن در استخراج ارتکازات و تأثیر غیرمستقیمی که در استنباط حکم شرعی دارد، هیچ‌گاه در دستور کار اصولیان قرار نگرفته است.

بررسی سؤال راوی و نقش آن در استخراج ارتکازات، علاوه بر رفع ابهامات این حوزه، موجب می‌شود تا فقیه توجّهش را بیش از پیش معطوف سؤال راوی کند و در نتیجه به استنباط دقیق‌تری برسد.

پیشینه‌شناسی بحث نشان می‌دهد که در زمینه ارتکازات مقالاتی وجود دارد؛ مانند «جایگاه ارتکاز در تفسیر متون دینی، حقوق معاملات و مسائل اصولی»، نوشته حسین عندلیب و محمدعلی حیدری و احمد توکلی، در فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۵۴، زمستان ۱۳۹۷، «نقش ارتکازات در فقه الحدیث و استنباط فقهی»، نوشته مهدی برزگر، مجله فقه اهل‌بیت، شماره ۷۹، پاییز ۱۳۹۳، و «قرینه ارتکاز و کارایی آن در حلّ مسائل جدید فقهی»، نوشته رضا اسفندیاری، فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی، شماره ۲۵، زمستان ۱۴۰۰. این مقالات ناظر به تأثیر ارتکازات در فقه و تفسیر متون دینی است، اما تحقیق پیش رو اولاً ناظر به خصوص ارتکازات شرعی و متشرعان است، ثانیاً تلاش شده به نقش سؤال راوی به‌عنوان یکی از منابع قابل اعتماد در استخراج ارتکازات و سیره‌ها پرداخته شود، و ثالثاً برخی از تأثیرات فقه‌الحدیثی که کمتر در سایر مقالات مورد توجه بوده، در این مقاله آمده است.

این نوشته دربردارنده مباحثی مانند مفهوم‌شناسی، بررسی نقش سؤال راوی در

استخراج ارتکازات و سیره‌ها و نقش ارتکازات در جبران ضعف دلالت حدیث است.

## ۱. مفهوم ارتکاز

«ارتکاز» در لغت به معنای «ثبوت یک شیء در شیء دیگر» است. در لسان‌العرب آمده است: «مَرَكُوزٌ فِي الْأَرْضِ: أَي ثَابِتٌ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۵۶). اهل حجاز به جواهرات مدفون شده در زمین، «الركاز» می‌گفته‌اند و اهل عراق «الركاز» را درباره معادن به کار می‌برده‌اند (ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ابن‌فارس، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۳۳).

اما «ارتکاز» در اصطلاح فقها و اصولیان عبارت است از «علم و باور ناخودآگاه». شهید صدر مرتکزبودن یک معنا در نزد عقلا را به معنای وجود آن معنا در عمق جان و ذهن عقلا دانسته و آورده است: «معنی کونها مرتکزات هو انها موجودة في حاق نفوس العقلاء وأذهانهم» (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۳۷). کلمه «حاق» اشاره به این دارد که ارتکازات در لایه‌های پنهانی ذهن است و چندان در دسترس نیست که شخص ملتفت آن باشد. وی در کتاب دروس نیز با بیانی دیگر نوشته است: «هو العلم المترسخ في النفس الذي يلتزم مع الغفلة عنه» (صدر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۱۵). علم ارتکازی علمی است که در نفس رسوخ کرده و با غفلت از آن سازگار است. مرحوم میلانی نیز معتقد است ارتکازات نوعی علم است با این تفاوت که شخص به آن التفات ندارد (میلانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۷۸). در برخی کتب اصولی آمده است: «العلم الحاصل للنفس الغافلة عنه النفس» (آل‌شیخ‌راضی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۷). کاشف‌الغطاء شرط ارتکازی در بیع را این‌گونه تفسیر کرده است: «موجود في أذهان المتبايعين إجمالاً، ومغفول عنه تفصيلاً» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۶ق، ص ۱۴۷).

به نظر می‌رسد که معنای ارتکاز عام‌تر از تفسیری است که اصولیان برای آن ذکر کرده‌اند. در حقیقت ارتکاز عبارت است از هر امری که در نفس انسان وجود دارد و شخص از آن غافل است، اعم از اینکه این امر مغفول «علم» باشد، و یا «شک» و یا سایر صفات نفسانی مانند «ترس»، «خشم»، «نفرت»، «عشق» و امثال آن. بنابراین همان‌گونه که به علم و باور ناخودآگاه «علم ارتکازی» گفته می‌شود، به شک، وهم، خشم، نفرت و عشق ناخودآگاه نیز شک ارتکازی، وهم ارتکازی، خشم ارتکازی و عشق ارتکازی گفته

می‌شود. شهید صدر درباره شک ارتکازی نوشته است: «فكما نقول عندنا علم ارتكازی... فكذاك عندنا شك ارتكازی» (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۴۰۹). مرحوم حکیم در بحث نیت روزه نوشته است: «یراد بها ما یعم النية الارتكازیة التي لا تقدر فيها الغفلة» (حکیم، ۱۴۲۵ق، ص ۲۳). وی نیت مشروط در عبادات را اعم دانسته است؛ به طوری که شامل نیت ارتکازی نیز می‌شود. نیت ارتکازی، همان قصد و اراده‌ای است که از صفات نفسانی بوده و شخص به آن التفات ندارد.

غفلت از برخی باورها و معلومات ذهنی امری بدیهی است و لذا گفته می‌شود: «الشعور بالشیء أمر والشعور بالشعور أمر آخر» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۳، ص ۱۲۸۳). اینکه انسان در خواب مرکوزات ذهنش را می‌بیند دلیل بر وجود این مرکوزات در حال بیداری است و لکن به جهت اینکه حواس ظاهری انسان در حال بیداری به امور خارج از ذهن اشتغال و التفات دارد، لذا از ارتکازات ذهنی خود غافل می‌شود (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۹، ص ۳۵۶).

هرگاه انسان متوجه داشته‌های درونی خود گردد و بخشی از باورهای مغفول خود را بیابد، از آن تعبیر به وجدان می‌شود؛ چنان‌که مرحوم آخوند از ارتکازاتی که شخص ملتفت آن می‌شود، تعبیر به وجدان کرده است (آخوند، ۱۴۲۸ق، ج ۱، صص ۳۴، ۱۸۵، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۵۵). وی در مقام استدلال بر اتحاد طلب و اراده نوشته است: «ففي مراجعة الوجدان - عند طلب شیء والأمر به حقيقة - كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بیان وإقامة برهان، فإنَّ الإنسان لا یجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة اخرى قائمة بها یكون هو الطلب غيرها» (آخوند خراسانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴). پرواضح است که مقصود وی از وجدان همان ارتکازاتی است که انسان با تفتیش در ذهن خود آن را می‌یابد و وجدان می‌کند. تعبیر «وجدانی ارتکازی» (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۰۲) که در برخی کتب فقهی دیده می‌شود مؤید این نظریه است. از همین رو فقها و اصولیان وجدان و التفات را برای اعتبار امور ارتکازی کافی دانسته و نوشته‌اند: «فالمحتاج إليه في العلم الارتكازی هو الالتفات إليه» (میلانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۷۸) و یا برخی دیگر نوشته‌اند: «أمر ارتكازی لا یحتاج إلى أزيد من الاحیاء والتنبیه» (محقق داماد، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۹۷).

از مجموع مطالب بیان شده می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که ارتکاز عبارت است از هر امر نفسانی که در ضمیر ناخودآگاه انسان وجود دارد و شخص از آن غافل است، اما به مجرد التفات آن را وجدان و تصدیق می‌کند.

## ۲. محل نزاع

منشأ پیدایش ارتکازات متفاوت است. بخشی از ارتکازات، از فطرت انسان نشأت می‌گیرد. این نوع از ارتکازات ناظر به باورهای بنیادین و داده‌های اولیه‌ای است که ذات باری تعالی آن را در نهاد انسان به ودیعه گذاشته است. به این نوع از باورهای ناخودآگاه «ارتکازات فطری» گفته می‌شود. عباراتی مانند «ارتکازی فطری» (نائینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۳۱)، «فطری ارتکازی» (نائینی، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۵۲؛ آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۶، ص ۳۱۹) و «أمر ارتکازی تحکم به الفطره» (نجف‌آبادی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۳۹) ناظر به همین نوع از ارتکاز است. حضرت علی علیه السلام درباره فلسفه بعثت انبیا فرموده است: «وَيُثِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (شریف الرضی، ۱۳۸۴، ص ۲۴)؛ انبیاء الهی مبعوث شده‌اند تا آنچه در عقول دفن شده را شخم زنند. این سخن حضرت نیز اشاره به برخی از داده‌های اولیه و فطری بشر دارد که به سبب اشتغال به امور خارج از ذهن مدفون شده و انبیا در حقیقت جهت بازیابی داده‌های اولیه بشر و استخراج ارتکازات فطری مبعوث شده‌اند. آیه «فرجعوا الی انفسهم» نیز دلالت دارد که قوم ابراهیم بعد از شنیدن سخنان او به درون خودشان رجوع کردند و متوجه باورهای فطری خودشان شدند و آن را وجدان کرده و سپس به خودشان گفتند: «انکم انتم الظالمون» (انبیاء، ۶۴). تقسیم علم به دو قسم اکتسابی و ارتکازی نیز مؤید فطری بودن بخشی از ارتکازات است (تبریزی، ۱۴۱۳ق، ص ۹؛ کاشف الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۱).

