

موضوع: الحجج العقلية / الظواهر / قواعد في الأوامر

کلام شیخ انصاری در اجزاء

بیان شد که میان امر ظاهری عقلی و امر ظاهری شرعی تفاوت قائل شدند. امر ظاهری عقلی شامل برائت و احتیاط عقلی است. هر یک از این دو، دلیل عقلی مختص به خود را دارد؛ احتیاط بر قاعده "اشتغال یقینی يستدعی فراغ یقینی" استوار است و برائت نیز بر قاعده "قبح عقاب بلا بیان" یا "تقیح العقاب علی المجهول" مبتنی است. بنابراین، مبنای یکی عقلی و مبنای دیگری شرعی است که شامل تمام نصوصی می شود که در باب برائت و احتیاط ذکر شده است.

اگر مبنای عمل، عقلی باشد، تفاوتی نمی کند که کاشف از واقع، «علم» باشد یا «اماره»؛ در هر دو صورت، عمل انجام شده مُجْزِی نخواهد بود. اگر کاشف، «علم» باشد، به این صورت که شخص برای برائت به دلیل عقلی "قبح عقاب بلا بیان" استناد کرده باشد و سپس با علم دیگری خلاف آن برایش ثابت شود (به عنوان مثال، علم اجمالی کبیر به تکلیفی پیدا کرد و این احتیاط را اقتضا کند، همان گونه که احتیاطیون و اخباریون معتقدند)، در این صورت از رأی عقلی پیشین خود عدول می کند. در چنین شرایطی، "شیخ انصاری" معتقد است که علم دوم، حاکی از آن است که از ابتدا امری مبتنی بر علم اول وجود نداشته است. بنابراین، مفاد "علم کاشف" این است که مجتهد علم پیدا می کند که در واقع، حکمی غیر از مؤدای همین علم دوم وجود ندارد و حکم واقعی همان است. در نتیجه، عمل پیشین مُجْزِی نخواهد بود، زیرا بر مبنایی باطل استوار بوده، خلاف واقع صورت گرفته و فاقد هر گونه اساسی است.

و اگر کاشف، «اماره» باشد؛ هر چند اماره نمی تواند ناقض علم باشد و علم بر آن مقدم است، اما می توان فرضی را تصویر کرد که اماره، علم پیشین را زائل کند. زیرا حکم عقل به "قبح عقاب بلا بیان" فرع بر «عدم بیان» است و اگر اماره ای بر وجود حکم در آن مورد قائم شود، موضوع حکم عقل (یعنی عدم بیان) منتفی می گردد. در این فرض نیز عمل مُجْزِی نیست؛ زیرا شأن اماره چیزی جز طریقت و نشان دادن واقع نیست و استقلالی از خود ندارد. بنابراین، اماره دوم که خلاف را کشف کرده، واقع را نمایان ساخته و نشان داده است که عمل اول بر خلاف واقع بوده و از اساس امری وجود نداشته است. در نتیجه، اماره دوم معتبر بوده و عمل پیشین مُجْزِی نخواهد بود.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که آیا این تفصیل فایده ای دارد یا بهتر است به طور مطلق قائل به عدم اجزاء شویم؟

پاسخ این است که "شیخ انصاری" در مطارح الانظار، در تمام صور قائل به عدم اجزاء است، اما برای هر یک بیانی ارائه می دهد: شیخ می فرماید: "أَنَّ جَعْلَ الطَّرِيقِ الْمَفِيدَةِ لِلْأَحْكَامِ الظَّاهِرِيَّةِ بِاعْتِبَارِ وَجُوبِ الْعَمَلِ بِمَفَادِهَا مَعَ إِمْكَانِ التَّخَلُّفِ عَنِ الْوَاقِعِ - بَلْ

وقوع التخلف كثيرا - قبيح ما لم يشتمل سلوك ذلك الطريق على مصلحة زائدة أو مساوية لمصلحة الواقع ؛ لئلا يلزم تفويت المصلحة الواقعية ونقض الغرض في جعل الأحكام الواقعية.

