**درس خارج اصول استاد حاج سید محمد جواد شبیری**

**بحث: استصحاب**

**14020301**

**متن خام**

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

و به نستعین انه خیر ناصر و معین

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطاهرین و لعن علی اعدائهم اجمعین من الان الی قیام یوم الدین.

بحث سر این بود که چرا اصل سببی بر اصل مسببی مقدم هست و آیا این تقدیم در چه مواردی هست؟

من در وجوب تقدیم یک سری وجوب را نقل کردم، یک وجهی را که نقل نکردم و می‌خواهم امروز نقل کنم و در موردش صحبت کنم وجهی است که مرحوم آقای روحانی در منتقی الاصول مطرح فرمودند. ایشان می‌فرمایند که اصل سببی وارد بر اصل مسببی هست. و این را مبتنی بر یک بحث می‌کنند که قبلاً در بحث تقدیم اماره بر استصحاب مطرح کردند که یقین و شک در موضوع استصحاب به معنای وجود صفت نفسانی یقین و عدم وجود نفسانی یقین نیست. یقین به معنای مطلق حجت هست و شک نفی این مطلق حجت. بنابراین در جایی که، این مقدمه را که چیدند می‌گویند که اصل سببی این حجت را برای اصل مسببی فراهم می‌کند و بنابراین موضوع اصل مسببی تحقق ندارد و ورود دارد. اینجا یک مطلبی هست که چه فرقی بین اصل مسببی و اصل مسببی هست. اگر اصل سببی اماره بود خب بگوییم مثلاً اصل سببی نسبت به اصل مسببی تفاوت دارد، ولی هر دوشان مثلاً از باب استصحاب سببی و استصحاب مسببی را شما در نظر بگیرید چرا در استصحاب سببی اصل سببی می‌گویید حجت هست و اصل مسببی هم حجت هست. به نظر می‌رسد ایشان آقای روحانی اینجا نکته‌ای را در لابلای فرمایشاتشان اشاره هست، تکیه‌شان روی آن نکته است و آن این است که اصل سببی چون منقح موضوع اصل مسببی هست ناظر به اصل مسببی هست، ولی اصل مسببی ناظر به اصل سببی نیست. توضیح ذلک این که در مثال معروف استصحاب طهارت مائی که با آن لباس نجسی را شستیم، بعد از شستن این لباس دو تا استصحاب در موردش مطرح هست. یک استصحابی که اصلش در مورد آب هست به تبع به لباس سرایت می‌کند، استصحاب طهارت ماء. استصحاب طهارت ماء می‌گوید بگو لباس پاک است. یک استصحاب، استصحاب نجاست ثوب هست. استصحاب نجاست ثوب کاری مستقیماً به دلالت لفظی، کاری به استصحاب طهارت ماء ندارد به خلاف استصحاب طهارت ماء که نظارت لفظیه دارد به استصحاب نجاست ثوب، این از این جهت ایشان می‌خواهد اصل سببی را وارد بر اصل مسببی بداند و بگوید اصل استصحاب نسبت به اصل سببی جاری می‌شود، نسبت به اصل مسببی جاری نمی‌شود. این بیان یک اشکالی را بر کلام مرحوم آخوند برطرف می‌کند، مرحوم آخوند تقدیم اماره بر استصحاب را به ورود می‌داند و می‌گوید که به دلیل این که یقینی که در استصحاب اخذ شده است یقین به هر عنوانی هست، لازم نیست یقین به عنوان واقعی باشد. یقین به عنوان ما قامت علیه الامارة همین مقدار کافی هست برای این که موضوع استصحاب منتفی بشود. استصحاب می‌گوید شما اگر در این مورد یقینی نداشتید، شک یعنی عدم یقین دیگر. یقینی نداشتید، شما یقین سابق را ادامه بدهید و در جایی که شما اماره قائم می‌شود یقین نسبت به آن متیقن سابق، نسبت به خود آن متیقن سابق یقین حاصل می‌شود از دریچۀ اماره. حالا این بحث درست یا درست نیست در جای خودش در مقام این بحث نیستم. بعد ایشان تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی را هم دقیقاً به همین بیان می‌گویند. یعنی اصل سببی بر اصل مسببی به همین بیان مقدم است. خب این سؤال مطرح است که چه فرقی بین اصل سببی و اصل مسببی هست که شما اصل سببی را رافع موضوع اصل مسببی می‌دانید، برعکس نمی‌کنید. پاسخ مطلب با توجه به این تقریبی که آقای روحانی مطرح کردند این هست که چون اصل سببی منقح موضوع اصل مسببی هست در واقع ناظر به اصل مسببی است، وقتی ناظر به اصل مسببی شد اینجا کأنّ یقین در مورد اصل مسببی حاصل می‌شود به وسیلۀ اجرای اصل سببی، ولی اصل مسببی ناظر به اصل سببی نیست برعکس نیست، منقح موضوع اصل سببی نیست و امثال اینها، این مطلب. به نظر می‌رسد، این تقریبی که از کلام مرحوم آخوند می‌شود بیان کرد و دفاع کرد از مرحوم آخوند.

