

***Qarīnat al-Irtikāz* (Conjectural Symmetry) and its Efficiency in Solving New Fiqhi Issues¹**

Reza Esfandiari (Eslami)

Associate Professor of Department of Applied Jurisprudence at Islamic Sciences and Culture Academy ;Qom-Iran; r.esfandiari@isca.ac.ir

Receiving Date: 2020-03-24; Approval Date: 2020-06-22

Abstract

The nature of *Qarīnat al-Irtikāz*, its effect on verbal signification, and its role in solving the fiqhi (jurisprudential) issues are one of the most important *uṣūlī* topics. The first question is that, how is such symmetry recognized, how does it differ from other symmetries such as *Qarīnat al-Inṣirā* and *Qarīnat al-Munāsibat*, and how the various kind of *Sīrat al-‘Amalīyyah* (practical attitudes) form based on mental *irtikāz* (fixed way). The next question is that, how such symmetry can be used to solve newly-raised fiqhi issues. Thus, the position of *Qarīnat al-Irtikāz* in the inference of religious law is the fundamental question before us. If we consider *Qarīnat al-Irtikāz*

1 . *Esfandiari (Eslami) - R; (2022); “ Qarīnat al-Irtikāz (Conjectural Symmetry) and its Efficiency in Solving New Fiqhi Issues “; Jostar_Hay Fihi va Usuli; Vol: 7 ; No: 25 ; Page: 7-34 ;Doi: 10.22034/jj. 2020.57181.2024*

Copyright © 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

as any meaning that penetrates the mind, does not independently garner much attention, and its origin remains unknown, we should consider it as nonverbal-connected symmetries that always does not refer to a definite rational symmetry and is itself the origin of symmetry of *Qarīnat al-Inṣirāf* and *Qarīnat al-Munāsibat* of a rule and a subject. Thus, a special longitudinal system forms between these three types of symmetries, and originality and adherence to the symmetries will be adaptive. By searching for uṣūlī sources, two types of efficiency can be imagined for *Qarīnat al-Irtikāz*: first, efficiency in determining the literal meaning and second, efficiency in the shaping of attitudes of the wise people and jurists. Considering the position of the wise people and jurists' attitudes in recognizing the ḥukm (rule) and the subject of the ḥukm, and also the implication of the verbal evidence on ḥukm or subject, we can understand the importance of intervention of *irtikāzāt* in shaping the attitudes and their role in discovering the ḥukm or the subject of the ḥukm. By examining three examples of newly-raised issues, first, based on implicit stipulation whether the woman's services at home is free or transactional, second, bank liability in its new form, third, local anesthesia at the site of ḥadd (legal punishment) and retribution with medical tools, we conclude that *Qarīnat al-Irtikāz* has a decisive role in understanding the verbal evidence, in generalizing or narrowing verbal signification, and in conclusion or non-conclusion of itlāq (inclusiveness).

Keywords: *Qarīnat al-Irtikāz*, fixed way of the intellectuals, conventional symmetry, types of *irtikāzāt*, causes of *irtikāzāt*.

قرینه ارتکاز و کارایی آن در حل مسائل جدید فقهی^۱

رضا اسفندیاری (اسلامی)

دانشیار پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم - ایران؛ رایانامه: r.esfandiari@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۲

چکیده

قرینه ارتکاز و کارایی آن در حل مسائل جدید فقهی

۹

ماهیت قرینه ارتکاز و اثر آن بر دلالت لفظی و نقش آن در حل مسائل فقهی از مباحث مهم اصولی است. پرسش نخستین آن است که این گونه قرینه چگونه شناخته می شود و چگونه از قرائن دیگری مثل قرینه انصراف و قرینه مناسبت متمایز می شود و اقسام سیره های عملی چگونه مبتنی بر ارتکازات ذهنی شکل می گیرد. پرسش دیگر آن است که چگونه می توان از این گونه قرینه در حل مسائل فقهی مستحدثه استفاده کرد. بنابراین جایگاه شناسی قرینه ارتکاز در استنباط حکم سؤالی اساسی در پیش روی ماست. اگر قرینه ارتکاز را هر معنایی بدانیم که در ذهن رسوخ دارد و مستقلاً مورد توجه نیست و منشأ آن نیز ناشناخته مانده است، باید آن را از قبیل قرائن متصله لیبی بدانیم که همواره بازگشت به قرینه قطعی عقلی ندارد و خود منشأ قرینیت قرینه انصراف و قرینه مناسبت حکم و موضوع و نیز قرینه انصراف است.

بنابر نظام طولی خاصی میان این سه گونه قرینه شکل می گیرد و اصالت و تبعیت در قرائن قابل تطبیق خواهد بود. با جست و جو در منابع اصولی برای قرینه ارتکاز دو گونه

۱. اسفندیاری (اسلامی)، رضا. (۱۴۰۰). قرینه ارتکاز و کارایی آن در حل مسائل جدید فقهی. فصلنامه علمی - پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی، ۷(۲۵)، صص: ۳۴-۹.

کارایی می‌توان تصور کرد: اول کارایی در تعیین مدلول لفظی و دوم کارایی در شکل‌گیری سیره عقلایی و متشرعی. با توجه به جایگاه سیره‌های عقلایی و متشرعی در شناخت حکم و موضوع حکم و نیز دلالت دلیل لفظی بر حکم یا موضوع، می‌توان اهمیت دخالت ارتکازات در شکل‌گیری سیره‌ها و نقش آن را در کشف حکم یا موضوع حکم پی برد. در بررسی سه نمونه از مسائل مستحدثه یعنی مسئله تبرعی یا معاملی بودن خدمات زن در خانه براساس شرط ضمنی و مسئله ضمان بانکی در شکل جدید آن و مسئله بی‌حسی موضعی محل اجرای حد یا قصاص با ابزارهای پزشکی، به این نتیجه می‌رسیم که قرینه ارتکاز نقش تعیین‌کننده در فهم دلیل لفظی و ایجاد تعمیم یا تضییق دلالت لفظی و انعقاد یا عدم انعقاد اطلاق دارد.

کلیدواژه‌ها: قرینه ارتکاز، ارتکازات عقلایی، قرینه عرفی، اقسام ارتکازات، اسباب ارتکازات.

مقدمه

دلیل شرعی لفظی به لحاظ نحوه دلالت یا نص است یا ظاهر یا مجمل (نراقی، ۱۳۸۱، ۱۹۵/۱؛ کلباسی، بی‌تا، ۴۵۳). نص دلیلی است که دلالتش قطعی است و در آن احتمال اراده خلاف معنای موجود راه ندارد، مانند دلالت آیه شریفه ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمُيْتَّةُ﴾ (مائده/۳) بر تحریم «أکل میتة» به طوری که احتمال اراده حکمی دیگر غیر از تحریم راه پیدا نکند، هر چند این آیه در بیان «أکل میتة» در برابر احتمالاتی دیگر مثل «بیع میتة» یا استفاده‌های دیگر از میتة، تنها ظهور ظنی دارد. از این رو در هر کلامی باید جهت قطعی بودن دلالت را نیز روشن کرد و چه بسا دلیلی لفظی که دلالتش بر بخشی از معنا قطعی و بر بخشی دیگر ظنی است. پس ظنی‌الدلالة یا قطعی‌الدلالة بودن هر دلیل را با توجه به جهت دلالت باید روشن کرد.

اما ظاهر یعنی دلیلی لفظی که دلالتش ظنی است، مثل دلالت صیغه امر بر وجوب، یا دلالت آیه ۳ سوره مائده به قرینه مناسبات حکم و موضوع (اسفندیاری، ۱۳۹۶، ۸۹) بر تحریم خصوص «أکل میتة» نه استعمالات دیگر. حال اگر دلیلی لفظی دلالتش به سرحد قطع یا ظن نرسید و احتمالات مختلف در اراده معانی مختلف مساوی درآمد، به اجمال خواهیم رسید و البته اجمال نیز امری نسبی است

جستارهای
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۰

۱۰

هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ۲۵۴/۳، بروجردی، ۱۴۱۷، ۵۸۵/۲، قمی، ۱۳۷۸، ۶۸/۲، مثلاً آیه شریفه ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (مانده ۳۸) چنان که سید مرتضی گفته است، به این لحاظ که چه مقدار از دست را باید قطع کرد، مجمل است و ظهور در حد معینی ندارد. هر چند لفظ «ید» ظهور در تمام عضو دارد، به قرینه خارجی می دانیم که این ظهور مراد نیست، بلکه لفظ در معنای بخشی از عضو به کار رفته است، ولی چون از خود این خطاب دلیلی برای تعیین حد قطع نداریم خطاب به لحاظ لفظ «ید» مجمل است و اگر توانستیم اجمال آن را با دلیل دیگری برطرف کنیم، در آن صورت تبیین خواهد یافت وگرنه سرانجام مجمل می ماند و باید حکم مسئله را از طریق دیگری به دست آورد (مظفر، ۱۳۸۳، ۱۹۹/۱؛ علم الهدی، ۱۳۷۶، ۳۵۰/۱).

