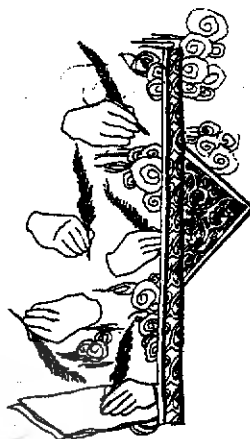


احتیاط‌های روا و ناروا؛

معیارها و ضوابط (۱)

سید احمد حسینی



فقیهان در سخنانشان از بعضی احتیاطها سلب مشروعیت و نفی مطلوبیت نموده و از آنها به عنوان احتیاطهای مخرب، نامشروع و ضداحتیاط یاد کرده‌اند. در حالی که پسندیده بودن ذاتی و عقلی احتیاط مورد پذیرش همگان است و در کتاب‌های فقهی و اصولی با الهام از آموزه‌های دینی، احتیاط به عنوان یک روش پسندیده و راه‌رستگاری و نجات از هلاکت مورد توصیه و تأکید واقع شده است.

بنابراین، اعتقاد به مطلوبیت، عقلانی، عقلایی و وحیانی احتیاط با سلب مشروعیت و ناپسند خواندن آن چگونه قابل توجیه است؟ آیا میان این دو رویکرد، تناقضی وجود دارد؟

این قلم عقیده به درستی هر دو رویکرد دارد و باورش آن است که احتیاط به عنوان یک روش و قاعده شناخته شده و ریشه دار فقهی و اصولی، از استوارترین و اطمینان‌بخش‌ترین راههای زندگی و دینداری است، از این رو پاره‌ای از اشکال

و اعتراضهایی که به احتیاطهای معمول در فقه و فتوا شده و یا می شود را بی اساس و ناشی از شتاب زدگی و بی دقتی می داند و در عین حال عقیده بر این دارد که رواج و گسترش برخی احتیاطها و یا شیوه های اجتهاد احتیاطی در فقه و فتوا، ضد احتیاط است و باعث تخریب فقه و ایستایی و ناکارآمدی آن در عرصه زندگی اجتماعی و ناسازگار با روح حاکم بر شریعت و ناهمگون با مقاصد دیانت است.

خطر افراط و تفریط و خروج از حد اعتدال بیماری عمومی است و همواره دامن گیر زندگی بشر بوده و به ویژه برای جریانهای علمی و فکری خطر و تهدیدی جدی به شمار می آید.

در دنیای اسلام در خصوص رویکردهای دینی همواره عده ای افراطی و گروهی تفریطی زیانهای بزرگی به بار آورده اند؛ برای نمونه می توان از دخالت دادن بی حد و مرز عقل و روشنفکر مآبی از نوع قیاسهای ابوحنیفه ای و تحجّر و جمود بر ظواهر از نوع حنبلی یاد کرد.

چنان که روشنفکر مآبی و عقیده به حل همه چیز با دخالت و تصرف در نصوص و قیاس و فلسفه بافی ها در دنیای اسلام زیانهایی به بار آورده که اگر متعادلان عادل و مصلحان صالح با آن برخوردی منطقی نکرده بودند معلوم نبود امروز چه چیزی را به نام دین و احکام دین به خورد مسلمانان دهند.

همچنین جمود و تحجّر و تکیه بر ظواهر بدون دخالت دادن منطقی و عقل و اجتهاد، اسلام و فقه را در نگاه دیگران متهم به ناتوانی برای اداره جامعه می کند. هر دو جریان زیان بخش، در قالبهای مختلف امروز قدرت و نقش تعیین کننده دین را با بی رحمی مورد حمله قرار می دهد.

فقهای بزرگ - که همواره عزیز و سربلند باشند - باید با حضور فعال و مؤثر خود در عرصه فرهنگی جامعه و جهان، شبهه ها و اشکال هایی که بعضی

به طور طبیعی در ذهنها خلجیان پیدا می‌کند و پاره‌ای توسط مخالفان و یا بدتر از آنها به دست خودباختگان کم‌مایه دامن زده می‌شود بشناسند و پاسخ و راه حلی منطقی ارائه دهند و با استفاده از وسایل ارتباط جمعی و دیگر امکانات عصر رایانه و اینترنت جوانان و جوامع را دریابند.

مسأله مقتضیات زمان، ثبات و تغییرناپذیری دین، اوضاع سیال و همیشه در تحول زندگی و جامعه، عصری بودن دین، پاسخگویی به همه نیازمندیهای واقعی و جدی زندگی، بازشناسی ثابتها از متغیرها و دهها مسأله مهم دیگر را قطعاً اجتهاد پویا و بالنده و زنده تاب‌توان پاسخ‌گویی به همه آنها را دارد، جزو برنامه‌های فکری و علمی خویش قرار دهند تا ناپخته‌ها و یا خودباخته‌ها به انگیزه اصلاح ابروی دین، چشم آن را کور نکنند.

باید بپذیریم که نه دستور اسلام به تفقه، منحصر به فقه و اصول با رویکرد گذشته است و نه واقعتهای انکارناپذیر زندگی چنین چیزی را اقتضا دارد.^۱ اگر بزرگان قدم پیش نگذارند و این منطقه‌الفراغ و خلأ را پر نکنند و راه اجتهاد صحیح را نشان ندهند و نپویند، ممکن است دیگران اختیار را به دست بگیرند و آنچه را خود فهمیده یا صلاح می‌دانند بگویند و این جاست که جامعه اسلامی دچار آسیبهای خطرناکی خواهد شد.

این نگرانی و دغدغه‌ای است که باید مورد توجه قرار گیرد. به هر حال، خطری که همیشه کیان دین و جامعه را تهدید می‌کند افراط و تفریطهاست که دشمنان باهوش، آن را حمایت می‌کنند. و رسالت سنگین مبارزه با این خطر بر عهده عالمان راستین دین است که باید از تحریف افراطیها و مدعیان دروغین و اظهارنظرهای نادانها جلوگیری به عمل آورند.

«فانّ فینا اهل البیت فی کلّ خلف عدولاً ینفون عنه تحریف

الغالین، و اتّحال المبطلین، و تأویل الجاهلین.»^۲

نباید در مورد احتیاط و رزی در فتوا و عمل مطلق گرا باشیم و آن چه را که

به عنوان یک اصل کلی در کتابهای فقهی و اصولی دیده می شود با همان فراخی و فراگیری بپذیریم. بنابراین جمله: «الاحتیاط حسن مطلقاً علی کل حال» با این فراخی و فراگیری نمی تواند قابل قبول باشد. چنان که انکار اصل احتیاط و نفی رجحان ذاتی، عقلی و نقلی آن نیز سخنی سست و سخیف و فاقد هر گونه اعتبار علمی و عقلایی است.

حقیقت این است که احتیاط همانند اجتهاد و تقلید دو قسم است: مشروع و پسندیده و ممنوع و ناپسند. به همان اندازه ای که اجتهادهای مشروع لازم و سازنده و حرکت بخشند اجتهادهای ممنوع و سوء خطرناک و زیانبارند. اجتهادهای مشروع هر چه فعال تر و بالنده تر و به روزتر باشند در حلّ معضلات و پاسخگویی به مقتضیات و نیازمندیهای متنوع جامعه توانمندترند و به هر مقدار که دچار نارسایی باشد نقش سازنده و حضور چشم گیر و همه جانبه و مؤثرش در عرصه زندگی کم رنگ تر خواهد بود.

احتیاط نیز که خود از آثار اجتهاد است. دارای دو قسم مشروع و روا و ممنوع و ناروا می باشد. احتیاطهای ناروا ناشی از اجتهادهای نارساست و عوامل نارسایی اجتهاد که مولد احتیاطهای ناروا است در بخش مناسب مقاله به بحث گذاشته خواهد شد.

در هر حال مدعی این است که رویکردها و قضاوتها درباره احتیاط از نظر نفی و اثبات و فراخی و تنگی حوزه آن، بعضی افراطی و بعضی تفریطی است که در ساحت فقهت و اجتهاد هر دو زیانبارند، معیار، راه میانه و صراط مستقیم است که همان اعتدال در اندیشه و اجتهاد و فتوا است.

این پژوهش تلاشی است که به هدف ارائه ضوابط بازشناسی احتیاطهای ناپسند از احتیاط پسندیده و شرح احتیاط های بی مورد؛ ریشه ها و پیامدهای آن، ارائه شده است. جهت دریافت سرّ ناروایی و نابه جایی بعضی احتیاطها و بازشناسی آنها که هدف این تحقیق است ناچاریم نخست نگاهی اجمالی و

گذرا به حقیقت احتیاط و پسندیده بودن ذاتی آن از نظر عقل و عقلا و شرع داشته باشیم.

احتیاط از باب افتعال از ماده «حَوَّط» اجوف واوی است. با دقت در موارد کاربرد این واژه به خوبی استفاده می‌شود که در لغت، روایات و اصطلاح فقهی و اصولی و محاورات عرفی به یک معنا و مفهوم به کار رفته است.

دقت، محافظت، استوارترین و اطمینان‌بخش‌ترین راه و روش برای تأمین مقاصد و دست‌یابی به هدف بدون در پی داشتن هرگونه پیامد ناروا و زیان و ضرری را احتیاط می‌گویند.

دیوار باغ و خانه را از آن روی «حائط» گفته‌اند که باعث حفاظت و نگهداری آن از آسیب و خطر است.

نقطه مقابل احتیاط به مفهوم یاد شده، بی‌مبالاتی، بی‌بند و باری و سهل‌انگاری است که مذموم و نکوهیده است.

در اصل رجحان و پسندیده بودن احتیاط جای هیچ‌گونه اشکال و اختلافی نیست به حکم این که هر فرد و گروهی با هر گرایش و ایده‌ای خود را خردمند و پای‌بند به شریعت و نظم و قانون می‌داند حُسن احتیاط را باید بپذیرد، از این روی اصل مطلوبیت احتیاط مخالف نداشته و ندارد.

نزاعها بر سر مصداق و تشخیص مورد است. اگر معروف است که اخباریها احتیاطی و اصولیها مخالف آن هستند؛ معلوم است که مابه‌الاشترک هر دو، ضرورت التزام به احتیاط است و هریک دیگری را به اتهام خلاف احتیاط مورد نقد قرار می‌دهد.

اخباریها، اصولیان را در عقیده به براءت در شبهه‌های حکمیة تحریمیة، متهم به بی‌بندوباری و سهل‌انگاری و ترك احتیاط می‌کنند و با استفاده از این

تعریف احتیاط

مطلوبیت احتیاط

قانون به مخالفت با اصولیان برخاسته و آنها را مردمانی بی مبالغات معرفی می‌کنند و استدلالشان این است که:

«اگر به حکم احتیاط فردی محتمل الوجوب را انجام و محتمل الحرمة را ترك کند و در واقع آنچه انجام گرفته واجب و آنچه ترك شده حرام نباشد. آیا خداوند بازخواست خواهد کرد که چرا احتیاط کردید؟ یا آن که اگر به سبب بی احتیاطی محتمل الوجوب را ترك و محتمل الحرمة را انجام داد و در واقع واجبی ترك و حرامی انجام گرفت استحقاق جهنم پیدا می‌کند.»

بنابراین اخباری با این استدلال که احتیاط پسندیده است اصولی را به بی احتیاطی متهم و او را نقد می‌کند.

اصولیان نیز اندیشه اخباریها را مبنی بر وجوب احتیاط در شبهه های یاد شده متهم کرده می‌گویند: شما چگونه جرأت پیدا می‌کنید بدون دلیل، حکمی را به دین خدا نسبت دهید و بندگان خدا را بی جهت به عملی الزام نمایید. این تفکر خطر و شبهه تهمت و افترا به خدا و رسول را در پی دارد و خلاف احتیاط است و اگر خدا از شما سؤال کرد به چه دلیلی چنین حکمی را به دین نسبت داده و بر بندگان لازم کرده اید چه پاسخی خواهید داد؟^۳

بنابراین هر یک از این دو گروه اندیشه و نظریه مورد قبول خود را به خاطر سازگاری آن با احتیاط حق و نظریه طرف مقابل را به اتهام ضدیت با احتیاط باطل می‌دانند.