مفهوم این عبارت پرمعنا آن است که "شیخ انصاری" می‌پذیرد که باید مصلحتی در جعل امارات وجود داشته باشد. زیرا شارع نیز آگاه است که امارات، ظنی هستند و احتمال تخلف آن‌ها از واقع وجود دارد. ظن ذاتاً با احتمال کشف خلاف و مخالفت با واقع همراه است. با وجود اینکه شارع می‌داند امارات ممکن است کثیرالخطا باشند، آن‌ها را حجت قرار داده است. پس باید فکری برای حالتی که اماره مخالف واقع از آب درمی‌آید، کرده باشد. بنابراین، در این جعل کلی، باید مصلحتی نهفته باشد که حتی در صورت مخالفت با واقع، آن مصلحت فوت شده را جبران کند. شیخ می‌فرماید این را قبول دارم تا مصلحت چه باشد؟

اما این مصلحت بر دو گونه قابل تصور است:

۱. مصلحت در نفس تشريع اماره باشد. در این صورت، این مصلحت مستلزم اجزاء نیست؛ زیرا چه عمل مجزی باشد و چه نباشد، آن مصلحت تشريع پابرجاست.

۲. مصلحت و مقصود شارع در خود عمل مکلف (یعنی سلوك، انقياد و اتباع اماره) نهفته باشد. اگر این فرض را بپذیریم، عمل مجزی خواهد بود، ولی شائبه "تصویب" را به همراه دارد.

"شیخ" پس از تأیید این اصل که وجود مصلحت ضروری است (زیرا در غیر این صورت، امر به اتباع اماره‌ای که ممکن است موجب فوت مصلحت واقعی شود، قبیح خواهد بود)، این دو وجه را بررسی می‌کند. امر مطلق به اتباع اماره، در صورتی از قباحت خارج می‌شود که مصلحتی در موارد کشف خلاف وجود داشته باشد که آن قبح را مرتفع سازد؛ و الا قبیح است.

« وتلك المصلحة يمكن أن تكون على وجهين : أحدهما : أن يكون تلك المصلحة في الموارد التي دلّ على حكمها تلك الطرق لا من حيث ذواتها ، بل من حيث قيام تلك الطرق عليها واستفادة أحكامها منها ، فيكون قيام تلك الأمانة ودلالاتها على حكم موردها موجبا لحدوث مصلحة في ذلك المورد ، ... والثاني : أن يكون ذلك الطريق على وجه لا يوجب وجود مصلحة متداركة لمصلحة الواقع - على تقدير التخلف - في مورد متعلّقه ، ولا يصير منشأ لحدوث [۲] المصلحة في مدلوله من حيث دلالة عليه ، فلا بدّ من أن يكون المصلحة في جعله طريقا ، من غير أن تسري تلك المصلحة إلى الموارد التي دلّت تلك الطرق عليها ، وإلاّ لزم تحليل الحرام وتحريم الحلال من دون ما يقضي بذلك ، وهو قبيح ، كما عليه المانع من العمل بالطريق الظنيّ فاعلم أنّ

