

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

**14020303**

مقرر: مسعود عطارمنش

*موضوع****:*** تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی /خاتمه /استصحاب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که وجه تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی چیست؟ ما گفتیم تقدم رتبیِ موضوع اصل سببی نسبت به موضوع اصل مسببی منشأ تقدیم آن می­باشد و در تقدیم اصل سببی، شرعی بودن تسبب یا به تعبیر برخی آقایان منقّح بودن اصل سببی برای موضوع اصل مسببی و نظارت شرعی داشتن اصل سببی به اصل مسببی، در مرحلۀ تقدیم دخالتی ندارد بلکه صرفاً در مرحلۀ ایجاد تعارض بدوی بین دو اصل آن هم در نوع موارد، دخالت دارد.

قصد داشتیم به برخی از تطبیقات این مطلب که اصل سببی صرفاً به جهت تقدم رتبی بر اصل سببی مقدم می­شود اشاره کنیم تا هم توضیحی برای ادعای ذکر شده باشد و هم تأییدی بر صدق آن.

# استشهاد به بحث تعارض جعل و مجعول برای بحث دخیل نبودن تسبب شرعی

یکی از تطبیقاتی که به عنوان شاهد بر عدم دخالت تسبب شرعی در تقدیم اصل سببی بیان شد، مربوط به بحث تعارض استصحاب عدم جعل زائد با استصحاب بقای مجعول است که توسط محقق خوئی[[1]](#footnote-1) به عنوان اشکالی بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه بیان شده است.

## تذکر چند نکته در تبیین و بررسی اشکال محقق خوئی مبنی بر تعارض استصحاب عدم جعل با استصحاب بقای مجعول

نکتۀ اولی که مناسب است مورد توجه قرار گیرد آن است که محقق خوئی در بحث جریان استصحاب در شبهات حکمیه یک نحوه سیر مبنایی داشتند و در نهایت مبنایشان به این نقطه رسیده است که اگر بخواهیم بقای مجعول را استصحاب کنیم با استصحاب عدم جعل زائد معارض است اما اگر بخواهیم عدم مجعول را استصحاب کنیم، طبیعتاً با عدم جعل زائد موافق خواهد بود نه معارض.

نکتۀ دوم این است که آن استصحابی که به عنوان معارض مطرح است، استصحاب عدم جعل زائد است. به طور مثال زنی که از خون حیض پاک شده ولی هنوز غسل نکرده، می­خواهیم استصحاب عدم جعل شاملِ فترۀ زمانی ما بین زوال دم و اغتسال، را استصحاب کنیم خواه جعل مورد نظر به اختصاص به فترۀ مشکوک داشته باشد و خواه به نحو موسع باشد که هم فترۀ متیقن و هم فترۀ مشکوک را شامل شود؛ بنابراین در جلسۀ سابق که استصحاب عدم جعل موسع را مطرح کردیم، از باب مثال بود چون لازم نیست جعل به شکل موسع صورت گرفته باشد بلکه جعلی که به نحوی شامل این فترۀ مشکوک شود مدّ نظر است ولو شمولش موسع نبوده و اختصاص به همین فتره داشته باشد.

نکتۀ سوم آن است که ما معتقدیم استصحاب عدم جعل، با استصحاب بقای مجعول معارضه نمی­کند بلکه بر آن مقدّم می­شود لذا تعارضی که محقق خوئی بین این دو استصحاب تصویر نمودند، صحیح نیست. البته ما استصحاب عدم جعل را به دلیل غیر عرفی بودن ذاتاً جاری نمی­دانیم و از این جهت استصحاب بقای مجعول مشکلی نداشته و بلامعارض جاری می­شود اما با غمض عین از غیر عرفی بودن استصحاب عدم جعل و با فرض جریان آن، نباید این دو را معارض پنداشت بلکه باید استصحاب عدم جعل زائد را بر استصحاب بقای مجعول مقدم دانست. مشابه این مطلب در اعتباراتی است که به نحو قضیۀ شرطیه صورت پذیرفته است. یک سری اعتبارات عرفی وجود دارد که چیزی شبیه جعل و مجعول در موردشان مطرح است. مثلاً در بحث ازدواج موقّت اگر شک کنیم ازدواج صورت گرفته، یک ساعته بوده یا دو ساعته، بحث این است که از یک سو، استصحاب عدم تحقق صیغۀ عقدی که شامل زمان دوم بشود جریان داشته و از سوی دیگر استصحاب بقای زوجیتی که در ساعت اول متیقن بوده را جاری می­کنیم و آن را به ساعت دوم می­کشانیم. در این مثال نیز گفتیم به نظر می­رسد استصحاب عدم تحقق صیغۀ عقدی که شامل ساعت دوم بشود، بر استصحاب بقای زوجیت مقدم است و بر خلاف بحث جعل و مجعول که غیر عرفی بود، در مثال ازدواج موقت و مانند آن، این تقدیم کاملاً عرفی است و عرف به این استصحاب توجه دارد و شاهد بر این مطلب آن است که آقایان نیز به همین شکل استصحاب را جاری کردند.