در این جا افزون بر اقسام سه گانه گفته شده باید به قسم چهارمی اشاره کنیم که اساساً در آن دلالت مطرح نیست، بلکه کلام بر معنایی که می خواهیم به آن نسبت دهیم دلالتی ندارد و به تعبیری از جهت بیان آن معنا ساکت است (فیاض، ۱۴۱۰، ۳۱۴/۲؛ سبحانی، ۱۳۸۸، ۴۳۶/۲). می توان گفت که سکوت به این معنا چیزی جدای از اجمال است، زیرا درباره مجمل می گوئیم که توقع دلالت موجود است ولی به اسباب مختلف، این دلالت مختل شده است، مثل اشتراک یا نوع ترکیب کلام یا برخی اموری که می تواند قرینیت ایجاد کند. اما در جایی که می گوئیم کلام ساکت است یعنی اساساً متکلم در مقام بیان نیست و توقع دلالت کلام بر آن معنا بی جاست، مثلاً درباره آیه شریفه ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾؛ از صیدی که سگ های شکاری به دندان می گیرند، بخورید» (مانده ۴) اصولیان گفته اند که این آیه درصدد بیان حلیت اکل است و شارع دندان سگ را همچون چاقوی ذابح وسیله تذکیه حساب کرده است، ولی از نظر پاک یا نجس بودن محل تماس دهان و دندان سگ با بدن صید، هیچ دلالتی در کلام موجود نیست و متکلم اساساً در این کلام خود درصدد بیان آن نیست، چنان که به لحاظ خام خوردن گوشت یا پخته خوردن آن و به لحاظ خوردن همه اجزای بدن یا برخی از آنها نیز درصدد بیان نیست. این سکوت معنایش اجمال در کلام نیست، زیرا خطاب از جهتی که باید دلالت داشته باشد دلالت کافی و روشن دارد و از جهتی دیگر که خارج از دلالت کلام است، ساکت

قرینه ارتکاز
و کارایی آن در حل مسائل
جدید فقهی

۱۱

است (جزائری، ۱۴۱۳ق، ۷۳۸/۳؛ خویی، ۱۴۱۷، ۵۲۹/۱؛ مرتضوی لنگرودی، ۱۳۷۶، ۵۴۴/۴).

اکنون که معلوم شد دلیل لفظی براساس نحوه دلالت یا نص است یا ظاهر یا مجمل، باید گفت نص و اجمال در مقایسه با ظهور، پدیده‌ای نادرند و بیشترین شکل دلالت مربوط به حدّ وسط میان اجمال و نص است که ظهور است (انصاری، ۱۴۱۹ق، ۱۶۸/۱؛ عاملی، ۱۳۹۶، ۱۹۲؛ کلاتری، بی تا، ۲۱۱؛ حیدری، ۱۴۱۲ق، ۱۶۱).

تاکنون که از اقسام سه گانه دلالت سخن گفتیم، نظر به دلالت سخن با نظر به خود سخن و ملاحظه قرائن متصل بوده است که خارج از محدوده دلالت جمله محسوب نمی شود. اما به لحاظ قرائن منفصل یا به صورتی کلی تر، در قالب جمع ادله، ممکن است برای سخن اقسام سه گانه دلالت را در نظر گرفت. در این صورت، اگر از جمع دو دلیل لفظی مستقل دلالتی در حد ظهور شکل گرفت، می توان آن را ظهور ثانوی نامید (خویی، ۱۴۱۷ق، ۲۰۸/۲؛ آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ۱۷۸/۳). نمونه روشن آن در علم اصول ظهور عام در اراده غیر از افراد خاص است (مظفر، ۱۳۸۳، ۲۳۳/۲) که از جمع میان خطاب عام مثل «اکرم الفقراء» و خطاب خاص «لاتکرم الفساق من الفقراء» پدید می آید و مواردی دیگر از این قبیل که جمع عرفی نام گرفته است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۱۷۱/۷؛ حائری، ۱۴۲۳ق، ۵۹۰/۵).

محل بحث ما اکنون آن قسم از ظهور اولی است که براساس قرینه متصلی به عنوان قرینه ارتکاز شکل می گیرد. نخستین سؤال آن است که قرینه ارتکاز چگونه قرینه‌ای است؟ آیا از قرائن لفظی است یا از قرائن غیرلفظی، و چرا از قرائن متصل محسوب می شود؟ سپس سؤال دیگری مطرح می شود که رابطه قرینه ارتکاز با قرینه انصراف و قرینه مناسبت حکم و موضوع چیست؟ و آیا نظام طولی خاصی میان این سه گونه قرینه وجود دارد؟ و سؤال سوم آن است که ارتباط قرینه ارتکاز با اقسام سیره‌ها و با دلیل عقلی چیست؟

قرینه ارتکاز در علم اصول

درباره قرینه ارتکاز و جایگاه آن در علم اصول و کاربردهای فقهی آن تاکنون به صورت مستقل کاری صورت نگرفته است. آنچه موجود است به صورت پراکنده

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۲

و جزئی در منابع اصولی و فقهی وجود دارد. ما اکنون درصدد هستیم با تمرکز بر قرینه ارتکاز، دیدگاه‌های فقهی و اصولی را بازخوانی و تکمیل کنیم و کاربرد قرینه ارتکاز در حل مسائل مستحدثه را نشان دهیم. پس به ترتیب چهار بحث را پی می‌گیریم.

تعریف قرینه ارتکاز

معمولاً در آثار اصولیان تعریف مستقل و معینی برای ارتکاز دیده نمی‌شود، بلکه به فهم معنای لغوی آن بسنده کرده‌اند. از احکام و آثار یا توضیحاتی که درباره این واژه وجود دارد می‌توان فهمید که مراد آنان چیست و می‌توان گفت ارتکازی درباره معنای ارتکاز موجود است که همان را کافی دانسته‌اند.

آنچه از بررسی موارد کاربرد کلمه «ارتکاز» به دست می‌آید (حکیم، ۱۴۱۶ق، ۵۶/۱، ۹۳، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۷، ۷/۲، ۲۷، ۳۶، ۵۳، ۲۲۰، ۳۰۴، ۳۰۴/۳، ۴۷۹، ۷۴/۴، ۹۴، ۴۱۵: بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ۷۱/۴، ۷۳، ۲۹۵/۵، ۳۵۳/۶: امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۱۸۹/۱، ۲۴۵، ۳۹۸، ۵۶۲، ۱۱۳/۲، ۵۷۱، ۴۵/۳، ۵۰/۵، ۹۶، ۲۰۰، ۲۴۸) این است که هر معنایی در ذهن انسان رسوخ کرده باشد، به گونه‌ای که مستقلاً مورد توجه نباشد و منشأ آن نیز ناشناخته باشد، آن معنا ارتکازی است. چنین معنایی می‌تواند مدلول لفظی یا قرینه بر دلالت لفظی باشد و نیز می‌تواند فهم عقلایی یا متشرعی باشد که منشأ شکل‌گیری رفتاری در میان عقلا یا متشرعه تحت عنوان سیره است. بنابراین ارتکاز عرفی و عقلایی همواره به امری مشترک میان آحاد عرف و عقلا باز می‌گردد. به همین معنا برخی اساتید در آثار خود اشاره کرده‌اند که ارتکاز نوعی شعور و درک عمیق است که سبب صدور فعل یا ترک از سوی عقلا و متشرعه می‌شود و مصدر آن به‌طور تحقیقی شناخته شده نیست (حکیم، محمدتقی، ۱۴۲۹ق، ۱۹۴).

شاهد صدر می‌گوید اختلاف معانی الفاظ باز می‌گردد به مرور زمان، به اندوخته‌های ذهنی پنهان، به معانی جای گرفته در نفس، به موقعیت زمانی و مکانی و هر آنچه با دلالت لفظی در عصر نصوص همراه بود باز می‌گردد (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱۱۰).