لازم الوجه الأول هو الإجزاء وعدم لزوم الإعادة فيما لو انكشف الخلاف في الوقت - نظير ما مرّ القول فيه [۳] في الواقعي الاضطراري - لما عرفت : من أنّ لازمه تقييد أدلة الواقع وتنويع موضوعاتها - كالمسافر والحاضر - فيكون المكلف به هو أحد الأمرين ؛ لما قرّر في محلّه : من أنّه لو تساوى شيان في المصلحة فلا وجه للتكليف بأحدهما على وجه التعيين... ولازم الوجه الثاني هو وجوب الإعادة وعدم الإجزاء عند كشف الخلاف ؛ إذ المفروض عدم تقييد الواقع وبقاء الأحكام الواقعية بحالها وعدم اختلافها بالعلم والجهل وعدم تغييرها بوجود الأمانة المتخلّفة وعدمها ، فقضية ما دلّ على وجوب الخروج عن عهدة التكليف الواقعية - بعد العلم بها من العقل والنقل - هو لزوم الإتيان بالواقع ووجوب امتثال أوامره ونواهيه... إنّما الإشكال في أنّ جعل الطرق الظاهرية ، على أيّ وجه من الوجهين المعلومين؟ فنقول : إنّ الظاهر هو الوجه الثاني ؛ فإنّ مقتضى الأدلة الدالة على حجّية تلك الطرق هو مراعاة الواقع ، فلا تكون هذه الأمارات في عرض الواقع ، بل المستفاد منها أنّها طرق إليه عند الجهل ، إمّا مطلقاً من دون تقييدها بالفحص^۱

"شيخ انصاری" سپس بیان می کند که آن مصلحت جبران کننده بر دو وجه قابل تصور است: وجه اول آنکه مصلحت در خودِ مورد عمل و قیام اماره بر آن حادث شود، که این وجه مستلزم اجزاء است. وجه دوم آن است که مصلحت در نفیس «جعل طریقت» برای اماره باشد. سپس می فرماید مصلحت در جعل است و در نتیجه، عمل مُجْزِی نیست.

حاصل دلیل ایشان این است که وقتی اماره دوم، از اماره اول کشف خلاف کرد، معلوم می شود که اماره اول هیچ شأنی جز آلیت و طریقت به سوی واقع نداشته است و فاقد هرگونه مصلحت ذاتی بوده است. وقتی مشخص شد که آن اماره، موصل به واقع نبوده، طریقت آن نیز بی فایده و فاقد مصلحت بوده است. بنابراین، اماره سابق که خلافت آشکار شده، هیچ مصلحتی در ذات خود ندارد و چون آلیت آن نیز منتفی گشته، عمل مبتنی بر آن مُجْزِی نخواهد بود.

ایشان می فرماید که تفاوتی ندارد وقایع، مرتبط باشند یا غیر مرتبطه. در وقایع غیر مرتبطه، اجزاء اساساً بی معناست و در وقایع مرتبطه نیز به همان دلیل پیش گفته، قائل به عدم اجزاء می شود. در نتیجه، "شيخ انصاری" در تمام صور (چه امر ظاهری عقلی باشد چه شرعی، چه وقایع مرتبط باشند چه غیر مرتبطه، و چه در احکام تکلیفی و چه وضعی) مطلقاً قائل به عدم اجزاء است و دلیل آن نیز همین است. مشهور اصولیین نیز که قائل به عدم اجزاء هستند، به همین دلیل استناد می کنند.

لکن در "فرائد الاصول" آمده است: "الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة". یعنی مصلحتی در خود فعل زائده نمی شود. این کلام در واقع در ردّ وجه اولی است که پیش تر ذکر

۱ مطارح الأنظار، الكلاتري الطهراني، الميرزا أبو القاسم، ج ۱، ص ۱۳۴ تا ۱۴۱.

شد (اینکه مصلحتی در خود مورد عمل حادث شود). قائلین به این نظر معتقدند مصلحتی متولد نمی‌شود تا لازمه آن شائبه "تصویب" باشد (در مقام رد آنچه که در مطارح الانظار گفته است).

اما در ادامه می‌افزایند: "إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا، يشتمل على مصلحة، فأوجه الشارع". یعنی ما نمی‌گوییم مصلحتی واقعی در فعل زائیده می‌شود که مستلزم "تصویب" باشد، بلکه خود «سلوک»، «انقیاد»، «اتباع» و «تحریک عضلات» که مدار امتحان الهی است، ذاتاً دارای مصلحت است. این مصلحت، غیر از مصلحت واقعی نهفته در ذات عمل است که شارع حکم را برای آن جعل کرده است. اگر قائل به وجه اول می‌شدیم، شائبه "تصویب" وجود داشت، اما در این دیدگاه چنین نیست.