ولی به نظر می‌رسد حالا من بررسی می‌کنم کلام مرحوم آقای روحانی را با این بررسی کلام مرحوم آقای روحانی بعضی نکاتش نکاتی هست که به کلام مرحوم آخوند هم ارتباط پیدا می‌کند، اصلاً همۀ نکاتش نه ولی بعضی نکاتش به او ارتباط پیدا می‌کند.

یک نکته‌ای را در ادامۀ فرمایش آقای روحانی عرض کنم، آقای روحانی نتیجه‌ای که از این تقریب ورود می‌گیرند این هست که اصل سببی چه در مضمون موافق اصل مسببی باشد چه مخالف اصل مسببی باشد بر اصل مسببی مقدم هست به ورود، اختصاص ندارد به اصل مخالف. اینجا چند تا نکته مطرح هست، یکی این که اصلاً مبنایی که آقای روحانی در بحث تقدیم اماره بر استصحاب مطرح کردند که مراد از یقین یقین بما هو صفة نفسانی نیست بلکه یقین بما هو حجة هست، این مطلب ما از جهت کبروی باهاش موافق نیستیم، یعنی آن تقریب‌هایی که آقای روحانی مطرح می‌کنند آن تقریب‌ها، تقریب‌های درستی به نظر نمی‌رسد. مثلاً تقریب‌هایی که آقای روحانی آوردند من دو تا تقریبش را عرض بکنم. آقای روحانی یکی این که مثلاً یکی از نکاتی که آنجا رویش تکیه می‌کند این که یقین به معنای صفت نفسانی نیست آن این هست که می‌گوید که در حدیث شریف لا تنقض الیقین بالشک اینجا کلمۀ شک را به کار برده در حالی که اینجا شک موضوعیت ندارد، هر چیزی که ضد یقین، عدم یقین باشد کفایت می‌کند و این که به جای این که بگوید که لا تنقض الیقین بالشک، حالا ایشان یک تقریب مفصلی دارد من آن تقریب مفصلش را نمی‌خواهم وارد تمام ریزه‌کاری‌های آن تقریب بشوم روی این قطعه‌اش می‌خواهم تأکید کنم. ایشان می‌گوید که چون اینجا شارع مقدس مراد از شک معنای ظاهر اوّلی‌اش که تساوی الطرفین احتمالاً نیست بلکه اعم از او و اعم از ظن و وهم هست بنابر این ما در ظهور یقین در این که مراد از یقین یقین بما هو صفة نفسانی هست باید تصرف کنیم و آن را حمل کنیم بر مطلق حجت. این را توجه بفرمایید، این استدلال ناتمام است به دلیل این که اصلاً شک به معنای تساوی الطرفین اصطلاح منطقی متأخر از روایات است، شک در لغت یعنی عدم الیقین، چه طرفینش مساوی باشند چه مساوی نباشند. شک اصلاً، شک در مقابل وهم و ظن و امثال اینها اصطلاح متأخر است، اصطلاحی است که بعد از ترجمۀ منطق یونانی وارد دنیای اسلام شده، شک لغوی یعنی عدم الیقین، بنابراین اصلاً این استدلال ناتمام است. و نکته‌ای که من می‌خواهم رویش تکیه کنم این است که این استدلال و سایر استدلالات، ایشان ۴ تا استدلال دارد ایشان استدلال‌هایش ما اینها را قبول نداریم نمی‌خواهم وارد آن استدلال‌هایش بشوم. ولی اگر این استدلال‌ها هم درست باشد نتیجه‌اش این نیست که یقین به معنای مطلق حجت یعنی منجز و معذر مراد باشد، یقین به معنای مطلق کاشف، مطلق کاشف اراده می‌شود. اگر مطلق کاشف که شد اماره شامل می‌شود، چون اماره کاشف