در مسائل مورد اختلاف فقها نیز از این گونه استدلالها استفاده شده است.

در هر حال، همه در اصل مطلوبیت و شایستگی عمل به احتیاط اتفاق نظر دارند و نسبت به موارد و مصادیق، یکدیگر را متهم به ضد احتیاط می‌کنند.

تقیاط منفی با نظر به پسندیدگی ذاتی احتیاط، منفی و ناپسند قلمداد کردن آن چگونه قابل توجیه است؟

طبیعی است که احتیاط به عنوان یک روش دارای رجحان ذاتی نمی‌تواند منفی، ممنوع، مخرب و ناروا باشد. بنابراین احتیاط به وصف نابه‌جایی و با خصیصه ناروایی در حقیقت نوعی تناقض‌گویی است از این روی شارحان و حاشیه‌نویسان «عروة الوثقی» بر این سخن سید یزدی که نوشته است: «بل قد یقال بعدم رجحان الاحتیاط» اشکال کرده‌اند: آقای خوئی نامطلوب و یا ناروا شمردن احتیاط را با فرض صدق عنوان احتیاط، سخن نامعقولی دانسته است: «عدم رجحان الاحتیاط او مرجوحیته بما انه احتیاط امر غیر معقول.»^۴

نهی رجحان از احتیاط و یا مرجوح و مکروه دانستن آن با فرض صدق عنوان احتیاط نامعقول و تناقض است.

«فان الاحتیاط عبارة عن التحفظ علی الامر الواقعی المحتمل لئلا يقع فی مفسدته او تفوت عنه مصلحته وکیف يتصور المرجوحیة فی مثله والأما فائدة التحفظ علی المطلوب الواقعی.»^۵ مال جامع علوم انسانی

احتیاط که عبارت است از محافظت بر مصالح واقعی احتمالی و جلوگیری از مفسد و زیانهای واقعی احتمالی و از نظر عقلی کاری پسندیده است چه گونه ممکن است مرجوح و ناروا باشد؟

بنابراین اگر در موردی احتیاط به عنوان امری فاقد ارزش و یا ناپسند و منفی، مخرب مطرح شد به مقتضای صنعت علمی ناگزیریم برای آن توجیهی پیدا کنیم تا از اشکال عقلی تناقض در امان باشد.

قبل از توجیه احتیاط‌های ناپسند لازم است به این مطلب بپردازیم که وجوب و یا رجحان احتیاط به چه دلیلی و چرا ثابت شده است هدف از اعمال احتیاط چیست؟ آیا احتیاط حکم عقلی است یا شرعی؟ و اگر عقلی است دارای چه ماهیتی است؟ آیا از احکام مستقل و منجز عقلی است یا از احکام غیر مستقل و معلق عقل است؟ و آیا این حکم عقلی به واسطه دلیل شرعی قابل تخصیص و تقیید و یا قابل رفع و برداشت هست یا نه؟

اینک جهت روشن شدن بحث به چند مطلب اشاره می‌کنیم:

۱. لزوم و یا رجحان احتیاط به عنوان یکی از راه‌های درک و دریافت واقع و صیانت از عقوبت از احکام عقلی است که شریعت نیز آن را مورد حمایت و تأیید قرار داده است؛ از این روی تمام روایاتی که در تأیید بر احتیاط وارد شده‌اند ارشاد به حکم عقل تلقی شده‌اند.^۶

۲. مطلوبیت احتیاط طریقی است که به جهت حفظ واقع و پرهیز از عقوبت مورد حکم عقل و حمایت شرع واقع شده است نه آن که خود احتیاط ورزی دارای مطلوبیت نفسی باشد. تا موافقت و مخالفتش ثواب و عقاب در پی داشته باشد.

۳. حکم عقل به وجوب احتیاط در اطراف شبهه محصوره علم اجمالی و یا رجحان و استحباب آن در اطراف شبهه غیر محصوره و یا شبهه بدویه از پیامدهای حکم شرع است. اگر از ناحیه شارع دستور به انجام عملی و یا ترک آن صادر نشود هیچ وقت عقل، حکم به وجوب امتثال و اطاعت و یا حکم به لزوم احتیاط برای یقین به انجام دستور الهی صادر نمی‌کند.

بنابراین حکم عقل به وجوب احتیاط در پی حکم شرع به وجوب نماز و یا وجوب اجتناب از حرام است و نسبت میان حکم عقل و حکم شرع نسبت میان حکم و موضوع است. حکم شریعت به وجوب نماز موضوع است برای حکم عقل به وجوب اطاعت و لزوم احتیاط در موارد اشتباه قبله با انجام دادن چهار

نماز به چهار طرف تا یقین به انجام دستور الهی حاصل شود.

۴. همهٔ همت و هدف عقل به عنوان رسول باطنی مبنی بر وجوب احتیاط و یا رجحان آن، تحصیل یقینی به امتثال دستور الهی و جلوگیری از سرپیچی نسبت به فرمان خدا، ترك رسم بندگی و ایمن‌سازی مکلف از هر گونه بازخواست و کیفر است.^۷

۵. مدرک حکم عقل به وجوب احتیاط یا قاعدهٔ دفع ضرر محتمل است که ریشه در حبّ ذات دارد. و یا حق الطاعة است که مقتضای رسم بندگی است.

۶. ملاک استحقاق عقاب، هتک حرمت شارع و خارج شدن از رسم بندگی است^۸ نتیجهٔ مقدمات شش‌گانه آن است که:

لزوم و یا رجحان احتیاط به حکم عقل و به تأیید و حمایت شرع در مورد علم اجمالی و یا احتمال نسبت به تکلیف یکی از راه‌های یقین به امتثال فرمان الهی است که یا به انگیزهٔ حبّ نفس و دفع عقاب و یا به اقتضای رسم بندگی و حق الطاعة انجام می‌پذیرد.

حال با توجه به مقدمات یاد شده، اگر برابر دلیل معتبر شرعی در موردی به اثبات رسید که شارع بنا به مصالحی که ممکن است بر عقل پوشیده باشد مانند مصلحت تسهیل و توسعه نسبت به بعضی از اطراف علم اجمالی و یا در اطراف شبههٔ غیر محصوره و یا در موارد شبهه بدویه اذن و ترخیص در ترك دهد و احتمال و گمان به تکلیف را ملغی و بی اعتبار اعلام کند، قهراً موضوع حکم عقل به وجوب احتیاط برداشته می‌شود و تکلیفی باقی نمی‌ماند تا به مقتضای حق الطاعة و لزوم دفع ضرر عقل حکم به احتیاط نماید. و بدیهی است که ترخیص شارع به ترك مخالفت با عقل نیست تا تناقض لازم آید. و تخصیص و تقیید حکم عقلی به شمار نمی‌آید تا ناممکن باشد، زیرا حکم عقل به وجوب احتیاط معلق و مقید بر این است که از جانب شارع اذن و ترخیص نباشد پس مورد و موضوع حکم عقل جایی است که اذن و ترخیص شرعی نباشد.^۹

این گونه ترخیص و اذن شرعی ترخیص در معصیت و ترك اطاعت و تجویز عقاب و جهنم نیست تا مستحیل و متناقض باشد. آری اگر شرع اطاعت و ترك معصیت و اجتناب از عقاب و جهنم را که از احکام منجز و قطعی عقل به شمار می آیند. لازم نداند مخالفت با عقل متناقض و قبیح شمرده می شود. اما اگر شارع با ترخیص و اذن در ترك بنا به مصالحی مانند تسهیل و توسعه و رفع وسواس و مشقت و سختی اعلام کند که این جا طاعت و عقاب و جهنمی نیست دیگر موضوعی برای حکم عقل به احتیاط باقی نمی ماند. و با معقول و ممکن دانستن این نوع ترخیص ها پاسخ اشکال و ایرادهای دیگر نیز روشن می شود.

۱. در فرض انفتاح باب علم و امکان دست یابی به دلیل قطعی، عقل پیروی از ظن و گمان را ممنوع می داند، ولی این حکم عقلی به بی اعتباری ظن برای دریافت کامل واقع، معلق و مقید بر آن است که از جانب شارع اعتبار ظن خاصی مانند خبر عادل و یا ثقه ثابت نشده باشد و اگر شارع بنا به مصلحتی مانند مصلحت سلوکیه و یا مصلحت تسهیل و توسعه خبر عادل و یا ثقه را حجت اعلام کرد، این تخصیص حکم عقل نیست بلکه تخصص است، زیرا عقل حکم کرده است به بی اعتباری ظن که دلیلی بر اعتبار آن ثابت نباشد.

۲. در فرض انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات دلیل انسداد بنا بر حکومت، عقل حکم می کند به اعتبار و حجیت ظن به خاطر حفظ احکام الهی و لکن این حکم عقلی منجز و به طور علت تام نیست بلکه معلق و مقید بر آن است که شارع به بی اعتباری ظن خاصی مانند قیاس حکم نکرده باشد و اگر شارع بنا به اغراضی مانند مفسده سلوکیه و یا جهت دیگری که بر ما پوشیده است ظن قیاسی را بی اعتبار اعلام کرد این تخصیص حکم عقل نیست بلکه تخصص است.

۳. در مسأله قطع شخص قطاع و زودباور و یا علم شخص مبتلا به

و سواس با این که کاشفیت قطع پیش قاطع ذاتی است و شارع نمی تواند قطع او را نادیده و یا بی اعتبار اعلام کند چون مستلزم تناقض است، ولی می تواند بگوید هدف و همت شما در عمل به قطع و تحصیل طهارت اطاعت و ترك معصیت است.

«من از شما نماز در لباس پاك نمی خواهم.»^{۱۰}

«من از شما قرائت کامل نمی خواهم.»^{۱۱}

و شاید سخن اخباریها مبنی بر بی اعتباری قطع حاصل از غیر کتاب و سنت به همین معنا قابل توجیه باشد.^{۱۲}

به هر حال نسبت حکم عقل به حکم شرع نسبت حکم به موضوع است که اگر موضوع نباشد قهراً حکم منتفی است. وقتی شارع ظن خاصی مانند خبر عادل و یا ثقه را حجت بداند حکم عقل به حرمت عمل به مطلق ظن به انتفای موضوع منتفی می شود.

وقتی شارع حکم به بی اعتباری ظن خاصی مانند قیاس نماید حکم عقل به حجیت مطلق ظن منتفی به انتفای موضوع می شود.^{۱۳}

وقتی شارع در مورد سواس و قطاع زودباور حکم کند که من از شما نماز در لباس طاهر و پاك را نمی خواهم. حکم عقل به وجوب اطاعت از قطع منتفی می شود و سرانجام وقتی شارع اذن و ترخیص را نسبت به ارتکاب بعضی اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره موضوع و یا تمام اطراف شبهه غیر محصوره و شبه های بدویه صادر کرد حکم عقل به وجوب و یا رجحان احتیاط برداشته می شود.^{۱۴}

بنابراین قاعده عقلی وجوب و یا رجحان احتیاط در موارد علم اجمالی به تکلیف و یا احتمال آن، چون موضوعش مخصوص و مقید به صورتهایی است که از جانب شارع اذن و ترخیص نسبت به ارتکاب ثابت نباشد. پس به صرف ثابت شدن ترخیص حکم عقلی به احتیاط با برداشته شدن موضوعش منتفی می شود.

با توجه به اهمیت و جایگاه کلیدی این بحث در روشن شدن بسیاری از مباحث این مقاله اینک به طرح این پرسش نیز اشاره می‌شود که آیا چنان‌که وجوب احتیاط عقلی با تریخ‌ص شرعی برداشته می‌شود آیا اصل رجحان و پسندیدگی آن نیز برداشته می‌شود.

