

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

جایگاه مباحث اصول عملیه در مباحث علم اصول

امر دیگری که به عنوان یکی از مقدمات بحث برائت باید عنوان کنیم این است که از نظر علم اصول و در تقسیم‌بندی که برای علم اصول ذکر شده، مباحث اصول عملیه چه عنوانی دارد؟

بیان تقسیم مرحوم محقق خویی

عرض کردیم تقسیمی را مرحوم آقای خوئی قدس سره هم در اول محاضرات دارند و هم در اول بحث اصول عملیه به آن اشاره فرمودند؛ ایشان می‌فرمایند: مباحث علم اصول پنج قسم است - که البته قسم پنجم و چهارم را عملاً در ضمن یک قسم قرار می‌دهند - برخی از این مسائل و مباحث - (قسم اول) - ما را به حکم شرعی با علم و قطع وجدانی می‌رسانند؛ یعنی ما به حکم شرعی علم و قطع پیدا می‌کنیم. تمام مباحث عقلیه‌ی علم اصول چنین است. ما اگر قبول کنیم که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه وجود دارد، اگر کبرای ملازمه‌ی بین حکم عقل و حکم شرع را بپذیریم، نتیجه‌اش علم به وجوب شرعی مقدمه می‌شود؛ نتیجه این بیان آن است که علم پیدا می‌کنیم مقدمه، دارای وجوب شرعی است. یا در این بحث که آیا امر به شیئی مقتضی نهی از ضد است، اگر استلزام و ملازمه را بپذیریم، نتیجه‌اش علم به نهی از ضد و حرمت ضد است. پس، این یک بخش از مسائل علم اصول است، و در آن، بحث ظن و شک نیست. اما قسم دوم و سوم مباحث و مسائلی است که ما را به علم به حکم شرعی می‌رساند اما یک علم جعلی است، یک علم تعبیدی است، و علم نفسانی وجدانی و قطع صد در صدی که در نفس حاصل بشود نیست. می‌فرماید: این خود دو قسم می‌شود؛ یک قسمش مباحث صغروی است مثل اینکه امر ظهور در وجوب دارد، و نهی ظهور در حرمت دارد؛ تمام مباحثی که در مباحث الفاظ مطرح شده، اینها به عنوان بحث صغروی برای این علم تعبیدی است و بحث کبروی آن مثل مباحثی است که به عنوان حجج مطرح می‌شود. مثل اینکه آیا خبر واحد حجیت دارد یا نه؟

اجماع حجیت دارد یا نه؟ ظنّ انسدادی بنا بر کاشفیت حجیت دارد یا ندارد؟ مباحث حجت و حجیت همه از مباحثی است که برای ما علم تعبیدی می‌آورد یعنی خودش حقیقتاً علم‌آور نیست، اما شارع تعبداً این را به منزله علم قرار داده است. پس این هم قسم دوم و سوم. قسم چهارم می‌فرماید مباحثی است که ما را به حکم می‌رساند اما نه در آن علم وجدانی موجود است و نه علم تعبیدی؛ اصلاً پای علم در میان نیست. می‌فرماید قواعد متکفل بیان احکام ظاهریه است. قواعدی که برای ما احکام ظاهری را بیان می‌کند و این همان اصول عملیه شرعیه است.

قسم پنجم قواعدی است که اصلاً حکم بیان نمی‌کند، بلکه یک وظیفه عملی برای ما ذکر می‌کند و از آن به اصول عملیه‌ی عقلیه

تعبیر می‌کنیم. پس، ما یا علم وجدانی به حکم داریم یا علم تعبّدی، و یا حکم داریم اما نه علم وجدانی است و نه علم تعبّدی - اصول عملیه‌ی شرعیه - و قسم آخر این است که حکمی در کار نیست و فقط یک وظیفه عملی است که از آن به اصول عملیه‌ی عقلیه تعبیر می‌کنند.