برخی دیگر از ارتکازات انسان به سبب حضور در اجتماع و یا به وسیله درک عقلی و به مرور زمان حاصل می‌شود که می‌توان آن را «ارتکازات اکتسابی» نامید. ارتکازات اکتسابی خود چند گونه است:

باورهای ناخودآگاهی که در عرف جامعه وجود دارد و برای تشخیص صدق و کذب آن باید به عرف مراجعه کرد، ارتکازات عرفی نام دارد. این نوع از ارتکاز بیشتر

در موضوع شناسی و توسعه و تضييق مفاهيم اعتبار دارد (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۴۴۸۰)؛ به عنوان مثال فقیهان معتقدند «اشترط عدم غبن حين بيع» مرتکز در ذهن بايع و مشتری است و همین شرط ارتكازی برای تحقق موضوع «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۲۷۶) کفایت می کند. ارتكاز اشترط عدم غبن یک نوع ارتكاز عرفی است که در موضوع سازی مؤثر بوده و سبب تحقق موضوع حکم شرعی شده است.

گونه دیگری از ارتكازات وجود دارد که منشأ پیدایش آن عقل است. درك عقلی سبب ایجاد برخی از باورها در ضمیر ناخودآگاه می شود که به آن ارتكازات عقلانی گفته می شود. قسم سوم نیز ارتكازاتی است که منشأ آن شرع است که ارتكازات شرعی نام دارد.

محل نزاع در این نوشتار، خصوص باورهای ناخودآگاه سائلان است و ارتكاز به معنای سایر امور نفسانی که در ضمیر ناخودآگاه وجود دارد، از محل نزاع خارج است. ارتكازاتی که از سؤال های راویان و حاضران در محضر معصوم استخراج می شود، جزو ارتكازات شرعی به شمار می آید.

در مواردی دیده شده که واژه «مفروضات راوی» معادل واژه «ارتكازات راوی» گرفته شده است (حکیم، بی تا، ج ۱، صص ۵۹، ۳۸۳)، حال آنکه مفروضات در حقیقت همان پیش فرض های مسلم و بدیهی است که راوی و یا معصوم به آن التفات کامل دارد و با توجه به آن سؤال و یا حکمی صادر می شود و لذا با ارتكازات که شرط آن غفلت و عدم التفات است، متفاوت است.

### ۳. مهم ترین منبع استخراج ارتكازات

سؤالات موجود در اذهان یک جامعه بیان گر نوع نگرش آن جامعه است. وقتی آحاد یک جامعه به وفور درباره صغرای یک مسئله سؤال می کنند، ولی هیچ گاه درباره کبرای آن سؤالی مطرح نکرده اند، برای انسان یقین حاصل می شود که کبرای مسئله امری مسلم و مرتکز در اذهان آن جامعه است و الا باید درباره آن نیز سؤالاتی مطرح می شد؛



همین‌طور اگر سؤال سائلان ناظر به کبرای مسئله باشد و از صغرای مسئله سؤال نشود، می‌توان به مرتکزبودن صغری در نزد آحاد آن جامعه پی برد. از این‌رو سؤالاتی که راویان از ائمه اطهار پرسیده‌اند، می‌تواند یکی از بهترین منابع برای استخراج باورها و ارتکازات جامعه عصر معصومان باشد. اغلب احادیث فقهی مسبوق به سؤال راوی است و نوعاً سؤالاتی که در هر باب مطرح می‌شود، حاکی از وجود باورها و ارتکازاتی در نفس راویان است. شهید صدر در این‌باره آورده است: «السنة الروایات و طرز الأسئلة فیها قد تكون كاشفة إنباتاً أو نفيّاً عن ارتكاز المشرعة فی عصر المعصومین» (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۴۱). وی در جای دیگری قائل شده که سؤال‌های راویان در اغلب اوقات کاشف از ارتکازات است (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۱۵) و از همین‌رو در بسیاری از فروع فقهی بحث ارتکازات راوی را مطرح کرده است (صدر، ۱۴۰۸ق الف، ج ۱، صص ۳۵، ۳۹، ۵۱، ۵۴، ۸۸، ۹۷، ۱۰۳، ۱۰۷ و ۱۱۱).

نکته دیگری که نباید از آن غافل بود، اعتبار سؤال راوی است. سؤال راوی از این جهت که پاسخ معصوم تقریری مبتنی بر آن محسوب می‌شود، از اعتبار کافی برخوردار است. از طرف دیگر، سؤال راوی بخشی از خبر واحد به حساب می‌آید و لذا ادله حجیت خبر واحد شامل آن می‌شود. در علم اصول حجیت خبر واحد از آن جهت که حاکی از سنت است، به اثبات رسیده و بدیهی است که در احادیث مسبوق به سؤال راوی، خصوص جواب معصوم به تنهایی نمی‌تواند حاکی از سنت باشد، بلکه نیازمند انضمام پرسش راوی است. در نتیجه می‌توان گفت که سؤال راوی از جمله معتبرترین منابع و قرائن استخراج ارتکازات است.

#### ۴. تحلیلی پیرامون برخی از ارتکازات استخراج شده از سؤال راوی

##### ۴-۱. ارتکاز حرمت پوشیدن سر و صورت برای مرد مُحَرَّم

– «عَنْ مُحَرَّمٍ عَطَى رَأْسَهُ نَاسِيًا؟ قَالَ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق ب، ج ۵، ص ۳۰۷).  
 – «الرَّجُلُ الْمُحَرَّمُ يَرِيدُ أَنْ يَنَامَ يَعْطَى وَجْهَهُ مِنَ الدُّبَابِ؟ قَالَ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق ب، ج ۵، ص ۳۰۷).

- «عَنِ الْمُحْرِمِ يَقَعُ الذُّبَابُ عَلَى وَجْهِهِ حِينَ يَرِيدُ النَّوْمَ فَيَمْنَعُهُ مِنَ النَّوْمِ أَوْ يَعْطِي وَجْهَهُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ؟» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۵۶).

- «عَنِ الْمُحْرِمِ يَصِيبُ أُذُنَهُ الرِّيحُ فَيَخَافُ أَنْ يَمْرُضَ هَلْ يَضْلُحُ لَهُ أَنْ يَسُدَّ أُذُنَيْهِ بِالْقُطْنِ؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۵۹).

احادیث ذکر شده مربوط به احکام مردان به هنگام احرام است. در حدیث اول سائل از پوشش سر در حال نسیان پرسیده است و در حدیث دوم و سوم سؤال از پوشش سر برای درامان ماندن از حشرات بوده و در حدیث چهارم نیز از پوشیدن جزء سر یعنی گوش، برای حفاظت آن از سرما سؤال شده است. در هیچ یک از این احادیث سائل از پوشش در حالت عادی نپرسیده است. اگر اصحاب اعتقاد به حرمت پوشیدن سر در حال عادی نمی داشتند، قطعاً سؤال از پوشیدن سر در حالت اضطرار منطقی به نظر نمی آمد. از این رو سؤال راوی در این احادیث ظهور در این دارد که حرمت پوشیدن سر در حال عادی، نزد راوی امری مسلم بوده است و فقط در حرمت پوشیدن سر در فرض نسیان، آزار حشرات و خوف مرض، شبهه داشته و لذا از آن سؤال کرده است. از همین رو برخی برای اثبات حرمت پوشیدن سر در حال اختیار به این ارتکاز استناد کرده اند (محقق داماد، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۴۸۰).

همین طور از سؤال راوی در حدیث چهارم می توان دریافت که در باور سائل فرقی بین کل سر و یا جزئی از آن، مانند گوش، نبوده است. بدیهی است که شبهه حرمت بستن گوش با پنبه نمی تواند به خودی خود و بدون پیش فرض قبلی در ذهن سائل ایجاد شده باشد. اما ممکن است با توجه به مرتکز بودن حرمت پوشیدن سر، و با توجه به اینکه گوش جزئی از سر به حساب می آید، این شبهه به وجود آید که آیا بستن گوش با پنبه، مصداق پوشیدن جزء سر به حساب می آید یا خیر. حضرت نیز با پاسخ خود این ارتکازات را تقریر کرده است. بنابراین سائل باور داشته که پوشیدن سر به طور مطلق حرام است، چه کل سر و چه بعض آن، و شبهه وی تنها در صغرای مسئله بوده است. حاصل اینکه فقیه می تواند به اتکای باورهای مغفول سائل که از پرسش راوی در این

حدیث برداشت شده، حرمت پوشیدن کل سر و بلکه بعض سر را برای مرد مُحَرَّم استنباط کند.