"و تلك المصلحة لابد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من المصلحة الواقعة"^۲. یعنی این «مصلحت سلوکی» که در خود عمل نهفته است، این قابلیت و شایستگی را دارد که مصلحت فوت‌شده‌ی واقعی را تدارک و جبران کند.

ادامه کلام ایشان: «وأما قولك: إن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمانة إلى التصويب الباطل، نظرا إلى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي تكون في فوتها المفسدة، ففيه: منع كون هذا تصويبا، كيف والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع، فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقا إليه والتعبد بترتيب آثاره في الظاهر، بل التحقيق عد مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة»^۳

یعنی این دیدگاه، "تصویب" نیست؛ زیرا مصوبه اساساً منکر وجود حکم واقعی ثابت در لوح محفوظ و علم الهی هستند و معتقدند هرآنچه اماره به آن برسد، همان حکم واقعی است و در نتیجه واقع، متعدد می‌شود. اما در این دیدگاه، ما معتقد به وجود حکم واحد در واقع هستیم؛ حکمی که به اختلاف امارات و فتاوا تغییر نمی‌کند. بلکه این مسلک سلوکیه، خود ردی بر "تصویب" است.

منتهی المراتب، این «سلوک مکلف» است که اگر به واقع اصابت نکرد، مصلحت فوت‌شده را جبران می‌کند. خداوند بنده را امتحان می‌کند و وقتی مکلف در راه عبودیت، خود را به زحمت انداخته و به آنچه برایش حجت بوده عمل کرده است، همین عمل دارای مصلحت است. زیرا آنچه متعلق امر شارع در کتاب و سنت است، افعال اختیاری بشر است. معصیت و طاعت نیز

^۲ فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ۱، ص ۱۱۴.

^۳ فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ۱، ص ۱۲۱.

چیزی جز تحریک عضلات در راستای آن اختیار نیست. کسی که با علم به حرمت، مرتکب تجزّی می‌شود و این حرام است، حتی اگر در واقع آن عمل حرام نباشد، چون با اختیار خود در مسیر معصیت گام برداشته، مستحق عقاب است.

در بحث ما نیز همین گونه است. وقتی اماره دوم کشف کرد که عمل پیشین خلاف واقع بوده، تعبّد و انقیاد مکلف که از بین نمی‌رود. بنابراین، مقتضای قاعده آن است که مصلحت موجود در سلوک و انقیاد او، باید مصلحت فوت شده واقعی را جبران کند. و الا لازمه‌اش آن است که اگر شخصی سال‌ها بر طبق فتوای مجتهدی عمل کند و بعد خلاف آن ثابت شود، مجبور به اعاده تمام اعمالش باشد. شارع چنین چیزی را برای مکلفین نمی‌خواهد.

سؤال: فرقی بین موضوعات و احکام نیست؟

استاد: از این جهت تفاوتی نیست. اگر حکم وضعی تبعیدی توقیفی باشد، بله، فرقی ندارد. آن هم با اماره و بیّنه ثابت شده است. سؤال: بعداً انکشاف خلاف شد و من قطع پیدا کردم که به او بدهکارم. با استناد به بیّنه، ده میلیون تومان به او پرداخت می‌کنم.

استاد: آن مسئله، مسئله ثواب و عقاب نیست؛ مسئله ضمان است و ضمان تفاوت دارد. ضمان اصلاً تحت اختیار انسان نیست. اگر انسانی در خواب مطلق و عمیق باشد و پایش به چیزی بخورد و آن را بشکند، ضامن است. آن بحث ربطی به اختیار ندارد. بحث ما در عبادات است، ثواب و عقاب همه مدارش بر اختیار انسان است، مگر جایی که با نص خارج شود، زیرا هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص می‌خورد، مثل "لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسٍ". این پنج مورد را باید اعاده کنی. اگر این نص نبود، عمل (صلاة با طهارت استصحابی که بعداً کشف خلاف می‌شود که طاهر نبوده است) کافی بود و تمام بود و اعاده لازم نبود.