با نظر به این‌که تنها دلیل معتبر بر وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی حکم عقل است در صورتی که رعایت آن باعث عسر و حرج باشد. آیا می‌توان با استفاده از قاعده نفی عسر و حرج - که در آیات و روایات مطرح شده است - وجوب احتیاط را برداشت؟

آخوند خراسانی تصریح کرده است: قاعده نفی عسر و حرج به عنوان یک حکم شرعی نمی‌تواند حکومت و تقدم بر قاعده وجوب احتیاط که یک حکم عقلی است پیدا کند و لزوم آن را بردارد.

قاعده، تنها عسر و حرج ناشی از ناحیه احکام شرعی را برمی‌دارد، بنابراین اگر وضو، غسل، روزه، حج و ... که احکام شرعی هستند ضروری و حرجی باشند با قاعده برداشته می‌شوند و همچنین اگر وجوب احتیاط به حکم شرع باشد در صورت حرجی بودن با قاعده برداشته می‌شود، لکن با توجه به این‌که وجوب احتیاط یک حکم عقلی است هر چند که باعث عسر و حرج باشد با قاعده نفی عسر و حرج که قاعده شرعی است برداشته نمی‌شود.^{۱۵}

آیا سخن صاحب کفایة قابل قبول و برابر برهان است؟

آیا حکم عقل به وجوب احتیاط از احکام عقلی مستقل و منجز است که تخصیص و تقیید آن ناممکن باشد؟ آیا راستی عقل در برابر شرع دارای استقلال در قانون‌گذاری است؟ و احکام عقلی در تقابل با احکام شرعی است؟ و شرع حق تصرف در حوزه احکام عقلی را ندارد؟.

تا وجوب احتیاط که به حکم عقل ثابت شده است هر چند مشتمل بر عسر

و حرج و ضرر باشد مشمول قاعده نفی عسر و حرج و لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام نباشد و با قاعده قابل رفع نباشد؟

با توجه به آنچه راجع به ماهیت، ریشه و غایت حکم عقل بیان داشتیم پاسخ سخن مرحوم آخوند روشن است.

عقل در برابر شرع دارای استقلال در قانون‌گذاری نیست تا دو شارع و قانون‌گذار وجود داشته باشند و هیچ کدام در حوزه قانون‌گذاری دیگری تصرف نکنند. بلکه حکم عقل به وجوب احتیاط از پی آمدها و آثار حکم شرع است. به دنبال اطلاع از صدور حکم از جانب شارع عقل که یکی از ابزار شرع و رسول داخلی شمرده می‌شود امتثال و انجام فرمان الهی را از باب لزوم اطاعت، دفع عقاب و به جای آوردن رسم بندگی واجب و لازم می‌داند.

نسبت و رابطه میان حکم عقل و حکم شرع نسبت میان موضوع و حکم است حکم شرعی موضوع حکم عقلی است. اگر شارع نماز را واجب نکرده بود. هیچ وقت عقل در مورد اشتباه جهت قبله حکم به وجوب احتیاط با چهار نماز به چهار طرف نمی‌کرد و اگر بنا به مصالحی مانند مصلحت تسهیل و توسعه و یا ملاک جلوگیری از گرفتاری به وسواس در مواردی احتمال وجوب و یا حرمت را نسبت به هر یک از اطراف علم اجمالی ملغی و بی اعتبار اعلام کرد و انجام و ترك را ترخیص نمود و اعلام کرد در این موارد حکمی و یا عقابی نیست و یا اگر باشد تدارک می‌شود و به هر حال به مکلف تأمین داد. دیگر موضوعی برای حکم عقل به وجوب احتیاط باقی نمی‌ماند.

حکم عقل به وجوب احتیاط به هدف تحصیل یقین به اطاعت و صیانت از عقوبت و انجام رسم بندگی - معلق و مقید به آن است که از جانب شارع ترخیص و اذنی نباشد و برداشتن موضوع حکم عقل با ترخیص در ترك و یا فعل کاملاً در حوزه اختیار شارع است بنابراین حکومت و تقدم قاعده نفی عسر و حرج و ضرر به عنوان یک قاعده شرعی که برگرفته از آیات و روایات است - بر

قاعده عقلی و جوب احتیاط که ناشی از حبّ نفس و قاعده رفع ضرر و عقاب و یا ناشی از رسم بندگی و حق الطاعه است. در صورتی که مستلزم به عسر و حرج باشد از جهت ثبوتی و اثباتی برابر صناعت و خالی از هرگونه اشکال و ایرادی است.

«ان القول بان الحكم العقل - بوجوب الاحتیاط - غیر قابل للرفع والتخصیص فجوابه: ان حکمه لیس بتنجیزی بل معلق علی عدم ترخیص الشارع والمفروض انه یبید المولی ان یرفع حکم العقل بالترخیص فی مورده وان العقل لیس بشارع فی قبال الشارع بل حکمه ادراک ما هو وظیفته العملیة تجاه الشارع فوجوب الاحتیاط عقلاً نتیجة واقعیة یدرکها العقل تجاه الشارع فهو من تبعات احکام الشارع فیکون امره وضعاً ورفعاً بید الشارع.»^{۱۶}

این سخن که حکم عقل به وجوب احتیاط غیر قابل تخصیص و برداشت است. پاسخش آن است که حکم عقل به وجوب احتیاط تنجیزی نیست بلکه معلق بر ترخیص نکردن شارع است و فرض آن است که برداشتن حکم عقلی با ترخیص نسبت به مورد آن در دست شارع و اختیار اوست.

و عقل در برابر شارع دارای حکم و قانون مستقل نیست بلکه تمام همت عقل آن است تا از عهده تکلیف شرعی خارج شود بنابراین حکم عقلی از پیامدهای حکم شرعی است و برداشتن و گذاشتن آن به تبع ترخیص و عدم ترخیص نسبت به حکم شرعی کاملاً در دست شارع و اختیار اوست.

بسیاری از بزرگان از جمله شیخ انصاری فرموده اند هر چند دلیل معتبر بر نفی تکلیف باشد اصل رجحان و مطلوبیت احتیاط عقلی مادامی که باعث

مسأله مقتضیات زمان، ثبات و تغییرناپذیری دین، اوضاع سیال و همیشه در تحول زندگی و جامعه، عصری بودن دین، پاسخگویی به همه نیازمندیهای واقعی و جدی زندگی، بازشناسی ثابتها از متغیرها و دهها مسأله مهم دیگر را قطعاً اجتهاد پویا و بالنده و زنده تاب توان پاسخ‌گویی به همه آنها را دارد، جزو برنامه‌های فکری و علمی خویش قرار دهند تا ناپخته‌ها و یا خودباخته‌ها به انگیزه اصلاح ابروی دین، چشم آن را کور نکنند.

حرامی مانند اختلال نظام - و فروپاشی زندگی - نباشد. به حال خود باقی است:

«فالاولی الحکم برجحان الاحتیاط فی کل موضع لایزمن منه الحرام». ۱۷

سزاوار است در هر موردی که عمل به احتیاط مستلزم حرامی مانند فروپاشی نظام اجتماعی نباشد. آن را پسندیده بدانیم. و عسر و حرج باعث نفی وجوب احتیاط می‌شوند نه نفی اصل مطلوبیت آن و شاید این گونه نگاهها باعث شده است که احتیاط ورزی در فقه و فتوی و سرانجام زندگی رواج پیدا کند، و لکن گروهی از اهل دقت کلیت این قضیه را مورد اشکال قرار داده‌اند. شاگرد محقق شیخ انصاری جناب میرزای آشتیانی با نظر به سخن استادش می‌نویسد:

«در احتیاط ورزی لازم است دقت شود تا زمینه رواج بیماری و سواس فراهم نشود که شیطان با استفاده از فرصتهای دینی بسیاری از مواقع مردم را از راه اطاعت به هلاکت می‌کشد. ۱۸»

شاگرد محقق دیگر شیخ، شیخ موسی تبریزی، می‌نویسد:

«بسیار روشن است که باید قاعده مطلوبیت احتیاط استثنا زده شود و در جاهایی که مورد ابتلای بیشتر مردم است و مردم به

طور فراوان با آنها سر و کار دارند. مانند فراورده ی لبنیاتی، گوشتی، دارویی و ... نمی توان احتیاط را پسندیده شمرد و کاشف الغطا بر ناپسندی احتیاط در این گونه موارد تصریح کرده و آن را مخالف روش استوار و پایدار رسول خدا و ائمه هدی و پرهیزکاران دانسته است و به ناچار باید احتیاط را در این موارد ناروا و ناپسند بدانیم.^{۱۹}

شاگرد برجسته شیخ انصاری میرزای شیرازی نیز سخن استاد را مورد مناقشه قرار داده می نویسد:

«احتیاط ورزی حتی در جاهایی که احتمال قوی باشد مانند ظن به تکلیف و یا محتمل مهم باشد مانند جان و مال و ناموس و دیگر حقوق مردم هر چند باعث اختلال نظام هم نباشد نمی تواند واجب و یا حتی مستحب باشد زیرا گاهی احتیاط ورزیها حتی در موارد دارای اهمیت مثل نفوس، فروج و اموال مشکلات دیگری مانند تفتیش و تجسس در زندگی شخصی و عیوب مردم را در پی دارد که مورد نفرت اسلام و مخالف با اهداف کلی دین است و سبب ریخته شدن خون ها، بی آبرویی ها و رسوائیها می شود.»

آن گاه در ردّ برداشت شیخ انصاری که اخبار منع از سؤال و تحقیق و تفتیش را به معنای تسهیل و آسان گیری بر حرام دانسته که تنها باعث نفی وجوب احتیاط می شوند نه نفی اصل مطلوبیت و رجحان آن، می نویسد:

«منع و توبیخی که در روایات نسبت به پرسش و تفتیش از موضوعات و امور مردم وارد شده است به معنای تسهیل و آسان گیری نیست تا با اصل رجحان احتیاط سازگار باشد بلکه معنای روایات آن است که شارع خواسته است امور خصوصی

و شخصی مردم و عیوب زندگی آنها پوشیده و محفوظ بماند و تفتیش نسبت به آنها را حرام دانسته است.^{۲۰}

«به هر حال در این گونه موارد احتیاط فاقد مطلوبیت عقلی و شرعی است و مقتضای مطلوبیت عقلی و شرعی احتیاط ترک این گونه احتیاط‌هاست.^{۲۱}»

«به هر جهت، کلیت قضیه: الاحتیاط حسن مطلقا و علی کل حال آنچنان که در کلام شیخ اعظم انصاری و دیگران آمده است مورد اشکال است.^{۲۲}»

و جالب است بدانیم که افرادی با اندیشهٔ اخباری نیز این گونه احتیاط و رزیه را ناروا دانسته اند.^{۲۳}

توجیه احتیاط‌های ناپسند
احتیاط به وصف ناپسندی که در ظاهر نوعی تناقض گوئی است از چند جهت قابل توجیه است:

۱. احتیاط‌های تخیلی. گاهی مجتهد در مقام استظهار و برداشت از ادله و به سبب شرایط ذهنی و یا خارجی خاص ممکن است احتمال شرطیت و یا جزئیت چیزی برای یک واجب مطرح شود. و برای اینکه یقین به انجام وظیفه حاصل شود فتوا به وجوب احتیاط می دهد. در حالی که ممکن است التزام به احتیاط در این موارد باعث تفویض مصلحت و یا گرفتاری در مفسده بالاتری باشد. لذا این احتیاط خیالی در واقع ضد احتیاط محسوب می شود.

یعنی در چنین مواردی عنوان و موضوع احتیاط صادق و محقق نیست و در حقیقت از نوع قضایای سالبهٔ به انتفای موضوع است. نه سالبه به انتفای محمول تا احتیاط ناپسند و نابه جا باشد.

