**درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری(دام ظله)**

**جلسه499 – 24/ 09/ 1400 استصحاب تعلیقی /تنبیهات /استصحاب**

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث در جریان استصحاب تعلیقی بود؛ در جلسه­ی گذشته وارد بحث از تقدیم استصحاب امر تعلیقی شدیم و در این جلسه به تکمیل این بحث می پردازیم.

# مروری بر سیر بحث استصحاب تعلیقی

استصحاب امر تعلیقی چند مرحله بحث دارد:

1. جریان ذاتی استصحاب امر تعلیقی: در این مرحله، جریان ذاتی استصحاب پذیرفته شد با این توضیح که هر چند به نظر عقل بین مرحله­ی جعل و مرحله­ی مجعول، مرحله­ای که بین این دو واسطه باشد وجود ندارد ولی عرف قائل به وجود چنین مرحله­ی متوسطی بوده و همین نگاه عرفی مصحح جریان استصحاب در امر تعلیقی است.

به عبارت دیگر، شبیه همان تعبیری که مرحوم آقای صدر بیان نمودند[[1]](#footnote-1) مبنی بر این که گاهی دو جزء موضوع، طولی ملاحظه می شود و گاهی عرضی ملاحظه می شود، بر این مرحله تطبیق می شود به این صورت که عرف بعد از جعل شارع مبنی بر این که «العنب اذا غلی یحرم» بعد از تحقق عنب، به آن اشاره نموده و می گوید «هذا العنب اذا غلی یحرم» یعنی ابتدا عنب را موضوع قرار می دهد و سپس جزء دوم موضوع یعنی غلیان را در طول آن قرار داده و به همین اعتبار یک مرحله­ی متوسط به نام «سببیه الغلیان للحرمه» قائل می شود؛ البته باید دانست بر خلاف فرمایش مرحوم آقای صدر، این مطلب وابسته به نحوه­ی تعبیر شارع مقدس نیست یعنی چه بگوید «العنب الغالی حرام» و چه بگوید «العنب اذا غلی یحرم» عرف یک رویکرد با جعل شارع داشته و با تحقق عنب آن را موضوع اولیه قرار داده و سپس در طول آن، قضیه­ی « اذا غلی یحرم» را بر آن حمل می کند و در نهایت بعد از تحقق جزء دوم یعنی غلیان حرمت فعلیه را بر آن تفریع می کند.

1. جریان ذاتی استصحاب امر تنجیزی: بر خلاف محقق خراسانی[[2]](#footnote-2) جریان ذاتی استصحاب امر تنجیزی نیز پذیرفته شد.
2. تعارض استصحاب امر تعلیقی با استصحاب امر تنجیزی.
3. تقدیم استصحاب امر تعلیقی بر امر تنجیزی.

## وجود دو مرحله بحث در اصل سببی و مسببی

در بحث اصل سببی و مسببی، دو مرحله بحث وجود دارد:

1. وجود یا عدم وجود تعارض بدوی بین این دو اصل.
2. تقدیم یا عدم تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی.

### مرحله­ی اول بحث اصل سببی و مسببی: ملاک تحقق تعارض بین این دو اصل

در جایی که ملازمه­ی بین سبب و مسبب، عقلی باشد و این تلازم به حدی شدید نباشد که به عالم ظاهر سرایت نموده و منشأ عدم تفکیک عرف بین سبب و مسبب در عالم ظاهر شود، اصلاً تعارضی بین اصل سببی و اصل مسببی محقق نمی شود.

برای روشن شدن مطلب به مثال معروف اصل مثبت اشاره می کنیم؛ مثلا زید در اتاق بوده و بعد از گذشت مدتی سقف اتاق فرو ریخته است ولی نمی دانیم در زمان فرو ریختن سقف، هنوز زید در اتاق بوده یا نه؛ به لحاظ تکوینی بین بقای زید در اتاق و موت او ملازمه وجود دارد ولی این ملازمه به حدی شدید نیست که عرف بگوید بعد از استصحاب بقای زید در اتاق \_با این فرض که نفس در اتاق بودنش اثر داشته باشد\_ بتوان حکم به موت او نمود؛ بنابراین بین استصحاب بقای زید در اتاق و ترتیب اثر آن (مثلا وجوب تصدق) و استصحاب حیات زید، اصلا تعارضی وجود ندارد هر چند شک در موت و حیات، ناشی از شک در بقای او در اتاق است ولی چون این تسبب عقلی است و تلازم هم به حدی شدید نیست که به عالم ظاهر سرایت کند، در نتیجه عرف، هم استصحاب بقای زید را جاری می کند و اثر مستقیمش (مثل وجوب تصدق) را اثبات می کند و هم حیات او را استصحاب می کند و آثار حیات را مترتب می کند هر چند در واقع علم اجمالی به مخالفت یکی از دو اصل با واقع داریم، یعنی می دانیم یا زید در اتاق بوده است و در نتیجه مرده است و یا اگر زنده است پس در اتاق نبوده است؛ پس علی­رغم وجود علم اجمالی به مخالف بودن یک از دو اصل با واقع، مانعی از جریان استصحاب در سبب و مسبب نبوده و این دو اصل با یکدیگر تعارض نمی کنند چون این علم اجمالی، به ترخیص در مخالفت قطعیه و امثال این محذورات نمی انجامد.