قرینه ارتکاز
و کارایی آن در حل مسائل
جدید فقهی

جایگاه قرینه ارتکاز

قرینیت ارتکاز برای دلالت لفظی را می‌توان این‌گونه توضیح داد که بگوئیم اساساً قرائن متصل دو دسته است: قرائن لفظی و قرائن لبی ارتکازی. قرینه لفظی مثل «رأیت اسداً یرمی» که اتصالش در لفظ روشن است. اما قرینه لبی اتصالش به اعتبار آن است که ارتکازات متشرعی و عرفی در بیشتر اوقات پیچیده در لابه‌لای سخن است، زیرا چون در ذهن متکلم و سامع حضور دارد و نقش بسته است و اگر احتمال وجودش را بدهیم مانند قرینه لفظی متصل، موجب اجمال می‌شود.

اما گاهی احتمال وجود قرینه متصل لفظی زدوده می‌شود، این‌گونه که شخص راوی مثل زراره شهادت می‌دهد که هرچه را امام معصوم گفته است، نقل کرده است و اگر چیزی اضافه نکرده به سبب آن است که امام معصوم نگفته است. پس این جا راوی دو شهادت دارد: شهادت اول به صدور آن سخن منقول از امام، و شهادت دوم به سکوت از آنچه امام معصوم نگفته است. در این موارد احتمال قرینه لفظی با شهادت دوم نفی می‌شود. اما احتمال قرینه لبی متصل اگر در سخن راه یابد، چیزی نداریم که آن را نفی کند، زیرا راوی ارتکازات عرفی موجود در اذهان عقلا و متشرعه را نقل نمی‌کند. پس سکوت او شهادت به نبود چنین ارتکازی نیست. بنابراین اگر احتمال بدهیم که فهم صیغه «إفعل» در آن زمان همراه ارتکازی بوده که به منزله قرینه متصل بر دلالت نکردن آن بر وجوب بوده است، این احتمال را نمی‌توان زدود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۳۴۵/۴).

در سخنان اصولیان در موارد متعدد دیده می‌شود که در کنار ارتکازات و در قالب نوعی عطف تفسیر، اموری از قبیل فهم عرفی، مناسبت عرفی، مناسبت حکم و موضوع، مذاق عقلا، بناهای عقلایی و ارتکازات اجتماعی ذکر می‌شود (سبحانی، ۱۳۱۸، ۲۱۷/۴؛ قدسی، ۱۴۱۴ق، ۶۰۹/۳؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۱۹۳/۴، ۴۷۳/۵، ۳۵/۶). در برخی موارد تصریح شده است منشأ ظهور عرفی همان ارتکاز است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۳۴۵/۷) و گاه گفته می‌شود مناسبت حکم و موضوع به مرتکبات ذهنی عرف باز می‌گردد، چنان که در مثل «اغسل ثوبک» به فهم ارتکازی عرفی، شست‌وشو

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۴

با آب مطلق فهمیده می‌شود نه هر مایعی و نیز در مثل «فی قربه وقعت فیه قطرة دم فأجاب علیاً بعدم جواز الشرب» به فهم ارتکازی عرفی حکم در فراتر از ظرف آب یعنی در هر آب قلیلی، جایز نبودن فهمیده می‌شود. پس انسباق ذهن به حصه خاصه در دلیل عام یا حصه عامه در دلیل خاص براساس ارتکاز عرفی است (حیدری، بی‌تا، شرح حلقه، ۱۵۶/۲).

برخی از محققان انصراف را ناشی از ارتکاز و ارتکاز را به قرینه مناسبت حکم موضوع برگردانده‌اند (مبلغی، ۱۳۸۷، ۱۱۷) و آورده‌اند که در برابر انصراف ناشی از امور خارجی قسم دیگری به‌عنوان انصراف ناشی از ارتکاز وجود دارد که به سه گونه است: ارتکاز برخلاف نص و ارتکاز بر وفق نص و ارتکاز بر پایه مناسبت حکم و موضوع (مبلغی، ۱۳۸۷، ۱۳۴) و معنای سخنشان آن است که ارتکاز گاهی به فهم عرفی درباره مناسبت حکم و موضوع برمی‌گردد.

به‌نظر ما آن‌چنان که اصولیان گفته‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ۳۸؛ عبدالساتر، ۱۴۱۷ق، ۵۲۷/۷) اولاً باید فهم مناسبت حکم و موضوع را به ارتکاز برگرداند، زیرا مناسبت امری تکوینی یا طبیعی نیست بلکه فهم ارتکازی پنهان در عرف این مناسبت را آشکار می‌سازد و ثانیاً وجه روشنی برای قسیم قرار دادن سه گونه مذکور و ارتباط آن‌ها با هم وجود ندارد. اما آنچه اصولیان درباره منشأهای انصراف گفته‌اند (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۸۹؛ مظفر، ۱۳۸۳، ۱۸۹؛ ملکی، ۱۳۸۱، ۵۴۹/۶؛ صدر، ۱۴۰۶ق، ۲۴۰). در واقع نوعی بحث‌های تحلیلی است که در دوره‌های اخیر شکل گرفته‌است و پیش‌تر اصولیان با طرح قاعده انصراف فقط به وجود نوعی ظهور اشاره می‌کردند که منشأ وضعی ندارد و رجوع به قرینیت فهم عرفی دارد. به این لحاظ در بررسی انصراف ناشی از ارتکاز (امام خمینی، ۱۳۸۱، ۳۴۷/۱؛ و ۱۳۷۵، ۵۷/۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۴۳۲/۳) می‌توان گفت این ارتکاز ناشی از یک فهم عرفی است که مربوط به عالم الفاظ نیست، ولی چون مردم با این فهم به باب الفاظ وارد می‌شوند قرینیت آن سبب شکل‌گیری ظهوری جدید غیر از ظهور اولی لغوی می‌گردد. پس انصراف قرینیت فهم عرفی را نشان می‌دهد که اثرش ظاهر ولی تفاسیر وجودی‌اش پنهان است.

ابتنای سیره بر ارتکاز

بازگشت سیره عقلایی و متشرعی به ارتکاز مبتنی بر بیان اقسام سیره‌هاست. شهید صدر سیره‌های عقلایی را در یک جا سه قسم کرده‌است: قسم اول سیره‌ای است که اثبات حکم کلی الهی می‌کند و باید هم‌عصر با معصوم باشد و معصوم آن را رد نکند؛ قسم دوم سیره‌ای است که موضوع حکم شرعی را تنقیح می‌کند، مثل سیره‌ای که «معروف» را در دلیل «وجوب انفاق به معروف» منقح می‌کند و قسم سوم سیره‌ای است که فهم ما از دلیل را تنقیح می‌کند، زیرا بناهای عقلایی و ارتکازات آن‌ها به منزله قرائن لیبی متصل و دخیل در تکوین ظهور هستند. مثلاً اگر شارع بگوید «لو جاء بالثمن خلال ثلاثة ايام و إلا فلا بيع له»، جمود بر لفظ اقتضا دارد که بعد از سه روز نه بیع لازم و نه بیع متزلزل، هیچ‌یک قابل قبول نیست، ولی اگر ارتکاز عقلایی را ملاک قرار دهیم، مفهوم سخن آن است که بیع لازم نیست ولی خیار تأخیر می‌تواند ثابت باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۴، ۲۲۶).

مثال دیگر ارتکازات عقلایی در احکام وضعی مانند زوجیت و ملکیت است که این ارتکازات شاهد بر جعل استقلالی برای این گونه احکام است. هرچند می‌توان احکام مذکور را منتزع از احکام تکلیفی دانست، زیرا عقلا در تشریحات عقلایی خود آن‌ها را مجعول بالاستقلال می‌دانند و همین فهم عقلایی سبب می‌شود که ادله شرعی نیز منصرف به معنای مرتکز نزد آن‌ها شود (حائری، ۱۴۰۸ق، ۲۵۸/۵).

همچنین در مانند «قاعده ید» که اماره ملکیت است، ارتکاز عقلایی و شرعی که منشأ شکل‌گیری سیره است نشان می‌دهد که «ید» تنها سبب تعبد به ملکیت نمی‌شود، بلکه سبب احراز ملکیت نیز هست (حکیم، ۱۴۱۴ق، ۲۵۸/۵) چنان که ارتکاز حاکم در زمان ائمه، انصراف کلمه «غنا» به قسم خاصی بوده‌است که موجب اتلاف عمر و نوعی لهو بوده و شامل قسمی که چنین خصوصیتی نداشته نمی‌شده‌است (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۱۲۷/۱۴، ۱۸۴/۱۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲/۴۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۱۱۱/۱۸).