چنان که بررسیهای همه جانبه در کتابهای فقهی نشان می دهد، بخش قابل

ملاحظه ای از احتیاطهای ناپسند و ناروا از این دست به شمار می آیند. بهترین تعبیر در مورد این گونه احتیاطها همان عبارت احتیاطهای ضد احتیاط است. و به مقتضای پسندیده بودن عقلی احتیاط، احتیاط در ترك این نوع احتیاطهاست، از این رو، این عبارت به طور چشم گیر در سخنان اهل دقت آمده است:

«الاحوط ترك الاحتیاط.»^{۲۴}

یعنی مقتضای احتیاط واقعی ترك این گونه از احتیاطهای خیالی و پنداری است. هر چند در جایگاه مناسب جهت تبیین و شرح بیشتر احتیاطهای ضد احتیاط و احتیاطهای خیالی و پنداری نمونه هایی را از فقه و فتوای آور خواهیم شد، ولی مناسب است که در اینجا به نمونه ای اشاره شود:

در کتاب حج بحث طواف این مسأله مطرح شده است که نقطه آغاز و پایان طواف به گردخانه خدا باید حجرالاسود باشد، فتوای فقها، بر این بوده و هست که باید طواف از مقابل حجرالاسود شروع و به حجرالاسود پایان پذیرد؛ به طوری که در عرف مردم معمول است.

در دوره ای از تاریخ فقه برای نخستین بار توسط علامه حلی^{۲۵} مطلبی مطرح شد و بعضی مانند شهید دوم و اول^{۲۶} آن را پذیرفتند که شرط درستی طواف آن است که اولین جزء بدن طواف کننده باید برابر اولین جزء حجرالاسود قرار بگیرد تا یقین حاصل شود که تمام بدن بر تمام حجرالاسود گذر کرده است.

در پی این نظر فقهی بحثهایی در گرفته است که اولین جزء بدن کدام عضو است؟ آیا نوک بینی اولین جزء بدن محسوب می شود یا برآمدگی شکم یا سر انگشتان بزرگ پا؟ اشکال می شود که حکم در همه افراد یکسان نیست بعضی لاغر با شکمی فرو رفته دارای دماغ و بینی نوک بلندی هستند. برخی دارای بینی پهن و پخشی ولی شکمی بزرگ و برآمده هستند و ... بنابراین چگونگی عمل

به واجب به اختلاف افراد متفاوت می‌شود. وقتی که فقیهان محقق در صدد مستندسازی و مدرک‌یابی این فتوا برآمده‌اند به هیچ دلیل قابل اعتمادی جز تکیه بر احتیاط، دست نیافته‌اند.

بسیاری از بزرگان این احتیاط را نابجا و ضد احتیاط خوانده‌اند.^{۲۷}
 شیخ یوسف بحرانی که خود مردی اخباری مسلک معتدلی است در نقد و ردّ این نظریه احتیاطی پس از نفی هر گونه دلیل قابل اعتباری می‌نویسد:
 «لا اعرف لهذا الاحتیاط وجهاً ولا معنی بعد معلومیة جمیع ذلك للمكلف».

ولا وجه له بل هو الی الوسواس اقرب منه الی الاحتیاط والاحتیاط انما یكون فی مقام اختلاف الادله لا مجرد القول من غیر دلیل بل ظهور الدلیل فی خلافه.^{۲۸}
 با روشن بودن چگونگی آغاز و پایان طواف از نظر عرف این احتیاط بی دلیل و بی معنا و باعث وسواسی است.

محقق اردبیلی با بیان چندین دلیل بر نفی لزوم آغاز و پایان به معنای حقیقی مانند:

۱. اصل ۲. سهولت شریعت ۳. نبود دلیل قولی و فعلی ۴. به دور بودن از سطح درک خواص و بیشتر مکلفان می‌نویسد:

«وأظن ان أحداث هذه الاحتمالات توجب الوسواس وتضییع الاوقات بتکرار الطواف مرة بعد اخرى كما فعلناه ورأينا کثیراً من الطلبة یفعل ذلك طلباً للاحتیاط للخروج عن هذا الاحتمال ویمكن وقوع الناس فی البدعة».^{۲۹}

گمانم بر این است که دامن زدن به این گونه احتمالات باعث رواج روحیه وسواسی و به هدر دادن فرصتهاست. و باید چندین بار به عنوان احتیاط طواف انجام بگیرد چنان که ما خود

زمانی چنین می‌کردیم و بسیاری از طلبه‌ها را می‌دیدیم که چنین می‌کنند و این شیوه ممکن است سبب گرفتاری مردم در بدعتها باشد.

فاضل نراقی می‌نویسد:

«ولا دلیل علی شیء من ذلک سوی الاحتیاط و توقف صدق الابتداء والاختتام علیه. ولا یخفی انه الی الوسواس اقرب منه الی الاحتیاط... ولا یناسب تسمیته احتیاطاً بل اعتقاد وجوبه خلاف الاحتیاط. ۳۰»

هیچ‌گونه دلیلی غیر از احتیاط بر اعتبار و لزوم برابری اولین جزء بدن با اولین جزء حجر (و تعیین اولین جزء بدن که بینی است یا شکم و یا سر انگشتان بزرگ پا) وجود ندارد. و روشن است که چنین نظر و فتوای و عملی به بیماری و وسواس نزدیک‌تر است تا به احتیاط و اساساً شایسته نیست که این‌گونه نظر و فتواها را احتیاط بنامیم بلکه اعتقاد به لزوم آن خلاف احتیاط است.

صاحب جواهر ضمن مشقت‌زا دانستن چنین نظریات و روشهایی آن را زمینه‌ساز روحیه وسواس‌گری و نشانه بی‌خردی و باعث بی‌اعتباری شیعه در نگاه دیگران می‌داند. ۳۱

امام نیز با ناروا شمردن این‌گونه حرکات و رفتارهای مستند به احتیاطها آن را باعث وهن و سستی مذهب در نگاه دیگران و احیاناً موجب فساد عبادت شمرده‌اند. ۳۲

در حال اگر بعضی احتیاطها را ضداحتیاط، خلاف احتیاط، نابه‌جا و ناپسند و ممنوع و حرام شمرده‌اند باید توجه داشت که در حقیقت اینها احتیاطهای تخیلی و پنداری است که مقتضای قاعده احتیاط

ترك این گونه احتیاطهاست. که تعریف و عنوان احتیاط بر آنها منطبق و صادق نیست.

۲. احتیاط به عنوان ثانوی: ممکن است در مواردی با این که عنوان احتیاط صادق و موضوع آن متحقق است در عین حال به سبب تراحم با عنوان دیگری ناپسند و یا ممنوع باشد.

طبیعی است که مشکل تراحم در مورد هر موضوع و حکمی ممکن است اتفاق بیفتد؛ حتی در مورد روشن ترین احکام عقلی مانند ظلم که در مثال رایج تصرف غاصبانه در ملک و مال مردم برای نجات جان انسان محترمی که ضرب المثل علما در بحث اجتماع امر و نهی است، ممکن است در موردی بر عمل احتیاطی عنوان اسراف منطبق باشد، و ممکن است در موردی عمل احتیاطی باعث عسر و حرج و یا اختلال نظام و فروپاشی زندگی باشد.

و ممکن است در جایی عمل به احتیاط و یا توصیه به آن پیامدهای ناگواری چون ابتلا به وسواس را در پی داشته باشد؛ چنان که امکان دارد در جاهایی احتیاط و رعایت آن پیامدهای زیانبار اجتماعی و مذهبی به دنبال داشته باشد، مثلاً اگر حاکم اهل سنت حکم به اول ماه را اعلام کند و برای انسان علم به مطابقت حکم او با واقع حاصل نشود آیا اگر برابر حکم او وقوف به عرفات، مشعر و اعمال روز عید قربان انجام بگیرد حج صحیح است یا در صورت امکان باید احتیاط کند و برابر وظیفه خود وقوف و اعمال مترتب بر آن را انجام دهد. حال باید تصور کرد اگر فتوا به احتیاط باشد و یک گروهی به نام شیعه به دلیل عمل به احتیاط بخواهند در روزی که جمعیت انبوه میلیونی در منی اعمال روز عید را انجام می دهند. آنها به عنوان روز نهم در عرفات و شب در مشعر مشغول وقوف باشند چه صحته ناموزون و

موهونی به وجود خواهد آمد. و فلسفه بزرگ حج که به نمایش گذاشتن مراسم باشکوه وحدت بخش و قدرت آفرین امت اسلامی است چه می شود؟ قضاوت چند صد هزار زائر خانه خدا درباره شیعه و مذهب تشیع چه خواهد بود و ...

با نظر به چنین پیامدهایی بعضی فقها مانند امام ابن نوع احتیاط را ناروا و حرام و باعث فساد و بطلان حج دانسته اند^{۳۳} که بررسی حکم مسأله به طور مشروح خواهد آمد.

در هر حال، در چنین مواردی مصلحت درك واقع با به کارگیری روش احتیاط با مفسده ناشی از آن تراحم پیدا می کند و در نتیجه گاهی احتیاط پسندیده را ناپسند و یا به سرحد حرام و ممنوع می رساند. پس احتیاط به عنوان ثانوی بر اثر چنین شرایطی ناپسند و ناروا شده است.

۳. مصلحت تسهیل: در مواردی با این که احتمال قابل توجه نسبت به واقع و امکان دست یابی به آن از راه احتیاط وجود دارد بدون هیچ گونه پیامد نامطلوب در عین حال رعایت احتیاط به هدف دست یابی به واقع در این موارد مطلوب شناخته نمی شود.

و در متن دستورهای دینی طرحی تعبیه شده است و مدارکی در دست قرار دارد که نشان می دهد صاحب شریعت برای حفظ این گونه مصالح واقعی از راه احتیاط اهمیتی قائل نشده و برای آسان گیری و راحتی انسانها نخواستار است این واقعیات محافظت و دریافت شود.

و اعلام کرده است به سود و زیانهای مشکوک و محتمل اعتنا نکنید تا منافع و مصالح مهمتری تأمین شود.

شاید بتوان از ادله و روایات استفاده کرد که در باب طهارت و نجاست و مسائل مربوط به بازار و مالکیتها و نیز در مسأله ازدواجها و روابط اجتماعی

بنای شریعت بر اهمیت دادن به واقعیات نیست تا اگر در صورتی نسبت به طهارت و نجاست چیزی شک حاصل شد وظیفه رعایت احتیاط و ترك مشكوك النجاسه باشد و یا اگر احتمال غصبی بودن مالی که در تصرف شخصی است داده شد احتیاط در ترك معامله با آن شخص و استفاده از آن مال باشد. یا اگر احتمال و یا حتی ظن به نجاست و حرمت گوشتی، پوستی، ماستی و دیگر فرآورده‌های لبنی و دیگر تولیدات داده شد به عنوان احتیاط لازم از آنها اجتناب شود.

به مقتضای روایتهای فراوانی که از نظر سند دارای اعتبار و از جهت دلالت بسیار گویا به شمار می‌آیند، احتمالاتها و گمانه‌زنیهای بی اعتبار و بلکه ممنوع است.

در چندین باب فقهی مسأله «سوق المسلمین» (بازار اسلامی) فرآورده‌ها و تولیدات دنیای اسلام پاك و حلال شمرده شده و هرگونه ظن به خلاف بی اعتبار اعلام شده و در بعضی متون فقهی با الهام از روایات پرسش و تحقیق و اعتنای به گمان بر خلاف مورد نهی واقع شده است.

وقتی کسی نسبت به استفاده از چرم و گوشتهایی که در بازار عرضه می‌شود به سبب این که شاید ذبح شرعی صورت نگرفته باشد، اظهار دل‌تنگی و ناراحتی و دل‌چرکی می‌کند. اما می‌فرمایند:

«وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله اني لا اعتراض السوق فاشتری اللحم والسمن والجبن والله ما اظنّ كلهم یسمون هذه البربر وهذه السودان.» ۳۴

چیزی را که نمی‌دانید حرام است آن را بخرید، بفروشید و بخورید. قسم به خدا من وارد بازار می‌شوم و گوشت و روغن و پنیر می‌خرم و قسم به خدا که گمان نمی‌کنم همه

بازاریها ذبح شرعی انجام می دهند در میان آنها گروههای
نامسلمان فروشنده می کنند.