#### ۲-۴. ارتکاز وجوب سوره بعد از حمد در نمازهای فریضه

۱. «أَجْزَى عَنِّي أَنْ أَقُولَ فِي الْفَرِيضَةِ - فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحَدَهَا إِذَا كُنْتُ مُسْتَعْجِلاً أَوْ أَغْجَلَنِي شَيْءٌ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۴۰).

۲. «عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ مُسْتَعْجِلاً يَجْزِيهِ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْفَرِيضَةِ - بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَحَدَهَا؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۴۱).

۳. «قُلْتُ أَيُّهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ إِذَا كَانَ خَائِفاً أَوْ مُسْتَعْجِلاً يَقْرَأُ سُورَةَ أَوْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۱۷).

۴. «فِي الرَّجُلِ يَقْرَأُ فِي الْمَكْتُوبَةِ بِنِصْفِ السُّورَةِ ثُمَّ يَنْسِي فَيَأْخُذُ فِي أُخْرَى حَتَّى يَفْرَغَ مِنْهَا ثُمَّ يَذْكُرُ قَبْلَ أَنْ يَرْكَعَ؟» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۹۱).

سؤال راوی در این احادیث ظهور دارد؛ در اینکه اصل وجوب سوره بعد از فاتحه‌الکتاب در شرایط عادی، مرتکز در ذهن سائل بوده است و لذا سؤالش ناظر به شرایط خاص، همچون خوف و ترس، کمبود وقت و نسیان است. اگر اصل وجوب سوره در نزد سائلان مسلم نمی‌بود، معنا نداشت که سؤال خودش را روی فرض‌های غیرعادی ببرد (انصاری، ۱۴۱۵ق الف، ج ۱، صص ۳۱۳، ۵۶۵).

ممکن است اشکال شود که ارتکاز راوی در برخی از این احادیث، ناشی از مفهوم وصفی است که در سؤال راوی ذکر شده است؛ یعنی باید معتقد باشیم که وصف «خائفاً» و «مستعجلاً» در سؤال راوی دارای مفهوم است؛ حال آنکه در علم اصول ثابت شده وصف حتی اگر در سخن معصوم ذکر شود اعتبار ندارد، چه رسد به وصف مذکور در سؤال راوی (مظفر، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۹).

لکن شیخ انصاری به مفهوم وصف در آیه «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُسُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» (نساء، ۳۴) استناد کرده و براساس آن معتقد شده که در فرض

عدم خوف از نشوز زن، قسم واجب است و مرد حق ندارد مضاجعت را ترک کند. او در ادامه به دلیل اعتبار مفهوم وصف در این آیه اشاره کرده و می نویسد: «وجه اعتبار مفهوم الوصف هنا أنه في مقام تحديد الصنف الذي يجوز هجره من النساء» (انصاری، ۱۴۱۵ق ج، ص ۴۷۳)؛ یعنی هرگاه وصفی در مقام بیان حدود مرزهای یک مسئله ذکر شود، مفهوم خواهد داشت.

در محل بحث نیز می توان به این سخن استناد کرد و این گونه گفت که راوی قصدش از ذکر وصف، تحدید موضوع مسئله و تفکیک حالت عادی از حالت غیر عادی بوده و جواب معصوم نیز تقریری بر همین تفکیک موضوع است. از همین رو صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۳۴)، آقارضا همدانی (همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۱۸۴) و صاحب مدارک تحریر الوسیلة (بنی فضل، بی تا، ج ۱، ص ۳۹۵)، برای اثبات وجوب سوره در حالت عادی به مفهوم سؤال راوی در این احادیث استناد کرده اند. ظاهر عبارت علامه حلی در منتهی (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۵۶) و نهاییه (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۶۱)، شیخ حر عاملی در هدایة الامة (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۱) و مرحوم کاشف الغطاء در انوار الفقاهة (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۱۴۳) نیز این است که به مفهوم سؤال راوی در این احادیث می توان استناد کرد. صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۳۴) و وحید بهبهانی (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۲۹۳) به استناد تقریر معصوم اعتبار ارتکاز برداشت شده از مفهوم سؤال راوی را پذیرفته اند.

#### ۳-۴. ارتکاز مانع بودن پوشیدن مینه در صحت نماز

«كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْخُرَّازِينَ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي الصَّلَاةِ فِي الْخُرِّ؟ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِيهِ. فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّهُ مَيْتٌ وَهُوَ عِلَاجِي وَأَنَا أَعْرِفُهُ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَا أَعْرِفُ بِهِ مِنْكَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۹۹).

در این حدیث راوی از معصوم درباره نماز با لباس درست شده از پوست خنز سؤال می کند. حضرت می فرماید: «اشکالی ندارد». راوی دوباره سؤال می کند: خنز مینه

محسوب می‌شود و کار با پوست خز شغل من است و من خز را می‌شناسم. حضرت پاسخ می‌دهد که من خز را بهتر می‌شناسم. راوی عرض می‌کند: من اطلاع بیشتری از این حیوان دارم. حضرت در ادامه درباره این حیوان توضیحاتی داده و به راوی یادآور می‌شود که تذکیر خز مانند تذکیر ماهیان است.

از سؤالات راوی در این حدیث و اصرار وی در تکرار سؤال و اشاره به میته بودن خز کاملاً مشخص می‌گردد که بطلان نماز در پوست میته امری مرتکز در ذهن راوی بوده است و چون گمان می‌کرده تذکیر خز مثل سایر چهارپایان است، لذا از حکم به جواز از سوی حضرت تعجب می‌کند. از طرفی حضرت نیز به کبرای کلی که در ذهن راوی مرتکز بوده است (یعنی بطلان نماز در پوست میته) اشکالی نگرفته است، بلکه حضرت اشکال صغروی به سائل کرده و کبرای قضیه را تقریر فرموده است. اگر کبرای مسلم در ذهن راوی مورد قبول حضرت نمی‌بود، جا داشت بعد از اینکه راوی عرض کرد «جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّهُ مَيْتٌ»، حضرت ارتکاز غلط سائل را تصحیح می‌کرد و می‌فرمود: بر فرض که خز میته باشد اما نماز در پوست میته که اشکالی ندارد.

#### ۴-۴. ارتکاز تقدم ذکور بر اناث در نماز بر میته

۱. «عَنِ الْمَرْأَةِ تَمُوتُ مَنْ أَحَقُّ أَنْ يَصَلِّيَ عَلَيْهَا؟ قَالَ: الرَّوْجُ قُلْتُ الرَّوْجُ أَحَقُّ مِنَ الْأَبِ وَالْأَخِ وَالْوَالِدِ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۱۵).
۲. «فِي الْمَرْأَةِ تَمُوتُ وَمَعَهَا أُخُوها وَرَوْجُها أَيُّهُمَا يَصَلِّي عَلَيْها؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۱۶).

سؤال راوی در حدیث اول ناظر به حق اولویت برای نمازخواندن بر میته است. با اینکه میته زن است، ولی در میان افرادی که سائل از اقارب میته آورده، هیچ زنی یافت نمی‌شود؛ چرا سائل تنها از «زوج»، «اخ»، «اب» و «ولد» نام برده و اسمی از «اخت»، «ام» و «بنت» برده نشده است؟ اینکه هیچ‌یک از زنان را ذکر نکرده، نمی‌تواند اتفاقی بوده باشد. به نظر می‌رسد تقدم مردان بر زنان در نماز میته، امری مفروغ‌عنه بوده است و سائل به‌طور ناخودآگاه به آن باور داشته و لذا سؤالش را متوجه زنان نکرده و به هیچ

زنی اشاره نکرده است (سند، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۱۹). بعید نیست فقیه از ملاحظه سؤال راوی در این دو حدیث به ارتکاز سائل اطمینان پیدا کند و به استناد آن وجوب تقدم و یا حداقل استصحاب تقدم مردان بر زنان در نماز میت را استنباط کند.

#### ۴-۵. ارتکاز اشتراط مماثل در غسل میت

در باب تجهیز میت نیز احادیث بسیاری وجود دارد که در آن راویان از ائمه درباره غسل زن و یا مرد در فرض فقدان مماثل سؤال کرده‌اند.

۱. «عَنِ الرَّجُلِ يَمُوتُ وَكَيْسٌ عِنْدَهُ مَنْ يَغْسَلُهُ إِلَّا النِّسَاءَ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۱۷).

۲. «عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَكَيْسٌ عِنْدَهُ إِلَّا نِسَاءً؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۱۹).