### مرحله­ی دوم بحث اصل سببی و مسببی: ملاک تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی

حال در جایی که از مرحله­ی اول عبور نموده و تعارض بین این دو اصل را محقق دانستیم، این سؤال مطرح می شود که ملاک تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی چیست؟

قدر مسلم از تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی جایی است که اصل سببی ناظر به اصل مسببی باشد و جریان اصل سببی وضعیت اصل مسببی را تعیین کند.

این نظارت و تعیین وضعیت، می تواند به این صورت باشد که تسبب بین سبب و مسبب، شرعی باشد و در نتیجه با جریان اصل در سبب به دلیل وجود تسبب شرعی، وضعیت مسبب نیز روشن شده و در نتیجه جایی برای استصحاب در مسبب باقی نمی ماند؛ مثلا جریان استصحاب طهارت آب، پاک بودن آن را ثابت می کند و از لوازم شرعی این پاک بودن، طهارت اشیاء منتجسی است که با این آب شسته می شوند بنابراین با جریان استصحاب طهارت آب، جایی برای استصحاب نجاست ثوب باقی نمی ماند چون با جریان اصل در سبب، وضعیت مسبب تعیین می شود.

این تعیین وضعیت و نظارت در برخی موارد می تواند بدون تسبب شرعی هم صورت گیرد؛ گاهی تسبب موجود بین سبب و مسبب، عقلی است ولی با این حال جریان اصل در سبب به دلیل وجود نظارت، وضعیت مسبب را تعیین می کند و به عبارت دیگر شارع مقدس با جریان استصحاب در سبب به صدد تعیین وضعیت مسبب است و همین نکته موجب تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی می شود؛ مثلاً شارع مقدس با جریان استصحاب در جعل، از اساس به صدد تعیین وضعیت مجعول است چون جعل به خودی خود هیچ اثری ندارد پس نفس جریان استصحاب در آن به جهت تعیین وضعیت مسبب یا همان مجعول است؛ این مطلب در جعل واقعی هم صدق می کند یعنی شارع مقدس در عالم واقع چرا حکم واقعی را جعل می کند و حال آن که می داند جعل واقعی تا موضوعش محقق نشود و به مرحله­ی فعلیت نرسد، هیچ اثری ندارد؟ پاسخ این است که ایجاد مرحله­ی جعل در همان حکم واقعی برای تعیین وضعیت مجعول است؛ بنابراین ایجاد جعل واقعی برای ترتیب آثار مجعول واقعی بوده و وضعیت مجعول واقعی را تعیین می کند و همین نکته در جعل ظاهری هم وجود دارد یعنی شارع مقدس با اثبات تعبدی جعل، بوسیله­ی استصحاب، به صدد تعیین وضعیت مجعول است چون خود جعل نه واقعا و نه ظاهرا هیچ اثری ندارد و همین نکته، منشأ تقدیم اصل در ناحیه­ی جعل بر اصل در ناحیه­ی مجعول است.

همین رابطه­ای که بین جعل و مجعول وجود دارد، بین قضیه­ی تعلیقیه و مجعول نیز وجود دارد یعنی خود امر تعلیقی اثر ندارد تا با استصحاب، آن اثر مترتب شود پس نفس جریان استصحاب در آن به جهت تعیین وضعیت مجعول است.

نتیجه­ی بحث این می شود که استصحاب امر تعلیقی با توجه به این که ناظر و تعیین کننده­ی وضعیت مجعول است، بر آن مقدم است.

ما سابقاً این احتمال را جدی می دانستیم که بعد از تحقق تعارض بین اصل سببی و اصل مسببی، نفس تقدم رتبی اصل سببی برای تقدیمش بر اصل مسببی کفایت می کند هر چند این تسبب عقلی باشد و این تسبب عقلی، ناظر و تعیین کننده­ی وضعیت مسبب نباشد؛ طبق این احتمال تقدیم استصحاب امر تعلیقی بر امر تنجیزی روشن است؛ ولی در ادامه در این مطلب تردید کرده و قدر مسلم از تقدیم اصل سببی را جایی دانستیم که علاوه بر تسبب، نظارت و تعیین کنندگی هم وجود داشته باشد؛ البته حتی با شرط دانستن نظارت و تعیین کنندگی، این شرط در مقام، متوفر است چون جریان اصل در قضیه­ی تعلیقیه از اساس برای تعیین وضعیت مجعول است و ناظر به آن است.