و در روایاتی امام (ع) افرادی را که نگران نجاست و پاکی چرم و گوشت و
روغن و پنیر... بازار بودند را مورد ملامت قرار داده که شما مسلمان تر از پیامبر
و امام شده اید:

«أترغب عما - عنا - كان ابوالحسن عليه السلام يفعله .»^{۳۵}
آیا شما از روش ما و یا از روش حضرت کاظم روی گردانید.
ایشان از همین بازار گوشت و پوست و پنیر و روغن تهیه و
استفاده می کرد.

در بعضی روایات به فلسفه و علت بی اعتنایی به چنین شک و گمان زنیها و
نادیده گرفتن این گونه احتمالات اشاره شده است که اگر بنا باشد شما به خاطر
حفظ واقع به این گونه احتمال و گمانها اعتنا بورزید و به هدف دستیابی به
احکام واقعی احتیاط بورزید به سبب چنین غرضهای جزئی و شخصی به
مفاسد بزرگ اجتماعی گرفتار می شوید:

«ولو لم یجز هذا ما قام للمسلمین سوق .»^{۳۶}

در هر حال به سبب مصلحت تسهیل و جلوگیری از به زحمت افتادن مردم
و فروپاشی سیستم اجتماع، به احتمال و گمانها که موضوع و بستر جریان
احتیاط به شمار می روند بی اعتنایی شده و حساسیت بیش از حد نشان دادن،
نوعی وسواسی و رویگردانی از دستورههای شریعت و بی توجهی به سیره و
روش زندگی رهبران دین تلقی شده است. و براساس چنین آموزه هایی است
که فقیهان بزرگ شیعه احتیاط در این موارد را ناپسند شمرده اند.

«... والظاهر ان الاحتیاط فی مثلہ من الامور العامة المتداوله
لیس بمطلوب، کما ان الاحتیاط لاحتمال الحرمة فی الحبوب
واللحوم ... لم يعرف رجحانه .»^{۳۷}

ظاهر ادله آن است که احتیاط در مانند حیوانات و گوشتها که از امور مورد ابتلای جامعه است پسندیده نیست چنان که رجحان احتیاط به صرف احتمال حرمت در مانند گوشتها... ثابت نیست.

در هر حال هر چند نسبت به آنچه در بازار و جامعه اسلامی مورد معامله و استفاده قرار می‌گیرد، احتمال نجاست، حرمت، غصیبت و مانند آن داده می‌شود و به حکم قاعده عقلی و عقلایی رفع مفسده و ضرر محتمل احتیاط ورزی و اجتناب پسندیده است. ولکن شارع مقدس به مقتضای حکمت و مصلحت تسهیل می‌تواند این قاعده را در مواردی بی‌اعتبار و نسبت به ارتکاب اعلام ترخیص نماید.

بدیهی است که حکم عقل و یا عقلا مبنی بر لزوم اجتناب از زیانهای احتمالی، مشروط به آن است که خود شارع اذن و ترخیص نداده باشد، زیرا اگر وجوب احتیاط از باب حق الطاعة و حق مولویت هم باشد، شارع نمی‌تواند در مواردی حکم عقلی را الغا نماید.^{۳۸}

و تحقیقا شارع مقدس بنا به مصلحت تسهیل و جلوگیری از به زحمت افتادن مردم و سامان دهی زندگی و پیش‌گیری از فروپاشی سیستم اجتماع هرگونه گمانه زنی و احتمال خلافی را در مسائل بازار و جامعه بی‌اعتبار اعلام کرده و تفتیش و تحقیق را به انگیزه احتیاط در دین مورد منع قرار



در هر حال مدعی این است که رویکردها و قضاوتها درباره احتیاط از نظر نفی و البات و فراخی و تنگی حوزه آن، بعضی افراطی و بعضی تفریطی است که در مباحث فقهت و اجتهاد هر دو زیانبارند، معیار، راه میانه و صراط مستقیم است که همان اعتدال در اندیشه و اجتهاد و فتوا است.

داده است. بنابراین حساسیت بیش از حد نشان دادن نوعی و سواسی و رویگردانی از دستورهای شریعت و بی توجهی به سیره رهبران دینی تلقی شده است.

فقیهان بزرگ شیعه احتیاط ورزی در این گونه امور را ناپسند و ممنوع شمرده اند:

«والظاهر ان الاحتیاط فی مثله من الامور العامة المتداوله لیس بمطلوب. ۳۹»

آنچه از دلایل استفاده می شود آن است که احتیاط ورزی در مانند حیوانات و گوشتها و ... که از امور مورد ابتلای جامعه به شمار می آیند ناپسند است و مطلوبیت احتیاط در این گونه امور به صرف احتمال حرمت و یا نجاست، ثابت نیست.

نتیجه بحث آن که در مواردی که شارع به هدف تسهیل، گمان و احتمالها را بی اعتبار و نادیده گرفته است و مقصد مهم تری چون استوارسازی و سامان دهی نظام اجتماعی را در نظر گرفته است، احتیاط ورزی هر چند ممکن است موافق عقل و خرد باشد ناپسند است. ۴۰

در بحث شرایط اصول عملیه نسبت به اصل احتیاط تصریح شده است که عمل به احتیاط و اجرای آن در صورتی پسندیده است که باعث اختلال نظام، فروپاشی زندگی، عسر و حرج، سختی و به تنگنا افتادن و یا ابتلا به و سواسی نباشد.

نکته شایان دقت در این است که آیا این امور مقوم ماهیت و حقیقت احتیاط به شمار می آیند یا آن که از شرایط اجرای احتیاط محسوب می شوند. از سخنان برخی محققان چنین استفاده می شود که با وجود هر یک از عناصر یاد شده عنوان و حقیقت احتیاط متفی است. زیرا که فروپاشی نظام

زندگی مردم بویژه در سطح اجتماعی و نیز رواج روحیه و سواس مبنغوض و مخالف با اهداف شریعت شناخته می‌شوند. و ایجاد سختی و زحمت و تنگنا برای مردم خواسته شریعت نیست، در حالی که حقیقت احتیاط مطلبی است که نزد صاحب شریعت و خردمندان عالم پسندیده است.^{۴۱}

از سخنان بعضی اصولیان استفاده می‌شود که آنچه به عنوان شرایط احتیاط مطرح است مربوط به حکم و اجرای آن است، بنابراین در مواردی که عنوان اختلال نظام، عسر و حرج و یا ابتلای به و سواسی مطرح شود احتیاط ناپسند است، نه آن که عنوان احتیاط صادق نباشد. اجتماع و اتحاد وجودی دو عنوان شکل گرفته است: یکی احتیاط است که پسندیده است و دیگر اختلال نظام یا و سواس است که ناپسند است. قهراً از مصادیق قانون باب تزاحم به شمار می‌رود. و باید قاعده باب تزاحم را در آن به اجرا نهاد و اهم را بر مهم مقدم داشت.^{۴۲}

ممکن است از نتایج اختلاف این دو رویکرد به مسأله شرایط احتیاط آن باشد که اگر از باب تزاحم و اتحاد وجودی عنوان اولی با عناوین ثانویه بدانیم. در فرضی که شخصی احتیاط همراه با و سواس و یا اختلال نظام و بنابر بعضی نظریات احتیاط آمیخته با عسر و حرج را در عبادتی انجام دهد، کار حرامی کرده و لکن عبادت او صحیح است، زیرا حرمت عنوان ثانوی یعنی اختلال نظام به عنوان اولی یعنی احتیاط سرایت نمی‌کند.^{۴۳}

شاید شرایط مربوط به احتیاط را بتوان به سه دسته تقسیم کرد:

الف. شرایط مقوم ماهیت: در جایی احتیاط صدق می‌کند که احتمال هیچ‌گونه خلافی داده نشود بنابراین در مواردی که احتمال خلاف مطرح باشد مانند دوران امر بین محذورین عنوان احتیاط صادق نیست.

مثلاً بنابراین که در عبادی بودن عبادت و صحت آن - افزون بر قصد

اخلاص و قربت - قصد امر و قصد وجه نیز لازم باشد - چنان که بعضی این فرضیه را تقویت کرده اند - با امکان اجتهاد و یا تقلید یعنی امثال تفصیلی، امثال اجمالی از راه احتیاط دچار اشکال می شود.

لذا هر چند بسیاری از مجتهدان ما استدلال بر بی اعتباری قصد وجه احتیاط در عبادات را، حتی با فرض امکان اجتهاد و یا تقلید صحیح دانسته اند. اما شیخ اعظم انصاری و برخی دیگر از مجتهدان، در این موارد احتیاط را در ترك احتیاط می دانند؛ با این دلیل که امثال تفصیلی مورد اتفاق همگان است، در حالی که امثال اجمالی از نگاه بعضی مورد اشکال است. در نتیجه با احتمال اعتبار قصد وجه موضوع احتیاط محقق نیست.

ب. شرایط ناپسندی احتیاط: در مواردی ممکن است موضوع احتیاط محقق باشد و لکن بر اثر تراحم با عنوان مهم تری ناپسند باشد. مثل آن که در مناسک حج، احتیاط بدون هیچ گونه عسر و حرجی میسر باشد و لکن عمل به آن باعث وهن و سستی مذهب و یا انگشت نما شدن شیعه باشد که اهمیت حفظ احترام و آبروی مذهب و شیعه ترك احتیاط را اقتضا می کند.

ج. شرایط مورد اختلاف: با این که در سخنان بسیاری از اصولیان برای احتیاط سه مانع به نام اختلال نظام، عسر و حرج و ابتلای به وسواس ذکر شده است و لکن میان اصولیها اختلاف نظر هست در این که آیا با وجود این عناصر عنوان احتیاط از میان برداشته می شود یا حکم آن؟

بعضی با فرض اختلال، یا عسر و حرج و یا ابتلای به وسواس حقیقت احتیاط را منتفی می دانند.^{۲۴} و بعضی در چنین صورتی حکم احتیاط یعنی حسن و رجحان را منتفی می دانند.^{۲۵}

در هر حال احتیاط منفی و ناپسند است یا به خاطر این که در حقیقت عنوان

و موضوع احتیاط صادق نیست و صرف خیال احتیاط است. و یا آن که به جهت تراحم با عنوان دیگری مانند اختلال نظام، عسر و حرج ابتلای به وسواسی، وهن مذهب و اسراف و به هدر دادن فرصتها و امکانات و مانند آن رجحان و مطلوبیت آن از بین می‌رود.

با نظر به بررسیهای گذشته، احتیاط در صورتی پسندیده است که موجب اختلال نظام، عسر و حرج، ابتلای به وسواسی و پیامدهایی مانند وهن مذهب و... نباشد. بنابراین حکم به مطلوبیت احتیاط به طور مطلق چنان که در بسیاری عبارات آمده است: «الاحتیاط حسن علی کل حال». نمی‌تواند درست باشد.^{۴۶} اکنون لازم است نگاهی گذرا به معیارهای بازشناسی احتیاطهای منفی داشته باشیم.

ملای بازشناسی
احتیاط مطلوب
از نامطلوب

۱. اختلال نظام: یکی از مقاصد عالی شریعت برقراری نظم و انضباط در زندگی فردی و اجتماعی انسان است، احکام الهی به طوری تعبیه و طراحی شده است که هیچ‌گونه تراحم و ناسازگاری با دنیای مردم و پیشرفت و توسعه زندگی نداشته باشد.

برنامه‌ریزیها به هدف فراهم‌سازی بستر مناسب جهت دست‌یابی به دنیایی آباد، آزاد، آگاه، آرام و با سعادت و سلامت، انجام گرفته است. در نهان و نهاد احکام الهی برپایی زندگی با سلامت و سعادت نهفته است. و هرچه باعث نابسامانی، عقب‌ماندگی و فروپاشی زندگی باشد ممنوع شناخته شده است.

از این روی احتیاط‌ورزی که در ذات خود دارای ارزش است اگر باعث هرج و مرج زندگی، عقب‌ماندگی بازار و صنعت و علم و دانش و فروپاشی زندگی باشد ممنوع و ناپسند شمرده می‌شود. احتیاط مخل به زندگی را همه ناروا دانسته‌اند.^{۴۷}

و این است راز عقلانی و عقلایی بودن احکام و حیاتی شریعت که منطبق با فطرت و واقعیت های زندگی است.