است، ولی استصحاب را شامل نمی‌شود، یعنی آن بیانی که ایشان در بحث تقدیم اماره بر اصول من جمله استصحاب ذکر کردند، بر استصحاب اصلاً تقدیم اماره بر استصحاب ذکر کردند بر فرض تمامیت فقط در بحث تقدیم اماره بر استصحاب می‌آید، تقدیم استصحاب سببی بر استصحاب مسببی را توجیه نمی‌تواند بکند، چون ما، اصل قضیه‌اش هم این است که کلمۀ حجت مشترک لفظی است، حجت یک اصطلاح اصولی دارد، یک اصطلاح لغوی دارد. حجت به اصطلاح اصولی خصوص کاشف‌هاست، استصحاب حجت نیست، اصل برائت حجت نیست چون اصل عملی است. به تعبیر مرحوم مظفر، اصطلاح اصولی که می‌گویم تعبیری که مرحوم مظفر آورده ما یثبت متعلقه و لم یبلغ درجة القطع، باید مثبت متعلق باشد، کاشف از متعلق باشد. این مطلب فقط در مورد امارات هست، بنابراین استصحاب در موضوع دلیلش می‌گوید که اماره اگر نبود شما استصحاب را جاری کنید، در جایی که مطلق الکاشف، در جایی که استصحاب سببی وجود دارد در مورد استصحاب مسببی که کاشفی وجود ندارد، مجرد این که استصحاب سببی ناظر به مورد استصحاب مسببی است و منقح آن هست حجت نیست، حجت به این معناست نه به معنای ناظر و معذر و منجز و امثال اینها. بنابراین به نظر می‌رسد که این بیان ایشان بر فرض تمامیت جایش آنجا نیست، این یک نکته، یعنی دو نکته. یک نکته این که ما اصلاً مقدمۀ بحث را قبول نداریم که آن استدلالاتی که ایشان ذکر کردند را ما قبول نداریم. نکتۀ دوم این که اگر آنها هم پذیرفته بشود نتیجه‌اش تقدیم اماره بر استصحاب به ورود هست، چون مراد از حجت، مراد در این که ما می‌گوییم یقین به معنای حجت است مطلق الکاشف است نه مطلق المعذر و المنجز. البته اشکال اصلی ما اشکال دوم است چون ما اصل این مطلب را قبول داریم که یقین در روایت به معنای یقین صفت وجدانی نیست، یقین به معنای مطلق کاشف است. ولی البته نه به بیان ایشان. ما قبلاً عرض کردیم با توجه به این که مسلم هست که شارع مقدس مدار احکامش بر یقین نیست و فقط بر امتثال به یقین تکیه نمی‌کند و اماراتی وجود دارد، هم عقلاءً هم شرعاً این مسلّم بودن باعث می‌شود که یقین به معنای مطلق کاشف اراده بشود، آن بیانی هم که ما داشتیم ازش فقط در مورد امارات پیاده‌اش می‌کردیم نه در مورد اصول عملیه ولو اصل محرز باشد ولو اصل منقح موضوع باشد آن بیان، یعنی ما اصل این مطلب آقای روحانی را قبول داریم که یقین به معنای حجت هست ولی حجت به معنای کاشف و استدلال‌های آقای روحانی هم بیشتر از این که اینجا یقین به معنای حجت یعنی کاشف اراده شده باشد ازش استفاده نمی‌شود حالا من دیگر وارد آن استدلال مفصل ایشان نمی‌شود که ان قلت و قلت‌هایی آن استدلالات را بگویم و اشکالاتش را و این که ازش، آن یک موردش را به خصوص اشاره کردم که راحت‌تر بود از موارد دیگر که این بحث روشن بشود. این یک نکته.