اشکالات تقسیم فوق

اما به نظر می‌رسد تقسیمی که امام(رضوان الله علیه) دارند تقسیم دقیق‌تر است و یک علت اصلی‌اش این است که ما در مباحث گذشته اساساً علم تعبّدی را انکار کردیم. اگر در ذهن شریف‌تان باشد، ما گفتیم این حرف که مرحوم نائینی پایه‌گذاری کرده که شارع بعضی از امارات را به منزله علم قرار داده تعبّداً را قبول نداریم و اساساً برای این اصطلاحی که مرحوم نائینی قائل است و مرحوم آقای خوئی هم از ایشان به نام علم تعبّدی تبعیت کرده، معنای روشن و واضحی پیدا نکردیم. شارع هیچ وقت نیامده بگوید به خبر واحد به منزله علم عمل کن؛ شارع نمی‌گوید خبر واحد هرچند که کاشفیت ناقصه دارد، اما شما به عنوان کاشف تام به آن عمل کن؛ بلکه شارع نیز در باب خبر واحد همان کاری که عقلاً می‌کنند را کرده است. لذا، اشکال اساسی این تقسیم مسئله‌ی علم تعبّدی آن است؛ و اشکال دوم آن همین است که ما منکر حکم ظاهری شدیم؛ ایشان در قسم سوم یا چهارم می‌فرمایند ما گاه با بعضی از قواعد علم اصول به احکامی می‌رسیم که علم در آنجا مطرح نیست، نه علم وجدانی و نه علم تعبّدی و می‌فرمایند آنجا حکم ظاهری است؛ که در بحث‌های جلسات گذشته این را منکر شدیم. پس، این دو اشکال بر تقسیم مرحوم آقای خوئی (قدس سره) مترتب است و وجود دارد. یکی اینکه ما چیزی به نام علم تعبّدی نداریم و دوم اینکه چیزی به نام حکم ظاهری نداریم.

بیان تقسیم مرحوم امام خمینی

اما تقسیمی که امام(رضوان الله علیه) مطرح کردند، بر حسب آنچه که در کتاب معتمد الاصول - (تقریراتی است که والد ما رضوان الله تعالی علیه از اصول امام دارند و در دو جلد چاپ شده است) - در جلد اول صفحه 490 می‌فرمایند: مکلف یا قطع به حکم شرعی دارد - قطع تفصیلی یا اجمالی فرقی نمی‌کند - یا اینکه قطع ندارد؛ و صورت دوم که قطع ندارد، یا قطع به وجود یک اماره‌ی معتبر دارد و یا قطع به وجود اماره‌ی معتبر ندارد؛ و باز جایی که قطع به وجود اماره معتبر ندارد، یا نسبت به واقع حجّت معتبر دارد و حجت معتبر ندارد. می‌فرمایند: جایی که مکلف قطع به حکم شرعی پیدا می‌کند، همان است که ضمن مباحث قطع مطرح شده است؛ جایی که قطع بر قیام اماره‌ی معتبر دارد، مثل این است که ما الآن قطع داریم شارع خبر واحد را حجت قرار داده ولو خبر واحد ظنی است، اما قطع داریم که شارع این اماره و این کاشف ظنی را حجّت قرار داده است؛ که اینها می‌شود مباحث ظن. جایی که یک حجّت معتبر بر واقع داریم، یعنی جایی که اماره نداریم اما دلیل معتبر بر واقع داریم، اینجا استصحاب است. اما جایی که نه قطع است و نه اماره، و نه حجّت معتبر بر واقع، می‌فرمایند بحث اصالت البرأه است که می‌فرمایند روی این ترتیبی که ما داریم بیان می‌کنیم، مناسب است مباحث استصحاب را قبل از مباحث برائت مطرح کنند. اما اول می‌آیند مباحث برائت را ذکر می‌کنند بعد هم تخییر و اشتغال و استصحاب.