۲. عسر و حرج: اساس دستورهای شریعت اسلامی بر آسانی استوار است و اراده خداوند مهربان بر آسان گیری احکام برای بندگان و نفی دشواری و زحمت و مشقت تعلق گرفته است.

پیامبر اسلام (ص) هم آیین آسمانی اش را به سماحت و سهولت و حنیفیت ستوده است و دین را آسان و با گذشت معرفی کرده است و هرگونه تکلف و بی جهت خود را به زحمت انداختن و به طور سلیقه ای مقررات دست و پاگیر ایجاد کردن را بی ارتباط با دین اعلام کرده است و پیشوایان دینی با الهام از قرآن عزیز و سنت و رویه رسول کریم، اسلام را به عنوان دینی منطبق بر فطرت و پاسخ گو به تمام نیازها به مردم شناسانده اند و از روشهای غلط ضد دینی و آداب و رسوم دست و پاگیر مخالف با روح شریعت و از آدمهای نادانی که به اسلام و احکام اسلامی سلیقه ای عمل می کنند اعلام نفرت و نفرین کرده اند.

همه مجتهدان و عالمان دین احکام الهی را محدود به حدی به نام عسر و حرج کرده اند. هر تکلیفی را که اصل و یا مرتبه و گونه ای از آن باعث سختی و دشواری و دست و پاگیری باشد. متفی می دانند و انجام دستورهای الهی را مانند وضو، غسل، نماز با تمام شرایط، روزه و ... مادامی واجب می دانند که باعث سختی و ناراحتی نباشد. و در فرض صدق هریک از این عناوین و تحقق هریک از این جهات اصل تکلیف ساقط و یا به مرتبه و گونه آسان تر تبدیل می شود. از این جهت است که تصریح کرده اند احتیاط مادامی مورد پسند عقل و نقل است که منجر به عسر و حرج نباشد. هر چند در این که با تحقق و صدق عسر و حرج آیا فقط الزام و وجوب برداشته می شود یا آن که اصل مشروعیت آن رفع می گردد. میان عالمان اختلاف است.

۳. وسواس: وسواس نوعی نارسایی و به هم خوردن تعادل روحی، و از نداشتن سلامت و اعتدال جسم و مزاج ناشی می‌شود: «مرض یحدث من غلبة السوءاء یختلط معه الذهن» (مصباح المنیر) و همانند هرگونه نارسایی روحی روانی دیگری قابل شدت و ضعف است^{۴۸} با نظر به این که گاهی این گونه اختلال و نارسایی‌ها ناشی از انگیزه‌های دینی است به حساب و نام دین گذاشته می‌شود و نوعی تقدس و دینداری شمرده می‌شود.

در آموزه‌های دینی ضمن شیطان خواندن این حالت و ممنوع دانستن آن با هر گونه عوامل و زمینه‌هایی که در بروز و وقوع این حالت دخالت و تأثیر داشته باشد به شدت مبارزه شده است.

در طهارت و نجاست و عبادت که غالب افراد وسواسی در این گونه موارد دچار آن می‌شوند اسلام به قاعده و قانون طهارت و صحت و درستی کارها تأکید ورزیده است.

به هدف تزیه ساحت قدس دیانت از انتساب چنین کج‌اندیشیها و مبارزه جدی با رواج و رشد روحیه وسواسی با همهٔ زیانهایی که می‌تواند داشته باشد در آموزه‌های دینی احتیاط در این گونه موارد با وجود چنین زمینه‌ای نابجا و بلکه در فقه و فتوا با الهام از روایات این گونه احتیاطها ناروا و باعث فساد عبادت معرفی شده‌اند.^{۴۹}

بازتاب شرایط روحی، محیطی و... در نوع استنباط

بی‌شک نوع اندیشه و تولیدات فکری هر کس مانند هر پدیدهٔ دیگری به مقتضای قانون علیت، زائیدهٔ علل خاص خود می‌باشد. در تولید علم و آثار علمی افزون بر نقش مهم تلاش و پژوهش، باید به تأثیرپذیری ذهن و دستگاه اندیشه از عوامل درونی و عوامل خارجی و ذهنی نیز توجه داشت.

خوی و خصصتها و اختلاف استعدادها و مناسبات اجتماعی، نوع نیازمندیها، شرایط سیاسی، فرهنگی، اقتصادی حاکم بر زمان و محیط فکر.

ذهنیتها و پیش فرضها و پیش داوریها، در نوع تلقیات، نگرشها و برداشتها و اظهار نظرهای صاحبان فکر و اندیشه دارای تأثیر مهم و نقش چشم گیر است. فهم و برداشتها و گرایش و موضع گیریهای انسانی نمودها و بازتابهای خصلتهای درونی استعدادها، و نوع نگاه او به واقعیات و مناسبات و روابط خارجی انسانهاست همواره اعتباریات ریشه در واقعیات دارند. خوابها انعکاسات بیداری است. در این خصوص سخن عالمانه شهید مطهری روشنگر و آموزنده است:

«فقیه و مجتهد کارش استنباط و استخراج احکام است اما اطلاع و احاطه او به موضوعات و به اصطلاح طرز جهان بینی اش در فتوایش زیاد تأثیر دارد.

اگر فقیهی را فرض کنیم که همیشه در گوشه خانه و یا مدرسه بوده و او را با فقیهی مقایسه کنیم که وارد جریانات زندگی و اجتماع است این هر دو نفر به ادله شرعی و مدارك احکام مراجعه می کنند، اما هر کدام یک جور و یک نحو به خصوص استنباط می کنند.»

شهید مطهری در ادامه سخنانش با اشاره به یک نمونه در باب طهارت و نجاست به سفر زیارت خانه خدا مثال می زند. ^{۵۰} فقیهی که به حج رفته باشد با فقیهی که نرفته باشد در برداشت از روایات و فتوا به طهارت و نجاست به طور متفاوت فتوا می دهند یکی فتوایش مقرون به احتیاط و لزوم اجتناب از بسیاری چیزهاست و دیگری از روایات معنای دیگری برداشت می کند. آن گاه می گوید:

«اگر کسی فتوای فقها را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه و طرز تفکر آنها در مسائل زندگی توجه کند می بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتوایش تأثیر گذاشته است.» ^{۵۱}

از قول یکی از اساتید بزرگوارمان نقل می‌شود که تا قبل از تشریف به حج فتوا می‌داد واجب است طواف در محدوده میان مقام و خانه باشد، اما بعد از آن که در سفری به حج رفتند و ازدحام و فشار جمعیت را لمس و حس کردند از آن فتوا عدول کردند.

«الاحوط ان یكون الطواف بين البيت ومقام ابراهيم عليه السلام ... ولكن الاقوى كفاية الطواف في الزائد على هذا المقدار.» ۵۲

در هر حال اصل این واقعیت جای انکار نیست. فقیه دانسته یا ندانسته در برداشت از دلایلها و دادن فتوا تحت تأثیر عوامل و علل آشکار و پنهان درونی، بیرونی، عینی و ذهنی فراوانی است.

هرچه دامنه اطلاعات خارجی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ... مانند ره یافته‌های فقهی و اصولی گسترده‌تر و واقع بینانه‌تر و عمیقانه‌تر باشد انطباق فتوا با واقع و تأثیرگذاری و کارآمدی آن در پاسخ به نیازهای جدی جامعه بیشتر خواهد بود.

توجه به این واقعیت است که دستگاه فتوا را فعال و کارآمد می‌کند و از موضع انفعالی و فتوای فرضی به دور می‌سازد.

با اذعان به یک پارچگی مصادر و منابع اصلی اجتهاد یعنی کتاب و سنت و عقل که حقایقی پایدار و تغییرناپذیرند؛ ناهمگونی در برداشتها از ادله و ناهمخوانی در فتواها، عوامل مختلفی چون اختلاف استعدادها و ذوقها، در فهم آیات و روایات و علاج ناهمسوئیهایی یعنی تعارض و ناسازگاری دلایلها دارد که یکی از مؤثرترین عناصر در بروز ناهمسوئی در فتواها به اصطلاح شهید مطهری اختلاف از جهان بینی‌ها و اطلاع و آگاهی از شرایط و مناسبات اجتماعی و خارجی و ... است.

از این جاست که بعضی فتواها استوار، برخی ناپایدار، دسته‌ای هماهنگ

با روح زمان و پاسخگوی نیازهای واقعی و بحق نوبه نو و بعضی فرسوده و تکراری و پاره ای فعال و کارآمد و بعضی منفعل و کهنه است.

اجتهاد نارسا = با التزام به ضرورت فقاہت و اجتهاد و اعتقاد به نقش حیاتی و تعیین کننده آن و تفاوت اجتهادها از جهت قوت و ضعف و کمال و نقص بدیهی است که آثار وجودی مجتهدان نمی تواند یک سان باشد به هر مقدار که اجتهاد جامع، واقع بینانه و به روزتر باشد تأثیر گذاری دینی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و جهانی بیشتر و بهتر می تواند داشته باشد.

مجتهد جامع شرایط و آشنا به زبان زمان و آگاه به اوضاع فرهنگی، سیاسی و اقتصادی حاکم بر جامعه و جهان، نوع نگاهش به منابع و شیوه تلقی و برداشتش از ادله و موضع گیری و فتواهایش زنده و فعال و سرنوشت سازتر است تا فقیهی که تنها در محیط بسته حوزه خوب درس خوانده و مبادی را خوب فرا گرفته و به قوه و قدرت استنباط دست یافته است.

بدیهی است که حوزه اجتهاد و ابزار و مبادی آن در همه زمانها و شرایط، ثابت و یک نواخت نیست. به تناسب شرایط ممکن است دانشی که از شرایط اجتهاد به شمار می رفته روزی از شرطیت بیفتد و دانش جدید با ابزار و سازوکار تازه ای جزء مبادی و ابزار لازم آن به شمار آید.^{۵۳}

بدیهی است که ناکافی دانستن فقه و اصول رسمی و یا اجتهاد مصطلح، هیچ گاه به معنای نفی قواعد و اصول و متون کهن فقهی نبوده و نیست. متون فقه و اصول که محصول تلاشهای خستگی ناپذیر هزارساله مجتهدان بزرگ و فقیهان سترگ است از ثروت‌های گرانقدر علمی ما به شمار می روند که باید با حساسیت تمام آنها را حراست کرد و مورد استفاده قرار داد. بلکه مقصود آن است که اجتهاد در هر عصری بدون لحاظ شرایط و مقتضیات آن روزگار و درك صحیح از نیازهای نوپیدای جامعه ناکافی و ناکارآمد است؛ به عنوان نمونه

نسبت به موضوع مقاله که بررسی احتیاط‌های نامطلوب است اگر مجتهد جامع باشد و با فراگیری تمام مبادی و مقدمات لازم از آگاهی‌های لازم زمان و مکان و مقتضیات روزگار خویش برخوردار باشد دید کلان و کلی و جهانی داشته باشد و در نگاه و برداشت از ادله در مقام استنباط به مقاصد و اهداف کلان شریعت و روح حاکم بر احکام و پیوند میان همه بخش‌های دین و بارهنمود قرآنی: «لیتفقها فی الدین» نگرشی همه‌جانبه داشته باشد طبیعی است که دیگر جایی برای پاره‌ای احتیاط‌ها در مقام فتوا که ناشی از خصصتها، بی‌توجهی به اهداف کلان و فردگرایانه و بریده نظر کردن در فقه است، باقی نخواهد ماند؛ به تفصیلی که شرحش خواهد آمد.

به هر حال، در رویکرد به احتیاط‌های بی‌مورد و نامطلوب در مقام فتوا و عمل، زمینه و عوامل مختلفی دخالت دارند که مهم‌ترین آنها نارسایی در اجتهاد است و لذا احتیاط‌های ناروا زائیده اجتهاد نارساست. با عنایت به چنین شرایطی شایسته است قبل از بررسی زمینه و عوامل و موارد احتیاط نامطلوب نگاهی گذرا به حقیقت اجتهاد و رسالت و فلسفه آن بیفکنیم.