یکی دیگر از موارد رجوع به سیره و کشف ارتکازات عقلایی و متشرعی آن است که اصولیان اصلی به نام «اصالة الثبات» را پایه‌گذاری کرده‌اند و معنایش نفی احتمال نقل در معنای کلمات است، زیرا اصل آن است که معنای ظاهر در زمان

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۶

کنونی با معنای ظاهر در عصر صدور نص مطابق است. یکی از ادله حجیت برای «اصالة الثبات فی اللغة» سیره عقلایی و متشرعی است؛ به این بیان که عقلا بنا دارند بر آن که علی‌رغم فاصله میان زمان صدور نص و زمان وصول نص، معنای دریافتی در حال حاضر همان معنای قدیم است، چنان‌که به این اصل در باب وقفنامه‌ها و وصیت‌نامه‌ها پایبند هستند. در واقع ارتکاز عرفی مبنی بر ثبات لغت، سبب پایه‌گذاری اصلی به نام «اصالة عدم النقل» و سبب الغای احتمال خلاف شده است و شارع با توجه به آن که غافل از رویه عرفی نمی‌تواند باشد، با این حال سکوت کرده است (حیدری، بی‌تا، قاعده لاضرر، ۵۱).

بنا بر آنچه گذشت سیره می‌تواند نوعی قرینه لبی ارتکازی محسوب شود و ارتکازیت آن به اعتبار ادعای حضور دائمی آن در نزد عقل عرفی است و به این اعتبار مانند دیگر ارتکازات از قبیل قرینه متصل است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۳۴۵/۴).

رابطه قرینه ارتکاز با دلیل عقلی

رابطه ارتکازات عرفی با دلیل عقلی چیست؟ این رابطه از چند جهت مورد توجه بوده است. یک‌بار گفته‌اند مخصص عقلی خود قسمی از مرتکزات عرفی و مانند مخصص لفظی است (نجم‌آبادی، ۱۳۸۱، ۵۸۴/۱) و گاهی گفته‌اند مجرد درک عقلی قطعی، قرینه و از قیدهای سخن نیست که باعث صرف ظهور شود، مگر آن‌که به حد مرتکزات عرفی برسد که بتوان بر آن اعتماد کرد و در این صورت از قرائن مقامی خواهد بود (اراکی، ۱۴۱۵ق، ۱۱۸/۲). این بیان نشان می‌دهد رجوع به دلیل عقلی به عنوان قرینه‌ای برای استظهار منوط به آن است که فهم عرفی بر قرینیت آن موجود باشد. یعنی دلیل عقلی در ذهن عرف حاضر باشد و نیازمند تأمل و تعمل خاص نباشد. بنا بر آنچه گفته شد دلیل عقلی قطعی می‌تواند در حد فهم عمومی باشد که سبب ارتکاز است و می‌تواند چنین نباشد و از فهم عمومی غایب و در نتیجه دخیل در استظهار از دلیل نباشد. پس دلیل عقلی به وجهی از دلیل ارتکازی جدایی پیدا می‌کند و از سوی مقابل نیز دلیل ارتکازی به گونه‌ای از دلیل عقلی جدا می‌شود، زیرا دلیل ارتکازی لازم نیست همواره از قطع عقلی مایه گرفته باشد و از این جاست که

قرینه ارتکاز
و کارایی آن در حل مسائل
جدید فقهی

۱۷

برخی معاصرین گفته‌اند نباید تصور کرد هر دلیل لفظی همواره ظنی و هر دلیل لبی حتماً قطعی است، بلکه گاهی دلیل لبی ظنی است مثل بناهای عقلایی و ارتکازات و سیره‌های متشرعی (حسینی شیرازی، ۱۴۱۷ق، ۸/۱۸۱).

نتایج بحث اصولی درباره ماهیت قرینه ارتکاز

۱. قاعده حجیت ارتکاز در تعیین مدلول لفظی و به‌عنوان قرینه‌ای بر دلالت لفظی کاربرد دارد، چنان‌که در شکل‌گیری سیره عقلایی و متشرعی که خود در دلالت لفظی می‌تواند دخیل باشد، سهم است.
۲. ارتکاز عرفی و عقلایی همواره به امری مشترک میان آحاد عرف و عقلا بازگشت دارد.
۳. قرینه ارتکازی از قبیل قرائن لبی است و همواره بازگشت به قرینه قطعی عقلی ندارد.
۴. قرینه ارتکاز و قرینه عقلی قطعی رابطه «عام و خاص من وجه» دارند و می‌توان قرینه ارتکاز را ناظر به وجه مفارق این نسبت دانست.
۵. احتمال وجود قرینه ارتکازی که در استظهار از لفظ دخیل باشد با اصل عدم زدوده نمی‌شود و ظهور را مختل می‌سازد.
۶. قرینه انصراف و قرینه مناسبت حکم و موضوع هر دو بازگشت به قرینه ارتکاز دارد.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۰

۱۸

اقسام و اسباب ارتکازات

از آن‌جا که ارتکازات از قبیل قرینه عقلی یا لفظی نیستند بلکه فهم عرفی هستند که در نوع مخاطبان وجود دارند، پس متکلم در مقام مخاطب نمی‌تواند کارایی آن‌ها را نادیده بگیرد. و چون قرینیت مناسبت حکم و موضوع به همین گونه ارتکازات باز می‌گردد، استظهار متکی بر قرینیت ارتکاز را باید از استظهارات اصلی دانست و استظهارات متکی بر قرینه مناسبت حکم و موضوع را باید استظهار تبعی خواند. در این جا مهم آن است که به نحوی بتوانیم قرینه ارتکاز را قسیم قرینه عقلی و قرینه لفظی قرار دهیم و اگر قرینه حالی و مقامی را نیز اضافه کنیم، مجموعاً تأثیر چهارگونه قرائن متصل در انعقاد ظهور را می‌توان بررسی کرد. حال باید دید که قرینه ارتکاز آیا

قسم پنجمی تحت عنوان قرینه عرفی است یا نه؟ ناگفته نماند که محل بحث قرینه ارتکاز به عنوان یک قرینه متصل است ولی قرینه عرفی می تواند قرینه منفصل باشد مثل موارد جمع عرفی میان عام و خاص.

ارتکاز دخیل در تضییق موضوع

ارتکازات یا مربوط به عموم عقلا هستند یا مربوط به دسته های خاص از آنان که متشرعان اند. در هر صورت، این ارتکازات تعیین کننده ظهور لفظ در ناحیه موضوع حکم است، زیرا عقلا و متشرعه به طبیعت خود نمی توانند در حکم دخالت کنند، اما در ناحیه موضوع حکم می توان فهم آن ها را نوعی قرینه متصل دانست که شارع در تخاطب با آنان، قرینیت این نوع قرینه را لحاظ می کند و اگر خطابی صادر کند که موضوع آن اطلاق یا عموم داشته باشد، این اطلاق و عموم تا زمانی که ارتکازی بر تقييد و تخصيص وجود نداشته باشد معتبر است. ولی اگر ارتکاز موجود باشد، از همان اول ظهور بر طبق قرینیت ارتکاز منعقد می شود، البته شارع در مواردی که بخواهد چنین قرینه ای را از کار بیندازد و عمومیت یا اطلاق موضوع را بفهماند و فهم عقلا یا متشرعه بر تقييد یا تخصيص موضوع را تخطئه کند، باید قرینه ای خاص بیاورد که معلوم شود موضوع حکم برخلاف باور عمومی یا باور متشرعه، شمول و سعه دارد. بنابراین قرینیت ارتکاز در هر حال مراعات می شود، چه در حالی که شارع متکی به آن خطاب خود را صادر می کند و چه در حالی که برخلاف ارتکاز موجود می خواهد مقصد خود را بفهماند و ناچار باید تصریح به قرینه ای کند تا جلوی قرینیت ارتکاز را بگیرد.

ارتکاز دخیل در تعمیم موضوع

ارتکاز می تواند قرینه بر تعمیم حکم نیز باشد و با آن که موضوع خطاب خاص و مقید است، سبب اثبات اطلاق و شمول گردد. از جمله مواردی که در آن برخی محققان به قرینیت ارتکاز اشاره کرده اند آن است که وقتی شارع مثلاً می گوید «إذا سافرت فقصر» ارتکاز متشرعه آن است که مخاطب خاص مانند زید و عمرو،

قرینه ارتکاز
و کارایی آن در حل مسائل
جدید فقهی

دخیل در حکم نیست بلکه نوع مکلف را مدنظر دارد، بنابراین از ظاهر قضیه به قرینه ارتکاز، حقیقه بودن قضیه کشف می‌شود (قائمی، ۱۴۳۰ق، ۱/۳۳).