نکته‌ی دوم، می‌فرمایند روی این تقسیمی که ما ذکر کردیم، مباحث اشتغال داخل در مباحث ظن قرار می‌گیرد؛ برای اینکه در مباحث ظن می‌گوئیم قطع داریم به یک اماره‌ی معتبر، حالا اگر این اماره‌ی معتبر اجمالی شد، محل برای احتیاط می‌شود. به نظر ما آن اشکالاتی که بر تقسیم مرحوم آقای خوئی هست، بر این تقسیم وارد نیست؛ و اگر از ما و شما سؤال کنند که جایگاه اصول عملیه در علم اصول کجاست؟ چنین بیانی را ارائه می‌دهیم. یک یادآوری داشته باشیم نسبت به مباحثی که در سال اول اصول داشتیم - (سال 76) - وقتی می‌خواستیم علم اصول را تعریف کنیم، گفتیم قواعدی که برای تحصیل حجّت بر حکم شرعی

است، می‌شود قواعد علم اصول؛ جایی که ما یک قواعدی پیدا کنیم و به دنبال این باشیم که این قاعده را حجت قرار بدهیم، حالا قطع باشد، ظن باشد، اماره باشد، اصول عملیه باشد، این می‌شود قواعد علم اصول. و گفتیم موضوع علم اصول عبارت است از حجت؛ و این تعبیر و تعریف، تعبیری بود که در کلمات مرحوم محقق اصفهانی اعلی الله مقامه الشریف آمده بود. این هم امر چهارم که بحث مهمی نیست، اما فقط از باب اینکه بدانیم مباحث اصول عملیه چرا در مباحث الفاظ ذکر نشد؛ چرا در مباحث قطع ذکر نشد؛ چرا در مباحث ظن ذکر نشد؛ بیان شد.

بررسی ملاک تقدیم اماره بر اصل

اما امر پنجم که مطلب مهمی هم هست، این است که بین فقها و اصولیین تردیدی نیست که اماره بر اصل مقدم است. اگر یکجا خبر واحد بود، در کنارش استصحاب بود، خبر واحد بر استصحاب مقدم است؛ خبر واحد بر برائت، بر وجوب احتیاط مقدم است؛ در اصل تقدیم بحثی وجود ندارد، لکن نزاع در این است که آیا تقدیم اماره بر اصل به ملاک ورود است یا به ملاک حکومت، یا به ملاک تخصیص، یا به ملاک جمع عرفی و یا قرینیت نوعیه است؛ که جمع عرفی و قرینیت نوعیه در اینجا یک معنا دارد. نکته‌ای را عرض کنیم که اگر نسبت بین دو دلیل از باب تخصیص شد، یعنی یک دلیل آمد دلیل دیگر را تخصیص زد، حتماً باید نسبت بین این دو عام و خاص مطلق باشد؛ اما اگر گفتیم یک دلیلی بر دلیل دیگر ورود دارد یا اگر گفتیم یک دلیلی بر دلیل دیگر حاکم است، اینجا دیگر ملاحظه‌ی نسبت نمی‌شود، حتی نسبت تضاد. ممکن است به حسب ظاهر تضاد باشد اما یکی بر دیگری حاکم باشد. در علم اصول، بحث تقدیم اماره بر اصل در سه جا مطرح می‌شود؛ یکی در اول اصول عملیه مطرح شده، مهمتر و مفصل‌تر از این در خاتمه‌ی استصحاب مطرح شده، و یک مقدار دیگری هم در اوایل بحث تعادل و تراجیح مطرح شده است.