اجتهاد به مفهوم درست آن که به کارگیری تمام توان برای فهم احکام و کارشناسی در حوزه دین و تبیین خط مشی زندگی فرد و جامعه برابر متون دینی است یکی از دشوارترین پدیده‌ها و پیچیده‌ترین رشته‌های علوم انسانی و اسلامی است. ۵۴

حقیقت اجتهاد

الف. تحصیل الحججة؛

مسائل مجتهد

ب. اقامة الحججة.

مرحله نخست که حجت‌شناسی و دلیل‌سازی است. پدیده‌ای اکتسابی است و تحقق آن در گرو تلاش خستگی‌ناپذیر مجتهد است برای فراگیری



در هر حال اگر بعضی احتیاطها را ضد احتیاط، خلاف احتیاط، نابه جا و ناپسند و ممنوع و حرام شمرده اند باید توجه داشت که در حقیقت اینها احتیاطهای تغییلی و پنداری است که مقتضای قاعده احتیاط ترک این گونه احتیاطهاست. که تعریف و عنوان احتیاط بر آنها منطبق و صادق نیست.

مبادی مانند: لغت، ادبیات، رجال، تاریخ فقه، اقوال فقها، به ویژه اصول فقه؛ به اضافه اطلاعات لازم اجتماعی، سیاسی و آگاهی از شرایط زمان و مکان.

مرحله دوم که بهره گیری بهینه از حجتهای از پیش فراهم آمده و به کارگیری به مورد و درست آنها در استنباط و استخراج حکم حوادث و رخ دادهاست یک موهبت خدادادی و خصلت درونی است. که نقش تلاشهای علمی همراه با تقوی و تمرین بیشتر را در شکوفایی هر چه بهتر، بیشتر و سریع تر این موهبت نباید از نظر دور داشت.

رمز بزرگ اجتهاد
اوج اجتهاد و هنر مجتهد و استادی او در این است که بتواند قانونهای فراگرفته را به طور درست و به مورد و به موقع بر مصداقها و موضوعهای بی سابقه و نوپیدا برابر سازد.

و با در دست داشتن قواعد بتواند وظیفه فرد و جامعه را در هر شرایط در برابر رخ دادها و پدیده های نوپدای زندگی به راحتی روشن سازد. میزان چیره دستی و مهارت هر مجتهدی نسبت به دیگران - که نشانه اعلیت اوست - در این ساحت و عرصه نمود می یابد.

همه اهمیت اجتهاد با تمام آثار و احکامی که دارد و می تواند داشته باشد و آن را دارای اعتبار می سازد و به او قانونیت می بخشد و راز بزرگ آن به شمار می آید

در همین حقیقت نهفته است که تطبیق به مورد و به موقع کلیات بر جزئیات است. به باور ما و به تصریح بسیاری از بزرگان راز بزرگ اجتهاد که همان تطبیق به جای کلیات ثابت بر جزئیات متحول و نوبه نوبه است، در برخورداری مجتهد از موهبتی خدادادی نهفته است که از آن به قوه قدسیه یاد می‌شود.

قوه قدسیه در بسیاری از کتابهای فقهی و اصولی به تناسب بحث اجتهاد و شرایط و مبادی آن شرط خاصی مطرح شده است که به عنوان جزء اخیر علت تامه اجتهاد به شمار می‌آید. شاید برای نخستین بار علامه حلی بر اهمیت و جایگاه تعیین کننده این شرط تأکید ورزیده و پس از ایشان در سخنان فقیهانی مانند شهید اول، شهید دوم، صاحب معالم، فاضل هندی صاحب کشف اللثام، فاضل تونی صاحب وافیه، شیخ بهائی صاحب زبدة الاصول، فیض کاشانی و سرانجام آقاباقر وحید بهبهانی با عبارات‌های مختلفی از آن یاد شده است:

«قوة یتمکن بها من استخراج الفروع من الاصول.»

«قوة قدسیة یأمن معها الغلط.»

«قوة ادراک یقتدر بها علی اقتناص الفروع من الاصول.»

«ملکة مستقیمة، ملکة قویة.»

مجتهد افزون بر فراگیری مبادی و پیش شرطهای اجتهاد باید دارای توانایی خاصی در استنباط احکام باشد که این قدرت و تسلط بر رد جزئیات به کلیات بر اثر تمرین‌های مکرر به عنوان یک صفت ریشه دار و طبیعت نفسانی درآمده باشد.

آنچه باعث شده است اجتهاد گوهری کمیاب و جهادی بزرگ و به راحتی برای هرکس دست‌نیافتنی باشد همین شرط است و گرنه فراگیری مبادی اجتهاد، مانند لغت، صرف، نحو، رجال و... و اصول با همه زحمتهایی که

دارند چندان دشوار و دست نیافتنی نیست.

با توجه به جایگاه تعیین کننده این شرط است که در وصف و ثنای مقام بلند او محکم ترین تعبیرات شده است.

«وهذه هي العمدة في الباب، اعظم الشرائط، اصل الشرائط

مهمترین، بزرگترین و بنیادی ترین شرطی که حقیقت و روح

اجتهاد بر آن استوارست همین شرط است.»^{۵۵}

نسبت این شرط به دیگر شرایط اجتهاد، نسبت نماز به دیگر عبادات است. و نسبت امامت علی و آل علی (ع) به دیگر اصول اعتقادات است، که اگر نماز باشد و پذیرفته شود، دیگر عبادت ها پذیرفته می شود و اگر اعتقاد به ولایت و امامت علی بن ابی طالب و دیگر امامان معصوم از اولاد او باشد توحید و نبوت و معاد مفید است.

در این جا نیز اگر این قوه باشد دیگر شرایط مورد استفاده قرار گرفته و اجتهاد به مفهوم صحیح آن با همه آثارش شکل می گیرد و در غیر این صورت دیگر شرایط را سودی نباشد.

بسیاری از بزرگان گزارش کرده اند و ما نیز خود دیده ایم دانش آموختگان حوزه را که در مبادی اجتهاد چیزی کم ندارند و ادبیات عرب، رجال و اصول را به خوبی فرا گرفته اند و به سخن شیرین شهید مطهری متون مهم اصولی مانند کفایة، آخوند خراسانی را چهارلا بلدند و تمام ضمائز و عبارات آن را حلاجی کرده اند، اما آن گاه که یک موضوع فقهی نوپیدای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، پزشکی، قضایی و... مطرح می شود کاملاً پیاده و از عهده پاسخگویی آن ناتوانند و این در ماندگی معلول نداشتن این قوه است که رمز اجتهاد است.

حال نوبت آن است که به شرح و بیان حقیقت این گوهر گران بها یعنی قوه

قدسیه پردازیم.

علی‌رغم تصریح بزرگان فقه و اصول بر اعتبار قوه قدسیه به معنایی که یاد شد بعضی از محققان از شرطیت چنین چیزی و فهمیدن معنای آن اظهار بی‌اطلاعی کرده‌اند و بعضی آن را سخنی شاعرانه و خیال‌بافانه و بی‌اساس دانسته‌اند. ۵۸.

در داوری میان این دو دیدگاه آنچه به نظر می‌رسد آن است که به معنا و حقیقت قوه قدسیه به خوبی توجه نشده است و نزاع لفظی به نظر می‌رسد. شایان توجه است که قوه قدسیه در کلام کسانی که آن را شرط اساسی اجتهاد دانسته‌اند به معنای ایمان، عدالت، تقوا و مانند آن معنا نشده است تا کسی آن را از شرایط مرجعیت و جواز تقلید به شمار آورد و بر اعتبار آن به حدیث: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» استدلال نماید. بلکه مقصود - چنان که خود این بزرگان تصریح کرده‌اند - جوده نظر، استقامت طبع، حسن سلیقه، لطف قریحه، سلامت ذوق، فطانت، ذکاوت و مانند آن است. ۵۹.

بنابراین قوه قدسیه، قبل از هر چیز ریشه در ساختار وجودی و استعداد ذاتی و اعتدال روحی فرد دارد که دست توانای آفریدگار هستی به مقتضای حکمتش آن را همانند هر صفت و خصلت طبیعی دیگری در وجود اشخاص به ودیعت نهاده و می‌نهد.

و لذا در گذشته تعبیر کردیم که این قوه اکتسابی و تحصیلی نیست. خلقتی و ساختاری است که خدا در نهاد بعضی به مقتضای حکمتش قرار می‌دهد.

هر چند که نقش چشم‌گیر تلاش‌های علمی با فراگیری مبادی و تمرین و ممارست در مسائل و مجاهدت‌های اخلاقی با تهذیب و تقوا، در هر چه بیشتر و بهتر شکوفایی و باوری آن استعداد ذاتی جای هیچ‌گونه تردیدی نیست. ۶۰.

قوه قدسیه از مقوله علم و فکر و تخصص است نه از نوع ایمان و تقوا و لذا ممکن است افراد کم تقوا و بلکه بی ایمان و بی تقوا - که فاسق شمرده می شوند - به سبب برخورداری از این استعداد خدادادی از افراد باتقوا و ایمان، قدرت اجتهاد و استنباطشان بالاتر و بیشتر باشد.

تحقیقاً با نظر به این نکته است که بسیاری از فقیهان و مجتهدان تصریح کرده اند که در موارد اختلاف نظر میان مجتهد اعلم با مجتهد عدل و اورع جانب علمی افزون، بر جانب تقوا و ورع افزون، پیش داشته می شود و باید از اعلم و افضل عادل تقلید نمود نه از اورع و عدل فاضل و عالم، به دلیل این که ملاک، تخصص و استادی بیشتر به اضافه تقوا به مقدار لازم است.

در هر حال، همه پیچیدگی و دشواری و راز و رمز اجتهاد در این نکته است که مجتهد بتواند دلیلهای متعارض را به خوبی علاج کند و افراد پنهان و ناشناخته موضوع و لوازم غیر آشکار آن و رخ دادهای نور را به موقع شناسایی و حکم آن را بیان نماید.

مهارت و استادی هر مجتهدی نسبت به دیگران - که نشانه اعلیمیت اوست - بستگی به میزان قدرت فکری و استعدادهای درونی و ذاتی او دارد که همان قوه قدسیه است.

میزان اعلیمیت همین قدرت است نه تقوا و عدالت بیشتر.^{۶۱}

نتیجه نهایی آن که ریشه بسیاری از فتوهای ذهنی، ناکارآمد و احتیاطهای نابجا و دست و پاگیر و دردسرساز از پیامدهای کج سلیقگی ها و عدم توازن روحیه شخص است. که اگر ذاتی باشد علاج ناپذیر و اگر عارضی باشد علاج آن نیاز به تمرین و تلاش بیشتری دارد.

برخی بزرگان قوه قدسیه را از مقوله تقوا و عدالت تلقی کرده اند و فاقد آن را شایسته تصدی منصب مرجعیت و دیگر شئون فقیه نمی دانند.

و حکم و فتوای فاقد قوهٔ قدسیه به معنای مقصود او حجت و نافذ نیست، از این روی با صراحت شرطیت قوه قدسیه نسبت به تحقق اصل اجتهاد و فقاہت مورد انکار قرار گرفته است:

«ملکه و قدرت اجتهاد همان شناخت و فراگیری مبادی و مقدمات است و شرطیت چیزی به نام قوه قدسیه به عنوان یک حقیقت نوری که خدا در دل هر کس بخواهد قرار بدهد، بی اساس است.

و عدالت و فسق بلکه ایمان و نفاق در تحقق اجتهاد بی تأثیرند بنابراین قوه قدسیه هیچ گونه دخالتی در تحقق اصل اجتهاد ندارد.»^{۶۲}

با دقت در تحقیقی که راجع به ماهیت و حقیقت قوه قدسیه به عمل آمد روشن شد که این قوه از سنخ تقوا و عدالت در برابر فسق نیست که شرط اعتبار رأی مجتهد به شمار آید، بلکه یک استعداد ذاتی است به نام جودت فکر، سلامت طبع و استقامت اندیشه و مربوط به نوع ساختار وجودی شخص است که فطری و موهبتی است؛ در برابر ضعف استعداد و کندذهنی و مانند آن.