۳. «عَنِ امْرَأَةٍ مَاتَتْ وَهِيَ فِي مَوْضِعٍ لَيْسَ مَعَهُمْ امْرَأَةٌ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۱۸).

در حدیث اول و دوم سائل درباره مردی می‌پرسد که مرده و کسی برای غسل به غیر از زنان در آنجا حضور ندارند. اگر سائل به اشتراط مماثل باور نمی‌داشت، چرا باید چنین سؤالی مطرح کند؟ بدیهی است که باور به اشتراط مماثل منشأ شبهه برای سائل شده و وی را وادار کرده تا از معصوم کسب تکلیف نماید.

حدیث سوم نیز ناظر به زنی است که مرده و زن دیگری برای غسل دادن حضور ندارد. ایجاد چنین شبهه‌ای در ذهن سائل اماره ارتکاز سائل است که به انضمام پاسخ معصوم می‌تواند حجت را بر فقیه تمام کند.

از مجموع سؤال‌های موجود در این گونه احادیث می‌توان اثبات کرد که مماثلت برای غسل میت شرط است و حتی محارم نیز در حالت عادی حق ندارند برای تغسیل میت اقدام کنند (انصاری، ۱۴۱۵ق ب، ج ۴، ص ۲۲۷).

#### ۵. نقش ارتکازات استخراج شده از سؤال راوی در فقه

احادیث شرعی به اعتبار سواد راوی به تعلیمی و افتایی تقسیم می‌گردد. در احادیث تعلیمی راوی نوعاً فقیه است و به هدف آموختن احکام شرعی سؤالات فرضی و متعددی را از معصوم می‌پرسد و معصوم نیز مطابق نیاز راوی به قواعد کلی و نحوه

تطبیق آن بر فروع اشاره می‌کند. این‌گونه احادیث کمتر تحت تأثیر ارتکازات و تشخصات فردی راوی قرار می‌گیرد.

اما در احادیثِ اِفتائی، راوی مردم عادی هستند که به‌هدف رفع مشکل شخصی خودشان از معصوم سؤال می‌کنند و معصوم نیز مطابق با نیاز راوی و نه بیشتر، پاسخ می‌دهد. این‌گونه از احادیث اغلب ناظر به مشکلات و مسائل مورد ابتلای سائل است و چون تنها راه دسترسی به مسئله مورد ابتلای راویان، سؤالاتی است که از محضر معصوم پرسیده شده، لذا باید پاسخ معصوم علیه السلام را از دریچه پرسش راوی نگریست و به‌ملاحظه آن حدیث را معنا کرد. از این رو پاسخ معصوم تحت تأثیر ارتکازات و باورهایی است که پرسش راوی ظهور در آن دارد و ملاحظه آن توسط فقیه نقش بسزایی در فهم احادیث و استنباط احکام فقهی دارد (سیستانی، ۱۳۹۶، ص ۶۷).

همین عامل سبب شده تا فقیهان شیعه از این عنصر مهم غافل نباشند و در مراحل مختلف استنباط، اعم از موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی، آن را مورد استناد قرار دهند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۹۷). ارتکازات به‌جهت اینکه در ذهن متکلم و سامع حاضر است، به‌عنوان قرینه متصل لَبّی بوده و موجب می‌شود تا ظهور کلام معصوم مطابق آن شکل گیرد. ممکن است اشکال شود که هرچند ارتکازات بالفعل در ذهن متکلم و مخاطب وجود دارد، اما به‌جهت اینکه درباره آن غفلت وجود دارد، لذا قابل اعتماد نیست و متکلم نمی‌تواند سخنش را مبتنی بر آن کند. اما به نظر می‌رسد که التفات‌نداشتن متکلم و مخاطب درباره ارتکازات خودشان اهمیتی ندارد، چرا که مهم تأثیرگذاری ناخودآگاه ارتکاز در گفتار و محاوره است. به عبارت دیگر، شرط اعتماد متکلم به قرائن، التفات به قرائن نیست، بلکه حتّی التفات به الفاظ مورد استفاده برای القای مطلب نیز ضرورتی ندارد. برای همین است که گاهی دانشجو متوجّه مقصود استاد نمی‌شود، با اینکه استاد سخنش را کاملاً گویای مطلب می‌داند. در حقیقت استاد در گفتار خودش به‌طور ناخودآگاه به قرائن ارتکازی اعتماد کرده که با ملاحظه آن قرائن مطلب واضح است، ولی چون دانشجو علم به این قرائن ندارد (حتّی علم ارتکازی)، لذا سخن استاد را نامفهوم می‌داند.

اینک برخی از ارتکازات مؤثر در استنباط احکام فقهی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

## ۵-۱. ارتکاز طهارت ذاتی اهل کتاب

۱. «عَنْ الثَّيَابِ السَّابِرِيَّةِ يَعْمَلُهَا الْمَجُوسُ وَهُمْ يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۱۸).

۲. «إِنِّي أُعِيرُ الدَّمِيَّ - تَوْبِي وَأَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَيَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۲۱).

در حدیث اول سائل از لباسی که مجوسیان به کار می‌برند و با آن شراب می‌خورند، سؤال کرده است. در حدیث دوم نیز سائل از امانت دادن لباس به اهل ذمه می‌پرسد، در حالی که می‌داند آنان شراب می‌خورند و گوشت خوک مصرف می‌کنند. در هر دو حدیث سائل طوری به نجاسات عرضی اشاره کرده که گویی شبهه‌اش از ناحیه همین نجاسات عرضی است.

با مشاهده و بررسی سؤال‌هایی از این قبیل به خوبی می‌توان دریافت که مرتکز در نزد اصحاب ائمه، طهارت ذاتی اهل کتاب بوده و اگر هم از نجاست آنان سؤال می‌شده، مربوط به نجاسات عرضی بوده و لذا در پرسش‌های خودشان تنها سخن از مواجهه کافر با سگ و خوک و شراب را مطرح کرده‌اند. اگر اهل کتاب نجاست ذاتی می‌داشتند و اصحاب با آنان معامله نجس‌العین داشتند، سؤال از نجاست لباس به جهت عدم اجتناب از نجاسات عرضی، غیر منطقی بود (لنگرودی، ۱۴۱۸ق، ص ۸۸).

## ۵-۲. ارتکاز نجاست هرگونه خون

۱. «عَنِ الْبُرِّ تَكُونُ فِي الْمَنْزِلِ لِلْوُضُوءِ فَتَقْطُرُ فِيهَا قَطْرَاتٌ مِنْ بَوْلٍ أَوْ دَمٍ؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵).

۲. «عَنْ قَطْرَةِ خَمْرٍ أَوْ نَيْدٍ مُسْكِرٍ قَطَرَتْ فِي قَدْرٍ... قُلْتُ فَإِنْ قَطَرَ فِيهَا الدَّمُ؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۲۲).

۳. «إِنِّي حَكَاكَتُ جِلْدِي فَخَرَجَ مِنْهُ دَمٌ؟» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۷۶).



از احادیث متعدد در ابواب مختلف فقهی که در خصوص خون مطرح شده، به‌خوبی می‌توان به این نتیجه دست یافت که نجاست خون امری ارتکازی در اذهان مسلمین بوده و آنان با همهٔ خون‌ها، معامله نجس می‌کرده‌اند. چه چیزی سبب شده تا روایان بدون اینکه سؤالات‌شان را متوجه نوع خون کنند، از چاره‌اندیشی برای طهارت آب چاه و ظروف سؤال طرح کنند و یا از صحت و بطلان عبادات مشروط به طهارت سؤال نمایند. به نظر می‌رسد اصحاب معصومان باورشان بر این بوده که هرگونه خونی نجس است و تنها درباره امکان و نحوهٔ طهارت اشیاء متنجس به خون برای‌شان شبهاتی وجود داشته است (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۴۵). از این رو بعید نیست فقیه از ملاحظهٔ سؤالات متفاوتی که درباره کیفیت طهارت برخی اشیاء صادر شده، بتواند با اطمینان فتوا به نجاست مطلق خون بدهد.

### ۳-۵. ارتکاز حرمت استظلال برای شخص محرم در حال حرکت

۱. «هَلْ يَجُوزُ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَمْشِيَ تَحْتَ ظِلِّ الْمَحْمِلِ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۵۲۴).
۲. «عَنِ الْمُحْرِمِ يَسْتِظِلُّ مِنَ الْمَطَرِ يَنْطَعِ أَوْ غَيْرِهِ حَدَرًا عَلَى ثِيَابِهِ وَمَا فِي مَحْمِلِهِ أَنْ يَيْتَلَّ فَهَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۵۲۵).

در حدیث اول سائل از حرکت محرم در سایهٔ محمِل پرسیده و در حدیث دوم از سایه گرفتن محرم در شرایط خاص مثل باریدن باران سؤال کرده است. اگر سائل باور به حرمت استظلال در حالت عادی نداشته است، پس چه عاملی موجب شده تا سؤالش را متوجه مصداق خاص و یا حالت غیرعادی و اضطراری مثل باریدن باران کند؟ (محقق داماد، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۵۳۳).