کلام این است که آنچه شارع انسان را به آن مکلف می‌کند، عمل اختیاری اوست. آنچه باید باطل شمرده شود، عمل اختیاری است؛ آنچه اجر دارد، عمل اختیاری است؛ و آنچه عذاب دارد، شخص تجزّی کرده است؛ این عمل اختیاری او بوده. یقین داشته که این عمل، معصیت است و تمام عضلات خود را در راه معصیت به حرکت درآورده است پس باید عذاب شود، چون شارع او را به عمل اختیاری مکلف کرده و او اختیاراً و از روی عمد، معصیت را انجام داده است. حالا در واقع معصیت نبوده که نبوده؛ تو که می‌دانستی و علم داشتی معصیت است، این شخص جرئت ورزید و طغیان کرد و مستحق عقاب است.

در اینجا نیز همین گونه است. وقتی اماره دوم کشف کرد که عمل اول خلاف واقع بوده، تعبّد و انقیاد شخص از بین نمی‌رود. بنابراین، مقتضای قاعده این است که آن مصلحتی که در سلوک و انقیاد اوست، باید مصلحت فوت شده واقعی را جبران کند و به جای آن بنشیند. همان تقریب اولی که در کلام "شیخ" آمده بود که اگر این مصلحت، آن مصلحت فائده را جبران نکند و

شارع بخواهد به آن امر کند، قبیح است. مقتضای قاعده این است که این مصلحت باید آن را جبران کند، و الا لازم می آید که شخصی هفتاد سال به فتوای یک مجتهد عمل کند و بعداً بفهمد باید همه را دوباره انجام دهد. آیا شارع می خواهد مکلفین در چنین مشقتی بیفتند؟ بیست سال، ده سال، پانزده سال، یک سال، دو سال، یک هفته؛ فرقی ندارد.

غرض این است که وقتی شارع می گوید از اماره تبعیت کنید، معنایش این است که اگر کشف خلاف هم شد، تو که منقاد بودی و از من طاعت و اطاعت کردی و امر مرا اتباع نمودی، همان کافی است. عقلاً این را می پسندند.

سؤال: این بیان قرینه خارجی است، اما بحث ما در اجزاء، بحث ظواهر است!

استاد: این ظهور ایجاد می کند. کلام این است که "شیخ" می خواست این گونه تقریب کند که اصلاً امر به اتباع اماره، اگر آن جبران نباشد، قبیح است.

آن چیزی که جبران می کند، نه آن است که حکمی زائده ایجاد شود تا به تصویب منتهی شود؛ آن به تصویب می انجامد. ما می گوییم آن چیزی که جبران می کند و آن جابر، خود نفیس سلوک و اتباع است.

*یک اشکال در اینجا وجود دارد، اشکال این است که این اماره، مؤدای خود را به منزله واقع تنزیل می کند، پس اگر شما بخواهید بگویید اماره سابقه، مصلحت واقع را جبران می کند، آن باید خود را به منزله خلاف واقع تنزیل کند!

جواب این است: ما نمی گوییم که آن، خود را به منزله واقع تنزیل کرده است. وقتی کشف خلاف شد، دیگر نمی تواند تنزیل به منزله واقع داشته باشد. آیا بین عدم تنزیل به منزله واقع و تنزیل به منزله خلاف واقع، ملازمه ای وجود دارد؟ ملازمه ای نیست. ما قائل نیستیم که خود را به منزله خلاف واقع تنزیل می کند. و الا اگر چنین بود، می گفتیم حکمی برخلاف واقع زائده می شود، اصلاً این متضمن حکمی برخلاف واقع نیست، ولی لسان تنزیل به منزله واقع را هم از دست داده است.