سؤال: برخی این مثال را از باب شک در مقتضی دانسته­اند.

پاسخ: بحث از شک در مقتضی و شک در رافع و مانند آن، بحث دیگری است. البته کسانی که شک در مقتضی را نیز مجرای استصحاب دانسته­اند بحثشان با بحث سائر آقایان تفاوت ندارد.

### بررسی صحت استشهاد به بحث تعارض جعل و مجعول، برای عدم دخالت شرعی بودن تسبب

حال اگر این مبنا را بپذیریم که استصحاب جاری در مرحلۀ جعل \_خواه نفیی باشد و خواه اثباتی\_ دست­کم در حالت تخالف مضمون، بر استصحاب جاری در مرحلۀ مجعول \_خواه نفیی باشد و خواه اثباتی\_، مقدم است، باید به تحلیل این مطلب بپردازیم تا روشن شود، آیا می­توان از این مثال برای تأیید عدم دخالت شرعی بودن تسبب در مرحلۀ تقدیم، استفاده کرد یا نه؟

در جلسۀ سابق گفتیم هر چند جعل و مجعول، دو حقیقت هستند که از یک منشأ انتزاع واحد، انتزاع می­شوند اما عرف بین جعل و مجعول فای تفریع قرار می­دهد یعنی می­گوید جعل محقق شده و موضوعش نیز محقق شده، **پس** مجعول محقق شده است و همین تقدّم رتبی عرفی را، منشأ تقدیم استصحاب جاری در مرحلۀ جعل بر استصحاب جاری در مرحلۀ مجعول قرار دادیم.

اما ممکن است دو تحلیل دیگر برای تقدیم استصحاب جاری در مرحلۀ جعل بر استصحاب جاری در مرحلۀ مجعول ارائه دهیم که در صورت صحیح بودن احتمالی هر یک از این دو تحلیل، دیگر نمی­توانیم از این مثال، برای تأیید عدم دخالت شرعی بودن تسبب، در مرحلۀ تقدیم استفاده کنیم.

#### تحلیل اول برای وجه تقدیم استصحاب جاری در جعل بر استصحاب جاری در مجعول

تحلیل اول به این شکل است که وقتی استصحاب را در مرحلۀ جعل جاری می­کنیم لازمۀ نفس جریان استصحاب عدم جعل، عدم مجعول است. در توضیح مطلب باید گفت مجعول واقعی، معلول جعل واقعی و مجعول ظاهری، معلول جعل ظاهری است پس اگر جعل ظاهری تحقق پیدا کند، اثر نفس تحقق جعل ظاهری، تحقق مجعول ظاهری است در نتیجه استصحابی که می­گوید جعل ظاهراً موجود نیست، می­گوید مجعول نیز موجود نیست پس عدم تحقق مجعول اثر نفس استصحاب است و در استصحاب همچنانکه آثار مستصحب مترتب می­شود، آثار نفس استصحاب هم مترتب می­شود. تحلیلی که سابقاً ارائه می­دادیم ناظر به ترتیب اثر مستصحب بود اما با این تحلیل قصد داریم بگوئیم تحقق یا عدم تحقق مجعول ظاهری، اثر نفس استصحابی است که در مرحلۀ جعل جاری می­شود.