مواردی نیز وجود دارد که مخاطب خصوصیت دارد و خطاب حکمی برخلاف قاعده اشتراک را می‌رساند. این اختصاص دلیل معینی می‌خواهد، وگرنه استظهار اولیه تعدی از نصوص است و به تعبیر دیگر اصل تعمیم حکم و خصوصیت نداشتن مخاطب است. از جمله این موارد که اهل سنت به آن توجه پیدا کرده‌اند، آن است که حکم شرعی از اول به طور اختصاصی برای فردی جعل شده باشد، به طوری که اگر غیر او نیز مشمول حکم باشد، اختصاصی بودن حکم باطل می‌شود مانند اختصاص یافتن خزیمه به این که شهادت او به تنهایی جای دو شهادت را می‌گیرد، زیرا در تعلیل آمده است این حکم اساساً به عنوان فضیلتی برای او جعل شده است و دیگران که در فضیلت کمتر یا بیشتر از او هستند، مشارکت در این حکم ندارند یا مانند اختصاص ابوبرده به قربانی کردن «عناق» در حج و اختصاص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ازدواج با زنان بدون قرار دادن مهر یا اختصاص او به جمع میان نه زن دائمی (حمادی، ۱۹۹۴م، ۲۸۴).

اما فهم ارتکازی چه سببی دارد؟ ظاهر آن است که مانند بقیه فهم‌های عرفی عام یا خاص است که می‌تواند بازگشت به فهم عقلی یا فهم عقلایی و اجتماعی داشته باشد و به این لحاظ فهم ارتکازی اعم از فهم عقلی است، ولی از آنجا که فهم عقلی خودش عنوان مستقل دارد و قرینیت آن مورد توجه اصولیان است، می‌توان گفت مراد از ارتکاز فهم عرفی در محدوده مفارقت فهم عرفی از فهم عقلی است.

سه نمونه از کارایی قرینه ارتکاز

مسئله اول: اجرت خدمات زن در خانه براساس شروط ضمن عقد

کارکردن زن در خانه اعم از فرزندداری یا شست‌وشو و نظافت یا غذا پختن از اموری است که نمی‌تواند مجانی باشد، مگر آن که زن تبرعاً و با نیت خدمت مجانی به آن‌ها مشغول شود وگرنه یا نوعی معامله با مرد در تقسیم کارها و سهم شدن در تأمین نیازهای خانواده است و در ازای آن البته زن از مرد خدمات اضافی مثل امور

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۲۰

رفاهی و تفریحی بیش از حد استحقاق شرعی برخوردار می‌شود یا بخشی از پولی را که مرد برای او به‌عنوان نفقه خرج می‌کند، در واقع معادل این نوع خدمات زن در خانه است و شاهدش آن است که گاه مرد به میزانی که زن نقش بیشتری در سامان دادن به امور داخلی زندگی دارد و بیشتر کار می‌کند، مبلغ بیشتری به او اختصاص می‌دهد و هدایای بیشتری را برای او می‌خرد. یک احتمال دیگر می‌ماند و آن عبارت است از ادعای متعهد بودن زن به انجام چنین خدماتی در منزل براساس ارتکاز عرفی و عقلایی که حین عقد موجود بوده‌است. البته شبیه چنین ادعایی را برای کارهای فوق‌العاده‌ای که مردان برای زنان انجام می‌دهند نیز می‌توان مطرح کرد. بر این اساس، در زمره شروط ضمن عقد باید دو دسته شروط را مدنظر قرار داد: یک دسته شروط مصرّح و مذکور در ضمن عقد و دوم شرط مرتکز و غیرمصرّح که در ضمن عقد موجود و به‌منزله مذکور است و البته می‌توان این‌گونه مرتکزات را به رعایت عرفی شئون که توافق ضمنی و غیرمصرّح بر آن است نیز بازگرداند.

در تحقیقات جدید آمده‌است ارتکاز ذهنی بیشتر مردم این است که این امور از وظایف زن است، به‌ویژه در مورد کارهای خانه، به‌گونه‌ای که اگر گفته شود همسر الزامی به کار کردن در منزل شوهر و شیر دادن فرزندان و حضانت آنان ندارد، بسیاری از مردان از ازدواج با این‌گونه زن‌ها خودداری می‌کنند و چه‌بسا در حین عقد شرط کنند که زن باید کارها را تبرّعاً و با رغبت انجام دهد. به عقیده برخی، شاید روایات دالّ بر تقسیم کارها بین امام علی و حضرت زهرا علیها السلام به نحوی که کارهای بیرون منزل برعهده امام علی علیه السلام و کارهای درون خانه برعهده حضرت زهرا علیها السلام باشد (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۷۲/۲۰) حاکی از این ارتکاز عرفی نزد مردم آن زمان باشد. این واقعیت زندگی اجتماعی به‌صورت یک امر بدیهی و مسلم در ذهن‌ها جای گرفته‌است. عرف لزومی نمی‌بیند که آن را در متن عقد شرط کند، بلکه به‌صورت شرط ضمنی عرفی، عقد مبتنی بر آن جاری می‌شود (هدایت‌نیا، ۱۳۸۵)، به نقل از: شمس‌الدین، در حقوق الزوجه، ۱۲۷/۴.

در نقد و بررسی این دیدگاه باید گفت که این سخن اگر به‌طور کلی صحیح نباشد، در مورد بعضی عرف‌ها و جوامع به‌ویژه در روستاها و بعضی شهرها صحیح و

غیر قابل انکار است. حال، با وجود این شرط ضمنی عرفی آیا باز هم می‌توان گفت چون قرینه‌ای بر تبرعی بودن خدمات زن در دست نیست، اصل عدم تبرع است؟ آیا این ارتکاز عرفی دلیلی بر تبرعی بودن خدمات زن نیست؟ به نظر می‌رسد که در هر مورد چنین عرفی شکل گرفته باشد، تمسک به اصل عدم تبرع وجهی ندارد و هر جا وجود آن مسلم نباشد، اصل عدم تبرع حاکم خواهد بود. فقط زمانی از این اصل دست برداشته می‌شود که به نحوی تبرعی بودن قصد زن احراز شود: «ما لم تقم قرینه علی المجانیة و لم یکن العامل قاصداً للتبرع» (بروجردی، ۱۳۶۴، ۳/۳۹۳).

این گونه تأسیس اصل البتة وابسته به تفسیر ما از تبرع است. تبرع یعنی مجانی بودن کارهای زن، گاه به معنای احسان و ایثار زن است و گاهی به معنای وفای او به شرط ضمنی و عمل به تعهد شرعی و ثانوی اش است. در صورت دوم، در صورتی خدمات زن قیمت‌گذاری نمی‌شود که مرد نیز به تعهدات خود عمل کرده باشد و اساساً اصطلاح تبرع را نباید این جا به کار برد. بنابراین در مواردی که مرد نفقه زن را نمی‌دهد و خدمات متعارف اضافی را نیز ارائه نمی‌کند، باید اجرة المثل کارهای زن را پرداخت کند و بر این اساس باید گفت اصل عدم تبرع است یعنی اصل آن است که خدمات زن بدون عوض نمی‌تواند باشد و نظیر همین را دربارهٔ مرد نیز می‌توان گفت. در هر صورت، ارتکاز عرفی در این جا نوعی اشتراط را اثبات می‌کند که معنایش مطلق نبودن عقد نکاح است، هر چند استظهار لفظی مخصوص نباشد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۲۲

مسئله دوم: اعتبار عقود جدید بر اساس ارتکازات عرفی

دربارهٔ آن که عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» عقود جدید را در بر می‌گیرد یا نه، گفته شده اگر به ارتکاز عقلایی عقد بودن قراردادی در نزد عرف و عقلاً ثابت شود، مشمول عموم آیهٔ شریفه خواهد بود و اگر آن عقد مشتمل بر شروط صحت عقد و خالی از موانع صحت باشد، البتة وجوب وفا دارد، مثل عقد ضمان در شکل جدید آن که تعهد به پرداخت دین مدیون در صورت امتناع او از پرداخت است. مراد از معنای جدید ضمان، نه ضمان مصطلح نزد فقهای شیعه است «نقل ما فی الذمة إلی الأخری» و نه معنای مصطلح نزد فقهای اهل سنت «ضم ذمة الی ذمة»

(بحرانی، ۱۴۰۵، ۱۵/۲۱، ۳۴؛ کاشف الغطا، ۱۳۵۹، ۸۳/۱، ۸۵، ۲۲۳، ۲۵۲؛ حکیم، ۱۴۱۶، ۱۳/۲۶۱، ۳۰۴) بلکه عقد جدیدی است که ضامن متعهد در مقابل مال است یعنی ضامن قیمت («متعهدبه») است. پس اگر این گونه عقد ضامن مشتمل بر شروط لازم در ثمن و مثن یا دو طرف عقد یا خود عقد باشد، مثل این که ثمن و مثن معلوم باشند و دو طرف معامله بالغ و عاقل باشند، البته وجوب وفا دارد، زیرا آیه شریفه به قرینه ارتکاز عمومیت را می فهماند (جواهری، ۱۳۸۵، ۸۵/۲).