فرض این است که عرف بین جعل و مجعول، یک مرحله­ی متوسط به نام مرحله­ی تعلیق قائل است و این مرحله­ را سبب قرار می دهد برای «فعلیه الحرمه بعد تحقق الغلیان» بنابراین معنای تصویر این مرحله­ی متوسط و جریان استصحاب در آن، این است که همان فعلیه الحرمه را بعد از تحقق غلیان ثابت کنیم و این به معنای نظارت مرحله­ی تعلیق بر مرحله­ی فعلیت بوده و موجب تقدیم استصحاب حرمت تعلیقی بر حلیت تنجیزی است.

ممکن است توهم شود مقایسه­ی بین استصحاب جعل به جهت تعیین وضعیت مجعول با استصحاب امر تعلیقی به جهت تعیین وضعیت مجعول، مع الفارق است، چون استصحاب در جعل به دلیل شرعیت داشتن جاری می شود و بعد از فراغ از جریانش برای این که لغو نشود باید اثر عملی مرحله­ی مجعول را بر آن مترتب کنیم ولی امر تعلیقی یک امر انتزاعی عقلی بوده و امر شرعی نیست تا جریان استصحاب در آن مفروغ عنه باشد و برای نجات از لغویت به ناچار آن را ناظر به اثر عملی مجعول بدانیم.

و لکن این توهم باطل است چون این اشکال، جریان ذاتی استصحاب در امر تعلیقی را زیر سؤال می برد و حال آن که فرض این است از آن مرحله عبور نموده و جریان ذاتی استصحاب در امر تعلیقی را پذیرفته ایم ولو به این جهت که هر چند امر تعلیقی یک انتزاع عقلی بوده و شرعی نیست ولی چون منشأ انتزاعش (یعنی جعل) به ید شارع است، در نتیجه خود امر تعلیقی نیز مستند به شرع می باشد و امر ایجاد و اعدامش به ید شارع است و همین مطلب جریان ذاتی استصحاب در آن را تصحیح نموده و در ادامه برای نجات از لغویت باید اثر مجعول را بر آن مترتب کنیم.

#### بازگشت تمام تقاریب تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی به دو تقریب ذکر شده

تا اینجا به دو ملاک برای تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی اشاره شد:

1. نفس تقدم رتبی برای تقدیم کافی است: این ملاکی است که سابقاً به آن تمایل داشتیم ولی در ادامه در آن تردید کردیم.
2. تقدم رتبی به شرط وجود نظارت، موجب تقدیم است: این ملاکی است که قدر مسلم از تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی است.

به نظر می رسد تمام نکاتی که آقایان برای تقدیم اصل سببی متذکر شده اند به یکی از این دو بیان باز می گردد و شدت تلازمی که در جلسه­ی گذشته به نقل از محقق خراسانی مطرح شد[[3]](#footnote-3) نیز در واقع ملاک تحقق تعارض بین اصل سببی و مسببی است نه ملاک تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی.

محقق خوئی در مقام تفسیر کلام محقق خراسانی فرمودند: زبیب قبل از غلیان، موضوع حلیت فعلی است ولی شک داریم این حلیت، همانند حلیتی است که عنب قبل از غلیان داشته (یعنی مقید به عدم غلیان است) یا یک حلیت جدید بوده و دیگر مغیا به غلیان نیست، در نتیجه استصحاب، اقتضا می کند بگوئیم این حلیت به همان شکل سابق است و کما کان، مغیا به غلیان است.[[4]](#footnote-4)

ما در مقام تحلیل کلام ایشان گفتیم حلیت مغیا به غلیان در خود عنب به دو نحو قابل ملاحظه است:

1. حلیت فعلیه ای که مغیا به غلیان است و با تحقق غلیان دیگر صادق نیست.
2. حلیت معلق به عدم غلیان که به مثابه­ی قضیه­ی شرطیه بوده و حتی با تحقق غلیان (یعنی در حال عدم تحقق شرط) نیز صادق بوده و همانند حرمت معلق است که قبل از تحقق غلیان (یعنی در حال عدم تحقق شرط) صادق است.