### ۴-۵. ارتکاز جواز سجده بر کاغذ

- «عَنِ الْقَرَاتِطِيِّسِ وَالْكَوَاغِذِ الْمَكْتُوبِ عَلَيْهَا هَلْ يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهَا أَمْ لَا؟» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۳۴).

در این حدیث راوی از جواز سجده بر کاغذ سؤال کرده است، اما با توجه به اینکه

سؤالش را مقید به قید کتابت کرده، معلوم می‌شود که سؤال و شبهه اصلی وی بحث کتابت کاغذ است، نه خود کاغذ. از این رو چنین به نظر می‌رسد که راوی جواز سجده بر کاغذ را باور داشته است و تنها درباره سجده بر کاغذ مکتوب شبهه داشته و لذا از آن سؤال کرده است.

## ۵-۵. ارتکاز لزوم هفت شوط طواف در حج

۱. «لِأَيِّ عِلَّةٍ صَارَ الطَّوْفُ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۳۳۱).
۲. «عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ - فَلَمْ يَدِرْ أَسَبْعَةَ طَوَافٍ أَوْ سَبْعَةَ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۳۵۹).
۳. «فِي رَجُلٍ لَمْ يَدِرْ أَسَبْعَةَ طَوَافٍ أَوْ سَبْعَةَ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۳۵۹).
۴. «أَنِّي طُفْتُ فَلَمْ أَدْرِ أَسَبْعَةَ طَوَافٍ أَمْ سَبْعَةَ فُطُفْتُ طَوَافاً آخَرَ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۳۵۹).
۵. «عَمَّنْ طَافَ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ وَهُوَ يَرِي أَنَّهَا سَبْعَةٌ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۳۶۸).
۶. «رَجُلٌ طَافَ فَلَمْ يَدِرْ أَسَبْعَةَ طَوَافٍ أَمْ ثَمَانِيَةَ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۳۶۹).

در حدیث اول راوی از امام می‌پرسد که چرا طواف هفت شوط است. گویا وجوب هفت شوط را مسلم گرفته و از آن فارق است و لذا سؤالش را متوجه فلسفه این حکم می‌کند. در حدیث دوم و سوم و چهارم از وظیفه شرعی خودش به‌هنگام شک بین شش شوط و هفت شوط می‌پرسد، با این تفاوت که در حدیث چهارم اضافه می‌کند: «فَطُفْتُ طَوَافاً آخَرَ؟»؛ آیا یک شوط دیگر اضافه کنم؟ بدیهی است که این گونه سؤالات تنها در فرضی که سائل وجوب هفت شوط را باور داشته باشد، منطقی به نظر می‌رسد. در حدیث پنجم و ششم نیز سائل شک بین هفت و هشت را مطرح کرده است که این سؤالات به‌انضمام سؤالات مربوط به شک بین شش و هفت شوط می‌تواند موجب اطمینان شده و حجت را بر فقیه برای فتوادادن به وجوب هفت شوط تمام کند. از همین رو برخی وجوب هفت شوط را مفروغ‌عنه سائل دانسته‌اند (فیاض، بی‌تالف، ص ۳۱۶). در موارد فراوانی دیده شده که فقیهان برای استنباط برخی از احکام فقهی به

ارتکازات استخراج شده از سؤالات راویان و حاضران در مجلس امام علیه السلام استناد کرده‌اند که به تعدادی از موارد به‌طور مختصر اشاره می‌شود:

۱. ارتکاز اینکه ملاقی نجس متنجس است (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۲۶).
۲. ارتکاز جواز وصیت در اموال صغیر (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۵۰۱).
۳. ارتکاز سببیت حیازت برای حصول ملکیت (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۳۴).
۴. ارتکاز جواز تقبل اراضی خراجیه از سلطان فی الجمله (همدانی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۲۳).
۵. ارتکاز جواز خواندن نافله صبح قبل از ظهور حمره و بعد از طلوع فجر (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۶۴).
۶. ارتکاز وجوب حضانت (شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۱۱).

## ۶. نقش ارتکازات در جبران ضعف دلالت

گاهی دیده می‌شود که فقیهان برخی از احادیث را به‌جهت دلالت و ظهور ضعیفی که دارد، مورد خدشه قرار می‌دهند، اما به نظر می‌رسد هر خبر ضعیفی مردود نیست، بلکه باید بین احادیث ضعیف‌الدلاله‌ای که بیان‌گر امری ارتکازی است با سایر موارد فرق گذاشت. درحقیقت ارتکازی بودن مدلول حدیث سبب می‌شود تا ضعف دلالت جبران شود (حکیم، ۱۴۳۱ق، ج ۶، ص ۹۸). طبق این نظریه‌ی إشعاری که مطابق ارتکاز سائل، ارتکاز عرف و ارتکاز عقلا باشد حجیت دارد. در نتیجه، همان‌گونه که شهرت عملی یک حدیث، جابر ضعف سند آن است، ارتکازی بودن مدلول حدیث نیز می‌تواند جابر ضعف دلالت حدیث و بلکه ترجیح دلالتی یک حدیث بر حدیث دیگر شود.

## ۷. نقش سؤال راوی در استخراج سیره‌های متشرعه

مقصود از سیره رفتاری است که بین همه‌ی عقلای عالم و یا خصوص متشرعان عادت شده و استمرار دارد (مظفر، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۳۹). سیره یا ناظر به افعال خارجی است، مثل سیره عقلا در عمل به خبر واحد، و یا ناظر به فعل جوانحی است، مثل اعتبار ملکیت برای حق التالیف. از این‌رو سیره با ارتکاز که ناظر به باورهای ناخودآگاه است و صفتی

از صفات نفسانی به شمار می‌آید، تفاوت اساسی دارد. باین وجود گاهی در کتب فقهی و اصولی، سیره در معنایی به کار رفته که شامل ارتکازات هم می‌شود؛ چنان که شهید صدر در بحث سیره می‌نویسد: «ونقصد بالسیرة ما هو اعمّ من السلوك والفعل الخارجی بحيث يشمل المرتکزات العقلانیة، ولا يختصّ بخصوص التصرف العملي الخارجی» (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۹۳)؛ از سیره معنای عامی اراده کرده‌ایم؛ به طوری که شامل مرتکزات عقلانیه نیز می‌شود و اختصاص به افعال خارجی ندارد.

طبق نظریه «CBT» در علم روان‌شناسی، باور و عقیده علت اصلی رفتارهای انسان است. روان‌شناسان معتقدند اصلاح الگوهای فکری می‌تواند موجب تغییر رفتار انسان و اصلاح آن گردد (نظری، ۱۳۹۶، ص ۱۵۸). براساس این نظریه، رابطه بین ارتکاز و رفتار، رابطه علیّ و معلولی است؛ به طوری که باورهای ناخودآگاه همانند باورهایی که موردالتفات است تأثیر مستقیمی در افکار، گفتار و رفتار جامعه دارد و به حرکت جوامع بشری جهت می‌دهد. در کتب فقهی نیز بسیار دیده شده که فقیهان به کمک ارتکازاتی که از سؤال راوی در احادیث استخراج کرده‌اند، پی به سیره و رفتار آن جامعه برده‌اند. نوعاً سؤالات متعدد راویان از یک واقعه، بیان‌گر نوع نگرشی است که جامعه آن زمان درباره آن واقعه داشته است. بدون شک سؤالات مکرر اصحاب از یک مسئله به خودی خود ایجاد نمی‌شود، بلکه باید منشأی داشته باشد و بعید است که همه این سؤالات فرضی و براساس تصورات راوی باشد؛ به خصوص که اغلب احادیث شرعی از نوع إفتایی است. در احادیث إفتایی، راوی از محلّ ابتلای خودش سؤال می‌کند، یعنی از مسئله‌ای که در جامعه وجود داشته و راوی به آن مبتلا شده است (سیستانی، ۱۳۹۶، ص ۶۱). بر خلاف احادیث تعلیمی که راوی سؤالاتش فرضی و برای آموختن احکام شرعی است.

حاصل این‌که می‌توان از طریق ارتکازاتِ برخاسته از سؤالات راویان، برخی از سیره‌ها، عادات و ابعاد مختلف جامعه عصر معصومان را استخراج کرد. از این رو برخی نوشته‌اند: «ملاحقة هذه الاسئلة وتحليلها يمكن ان يضيء لنا أبعاد الحياة التي كانت سائدة يومئذ» (رفاعی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۴۸).