صاحب عروه می گوید: «یمكن أن يقال بإمكان تحقیق الضمان منجزاً مع كون الوفاء معلقاً علی عدم وفاء المضمون له، لأنه یصدق أنه ضمن الدين علی نحو الضمان فی الأعیان المضمونة» یعنی می توان ضامن را به نحو تنجیزی پذیرفت هر چند که وفای به آن معلق بر عدم وفای مضمون له باشد، زیرا ضامن دین به همان نحوی که در اعیان مضمونه داریم، صادق است (یزدی، ۱۴۰۹، ۵۸۸/۲). خوبی در شرح این بخش از عروه آورده است که این سخن صاحب عروه می تواند بازگشت داشته باشد به معنایی متفاوت از معنای مصطلح از ضامن که نقل ما فی الذمه به ذمه دیگری باشد. این معنای جدید عبارت است از تعهد به مال و قبول مسئولیت در برابر آن بدون انتقال ذمه بالفعل، چنان که این حالت در موارد ضامن عاریه با شرط یا مواردی که عین مستأجره طلا و نقره باشد وجود دارد. در این موارد یقیناً ضامن به معنای مصطلح نیست، زیرا به سبب عاریه چیزی به ذمه مستعیر منتقل نمی شود، چرا که عین، قبول انتقال به ذمه را ندارد و از طرفی مشغول الذمه به بدل عین قبل از تلف آن نیست. پس ضامن عین جز به این معنا نیست که مسئولیت عین برعهده شخص است، به گونه ای که متعهد به رد مثل یا قیمت آن در صورت تلف است. در هر صورت، هرگاه چنین ضمانی در اعیان خارجی صحیح باشد مثل موارد ید و عاریه، پس باید نظیر آن در امور ثابت بر ذمه نیز قابل قبول باشد، بلکه بعید نیست که بگوییم این گونه ضامن در خارج امری بسیار متعارف است، زیرا صاحب منصبان و افراد صاحب شأن ضامن افراد گمنام در میان مردم می شوند و هیچ گاه قصد ندارند که بالفعل آن مال منتقل به ذمه این ها شود بلکه تعهد می کنند که اگر شخص مضمون عنه از ادای آن مال تخلف کرد، ذمه این ها مشغول باشد. خلاصه آن که ضامن در این جا در معنای مصطلح خود

قرینه ارتکاز
و کارایی آن در حل مسائل
جدید فقهی

نیست، بلکه به معنای وجود تعهد و مسئولیت در برابر مال است و این امری متعارف در نزد علماست که عموماً و اطلاقات شامل آن می‌شود و به این سبب وفای به آن واجب است (خویی، ۱۴۰۹، ۱/۱۱۴-۱۱۵). در این جا اصل شمول عموماً و اطلاقات نسبت به معنای جدید پذیرفته شده است. حال باید دید وجه شمول چیست؟ با آن که معنای جدید در عصر صدور نص نبوده است.

شهید صدر در بیان وجود اطلاق و شمول آن برای مصداق جدید می‌گوید که در این جا معنای دیگری برای ضمان غیر از معنای مصطلح در نزد امامیه و اهل سنت وجود دارد و آن معنای سوم عبارت است از تعهد به اداء، نه تعهد به مبلغ در عرض مسئولیت شخص بدهکار. البته این گونه تعهد نتیجه‌اش ضمان قیمت «متعهد به» در صورت تلف یعنی در صورت امتناع بدهکار از اداء است. ولی چون برای اداء هیچ‌گونه ارزش مالی وجود ندارد مگر به لحاظ مالیت مبلغ دین پس از استیفای طلبکار نسبت به قیمت اداء از شخص ضامن، به معنای استیفای قیمت دین است و نتیجه‌اش سقوط دین خواهد بود. این معنای جدید برای ضمان اولاً به حکم ارتکاز عقلایی صحت شرعی دارد و ثانیاً به دلیل عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» برای صحت آن می‌توان تمسک کرد، مگر آن که تمسک به عموم متوقف بر اثبات ارتکاز عقلایی در رتبه سابق باشد. ارتکازی عقلایی بر مثل عقدیت این گونه تعهد ضمان، معنایش آن است که ایجاد چنین ضمانی متقوم به التزام دو طرف معامله است تا از این طریق معنای عقد درست شود، چرا که عقد متقوم به وجود ربط میان دو الزام است به گونه‌ای که یکی وابسته به دیگری باشد (صدر، ۱۴۰۱، ۲۳۱).

به هر صورت، می‌توان گفت که ارتکاز عرفی در شکل‌گیری اطلاق برای لفظ «العقد» دخالت دارد، به طوری که آن را شامل عقود مستحدث نیز قرار می‌دهد و سپس حکم وجوب وفا بر آن مترتب می‌شود.

مسئله سوم: بی‌حسی موضعی هنگام اجرای حد یا قصاص

به هنگام اجرای حد یا قصاص بی‌حس کردن عضوی که می‌خواهند آن را قطع کنند یا بی‌حس کردن بدن شخصی که محکوم به تازیانه یا رجم شده است، از جمله

مسائل مستحدثه قضایی است. در نگاه اول از مجموع ادله لفظی استظهار می شود که درد کشیدن مجرم مطلوب شرعی است و جزئی از مجازات قرار داده شده است مثلاً در ادله لفظی آمده است:

- (الف) ﴿الرَّائِيَةُ وَالرَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نور/۲)؛
- (ب) ﴿وَيَذْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (نور/۸)؛
- (ج) ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (انسان/۲۵)؛
- (د) ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُوهُمَا﴾ (نساء/۱۶)؛
- (هـ) ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ (مائده/۳۸).

در این ادله تعبیر «عذاب» یا «اذیت» یا «نکال» ظهور در شرط بودن دردناک بودن کیفر دارد.

ممکن است ادعا شود که اجرای حد خصوصاً در مواردی مثل قطع عضو، حتی اگر محکوم را بی حس کنند همواره مرتبه‌ای از عذاب و آزار را به همراه دارد، اگرچه به لحاظ آثار بعد از اجرا باشد. بر این اساس، مراد از درد و عذابی که در آیات یادشده به آن اشاره شده است، همین مقدار از عذاب است و آیات مذکور داللتی بر شرط بودن عذاب و آزار، بیش از این مقدار ندارد.

در مقابل می توان گفت این ادعا خلاف ظهور آیات است. ظاهر آیات یادشده این است که نفس حد، تازیانه یا قطع عضو یا عذاب و آزار است یعنی عذاب دادن و آزرده شدن محکوم با خود حد حاصل می شود نه با آثار و پیامدهای بعدی آن از قبیل ننگ و بدنامی، بلکه می توان گفت فهم عرفی و ارتکاز عقلایی در باب کیفرهایی مثل زدن و قطع عضو، آن است که در این کیفرها همان جنبه دردناک بودن و آزار جسمانی آنها مورد نظر است تا از این طریق مجرمان تأدیب شوند و دیگر مرتکب جرم نشوند و نیز تأدیب آنان مایه تنبّه دیگران شود، چنان که در مورد وعده عذاب و کیفرهای اخروی یا آزار و شکنجه‌هایی که طاغوت‌ها و زورمداران اعمال می کنند نیز همین غرض مورد نظر است. این فهم عرفی به آن معناست که در این جا قرینه عقلی ارتکازی وجود دارد که ادله کیفرهایی مانند تازیانه و رجم را به این نکته

منصرف می‌کند که مراد از این گونه کیفرها، آزدن و عذاب دادن محکوم است و صرف شکل و صورت کیفر مراد نیست. بر این اساس، حتی اگر در آیات شریفه تعبیر «عذاب» و «ایذاء» هم نیامده بود بلکه تعبیرهایی مانند «جَلَد» و «قَطْع» و «صَّرَب» آمده بود نیز ما به مقتضای همین قرینه نوعی و فهم ارتکازی، از آنها استفاده می‌کردیم که در مقام کیفردهی، عذاب داشتن و دردناک بودن کیفر شرط است. بنابراین به مقتضای طبیعت این گونه کیفرها، دردناک بودن و آزار داشتن به اندازه متعارف، جزو مفهوم عرفی و ارتکازی آنهاست و در این نکته جای هیچ تردیدی نیست (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ۵۰).