با این حال، ما می گوییم مؤدای اماره در اینجا مصلحت ندارد؛ این را قبول داریم. خود مؤدای اماره در فرض کشف خلاف، مصلحت ندارد. مصلحت در نفس این سلوک اتباع اماره است، در حالی که مکلف اعتقاد دارد این حجت من الله تعالی علیه است عمل و اطاعت می کند. این است که آن را جبران می کند. یعنی این مصلحت در سلوک، جبران کننده آن مصلحت فوت شده واقعیه است. و لذا اطلاق دلیل اتباع اماره نیز شامل آن می شود. شارع گفت از اماره اتباع کنید، آن دلیلی که گفت خبر واحد حجت است، آن دلیلی که گفت این اماره حجت است، اطلاق دارد؛ چه بعد از عمل شما کشف خلاف بشود یا نشود، یعنی من این اتباع تو را قبول می کنم؛ من این اتباع تو را مجزی می دانم. "الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي الْإِجْزَاءَ". این امر کرده

است. این اطلاق دارد؛ هم برای وجوب اتباعش مطلق است، هم در ثوابش، و هم در اجزاء، ولو اینکه این انکشاف خلاف به علم باشد، باز هم این جبران می‌کند.

سؤال: اگر من به یک خبر واحد عمل کردم، بعد اجماع فریقین یا نص صریح آیه قرآن برخلاف آن بود، باز شما می‌فرمایید مُعْجَزی است؟

استاد: بله. در آن زمانی که حجت داشت، مُعْجَزی بود. چون این کشف، بعد از ظرفِ حجیتِ اماره اول رخ داده است. این هرگز با حجیت در ظرف خودش تناقض ندارد. این کشف، الان صورت گرفته است. از این به بعد، این [علم جدید] واجب‌الاتباع است. اما در ظرفی که هنوز کشف نشده بود، آیا ممتنع است که آن اماره سابق، تأثیر خودش را تا قبل از کشف بگذارد؟ نه. آن مقتضی اجزاء بود و این مقتضی، اثر خود را تا قبل از کشف خلاف، گذاشته است و اجزاء حاصل شده است. آیا اشکال عقلی یا نقلی ایجاد می‌شود که بگوییم این اماره لاحق یا علم لاحق، از زمان کشف حجت است و قبل از آن، همان اماره سابق که از آن تبعیت شده، مُعْجَزی باشد؟ هیچ منافاتی بین این دو نیست.

غرض آن است که امر شارع به تبعیت از اماره، به این معناست که حتی اگر کشف خلاف هم صورت گیرد، تو که منقاد و مطیع امر من بودی، عملت پذیرفته است. این امری است که عقلاً نیز آن را می‌پسندند. این ظهور از اطلاق ادله حجیت امارات به دست می‌آید. آن دلیلی که خبر واحد را حجت قرار داده، مطلق است؛ یعنی چه بعداً کشف خلاف بشود و چه نشود، اتباع آن لازم است. این امر به اتباع، مقتضی اجزاء است. این اطلاق، هم شامل وجوب اتباع، هم ثواب و هم اجزاء می‌شود، حتی اگر انکشاف خلاف به علم قطعی باشد.

زیرا کشف خلاف، پس از سپری شدن «ظرف حجیت» اماره اول رخ داده است. در ظرفی که آن اماره حجت بود، هیچ مانع عقلی یا نقلی وجود ندارد که تأثیر خود را (یعنی اجزاء) گذاشته باشد. کشف لاحق، مربوط به زمان حال و آینده است و با حجیت اماره سابق در ظرف خودش تناقضی ندارد. آن اماره، مقتضی اجزاء بوده و اثر خود را تا قبل از کشف، گذاشته و اجزاء حاصل شده است. بنابراین، هیچ منافاتی میان این دو وجود ندارد، مگر در مواردی که نص خاصی بر لزوم اعاده وجود داشته باشد، مانند قاعده «لا تعاد الصلاة إلا من خمس».