اگر مقصود ایشان از حلیت مغیا در عنب، آن حلیت فعلیه ای است که با غلیان عنب نقض می شود در این صورت باید قید عدم غلیان، از حلیت الغاء شود تا بتوان گفت بعد از غلیان همان حلیت سابق، نقض شده است و همین حلیت در مورد زبیب هم وجود دارد و قید غلیان نیز از آن الغا می شود؛ غلیان، غایت ذات حلیت است و این غایت به معنای این است که تا قبل از زمان حدوث غلیان این حلیت موجود است و بعد از زمان حدوث غلیان، این حلیت نقض شده و از بین می رود بنابراین با توجه به این که مغیا بودن به غلیان، قیدی است که به زمان بر می گردد باید از حلیت الغاء شود و ذات حلیت را مستصحب قرار داد و در نتیجه کلام محقق خوئی و محقق خراسانی با اشکال مواجه می شود چون این دو بزرگوار این قید را الغا نکرده اند.

اما یک وقت حلیت مغیا در عنب را، همان حلیت معلق به عدم غلیان دانسته به نحوی که حتی بعد از تحقق غلیان نیز به شکل قضیه­­ی شرطیه صادق است؛ برای تصحیح کلام محقق خوئی باید گفت حلیت فعلیه، معلول این حلیت معلقه است یعنی علت این که حلیت فعلیه داریم این است که سابقا در همان عنب یک حلیت معلقه ای داشتیم که شرطش یعنی عدم غلیان محقق بوده است؛ اگر حلیت فعلیه را با توجه به آن حلیت معلقه لحاظ کردیم معنایش این است که آن حلیت معلقه بر این حلیت فعلیه سایه انداخته و معلول را باید مقید به علت ملاحظه کرد و روح این مطلب بازگشت می کند به این که ابتدا باید استصحاب را در ناحیه­ی علت جاری کرد و سپس در ناحیه­ی معلول؛ بنابراین باید بگوئیم در مورد عنب چون در ناحیه­ی علت یک حلیت معلق به عدم غلیان \_که همان حرمت معلق به غلیان است\_ موجود است و این حلیت و حرمت معلق در رتبه­ی علت بوده و بر حلیت و حرمت فعلیه سایه انداخته است همین حالت در مورد زبیب نیز مطرح می شود یعنی حلیت و حرمت معلقی که در عنب بوده را برای زبیب استصحاب می کنیم و این استصحابی که در ناحیه­ی علت است بر استصحاب در ناحیه­ی حلیت و حرمت فعلیه سایه انداخته و بر آن مقدم می شود و این به ملاک اولی که برای تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی بیان شد باز می گردد.

ولی اگر نخواهیم بیان ایشان را تصحیح کنیم این حلیت فعلیه­ی عنبیه ای که الآن در زبیب موجود است، از قید غلیان معرات بوده و نباید قید غلیان را در آن اخذ نمود چون قید غلیان به زمان بازگشت نموده و به معنای این است که حلیت در یک زمان هست و در زمان دیگر نیست و همانطور که گفته شد قیودی که خودشان از سنخ زمان اند و یا به زمان باز می گردند باید از متعلق یقین و شک الغا شوند.

خلاصه این که تصحیح کلام محقق خوئی و همچنین محقق خراسانی وابسته به این است که تقدم رتبی اصل سببی را منشأ تقدیمش بر اصل مسببی بدانیم و این همان مطلبی است که مرحوم شیخ انصاری[[5]](#footnote-5) بیان نموده است و مطلب جدیدی تلقی نمی شود در حالی که ادعای محقق خراسانی این است که مطلبی غیر از مطلب مرحوم شیخ را مطرح نموده است.

مرحوم آقای صدر بیان دیگری دارند که در بحوث آقای هاشمی[[6]](#footnote-6) به گونه ای غیر از مباحث آقای حائری[[7]](#footnote-7) تقریر شده است؛ در بحوث، کلام مرحوم آقای صدر را با یک «عبارت اخری» بیان می کند که در این عبارت اخری به حالت سابقه­ی مرکبه اشاره شده است و در حقیقت یک بیان مستقل محسوب می شود در حالی که در تقریر آقای حائری تنها به یک بیان اشاره شده است و به حالت سابقه­ی مرکبه اشاره­ای نشده است.

1. مباحث الأصول، ج‏5، ص: 398 [↑](#footnote-ref-1)
2. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 412 [↑](#footnote-ref-2)
3. حاشیه­ی كفاية الاصول ( با حواشى مشكينى )، ج‏4، ص: 534 [↑](#footnote-ref-3)
4. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏2، ص: 170 [↑](#footnote-ref-4)
5. فرائد الاصول، ج‏2، ص: 654 [↑](#footnote-ref-5)
6. بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 292 [↑](#footnote-ref-6)
7. مباحث الأصول، ج‏5، ص: 416 [↑](#footnote-ref-7)