نمونه‌هایی از استخراج ارتکازات از طریق سؤالات راویان و حاضران در مجلس امام و تأثیر آن در استنباط سیره:

### ۷-۱. سیره متشرعه در کیل کردن کالای مکیل

۱. «عَنْ شِرَاءِ الطَّعَامِ مِمَّا يَكَالُ أَوْ يوزُنُ هَلْ يَصْلُحُ شِرَاهُ بِغَيْرِ كَيْلٍ وَلَا وَزْنٍ؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۷۸).
۲. «عَنْ رَجُلٍ يَشْتَرِي الْجِصَّ فَيَكِيلُ بَعْضَهُ وَيَأْخُذُ الْبَقِيَّةَ بِغَيْرِ كَيْلٍ؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۵).
۳. «اشْتَرَيْتَنَا طَعَامًا فَرَعَمَ صَاحِبُهُ أَنَّهُ كَالَهُ... أَيْ جُوزُ أَنْ أَيْعَهُ كَمَا اشْتَرَيْتُهُ بِغَيْرِ كَيْلٍ؟» (طوسی، ۱۴۰۷ق ب، ج ۷، ص ۳۷).

ظاهر سؤال در این احادیث دلالت دارد بر اینکه کیل کالای مکیل در ذهن راویان مرتکز بوده و لذا در مواردی که کالا کیل نمی‌شده، برای راوی شبهه پیش می‌آمده است و برای کسب تکلیف محضر معصوم مشرف می‌شده و سؤال می‌کرده‌اند. این ارتکاز حاکی از سیره متشرعه در عصر معصوم است. اگر سیره متشرعان در آن عصر بر کیل کالای مکیل نمی‌بود، معنا نداشت اصحاب سؤالات متعددی از موارد تخلف این سیره بپرسند. مرحوم سبزواری در این خصوص نوشته است: «نرى الرواة يسئلون عن بيع المكيل بغير الكيل أحيانا، فيستفاد منه أن اعتبار الكيل في المكيل مركوز في فطرتهم» (سبزواری، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۸). از دیدگاه وی سؤالات اصحاب از جواز فروش کالای پیمانهای بدون پیمان، حاکی از این است که عدم جواز فروش کالای مکیل به غیر کیل جزء باورهای جامعه آن روز بوده و طبیعتاً این ارتکاز ناشی از وجود سیره عملی آن روز جامعه است که نوعاً کالای مکیل با کیل معامله می‌شده است.

### ۷-۲. سیره متشرعه در امامت زن برای زنان و اقتدای زنان به زنان

۱. «عَنِ الْمَوَاةِ تَوُومُ النِّسَاءِ مَا حَدُّ رَفَعِ صَوْتِهَا بِالتَّكْبِيرِ وَالْفِرَاءِ؟» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۰۵).

۲. «عَنِ الْمَرْأَةِ تَوَّمُ النِّسَاءَ؟ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۳۶).

۳. «فِي الْمَرْأَةِ تَوَّمُ النِّسَاءَ؟ قَالَ نَعَمْ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۳۶).

سؤال راوی در این احادیث به خصوص حدیث اول، ظهور دارد در اینکه امامت زن در آن زمان مرسوم بوده است. شیخ طوسی در خلاف قائل به استحباب امامت زن برای زنان شده (طوسی، ۱۴۰۷ق، الف، ج ۱، ص ۵۶۲) و علامه نیز در مختلف این قول را به مشهور نسبت داده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۹). درباره حدیث اول، صاحب جواهر قائل است که هر چند سؤال راوی از مقدار جهر در قرائت است، لکن چون اصل امامت زن در سؤال راوی مفروغ گرفته شده است، لذا دال بر جواز امامت زن خواهد بود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، ص ۳۳۸).

### ۳-۷. سیره اصحاب در تقسیم زکات بین اهل بلد

۱. «عَنِ الرَّجُلِ يَخْرُجُ زَكَاةً مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ آخَرَ وَيَضْرِفُهَا فِي إِخْوَانِهِ فَهَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۲۸۳).

۲. «فِي الزَّكَاةِ يَبْعَثُ بِهَا الرَّجُلُ إِلَى بَلَدٍ غَيْرِ بَلَدِهِ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۲۸۳).

در باب زکات احادیثی وجود دارد که ناظر به تقسیم زکات است و سؤال راوی در برخی از آنها می تواند به عنوان منبعی قابل اعتماد جهت استخراج برخی از سیره ها باشد. به عنوان نمونه، در دو حدیث مذکور راوی از امام درباره جواز نقل زکات از یک شهر به شهر دیگر و تقسیم آن در بین مستحقان آن شهر سؤال می کند. سؤال راوی حاکی از این است که سیره اصحاب در تقسیم زکات این گونه بوده که آن را بین مستحقان همان شهر تقسیم می کرده اند و نقل آن از یک شهر به شهر دیگر معمول نبوده است. از همین رو هنگامی که یکی از اصحاب زکات را برخلاف روش متعارف به شهر دیگری نقل می دهد، برای سائل شبهه ای در اصل جواز چنین کاری ایجاد شده و لذا برای کسب تکلیف از محضر معصوم سؤال می کند.

در سایر احادیث نیز سائل درباره نقل زکات از شهری به شهر دیگر می پرسد. در هیچ یک از این احادیث و همین طور احادیث مشابه، سؤال راوی متوجه اصحاب نشده

است، بلکه سؤال ناظر به «رجل» است. وقتی گفته می‌شود: «از حضرت درباره مردی سؤال کردم»، معنایش این است که این امر به ندرت و توسط معدودی از اصحاب صورت می‌گرفته است. اگر در عصر معصوم نقل زکات از شهری به شهر دیگر مرسوم می‌بود، چه وجهی داشت که سائل سؤالش را این گونه مطرح کند. از این رو برخی از فقها به مدلول سؤال راوی در این احادیث برای اثبات عدم مطلوبیت نقل زکات استناد کرده‌اند (فیاض، بی‌تاب، ج ۶، ص ۲۰۴).

#### ۷-۴. سیره اصحاب در معامله حیض با نفساء

۱. «قُلْتُ لَهُ النَّفْسَاءُ مَتَى تُصَلِّي؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۸۳).
  ۲. «كَمْ تَقْعُدُ النَّفْسَاءَ حَتَّى تُصَلِّي؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۸۶).
  ۳. «عَنِ النَّفْسَاءِ كَمْ تَقْعُدُ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۸۷).
  ۴. «عَنِ النَّفْسَاءِ وَ كَمْ يَجِبُ عَلَيْهَا تَرْكُ الصَّلَاةِ؟» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۸۸).
- سؤال راوی در این احادیث حاکی از این است که زنان در ایام نفاس نمازشان را ترک می‌کرده‌اند و اصحاب نیز با نفساء معامله حائض می‌کرده‌اند. از این رو در اصل مسئله شبهه‌ای نداشته‌اند و از آن نیز سؤالی نپرسیده‌اند بلکه از مقدار زمان نفاس و مدتی که باید نماز ترک شود پرسش نموده‌اند.

#### نتیجه‌گیری

۱. «ارتکاز» در اصطلاح فقها و اصولیان عبارت است از «علم و باور ناخودآگاه».
۲. هرگاه انسان متوجه داشته‌های درونی خودش گردد و بخشی از ارتکازات و باورهای مغفول خودش را بیابد، از آن تعبیر به «وجدان» می‌شود.
۳. بخشی از باورهای ناخودآگاه، فطری است که ناظر به باورهای بنیادین و داده‌های اولیه انسان است و بخش قابل توجهی نیز اکتسابی است که به سبب حضور در اجتماع حاصل می‌شود.
۴. «مفروضات راوی» همان پیش‌فرض‌های مسلم و بدیهی راوی است که نسبت به آن

التفات کامل دارد و لذا با «ارتکازات راوی» که شرط آن عدم التفات است، تفاوت دارد.

۵. سؤال راوی از این جهت که پاسخ معصوم تقریری ناظر به آن محسوب می‌شود، از معتبرترین منابع استخراج ارتکازات است.

۶. ارتکازات به جهت اینکه در ذهن متکلم و سامع حاضر است، لذا به عنوان قرینه متصل لَبّی موجب می‌شود تا ظهور کلام معصوم مطابق آن شکل بگیرد.

۷. ارتکازات متشرعه در دلالت و ظهور احادیثِ اِفتابیه نقش مهمی دارد؛ برخلاف احادیث تعلیمی که دلالت آن کمتر تحت تأثیر ارتکازات است.

۸. برخی ارتکازات می‌تواند موضوع ساز باشد.

۹. ارتکازی بودن مدلول حدیث می‌تواند مؤثر در دلالت‌شناسی آن باشد.

۱۰. ارتکازات و باورهای ناخودآگاه، تأثیر مستقیم در افکار، گفتار، رفتار و سیره انسان

دارد و به حرکت جوامع بشری جهت می‌دهد. ارتکازات برخاسته از سؤالات

راویان، می‌تواند نقش زیادی در استخراج برخی از سیره‌ها، عادات و ابعاد مختلف

جامعه عصر معصومان داشته باشد.



## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۲۸ق). کفایة الأصول (ج ۱، چاپ دوم). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲. آل شیخ راضی، محمد طاهر. (۱۴۲۶ق). بداية الوصول فی شرح کفایة الأصول (ج ۱، چاپ دوم). قم: دار الهدی.
۳. آملی، محمد تقی. (۱۳۸۰ق). مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی (ج ۶، چاپ اول). تهران: مؤلف.
۴. ابن اثیر، مبارک. (بی تا). النهایة فی غریب الحدیث والأثر (ج ۲، چاپ اول). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۵. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقانیس اللغة (ج ۲، چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
۶. ابن منظور، ابوالفضل. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۵، چاپ سوم). بیروت: دار الفکر.
۷. اسفندیاری، رضا. (۱۴۰۰). قرینه ارتکاز و کارایی آن در حلّ مسائل جدید فقهی. فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی، ۷(۲۵)، صص ۷-۳۴.
۸. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق الف). کتاب الصلاة (ج ۱، چاپ اول). قم: کنگره.
۹. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق ب). کتاب الطهارة (ج ۴، چاپ اول). قم: کنگره.
۱۰. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق ج). کتاب النکاح (چاپ اول). قم: کنگره.
۱۱. بجنوردی، حسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهية (ج ۴، چاپ اول). قم: نشر الهدی.
۱۲. برزگر، مهدی. (۱۳۹۳). نقش ارتکازات در فقه الحدیث و استنباط فقهی. مجله فقه اهل بیت، ۷۹(۷)، صص ۱۸۱-۲۱۳.
۱۳. بنی فضل، مرتضی. (بی تا). مدارک تحریر الوسيلة (الصلاة) (ج ۱). بی جا: بی نا.

۱۴. تیریزی، راضی بن محمد. (۱۴۱۳ق). تحلیل الکلام فی فقه الإسلام (چاپ اول). تهران: امیر قلم.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳ و ۱۴). چاپ اول. قم: مؤسسه آل‌البتیة.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۲ق). هدایة الامة (ج ۳ و ۵، چاپ اول). مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۱۷. حکیم، محسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی (ج ۱، چاپ اول). قم: دار التفسیر.
۱۸. حکیم، محمد سعید. (۱۴۲۵ق). مصباح المنهاج: کتاب الصوم (چاپ اول). قم: دار الهلال.
۱۹. حکیم، محمد سعید. (۱۴۳۱ق). التنقیح (ج ۶، چاپ اول). بیروت: الحکمة الثقافه الاسلامیة.
۲۰. حکیم، محمد سعید. (بی تا). مصباح المنهاج: کتاب الطهارة (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه المنار.
۲۱. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق الف). التنقیح: کتاب الطهارة (ج ۱، چاپ اول). قم: تحت اشراف آقای لطفی.
۲۲. رفاعی، عبدالجبار. (۱۴۲۱ق). محاضرات فی اصول الفقه (ج ۱، چاپ اول). قم: دار الکتاب.
۲۳. زنجانی، موسی. (۱۴۱۹ق). کتاب النکاح (ج ۱۳، چاپ اول). قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
۲۴. سبزواری، عبدالاعلی. (۱۴۱۴ق). مهذب الاحکام (ج ۱ و ۱۷، چاپ چهارم). قم: مؤسسه المنار.
۲۵. سند، محمد. (۱۴۱۵ق). سند العروة الوثقی: کتاب الطهارة (ج ۵، چاپ اول). قم: انتشارات صحفی.
۲۶. سیستانی، علی. (۱۳۹۶ش). اختلاف الحدیث. بی جا: بی نا.
۲۷. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۸۴). نهج البلاغة (چاپ اول). قم: انتشارات امامت.

۲۸. شیرازی، قدرت‌الله. (۱۴۲۹ق). موسوعة أحكام الأطفال (ج ۱، چاپ اول). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
۲۹. صدر، محمدباقر. (۱۴۰۸ق الف). بحوث فی شرح عروة الوثقی (ج ۱، چاپ دوم). قم: مجمع الشهدا الصدر.
۳۰. صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول (ج ۴، ۷، ۹ و ۱۰، چاپ سوم). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۳۱. صدوق، محمد. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۱ و ۲، چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین.
۳۲. طباطبایی قمی، تقی. (۱۴۲۶ق). مبانی منهاج الصالحین (ج ۷، چاپ اول). قم: منشورات قلم الشرق.
۳۳. طوسی، محمد. (۱۳۹۰ق). الاستبصار (ج ۱، چاپ اول). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۴. طوسی، محمد. (۱۴۰۷ق الف). الخلاف (ج ۱، چاپ اول). قم: جامعه مدرسین.
۳۵. طوسی، محمد. (۱۴۰۷ق ب). تهذیب الاحکام (ج ۲، ۵ و ۷، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. عراقی، ضیاء‌الدین. (۱۴۱۴ق). شرح تبصرة المتعلمین (ج ۱، چاپ اول). قم: جامعه مدرسین.
۳۷. علامه حلّی، حسن. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب (ج ۵، چاپ اول). مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۳۸. علامه حلّی، حسن. (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعة (ج ۳، چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین.
۳۹. علامه حلّی، حسن. (۱۴۱۹ق). نهیة الاحکام فی معرفة الاحکام (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام.
۴۰. عندلیب، حسین؛ حیدری، محمدعلی و توکلی، احمد. (۱۳۹۷). جایگاه ارتکاز در تفسیر متون دینی، حقوق معاملات و مسائل اصولی. فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ۱۵(۵۴)، صص ۱۰۹-۱۲۸.
۴۱. فیاض، محمداسحاق. (بی تا الف). تعالیق مبسوطه علی مناسک الحج (چاپ اول). قم: انتشارات محلاتی.

۴۲. فیاض، محمداسحاق. (بی تا ب). تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی (ج ۶، چاپ اول). قم: انتشارات محلاتی.
۴۳. فیض کاشانی، محمدمحسن. (۱۴۰۶ق). الوافی (ج ۲۳، چاپ اول). اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۴۴. کاشف الغطاء، حسن. (۱۴۲۲ق). انوار الفقاهة (چاپ اول). نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.
۴۵. کاشف الغطاء، علی. (۱۳۸۱ق). النور الساطع فی الفقه النافع (ج ۲، چاپ اول). نجف: مطبعة الآداب.
۴۶. کاشف الغطاء، محمدحسین. (۱۴۲۶ق). الفردوس الأعلى (چاپ اول). قم: دار أنوار الهدی.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۳، ۴، ۵ و ۶، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. لنگرودی، محمدحسن. (۱۴۱۸ق). لب اللباب فی طهارة اهل الكتاب (چاپ اول). قم: مؤسسه انصاریان.
۴۹. مازندرانی، محمدصالح. (۱۳۲۸ق). شرح الکافی (ج ۹، چاپ اول). تهران: المكتبة الإسلامية.
۵۰. محقق داماد، محمد. (۱۴۰۱ق). کتاب الحج (ج ۲، چاپ اول). قم: چاپخانه مهر.
۵۱. محقق داماد، محمد. (۱۴۱۶ق). کتاب الصلاة (ج ۱۶، چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین.
۵۲. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۱ش). اصول الفقه (ج ۱، ۲، چاپ پنجم). قم: دار التفسیر.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ق). القواعد الفقهية (ج ۲، چاپ سوم). قم: مدرسه امام علی علیه السلام.
۵۴. میلانی، علی. (۱۴۲۸ق). تحقیق الأصول (ج ۱، چاپ دوم). قم: الحقائق.
۵۵. نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۳ق). منية الطالب (ج ۱، چاپ اول). تهران: المكتبة المحمدية.
۵۶. نائینی، محمدحسین. (۱۴۱۱ق). کتاب الصلاة (ج ۱، چاپ اول). قم: جامعه مدرسین.
۵۷. نجف آبادی، حسین علی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولاية الفقيه (ج ۲، چاپ دوم). قم: نشر تفکر.

۵۸. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام (ج ۹ و ۱۳، چاپ هفتم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۹. نظری، علی محمد. (۱۳۹۶ش). مبانی زوج درمانی (چاپ سی و چهارم). تهران: بی نا.
۶۰. وحید بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۲۴ق). مصابیح الظلام (ج ۷). قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی.
۶۱. همدانی، رضا. (۱۴۱۶ق). مصباح الفقیه (ج ۱۲، چاپ اول). قم: مؤسسه الجعفریة.
۶۲. همدانی، رضا. (۱۴۲۰ق). حاشیة کتاب المکاسب (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤلف.