نکتۀ دیگری که اینجا هست این اشکالی که ما اینجا مطرح کردیم به آقای روحانی آیا این اشکال به مرحوم آخوند وارد می‌شود ممکن است به مرحوم آخوند وارد نشود چون مرحوم آخوند می‌گوید که ما باید در جریان استصحاب یقین به عنوان ثانوی هم نباشد، ایشان قائل به این مطلب می‌تواند بشود که در موارد اصل عملی، اصل عملی که منقح موضوع هست این یقین به عنوان ثانوی وجود دارد، به عنوان ما قامت علیه الاصل و امثال اینها، یقینی که البته باید منقح موضوع باشد، بنابراین این اشکال ممکن است به کلام مرحوم آخوند دیگر بستگی دارد که آن یقین را ایشان چجور تفسیر بکند. چون بحث این نیست که یقین را ما می‌خواهیم به یک وجهی از آن معنای اصلی‌اش خارج کنیم. از اوّل مرحوم آخوند برای یقین اطلاق قائل است، خلاف ظاهر نمی‌داند، می‌گوید یقین باید متعلق به آن شیء باشد ولو به عنوان ثانوی، در موارد اصل عملی هم کأنّ یک نوع یقینی وجود دارد. حالا ما این را قبول نداریم یعنی ما چیزمان این هست که یقین در ادلۀ استصحاب باید به همان شکلی که یقین سابق بوده است شک لاحق وجود داشته باشد، یقین به این اطلاقی که ایشان در اینجا می‌گیرد من بحث تمامیت و عدم تمامیت کلام مرحوم آخوند، اصلش را نمی‌خواهم اینجا بحث کنم. می‌خواهم بگویم این اشکالی که ما به مرحوم آقای روحانی کردیم این اشکال به کلام مرحوم آقای آخوند وارد نیست. ولی یک نکتۀ دیگری اینجا وجود دارد که آن نکتۀ مشترک بین هر دو هست. اصلاً این که ما می‌گوییم که اصل سببی منقح موضوع نسبت به اصل مسببی هست شرعاً یا ناظر به اصل مسببی هست این یعنی چی؟ و چه تأثیری در این بحث دارد؟ ما در جلسۀ قبل عرض کردیم ما در اصل سببی و اصل مسببی دو مرحله بحث داریم، یک مرحله بحث این هست که اصلاً چرا بین اصل سببی و اصل مسببی تعارض بدوی ایجاد شده با وجودی که موضوع اصل سببی مثلاً در این مثال ما ماء است، موضوع اصل مسببی ثوب است، مصبّ این اصل‌ها متفاوت هستند. اصل سببی می‌گوید بگو آب پاک است، اصل مسببی می‌گوید بگو لباس نجس است، چه ربطی به هم دارند؟ پاسخ دادیم که آن که می‌گوید بگو آب پاک است این می‌گوید که بگو لباس هم نجس است، یعنی آثار، آن فقط نمی‌خواهد طهارت آب را ثابت کند، می‌خواهد آثار طهارت آب را بار کند. آثار طهارت ماء یکی‌اش نجاست ثوب است. و بحث سر این بود که اگر اصل سببی و مسببی تسبب شرعی نباشد اینها اصلاً نوعاً بینشان وحدت مصب وجود ندارد تا تنافی بدوی ایجاد بشود که بعداً ما ببینیم کدام اصل را مقدم کنیم، اینها وحدت مصب ندارند. حالا بحث سر این هست محل تعارض کجاست؟ طهارت لباس. در طهارت لباس استصحاب طهارت ماء می‌گوید بگو پاک است، استصحاب نجاست لباس می‌گوید بگو نجس است. این که استصحاب نجاست لباس طهارت ماء را ثابت نمی‌کند چه تأثیری در بحث دارد؟ یعنی در، اصلاً به تعارض ربطی ندارد، ببینید ما بحث این است که محط تعارض ما کجاست؟ در طهارت لباس است، در طهارت لباس استصحاب طهارت ماء بالاطلاق می‌گوید بگو طهارت ماء، طهارت لباس را ثابت می‌کند. می‌گوید آثار طهارت ماء را بار کن، طهارت ماء آثاری دارد، می‌تواند بخورد، می‌تواند بفروشد، می‌تواند با او لباس را تطهیر کند، طهارت آثاری دارد. ولی استصحاب طهارت لباس فقط در تفاوتشان این است، استصحاب طهارت ماء همۀ آثار طهارت ماء را بار می‌کند که یکی از آنها طهارت لباس مغسول به هست، خب این که استصحاب طهارت ماء چیزهای دیگر را هم اثبات می‌کند که استصحاب نجاست لباس آنها را نفی نمی‌کند این چه دخالتی در بحث دارد که شما این را می‌خواهید منشأ تقدیم قرار بدهید، اصلاً معنای منقح موضوع این است، استصحاب طهارت ماء نسبت به مصبّ استصحاب نجاست لباس کار دارد ولی استصحاب نجاست لباس نسبت به مصب طهارت ماء کار ندارد، خب نداشته باشد، محل تعارض ما اینجا، محل تعارض ما طهارت لباس است، حالا استصحاب نجاست لباس به دلالت لفظیه طهارت آب را نفی نکند، نکند. اگر مشکلی است؟ آن چیزی که بحث ما این هست این است که نسبت به طهارت لباس آیا استصحاب طهارت آب را محکَّم قرار بدهیم؟ در نتیجه بگوییم لباس پاک است، یا استصحاب نجاست لباس را محکَّم قرار بدهیم، ما که قبلاً هم اشاره می‌کردیم اصلاً ممکن است بگوییم این که استصحاب طهارت آب آثار متعدد دارد ما بگوییم هر دو را جاری کنیم. بگوییم استصحاب طهارت ماء سایر آثار را اثبات می‌کند، استصحاب نجاست لباس، نجاست لباس را ثابت می‌کند. اینجوری جمع کنیم بین اینها. البته این درست نیست، یک نکته‌ای من قبلاً در بحث اشاره کردم کأنّ ممکن است تصور بشود که این از باب اظهر و ظاهر هست آن مطلق است این مقید است این بیان درست نیست، چون استصحاب نجاست لباس یک دلیل خاص که ندارد، مطلق استصحاب هست، اختصاص به لباس که ندارد، اگر یک اصلی داشتیم در خصوص نجاست لباس و یک اصلی داشتیم در خصوص طهارت آب خب این درست بود، آن اصل به اطلاق می‌گفت همۀ آثار طهارت ماء را بار کن، این می‌گفت این اثر خاص را بار نکن، خب از باب مطلق و مقید، عام و خاص چیز می‌کردیم. ولی به هر حال بحث اظهر و ظاهر بینشان نیست، ولی به هر حال آن نکته‌ای که اینجا وجود دارد حالا اظهر و ظاهر اینها را کنار بگذاریم آن نکته این است که محط تعارض طهارت یا نجاست ثوب است، ثوب محط تعارض است، مصب تعارض است. سایر آثار ماء طهارت ماء کاری بهش نداریم. این که ما می‌گویم اصل سببی منقح موضوع هست نسبت به اصل مسببی یعنی این که اصل سببی در مصبّ اصل مسببی جاری می‌شود پس تعارض ایجاد شده. چیزی غیر از این که اصل سببی با نظارت داشتن به مصبّ اصل مسببی تعارض با اصل مسببی پیدا می‌کنند چیزی بیشتر از این نیست. این منشأ تقدیم نمی‌شود که و منهنا یظهر که ما یک بحثی را یک موقعی به نظر من محل تأمل رسیده بود بعد دیروز فکر می‌کردم دیدم نه همان بحثی که سابق ذکر می‌کردیم آن درست است و آن این است که تقدیم اصل سببی بر مسببی تمام العله‌اش تقدم رتبی است. ما سابقاً می‌گفتیم که اصل سببی بر اصل مسببی که می‌خواهیم مقدم بداریم دو مرحله بحث داریم، یک مرحله مرحلۀ این که چه می‌شود بین اصل سببی و اصل مسببی تنافی وجود داشته باشد ولو تنافی بدوی، چون تنافی بدوی بین اصل سببی و مسببی از کجا ناشی شده است؟ می‌گفتیم که غالباً تسببی شرعی منشأ می‌شود که اصل سببی و اصل مسببی با همدیگر تنافی داشته باشند. این تنافی ناشی از اینجاست. ولی یک مرحله بعد این است حالا که تنافی وجود داشت چه چیزی منشأ می‌شود که ما اصل سببی را بر اصل مسببی مقدم بداریم؟ ما سابق اینجور می‌گفتیم که نفس تقدم رتبی موضوع اصل سببی نسبت به اصل مسببی و این که اصل سببی در رتبۀ علت هست نسبت به اصل مسببی همین منشأ تقدیم است که همان نکته‌ای که شهید صدر هم مطرح کرده ناقضیت ثبوتی را عرف به ناقضیت اثباتی تسری می‌دهد ما می‌گفتیم باید برگردد به همین عرض ما، این که سرایت می‌دهد به خاطر این که در رتبۀ علت هست و الا اگر آن را این نکته‌ای که ما عرض می‌کنیم آن نباشد مطلب شهید صدر درست نیست.