تعریف حکومت، ورود، تخصّص و تخصیص

بعد از روشن شدن این نکته، یک مقداری هم اصطلاحات ورود، حکومت، تخصّص و تخصیص را توضیح دهیم. از عنوان تخصّص شروع می‌کنیم. تخصّص، خروج الفرد عن الموضوع تکویناً و ذاتاً است؛ فردی از یک موضوعی ذاتاً خارج است و نیاز به اخراج ندارد؛ مثل اینکه در **أکرم العلماء**، جاهل ذاتاً از موضوع علما خارج است. این خروج تخصّصی است و نام دیگر آن خروج موضوعی است. اما تخصیص یعنی خروج حکمی؛ یک فردی در موضوعی داخل است، دلیلی باید بیاید این فرد را از حکم این موضوع خارج کند؛ مثل آن که اوّل می‌گویند **أکرم العلماء**، و بعد می‌گویند **لا تکرّم زیداً العالم**؛ پس، تخصیص نیاز به دلیل دارد، بر عکس تخصّص که نیاز به دلیل ندارد. اما معنای ورود این است که فردی از موضوع یک دلیلی حقیقتاً خارج می‌شود اما به وسیله دلیل؛ در تخصّص می‌گفتیم فردی مثل جهّال از موضوع خود به خود خارج است و نیازی به دلیل هم ندارد، اما در ورود، شارع دلیلی را بیان می‌کند و با این دلیل، یک فردی از یک موضوعی حقیقتاً خارج می‌شود؛ مثلاً شارع می‌گوید **أنتم فی سعة ما لم تعلمون**، تا مادامی که نمی‌دانید، شما در سعه هستید؛ حال، اگر بعداً بگوید **خبر الواحد علم**، این می‌شود ورود؛ یا وقتی اصل برائت عقلی را می‌خوانید، می‌گوئید دلیلش قبح عقاب بلا بیان است؛ اگر شارع بگوید **خبر الواحد بیان**، با این مطلب، خبر واحد می‌آید یک فرد را از موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان خارج می‌کند، حقیقتاً هم خارج می‌کند، اما این حقیقت و تکوینی است که منشأش تعبّد شرعی است. در باب ورود این نکته را هم عرض کنیم که برای ورود اقسامی داریم؛ خودش پنج قسم است؛ **تارة یرفع موضوع الآخر بجعله**، یعنی به مجردی که آمد موضوع دیگری حقیقتاً از بین می‌رود.

تارة یرفع موضوع الآخر جایی که خودش فعلیت پیدا کند؛ یعنی به مجرد جعلش، موضوع دلیل دیگر را از بین نمی‌برد، باید فعلیت پیدا کند و بعد از آن، موضوع دلیل دیگر از بین می‌رود؛ این دو، سه: **تارة بوصول إلى المكلف**، اینها را فقط اشاره

می‌کنم؛ تحقیق این مباحث ان شاء الله بماند برای اول بحث تعادل و تراجیح. قسم سوم جایی است که به مکلف واصل بشود، با وصول آن به مکلف موضوع دلیل دیگر از بین می‌رود. چهارم: گاه با وصولش هم رافع موضوع دلیل دیگر نیست، بلکه باید منجز بشود تا موضوع دلیل دیگر از بین برود. و مورد پنجم، آن است که باید به مرحله امتثال برسد؛ یعنی وقتی مکلف آمد در مقام عمل، امتثال کرد، با امتثال، موضوع دلیل دیگر از بین می‌رود. تفاوت مرحله وصول و تنجز هم این است که در تنجز اگر موافقت کند، ثواب دارد و اگر مخالفت کند، عقاب دارد؛ اما معنای مرحله وصول این است که شخص علم پیدا کند؛ این علم ممکن است مطابق دربیاید و ممکن است مطابق در نیاید؛ اگر مطابق درآمد، منجز می‌شود و اگر در نیامد منجز نیست. در باب ورود یک دلیل که اسمش را باید گذاشت وارد و دیگری را مورود، دلیل وارد می‌آید موضوع دلیل مورود را حقیقتاً از بین می‌برد؛ اما حقیقتاً و وجداناً این چیزی است که به اعمال تعبد است؛ یعنی به برکت حضور دلیل وارد است. آن وقت دلیل وارد، گاه لسان اخباری دارد و گاه لسان انشائی دارد؛ لسان اخباری‌اش مثلاً مولا گفته **أكرم العلماء** ، بعد من می‌آیم به شما می‌گویم شما فکر می‌کنی زید عالم است؟ می‌روی دنبالش که اکرامش کنی؛ می‌آیم به شما خبر می‌دهم که **زيد ليس بعالم** ؛ اما لسان انشایی یعنی خود شارع می‌آید انشاء می‌کند؛ مثلاً می‌گوید **أكرم العلماء** ، بعد می‌گوید بدان **أنَّ زيد العالم ليس عندي بعالم**. زید نزد من عالم نیست. اما آنچه مهم است، حکومت است؛ برای حکومت، یک بیان شیخ انصاری دارد، یک بیان مرحوم آخوند خراسانی دارد، و یک بیان هم مرحوم نائینی دارد که ان شاء الله فردا توضیح می‌دهیم. **وصلی الله علی سیدنا محمد وآله الطاهرين**.