اما به نظر می­رسد این تحلیل صحیح نیست چون با این نوع نگاه اساساً نباید استصحاب را در مرحلۀ جعل جاری دانست. آقایان در جای خودش این نکته را متذکر شده­اند که هر چند اگر استصحاب در جایی جاری شود، آثار نفس استصحاب هم مترتب می­شود اما شرط جریان استصحاب آن است که مستصحب اثر شرعی داشته باشد بنابراین در گام اول، ابتداء باید اثبات کنیم مستصحب اثر شرعی دارد تا استصحاب جاری شود و سپس در گام بعد بتوانیم اثر نفس استصحاب را مترتب کنیم. به طور مثال، تنجیز و تعذیر از آثار عقلی نفس استصحاب است اما مستصحب باید اثر شرعی داشته باشد تا استصحاب جاری شده و در ادامه آثار عقلی نفس استصحاب مترتب شود بنابراین اثردار بودن نفس استصحاب و این که نفس استصحاب آثاری همچون تنجیز و تعذیر را به دنبال دارد کافی نیست برای این که استصحاب جاری شود. با عنایت به مطلب مذکور با توجه به این که در ما نحن فیه مستصحب اثر شرعی ندارد اساساً استصحاب در مرحلۀ جعل جاری نمی­شود تا از تقدیمش بر استصحاب مجعول بحث کنیم.

علت اصلی مطلب آن است که، استصحاب یک دلیل عام است و موارد متعددی را شامل می­شود یعنی مورد استصحاب، به استصحاب جعل اختصاص ندارد تا مجبور شویم به هر شکل ممکن استصحاب را در جعل جاری کنیم و برای نجات از لغویت بگوئیم اثر نفس استصحاب یا اثر با واسطۀ مستصحب اثبات می­شود. مرحوم شیخ انصاری نیز در جای خودش این نکته را متذکر شده­اند که اگر یک دلیلی داشته باشیم که هیچ اثری نداشته باشد جز این که یا اثر خود استصحاب را بار کند و یا اثر با واسطۀ مستصحب را بار کند، برای نجات از لغویت و به دلالت اقتضاء معلوم می­شود مقصود گوینده، ترتیب اثر نفس استصحاب یا اثر با واسطۀ مستصحب بوده است اما این مطلب به جایی اختصاص دارد که دلیل استصحاب به این مورد خاصی که مستصحب هیچ اثر بدون واسطه­ای ندارد و اثر دار بودن این مورد با به ترتیب اثر نفس استصحاب است و یا به ترتیب آثار با واسطۀ مستصحب است؛ اما دلیل استصحاب یک دلیل عام است و به خصوص استصحاب مرحلۀ جعل نظارت ندارد تا مجبور شویم برای نجات از لغویت، بگوئیم استصحاب عدم جعل به منظور اثبات عدم مجعول است چون اساساً می­توان گفت استصحاب در این مورد جاری نیست. در موارد اصل مثبت نیز مطلب به همین شکل است یعنی نباید چنین تصور شود که اگر یک موردی هیچ اثر شرعی مستقیمی نداشت و صرفاً اثر شرعی با واسطۀ عقلی یا عادی داشت، استصحاب را در موردش جاری می­کنیم و سپس برای این که لغو نشود آثار با واسطه­اش را بار می­کنیم چون دلیل استصحاب به چنین موردی اختصاص ندارد تا شمولش نسبت به آن مفروض باشد و به ناچار و برای نجات از لغویت مجبور باشیم اصل مثبت را حجت بدانیم، بلکه استصحاب یک دلیل عام است که می­تواند اساساً چنین موردی را شامل نشود که در این صورت لغویتی هم رخ نمی­دهد.

خلاصه این که تحلیل ذکر شده، تحلیل درستی نبوده و نمی­تواند مانع استشهاد و تأیید مبنای ما قلمداد شود.