حالا بعد یک تردیدی برایم حاصل شد که آیا عرف در مرحلۀ تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی این که اصل سببی ناظر به موضوع اصل مسببی است منقح موضوع است این نکته در تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی تأثیر دارد یا ندارد؟ ممکن است شخص بگوید که تقدم رتبی به تنهایی کافی نیست، تقدم رتبی به علاوۀ منقح موضوع بودن، عبارتی که در کلام آقای شهیدی هم برایتان خواندم ایشان در واقع منقح موضوع بودن و اصل سببی بر اصل مسببی را در این بحث اخذ کرده بود و ما هم یک همچین شبهه‌ای برایمان بود که آیا عرف نفس تقدم رتبی را کافی می‌داند بر تقدیم اصل سببی بر مسببی؟ که نتیجه‌اش این است که در بعضی موارد تسبب عقلی که به خاطر این که ملازمۀ بین دو حکم مال اعم از ظاهر و واقع است و تنافی با وجود تغایر مصب بین اینها وجود دارد آنجا هم ما بگوییم تقدیم وجود دارد. یا این که بگوییم نه در تقدیم اصل سببی بر مسببی این که اصل سببی ناظر به مورد اصل مسببی دخالت دارد. منقح موضوع او هست دخالت دارد، ناظر شرعی، یعنی به لسان لفظی به مدلول لفظی ناظر هست این دخالت دارد در تقدیم اصل سببی بر مسببی. خب این شبهه برایم بود که در خیلی جاها، در همین جلد چهارم هم که بعداً من نوشتم در حاشیه‌اش اشاره کردم که ما شبهه داریم و امثال اینها. آن موقع که جلد چهارم را درس می‌گفتم شبهه نبود ولی شبهه بعداً موقع تنظیمش در حاشیه نوشتم که این شبهه برای ما هست. ولی بعد به ذهنم رسید که اصلاً ناظر بودن چه نکتۀ عقلایی وجود دارد؟ برای این که دخالت داشته باشد بر تقدیم او بر او. ناظر بودن یعنی این که اصل سببی در مصب اصل مسببی جاری است. آن تعارض را می‌آورد. تفاوت اصل سببی بر اصل مسببی این است، اصل سببی علاوه بر مصب اصل مسببی چیزهای دیگری را هم بیان می‌کند. طهارت ماء فقط طهارت لباس را نمی‌آورد، جواز شرب آب را هم دارد، جواز بیع آب را هم دارد، تمام احکام طهارت آب را می‌آورد و اصل نجاست ثوب به مدلوله اللفظی فقط مربوط به لباس است، به سایر آثار طهارت ما کار ندارد، خب نداشته باشد این چه ربطی دارد به تقدیم یکی بر دیگری؟ مصب تعارض در لباس است، چون اصل طهارت ماء یک آثار دیگری هم دارد پس باید بر این مقدم باشد این که ممکن است برعکس باشد، اگر چون آثار دیگری دارد این وجه تقدیم می‌شود این ممکن است وجه تأخیر باشد که عرض کردم وجه تأخیر هم نیست. اگر یک دلیل حالا اینجوری در نظر بگیرید یک دلیل خاص داشتیم، یک اصل می‌گفت آب طاهر است، یک اصل می‌گفت لباس نجس است، به یک دلیل خاص لفظی. ما قطعاً طهارت ماء را این دو تا را که می‌گفتیم می‌گفتیم عموم و خصوص مطلق هست، اصالة الطهارة در آب می‌گوید همۀ آثار طهارت ماء را اجرا کن بگو آب پاک است بنابراین می‌شود او را خورد می‌شود با او وضو گرفت، می‌شود او را فروخت. نجاست لباس می‌گوید فقط لباس نجس است، همۀ آثار طهارت ماء را بار کنیم فقط نجاست ثوب را بار می‌کنیم، چون نسبتشان عموم و خصوص مطلق هستند. بنابراین مجرد این که اصل سببی علاوه بر مصب اصل مسببی چیزهای دیگری هم می‌گوید، حرف‌های دیگری هم می‌زند، آثار دیگری هم طهارت ماء را هم می‌خواهد بار کند این چه نکتۀ عقلایی هست در تقدیم؟ عقلاءً اصلاً نکته‌اش نکتۀ عقلایی بر تقدیم نیست. آن چیزی که نکتۀ عقلایی هست همان تقدم رتبی است. یعنی عرف وقتی می‌خواهد اینها را معامله کند اوّل می‌آید سر علت، یعنی ذهن عرف حرکت ذهنی عرف از علت شروع می‌شود. اوّل علت را، اصلی که مربوط به آن هست جاری می‌کند هر اصلی که با او منافی بود او را دیگر جاری نمی‌کند. یعنی همچنان که در عالم خارج علت تقدم دارد در ذهن عرف هم علت، علت ثبوتی مقدم بر معلول هست در مقام اثبات هم علت مقدم است، همان بحثی که مرحوم شهید صدر هم اینجا مطرح می‌فرمایند. خب بنابراین نتیجۀ این بحث این می‌شود که ما تقدیم اصل سببی بر مسببی را با این وجه که تقدم رتبی هست تبیین می‌کنیم و عرض کردم و این هم اختصاص ندارد به جایی که تسبب شرعی باشد، جایی که تسبب عقلی باشد ولی به خاطر این که ملازمه در حکم ظاهری هم بین دو اصل هست با وجود تغایر مسب اصل سببی و اصل مسببی اینها بینشان تنافی بدوی ایجاد می‌شود در آن مورد هم این اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است. مثال‌هایی در درس چیز زدم اینها را عیب ندارد یک بار دیگر این مثال‌ها را رویش مرور کنیم در جلد پنجم اصول ما