بنابراین اگر قوهٔ قدسیه به معنای حقیقت نوری و روح قدسی و از مقولهٔ تقوا و ایمان باشد ما نیز بسان محقق اصفهانی از وجود و دخالت او در اجتهاد، تصور درستی نداریم و آن را ناتمام می دانیم، ولی قوهٔ قدسیه به معنای جودت فکر و استقامت نظر، اعتدال مزاج، استعداد برتر است که دارای دخالت چشم گیر و غیر قابل انکار است. هر چند که به نقش تقوا و ایمان در شکوفایی بیشتر و بهتر آن تأکید می کنیم.^{۶۳}

پی نوشتها:

۱. نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، شهید مطهری/۹۳.
۲. اصول کافی، کتاب العلم باب ۱/ح ۲ و بحار الانوار، ج ۳۶۳/۲۵.
۳. مناظره میان اخباری و اصولی را آقاباقر وحید بهبهانی در لئرسائل الاصولیه:
محمدباقر وحید بهبهانی/۳۷۸، چاپ امیر، ۱۴۱۶هـ.ق. مؤسسه علامه مجدّد
وحید بهبهانی و شیخ انصاری نیز در رسائل/۳۶۳ نقل کرده است.
۴. التتقیح، ج ۳/۱۷۰، فصل: طریق ثبوت النجاسة او النجس...
۵. همان مدرک/۱۷۱.
۶. رسائل، شیخ انصاری (چاپ جامعه مدرسین)/۱۰۱ و ۱۰۷.
۷. کفایة الاصول، ج ۲/۱۲۵، حاشیه آخوند بر رسائل (چاپ جدید) ۱۶۶ و (قدیم)
۱۰۰.
۸. نهاية الدراية، ج ۳/۳۹۱.
۹. حاشیه سید یزدی بر مکاسب/۳۳؛ مکاسب محرّمه، امام، ج ۲/۳۴۱ و تنقیح
الاصول، امام، ج ۳/۳۷۶.
۱۰. رسائل، شیخ انصاری/۲۵۹.
۱۱. بحر الفوائد، آشتیانی بحث برائت/۲۶۶.
۱۲. تحریرات فی الاصول، سید مصطفی خمینی، ج ۶/۲۸، مؤسسه تنظیم و نشر
آثار امام خمینی، چاپ جدید به مناسبت کنگره شهید آیت الله مصطفی خمینی.
۱۳. نهاية الدراية، ج ۳/۳۸۷ و فوائد الاصول، ج ۳/۸۶-۸۹ و ۳۲۰ حاشیه سید یزدی
بر مکاسب/۳۳.
۱۴. درر الاصول، حائری، ج ۲/۸۳، حاشیه سید یزدی بر مکاسب/۳۳.

- تنقیح، امام، ج ۳/۳۷۶ و مکاسب، محرره امام، ج ۲/ بحث سلطان جوائز/ ۳۴۱.
۱۵. کفایة الاصول، ج ۲/۱۱۸، مقدمه چهارم از مقدمات دلیل انسداد کبیر.
۱۶. حاشیه سید یزدی بر مکاسب/ ۳۳؛ هدایة الطالب، شهیدی/ ۱۳۲.
- بحوث فی علم الاصول، شهید صدر، ج ۴/۴۴۰-۴۴۳؛ فرائد الاصول، نائینی، ج ۴/۷۵۹ و ج ۳/۶۸.
- عنایت الاصول، فیروزآبادی، ج ۳/ بحث مقدمه چهارم از مقدمه های دلیل انسداد. درر الاصول، حائری، ج ۲/ ۸۳. نهایة الدرایة، اصفهانی، ج ۳/ ۸۴ و رسائل، شیخ انصاری (چاپ جامعه مدرسین)/ ۴۲۶. بحر الفوائد، آشتیانی بحث برائت/ ۲۶۴-۲۶۲ و حاشیه رسائل، شیخ عبدالرسول ساباطی با استفاده از درس سید صاحب عروة/ ۴۱-۴۲.
۱۷. الرسائل/ ۳۷۶.
۱۸. بحر الفوائد/ ۶۱ بحث برائت.
۱۹. اوثق الرسائل/ ۲۹۲. *شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
۲۰. ر.ک: وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ج ۱۴/۲۲۷ باب ۲۵ من ابواب عقد النکاح و ص ۲۲۶ باب ۲۳ من ابواب عقد النکاح، ج ۱ و ۳ و ص ۴۵۷ باب/ ۱۰ من ابواب المتعة.
۲۱. تقریرات، المعجدد الشیرازی، ۱۱۷-۱۱۸.
۲۲. حاشیه بر کفایة الاصول، علامه طباطبائی/ ۲۳۰.
۲۳. ر.ک: حدائق الناظره، شیخ یوسف بحرانی، ج ۱/ ۶۹-۷۷.
۲۴. فرائد الاصول- الرسائل- شیخ انصاری جامعه مدرسین ص ۵۰۷-۵۰۸.
۲۵. تذکرة الفقهاء، (چاپ سنگی) ج ۱/ ۳۶۱.

۲۶. درس چاپ جدید، ج ۱/۳۹۴ و مسالک الافهام، (چاپ سنگی) ج ۱/۱۲۰.
۲۷. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۷/۷۸؛ حدائق الناظره، ج ۱۶/۹۸؛ مستند الشیعه، فاضل نراقی، ج ۱۲/۷۰-۷۱؛ جواهر الکلام، ج ۱۹/۲۹۰؛ تحریر الوسيله و مناسک حج، بحث واجبات طواف.
۲۸. حدائق الناظره، ج ۱۶/۹۸.
۲۹. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۷/۷۸.
۳۰. مستند الشیعه، ج ۱۲/۷۰-۷۱ (موسسه آل البيت قم).
۳۱. جواهر الکلام، ج ۱۹/۲۹۰.
۳۲. تحریر الوسيله و مناسک حج، بحث واجبات طواف.
۳۳. تحریر الوسيله، ج ۱/کتاب الحج آخرین مسأله مربوط به وقوف در عرفات و مناسک محشی با فتوای مراجع عظام تقلید مسأله ۱۳۵۲ تفصیل الشریعه، ج ۵/۱۰۴.
۳۴. وسائل، ج ۱۷/۹۱ و مانند آن در ج ۱۶/۴۹۴ نیز ذکر شده است.
۳۵. تهذیب، ج ۲/۲۵۰-۹۲۱ کافی، ج ۳/۴۰۴ وافی، ج ۷/۴۱۹.
۳۶. رسائل ج ۱۸ ص ۲۱۵. تهذیب، ج ۶/۲۹۶ کافی، ۳۸۷ فقیه، ج ۳/۵۱.
۳۷. کشف الغطاء، ج ۲/۳۹۶ (دفتر تبلیغات اسلامی قم).
۳۸. جهت اطلاع بیشتر مراجعه شود به بحث حجیت ظن مطلق بنا بر دلیل انسداد از باب حکومت و خروج بعضی از ظنون از تحت این حکم عقلی مانند قیاس. رسائل ص و قوانین ص بحوث شهید صدر، به قلم سید محمود شاهرودی، ج ۴/۴۴۰ و ۴۴۳.
۳۹. کشف الغطاء، ج ۲/۳۹۶ (دفتر تبلیغات اسلامی قم).
۴۰. ر. ک: مستمسک عروة الوثقی، ج ۱/۴۴۸ و التنقیح، ج ۳/۱۷۰ و ۱۷۱؛ بحوث

- فی شرح العروة الوثقی، شهید صدر، ج ۴/ ۸۹ ...
۴۱. ر. ک: حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایة الاصول، ج ۴۲. مستمسک عروة الوثقی، ج ۱/ ۴۴۸ و التنقیح، ج ۱/ ۱۷۱.
- بحوث فی شرح العروة الوثقی، شهید صدر، ج ۴/ ۸۴.
۴۳. تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، الاجتهاد والتقلید/ ۱۸- ۱۹.
۴۴. مصباح الاصول، آیه الله خوئی، ج ۲/ ۱۰۷.
۴۵. ؟
۴۶. علامه طباطبایی در حاشیه بر کفایه الاصول/ ۲۳۰ و ۲۲۱ و نیز سید محمد شیرازی در الوصول شرح کفایة الاصول، ج ۴/ ۱۸۱ - ۱۸۰، چاپ دوم، قم، وجدانی، به ناتمامی اطلاق این سخن اشاره کرده اند.
۴۷. ر. ک: فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری (چاپ جامعه مدرسین قم) ص و کفایة الاصول، آخوند خراسانی، ج ۲/ ۲۵۵ و ۲۰۲- ۲۳۳.
۴۸. مستمسک العروه، ج ۱/ ۴۴۹.
۴۹. در بخشهای آینده فتواها ذکر خواهد شد.
۵۰. ممکن است فرض مثال مربوط به حج قبل از سالهای ۵۴ باشد.
۵۱. ده گفتار/ ۱۰۰ بحث اجتهاد در اسلام.
۵۲. مناسک الحج، آیت الله وحید خراسانی/ مسأله ۳۰۰.
۵۳. در بحث اجتهاد و تقلید کفایه و نسبی بودن مبادی اجتهاد اشاره شده است.
- امام می فرمایند: اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست. صحیفه، ج ۲۱/ ۴۷ و ۹۸.
- شهید مطهری نوشته اند: حوزه های علمیه ما ... باید بدانند که اشتغال منحصر به فقه و اصول رسمی جوابگوی مشکلات نسل معاصر نیست (نہضت‌های اسلامی/ ۹۳).

۵۴. رسائل، شیخ مرتضی انصاری (چاپ جامعه مدرسین) ص
۵۵. شرح لمعه، ج ۱/۲۸۱.
۵۶. مفاتیح الشرایع، ج ۲/۵۵.
۵۷. فوائد الحائریه، وحید بهبهانی/۳۳۷ و مناہج الاحکام، فاضل نراقی/۲۶۵ و
 عین الاصول، نراقی/۲۲۶ و افیه، فاضل نراقی/۲۸۴ و ۲۸۶.
۵۸. نہایۃ الدرایہ فی شرح الکفایہ، محقق اصفہانی، ج ۶/۳۶۳ و الدرر النضید، سید
 محمد حسن مرتضوی لنگرودی، ج ۱/۹۷-۹۸ و اما نسبت این مطلب بہ امام
 خمینی ناتمام است.
۵۹. و افیه/۲۸۳-۲۸۶ و معالم الاصول/۲۴۰ و مفاتیح الشرایع، فیض کاشانی،
 ج ۲/۵۵ و فوائد الحائری، وحید بهبهانی/۳۳۷ تہذیب الاصول، سید عبدالعلی
 سبزواری، ج ۲/۱۲۷ و
۶۰. شرح لمعه، کتاب القضاء، ج ۱/۲۸۱.
۶۱. شرح لمعه، کتاب القضاء، ج ۱/۲۸۱ و مفاتیح الشرایع، فیض کاشانی،
 ج ۲/۵۵ و افیه، فاضل نراقی/۶-۲۸۴ فوائد الحائریه، وحید بهبهانی/۳۳۷؛
 مفتاح الکرامہ، ج ۱۰/۱۸-۱۷ و عین الاصول، نراقی/۲۲۶.
۶۲. نہایۃ الدرایہ فی شرح الکفایہ، محقق اصفہانی، ج ۶/۳۶۳ و الدرر النضید فی
 الاجتہاد والتقلید، ج ۱/۹۷-۹۸ و اما نسبت این معنا بہ امام خمینی بی اساس
 است.
۶۳. بسیاری از بزرگان بر آنچه بیان شد صحّہ نہادہ اند و شاید بیشتر و روشن تر از
 همه مرحوم میرزای قمی آن را مطرح کردہ است. قوانین/۳۸۷، بحث شرایط
 اجتہاد.