ما در بررسی و نقد این دیدگاه باید اضافه کنیم که فهم ارتکازی در حل مسئله بالا یک بار در قالب فهم عرفی و عقلایی و بار دیگر در قالب قرینه عقلی یاد شده است و ظاهراً تعبیر دوم به‌طور تسامحی به کار برده شده است و ملاک همان ارتکازی است که متکی به فهم عرفی و غیردقیق است. ولی ادعای وجود چنین ارتکازی در مواردی که تعبیری از عذاب و اذیت نیست کمی مشکل است و دست کم شک در وجود قرینه ایجاد می‌شود که به نوعی اجمال از این جهت خاص می‌انجامد.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۰

۲۶

نتیجه‌گیری

قرینه ارتکاز منشأ شکل‌گیری سیره‌ای عقلانی و متشرعی است و در دلالت دلیل لفظی دخالت دارد و خود منشأ قرینه انصراف و قرینه مناسبت است. نقطه افتراق این قرینه از قرینه عقلی قطعی محل بحث اصولیان است، چنان‌که عرفی بودن قرینه ارتکاز در نقطه افتراق ارتکازات از سایر قرائن عرفی مورد توجه است.

برای قرینه ارتکاز اقسام و اسبابی می‌توان تصور کرد. اقسام ارتکاز به لحاظ وجود ارتکاز در ذهن عموم یا عموم متشرعه یا دسته‌ای خاص از آنهاست و اسباب ارتکاز وجود فهم عقلی یا عقلایی و اجتماعی است. با این توضیح که فهم عقلی در این جا باید حاضر در نزد عرف باشد.

توجه به قرینه ارتکاز برای کشف حجیت و عدم حجیت اطلاق یکی از کلیدهای حل مسائل مستحدثه است، چرا که انعقاد اطلاق و عدم انعقاد اطلاق در ادله لفظی و

شمول و عدم شمول آن‌ها نسبت به موضوعات مسائل جدید وابسته به قرینیت برخی قرائن و از جمله قرینه ارتکاز است، هر چند ما در نحوه تطبیق این قرینه در برخی مسائل فقهی جدید مناقشات داریم.

منابع

• قرآن کریم.

۱. آشتیانی، محمدحسن. (۱۴۲۹ق). بحر الفوائد. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۲. اراکی، محمدعلی. (۱۴۱۵ق). اصول الفقه. قم: مؤسسه در راه حق.
۳. اسفندیاری، رضا. (۱۳۹۶). قرینه مناسبت حکم و موضوع و کارایی آن در استنباط احکام. ۸۹ (۲۴)، ۷-۲۶.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۱۰ق). المكاسب المحرمة. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۶. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۱). الاستصحاب. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۷. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۵). التعادل و التراجیح. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۸. بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهية. تصحیح مهدی مهریزی. قم: نشر الهادی.
۹. حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی. قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۱۰. انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۹ق). فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۱. بروجردی، مرتضی. (۱۳۶۳). المستند فی شرح العروة الوثقی. قم: مؤسسه احیاء الآثار الامام الخویی.
۱۲. بروجردی، محمدتقی. (۱۴۱۷ق). نه‌ایة الافکار. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة.
۱۳. جزائری، محمدجعفر. (۱۴۱۳ق). منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة. قم: مؤسسه دارالکتب.
۱۴. جواهری، حسن. (۱۳۸۵). بحوث فی الفقه المعاصر. قم: مجمع الذخائر الاسلامیة.
۱۵. حائری، سید کاظم. (۱۴۸۵ق). مباحث الاصول. قم: دفتر مؤلف.
۱۶. حکیم، سید محمدسعید. (۱۴۱۴ق). المحکم فی اصول الفقه. قم: مؤسسه المنار.

قرینه ارتکاز
و کارایی آن در حل مسائل
جدید فقهی

۱۷. حکیم، سید محمدتقی. **الأصول العامة للفقہ المقارن**. قم: قم: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام
۱۸. حمادی، ادريس. (۱۹۹۴م). **الخطاب الشرعی و طرق استثماره**. بیروت: نشر المركز الثقافی العربی.
۱۹. حسینی شیرازی، سید صادق. (۱۴۱۷ق). **بیان الأصول**. قم: در الأنصار.
۲۰. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). **وسائل الشیعه**. قم: قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۲۱. حیدری، علی نقی. (۱۴۱۲ق). **اصول الإستنباط**. قم: لجنة ادارة الحوزة العلمية بقم المقدسة.
۲۲. حیدری، سید کمال. (بی تا). **شرح الحلقة الثالثة**. قم: دار فراق.
۲۳. حیدری، سید کمال. (بی تا). **قاعدة لاضرر**. قم: دار الصادقین علیهم السلام
۲۴. خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). **کفاية الأصول**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۲۵. خویی، سید محمدتقی. **مبانی العروة الوثقی**. (۱۴۰۹ق). قم: منشورات دار العلم.
۲۶. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). **أجود التقريرات**. قم: مطبعة العرفان.
۲۷. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۸). **ارشاد العقول الى مباحث الاصول**. قم: قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۸. شیرازی، سید صادق. (۱۴۱۷ق). **بیان الاصول**. چاپ دوم. قم: دار الأنصار.
۲۹. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۱ق). **البنک اللاروی فی الاسلام**. چاپ هفتم. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۰. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۸ق). **دروس فی علم الاصول**. قم: قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۳۱. عاملی، شیخ حسن. (۱۳۹۶). **معالم الاصول**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۳۲. علم الهدی، سید مرتضی. (۱۳۷۶). **الذریعة الى اصول الشریعة**. تهران: دانشگاه تهران.
۳۳. فیاض، محمد اسحاق. (۱۴۱۰ق). **محاضرات فی اصول الفقه**. قم: انصاریان.
۳۴. قائمی، محمد. (۱۴۳۰ق). **المبسوط فی فقه المسائل المعاصرة**. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار علیهم السلام.
۳۵. قدسی، احمد. (۱۴۱۴ق). **أنوار الاصول**. قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۶. قمی، میرزا ابوالقاسم. (۱۳۷۸). **قوانین الأصول**. قم: احیاء الکتب الاسلامیة.
۳۷. کاشف الغطاء، محمد حسین. (۱۳۵۹). **تحریر المجلة**. قم: فیروزآبادی.
۳۸. کلاتری، ابوالقاسم. (بی تا). **مطرح الانظار**. مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۲۸

۳۹. مبلغی، احمد. (۱۳۸۷). قاعده الانصراف، مجله فقه اهل بیت، ش ۲۶، صص ۱۴۲-۱۱۷.
۴۰. مرتضوی لنگرودی، محمدحسن. (۱۳۷۶). جواهر الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۴۱. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۳). اصول الفقه. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴۲. ملکی اصفهانی، محمود و سعید. (۱۳۸۱). اصول فقه شیعه. قم: نشر مرکز فقهی ائمه اطهار: .
۴۳. نجم آبادی، ابوالفضل. (۱۳۸۱). الاصول (تقریرات محقق عراقی و محقق نائینی). قم: مؤسسه آیت الله العظمی بروجردی رحمته الله علیه.
۴۴. هاشمی شاهرودی، سید محمد. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول. چاپ سوم. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۴۵. هاشمی شاهرودی، سید محمد. (۱۳۸۷). پژوهش های نو در فقه معاصر. تهران: مجد.
۴۶. هدایت نیا گنجی، فرج الله. (۱۳۸۵). حقوق مالی زوجه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۷. یزدی (طباطبایی)، سیدمحمدکاظم. (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی فیما تعم به البلوی. چاپ دوم. بیروت: نشر مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۴۸. نراقی، مولی احمد. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی احکام الشریعة. قم: موسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۴۹. نراقی، محمدمهدی. (۱۳۸۱). أنیس المجتهدین فی علم الاصول. قم: بوستان کتاب.
۵۰. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام. تصحیح عباس قوچانی. چاپ هفتم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۱. بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