**شاگرد:** پس ملاک تقدیم عرف است دیگر

**استاد:** ‌ملاک ترتب رتبی است، یعنی عرف ترتب رتبی، نکته‌ای که در این که عرف این را مقدم می‌دارد بحث نیست همه قبول دارند که عرف اصل سببی را بر اصل مسببی مقدم می‌دارد ولی بحث این است که لم تقدیم عرف نسبت به اصل سببی بر اصل مسببی چیست؟ وقتی ما این لم را دانستیم در بعضی مواردی که اصل سببی، بعضی موارد مشتبه برای ما روشن می‌شود که اصل سببی را بر اصل مسببی مقدم داشته. حالا این را من جلسۀ بعد یک مقداری بعضی از تطبیقاتش را می‌گویم که این تطبیقات شاید هم یک مقداری کمک کند بر روشن شدن لم مسئله.

**شاگرد:** نتیجه‌اش ورود می‌شود آخر یا نه تقدیم ؟؟؟

**استاد:**‌ نه ورود نیست، تخصیص است، به یک معنا. حالا به یک معنا ممکن است شما ورود بگویید، یعنی به این معنا بگویید حالا اینجوری بگویید، بگویید هر اصلی در صورتی جاری می‌شود اصلاً یک قانون عقلایی شما در تقدیم اصول در اصلی که، این خودش به عنوان یک قرینۀ محفوف به کلام بگوییم وجود دارد. یعنی آن نکته‌ای که عرف در تقدیم اصل سببی بر مسببی اخذ می‌کند به عنوان یک قید، قید لُبی برای همۀ ادلۀ امارات اصول هست، یعنی کل اصل شرعی یجری اذا لم یجر فیه فی الرتبة المتقدم علیه اصل آخر. اگر این را بگوییم به عنوان یک قید لُبی متصل به کلام تلقی می‌شود می‌شود ورود. البته این تقدیم عرف آن قید لُبی را اینجا ایجاد می‌کند.

**شاگرد:** تقدیم عرف یا آن نظارت؟

**استاد:**‌ ترتب التقدیم عرف متقدم رتبی بر متأخر رتبی را آن منشأ، اصلاً نظارت را ما اینجا گفتیم هیچ دخالت ندارد.

**شاگرد:** گفتیم ؟؟؟ دخالت ندارد ایشان متعرض آن بشود

**استاد:**‌ نه اصلاً به تعرض هیچ کار ندارد عرض کردم تعرّض منشأ تعارض است نه منشأ دفع تعارض. تعرّض باعث می‌شود که تعارض ایجاد کند، در نکتۀ تقدیم دخالت ندارد. نکتۀ تقدیم تقدیم عرفی نکتۀ دیگری هست که این حالا این نظارت هیچ دخالتی در آن نکته ندارد. این حالا فردا یک مقداری این بحث را بیشتر باز می‌کنیم ان شاء الله.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد

پایان