## References

\* The Holy Quran

1. Akhund Khorasani, M. K. (1428 AH). *Kifayat al-Usul* (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
2. Ale-Sheikh Razi, M. T. (1426 AH). *Bidayat al-Vosul fi Sharh Kifayat al-Usul* (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Dar Al Huda. [In Arabic]
3. Allameh Heli, H. (1413 AH). *Mukhtalaf al-Shi'a* (Vol. 3, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Society of teachers. [In Arabic]
4. Allameh Helli, H. (1412 AH). *Muntaha al-Matlab* (Vol. 5, 1<sup>st</sup> ed.). Mashhad: Majma al-Bohouth al-Islamiya. [In Arabic]
5. Allameh Helli, H. (1419 AH). *Nahayat al-Ahkam fi Ma'arfiyah al-Ahkam* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
6. Amoli, M. T. (1380 AH). *Misbah al-Huda fi Sharh al-Urwah al-Wosqa* (Vol. 6, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Mu'alef. [In Arabic]
7. Ansari, M. (1415 AH). *Kitab al-Nikah* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Congress. [In Arabic]
8. Ansari, M. (1415 AH). *Kitab al-Salat* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Congress. [In Arabic]
9. Ansari, M. (1415 AH). *Kitab al-Taharah* (Vol. 4, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Congress. [In Arabic]
10. Banifazl, M. (n.d.). *Madarik Tahrir Al-Wasila* (Al-Sala) (Vol. 1).
11. Barzegar, M. (1393 AP). The role of Irtikazat in hadith jurisprudence and jurisprudential inference. *Journal of Ahl al-Bayt Fiqh*, (79), pp. 181-213. [In Persian]
12. Bojnourdi, H. (1419 AH). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyah* (Vol. 4, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Al-Hadi Publications. [In Arabic]
13. Endalib, H., & Heydari, M. A., & Tavakoli, A. (1397 AP). The place of Irtikaz in the interpretation of religious texts, transaction law and fundamental issues. *Journal of Fiqh and Islamic Law Research*, 15(54), pp. 109-128. [In Persian]

14. Eraqi, Z. (1414 AH). *Sharh Tabsirat al-Mute'alemin* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Society of teachers. [In Arabic]
15. Esfandiari, R. (1400 AP). The ratio of concentration and its efficiency in solving new jurisprudential issues. *Journal of Studies of Fiqh and Usul*, 7(25), pp. 7-34. [In Persian]
16. Fayaz, M. E. (n.d.). *Ta'aliq Mabsutah ala Manasik al-Hajj* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mahalati Publications.
17. Fayyaz, M. E. (n.d.). *Taaliq Mabsuta ala al-Urwa al-Wosqa* (Vol. 6, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mahalati Publications.
18. Feiz Kashani, M. M. (1406 AH). *Al-Wafi* (Vol. 23, 1<sup>st</sup> ed.). Isfahan: Library of Imam Amir al-Mominin Ali. [In Arabic]
19. Hakim, M. (1416 AH). *Mustamsak al-Urwa al-Wosqa* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dar al-Tafsir. [In Arabic]
20. Hakim, M. S. (1425 AH). *Misbah al-Minhaj: Kitab al-Sawm* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dar Al Hilal. [In Arabic]
21. Hakim, M. S. (1431 AH). *Al-Tanqih* (Vol. 6, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Al-Hikma Al-Thaqafah al-Islamiyya. [In Arabic]
22. Hakim, M. S. (n.d.). *Misbah al-Minhaj: Kitab al-Tahara* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Al Manar Institute.
23. Hamedani, R. (1416 AH). *Misbah al-Faqih* (Vol. 12, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Al-Jaafariya Institute. [In Arabic]
24. Hamedani, R. (1420 AH). *Hashiyah Kitab al-Makasib* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'alif. [In Arabic]
25. Hor Ameli, M. (1409 AH). *Wasa'il al-Shia* (Vol. 2, 3, 6, 8, 9, 12, 13, 21, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
26. Hor Ameli, M. (1412 AH). *Hedayah al-Uma* (Vol. 3, 5, 1<sup>st</sup> ed.). Mashhad: Majma al-Bohouth al-Islamiya. [In Arabic]
27. Ibn Athir, M. (n.d.). *Al-Nahayat fi Gharib al-Hadith va al-Athar* (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Ismailian Institute.

28. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Mujam Maqa'ees al-Lughah* (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Propagation Office Publications. [In Arabic]
29. Ibn Manzoor, A. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (Vol. 5, 3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
30. Kashif al-Ghita, A. (1381 AH). *Al-Nur al-Sati' fi fiqh al-Nafi* (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Najaf: Matba'ah Al-Adab. [In Arabic]
31. Kashif al-Ghita, H. (1422 AH). *Anwar al-Fiqaha* (1<sup>st</sup> ed.). Najaf: Kashif al-Ghita Institute. [In Arabic]
32. Kashif al-Ghita, M. H. (1426 AH). *Al-Ferdows al-Ala* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dar Anwar al-Huda. [In Arabic]
33. Khoei, A. (1418 AH). *Al-Tanqih: Kitab al-Tahara* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: under the supervision of Lotfi. [In Arabic]
34. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi* (3, 4, 5, 6, 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Darul Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
35. Langaroudi, M. H. (1418 AH). *Lob al-Lobab fi tahara ahl al-kitab* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Ansarian Institute. [In Arabic]
36. Makarem Shirazi, N. (1411 AH). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Vol. 2, 3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Imam Ali School. [In Arabic]
37. Mazandarani, M. S. (1328 AH). *Sharh al-Kafi* (Vol. 9, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Islamic School. [In Arabic]
38. Milani, A. (1428 AH). *Tahqiq al-Usul* (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Al-Haqayeq. [In Arabic]
39. Mohaghegh Damad, M. (1401 AH). *Kitab al-Hajj* (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mehr printing house. [In Arabic]
40. Mohaghegh Damad, M. (1416 AH). *Kitab al-Salat* (Vol. 16, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Society of teachers. [In Arabic]
41. Muzaffar, M. R. (1381 AP). *Usul al-Fiqh* (Vol. 1, 2, 5<sup>th</sup> ed.). Qom: Dar al-Tafsir. [In Persian]
42. Naeini, M. H. (1373 AH). *Maniya al-Talib* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Al-Maktabah Al-Mohammadiya.



43. Naeini, M. H. (1411 AH). *Kiab al-Salat* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Society of teachers. [In Arabic]
44. Najafabadi, H. A. (1409 AH). *Derasat fi Wilayat al-Faqih* (Vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Tafakor Publications. [In Arabic]
45. Najafi, M. H. (1404 AH). *Jawahir al-Kalam* (Vol. 9, 13, 7<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
46. Nazari, A. M. (1396 AP). *Basics of couple therapy* (34<sup>th</sup> ed.). Tehran. [In Persian]
47. Refa'ei, A. (1421 AH). *Muhazirat fi Usul al-Fiqh* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
48. Sabzevari, A. (1414 AH). *Muhadab al-Ahkam* (Vol. 1, 17, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Al Manar Institute. [In Arabic]
49. Sadouq, M. (1413 AH). *Man La Yahzoroho al-Faqih* (Vol. 1, 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Society of teachers. [In Arabic]
50. Sadr, M. B. (1408 AH). *Bohouth fi Sharh Urwat al-Wosqa* (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Al-Shahid Al-Sadr Assembly. [In Arabic]
51. Sadr, M. B. (1417 AH). *Bohouth fi Ilm al-Usul* (Vol. 4, 7, 9, 10, 3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopedia Institute. [In Arabic]
52. Sanad, M. (1415 AH). *Sanad al-Urwa al-Wosqa: Kitab al-Tahara* (Vol. 5, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Sohofi Publications. [In Arabic]
53. Sharif al-Razi, M. (1384 AP). *Nahj al-Balagha* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Imam Publications. [In Persian]
54. Shirazi, Q. (1429 AH). *Mawsu'at Ahkam al-Atfal* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Jurisprudential Center of Pure Imams. [In Arabic]
55. Sistani, A. (1396 AP). *Ikhtilaf al-Hadith*. [In Persian]
56. Tabatabaei Qomi, T. (1426 AH). *Mabani Minhaj al-Salehin* (Vol. 7, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Qalam Al-Sharq Publications. [In Arabic]
57. Tabrizi, R. (1413 AH). *Tahlil al-Kalam fi Fiqh al-Islam* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Amir Qalam. [In Arabic]

58. Tousi, M. (1407 AH). *Al-Khilaf* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Society of teachers. [In Arabic]
59. Tusi, M. (1390 AH). *Al-Istibsar* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyeh. [In Arabic]
60. Tusi, M. (1407 AH). *Tahzeeb al-Ahkam* (Vol. 2, 5, 7, 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic]
61. Vahid Behbahani, M. B. (1424 AH). *Masabih al-Zalam* (Vol. 7). Qom: Allameh Vahid Behbahani Institute. [In Arabic]
62. Zanjani, M. (1419 AH). *Kitab al-Nikah* (Vol. 13, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Ray Pardaz Institute. [In Arabic]