قرینه ارتکاز
و کارایی آن در حل مسائل
جدید فقهی

References

The Holy Qur'an

1. Al- Ḥaydarī, Sayyid Kamāl. n.d. *Qā'idat lā Ḍarrar*. Qom: Dār al-Ṣādiqīn.
2. Al- Ḥaydarī, Sayyid Kamāl. n.d. *Sharḥ al-Ḥalqat al-Thālithah*. Qom: Dār al-Farāqid.
3. 'Alam al-Hudā, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1984/1363. *al-Dharī'a ilā Uṣūl al-Sharī'a*. Tehran: Dānishgāh-i Tehrān (Tehran University).
4. al-'Āmilī, Shaykh Ḥasan. 2017/1396. *Ma'ālim al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
5. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1916/1416. *Farā'id al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
6. al-Arākī, Muḥammad 'Alī. 1997/1375. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Dar Rāh-i Ḥaq.
7. al-Āshṭiyānī, Muḥammad Ḥasan. 2008/1429. *Baḥr al-Fawā'id fī Sharḥ al-Farā'id*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
8. al-Baḥrānī, Yūsuf Ibn Aḥmad (al-Muḥaqqiq al-Baḥranī). 1984/1405. *al-Ḥadā'iq al-Nāḍira fī Aḥkām al-'Itrat al-Ṭāhira*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
9. al-Burūjirdī al-Najafī, Muḥammad Taqī. 1996/1417. *Nihāyat al-Afkār alqawā'id al-Fiqhīya (Taqrīrāt Buḥūth al-Muḥaqqiq al-'Irāqī)*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
10. Al-Burūjirdī, Murtaḍā. 1984/1363. *al-Muṣṭanad fī Sharḥ al-'Urwat al-Wuṭḥā*. Qom: Mu'assasat Iḥyā' Āthār al-Imām al-Khu'ī.
11. al-Fayyāḍ, Muḥammad Ishāq. 1989/1410. *Muḥāḍirāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat Anṣārīyan lil Ṭibā'at wa al-Nashr.
12. al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Sa'īd. 1993/1414. *Al-Muḥkam fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat al-Mīnār.
13. al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Taqī. 1997/1418. *al-'Uṣūl al-'Āmma li al-Fiqh al-Muqāran*. 2nd. Qom: al-Majma' al-'Ālamī li Ahl al-Bayt (A.S).
14. Al-Ḥammādī, Idrīs. 1994. *Al-Khiṭāb al-Sharī wa Ṭuruq Isūthmārih*. Beirut: Nashr al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
15. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Muḥammad. 1996/1417. *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl*. 3rd. Qom: Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī Ṭibqan li Maḍhhab Ahl al-Bayt.

16. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Muḥammad. 2008/1387. *Pazhūhish-hāyi Nu dar Fiqh Mu'āṣir*. Tehran: Intishārāt Majd.
17. al-Ḥaydarī, al-Sayyid 'Alī Naqī. 1993/1413. *Uṣūl al-Isṭinbāt fī Uṣūl al-Fiqh wa Ta'rūkhīh bi Uslūb Jadīd*. Qom: Lujnat Idārat al-Ḥawza al-'Ilmīyya.
18. al-Ḥur al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1998/1409. *Tafṣīl Wasā'il al-Shr'a ilā Tahṣīl al-Masā'il al-Shar'īa*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-turāth.
19. Al-Ḥusaynī Al-Ḥā'irī, Sayyid Kādim. 2006/1385. *Mabāḥith al-Uṣūl*. Qom: The office of his eminence.
20. al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, al-Sayyid Ṣādiq. 2006/1427. *Bayān al-Uṣūl*. 2nd. Qom: Dār al-Anṣār.
21. al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, al-Sayyid Ṣādiq. 2006/1427. *Bayān al-Uṣūl*. 2nd. Qom: Dār al-Anṣār.
22. Al-Jawāhirī, Ḥasan. 2006/1385. *Buḥūth fī al-Fiqh al-Mu'āṣir*. Qom: Majma' al-Dhakhā'ir al-Islāmīyah.
23. al-Jazā'irī al-Murawwij, al-Sayyid Muḥammad Ja'far. 1992/1413. *Muntahā al-Dirāya fī Tawḍīḥ al-Kifāya*. Qom: Mu'assasat Dār al-Kitāb.
24. Al-Kalāntarī, Abul Qāsim. n.d. *Maṭūriḥ al-Anṣār*. Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth.
25. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasāni). 1989/1409. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth.
26. Al-Malikī al-Iṣfahānī, Maḥmūd and Sa'īd. 2002/1381. *Uṣūl al-Fiqh al-Shr'ah*. Qom: Markaz-i Fiqhī-yi A'immi-yi Athār (A.S).
27. Al-Muballighī, Aḥmad. 2008/1387. *Qā'idat al-Inṣirāf*, Fiqh al-Ahl al-Bayt Journal, 26, p7, 2008/1387.
28. Al-Murtaḍawī al-Langarūdī, Muḥammad Ḥasan. 1997/1376. *Jawāhir al-Uṣūl*. Tehran: Mu'assasat Tanīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
29. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1996/1417. *Ajwad al-Taqrīrāt. Taqrīrāt al-Sayyid al-Khu'ī*. Qom: Maṭba'at al-'Irfān.
30. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Muḥammad Taqī. *Mabānī al-Urwat al-Wuthqā*. 1988/1409. Qom: Manshūrāt Dār al-'Ilm.
31. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Sayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2002/1421. *Kitāb al-Bay'*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

32. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1989/1410. *Al-Makāsib al-Muḥaramah*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
33. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2002/1381. *Al-Isṭiṣḥāb*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
34. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2002/1381. *Al-Ta'ādul wa al-Tarājīḥ*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
35. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 2004/1383. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
36. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1404. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. 7th. Edited by 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
37. al-Najafī, Muḥammad Ḥusayn (Kāshif al-Ghiṭā'). 1940/1359. *Tahrīr al-Majalla*. Najaf: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.
38. Al-Najm Ābādī, Abulfaḍl. 2002/1381. *Al-Uṣūl* (Taqrīrāt al-Buḥūth al-Muḥaqiq al-'Irāqī and al-Muḥaqiq al-Nā'inī. Qom: Mu'assasat Ayatollāh al-Burūjirdī.
39. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1994/1415. *Muṣṭanad al-Shī'a fī Ahkām al-Sharī'a*. 1st. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
40. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 2002/1381. *Anīs al-Mujtahidīn fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
41. al-Qā'inī, Muḥammad. 2006/1385. *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Masā'il al-Mu'āşira*. Markaz-i Fiqhī-yi A'immi-yi Aṭhār (A.S).
42. al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). 1999/1378. *al-Qawānīn al-Uṣūl*. Qom: Iḥyā' al-Kutub al-Islāmīyya.
43. al-Şadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1981/1401. *Al-Bank al-Lā Rabawī fī al-Islām* 7th. Beirut: Dār al-Ta'āruḥ lil Maṭbū'āt.
44. al-Şadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1997/1418. *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl*. 5th. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
45. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 2009/1388. *Irshād al-'Uqūl ilā Mabāḥith al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Şādiq.
46. al-Ṭabāṭabā'i al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥsin. 1995/1416. *Muṣṭamsak al-'Urwat al-Wuthqā*. Qom: Mu'assasat Dār al-Tafsīr.

47. al-Ṭabātabā'ī al-Yazdī, al-Sayyid Muḥammad Kāzim. 1988/1409. *al-'Urwat al-Wuthqā fīmā Tu'ummu bihī al-Balwā*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

48. Hidāyat Nīyā Ganjī, Farajullāh. 2006/1385. *Ḥuqūq-i Mālī-yi Zawjih*. Qom: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm va Farhang-i Islāmī (Islamic Sciences and Culture Academy).

49. Isfandīyārī, Riḍā. 2017/1396. *Qarīnih-yi Munāsib-i Ḥukm wa Mawḍū' wa Kārāyī Ān dar Istīnāf-i Ahkām*, 89 (24), 7-26.

50. Makārim Shīrāzī, Nāṣir. 1993/1414. *Anwār al-Uṣūl. Taqrīrāt Aḥmad Qudsī*. Qom: Madrasī-yi Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib.

51. Mūsawī Bujnurdī, Sayyid Muḥammad. 1998/1419. *Qavā'id-i Fiqhīyyi*. Qom: Nashr al-ādī.

The Holy Qur'an