#### تحلیل دوم برای وجه تقدیم استصحاب جاری در مرحلۀ جعل بر استصحاب جاری در مرحلۀ مجعول

تحلیل دوم آن است که بگوئیم اساساً مجعول در نگاه عرف اثر شرعی جعل تلقّی می­شود و از همین رو، عرف استصحاب مرحلۀ جعل را بر استصحاب مرحلۀ مجعول مقدم می­داند که اگر این تحلیل صحیح باشد، ملاک تقدیم اصل سببی، مجرد تقدم رتبی بوده و شرعی بودن تسبب یا به عبارتی نظارت داشتن اصل سببی بر اصل مسببی نیز در تقدیم دخالت دارد لذا این تحلیل مانع استشهاد و تأیید این مثال، برای مبنای ما می­شود.

در توضیح مطلب باید گفت ما در بحث اصل مثبت این نکته را متذکر شدیم که وقتی گفته می­شود، استصحاب به منظور ترتیب اثر مستصحب جاری می­شود به جهت استظهار عرف از دلیل استصحاب است نه این که دلیل استصحاب صریح در این معنا باشد. استظهار عرفی آن است که دلیل استصحاب به صدد بیان آن است که بگوید «رتّب الأثر الشرعی للمستصحب». اما به نظر می­رسد استظهار عرف این نیست که تنها باید اثر شرعی مستصحب را مترتب کند؛ بلکه عرف از دلیل استصحاب چنین برداشت می­کند که هر آنچه شارع با دلیل استصحاب به صدد اثبات تحقق آن است، بار می­شود؛ پس مفاد عرفی دلیل استصحاب، یک معنای اوسع از «رتّب الأثر الشرعی للمستصحب» است. برای روشن شدن مطلب باید به این نکته توجه داشت که اساساً شارع مقدس به چه منظور اقدام به جعلِ جملۀ شرطیه می­کند؟ هدف شارع از اقدام به جعل به نحو جملۀ شرطیه آن است که بعد از تحقق شرط، جزای قضیه تحقق پیدا کند. ادعای ما آن است که دلیل استصحاب اگر در ناحیۀ موضوع جاری شود، به منظور اثبات احکام آن موضوع است اما اگر در ناحیۀ جعل جاری شود اساساً معنایش آن است که مجعول را اثبات کند.

یک اصل به نام اصل عدم نسخ وجود دارد که مورد بحث قرار گرفته است که آیا هویّتش استصحاب بقای جعل است یا یک اصل عقلائی مستقل است؟ ما در حال حاضر به هویّت این اصل کاری نداریم. نکته­ای که در مورد اصل عدم نسخ مدّ نظر ما است آن است که اساساً هدف شارع از اعتبار بخشیدن به اصل عدم نسخ چیست؟ اصل عدم نسخ به معنای بقای جعل است اما نکته اینجا است که بقای جعل چه ثمره­ای به دنبال دارد و هدف شارع از این اصل چه بوده است؟ پاسخ مطلب آن است که اساساً استمرار جعل معنایش و خاصیتش در آن است که بعد از تحقق موضوع، مجعول به فعلیت برسد.

پس به طور کلی غرض از اثبات جعل چه واقعی باشد و چه ظاهری، اثبات مجعول است و اصل عدم نسخ نیز که بیانگر بقای جعل است، در نهایت می­خواهد بگوید بعد از تحقق موضوع، مجعول محقق می­شود.

ما در بحث اصل مثبت، این نکته را متذکر می­شدیم که به نظر می­رسد اثبات مجعول با اثبات جعل، مصداق اصل مثبت نیست چون دلیل عدم حجیّت اصل مثبت تنها و تنها استظهار است و استظهار عرف از دلیل استصحاب آن است که آنچیزی که به نحوی از انحاء اثر شرعی محسوب شود، باید مترتب شود به این معنا که حتی اگر شارع مقدس هدفش از اثبات جعل، تحقق مجعول باشد، استصحاب مرحلۀ جعل، مرحلۀ مجعول را نیز اثبات می­کند هر چند تسبب بین این دو عقلی باشد.

پس استظهار عرف از دلیل استصحاب ترتیب اثر مستصحب به این معنایی است که گفته شد. در آن بحث به فرمایشی از مرحوم آقای روحانی پرداختیم که در بحث «اثر الأثر اثر» دو معنا برای «اثر» ذکر کرده بودند.

سؤال: آیا دلالت اقتضاء، دلیل بر استمرار نیست؟

پاسخ: اگر اصل عدم نسخ را یک اصل مستقل بدانیم همینطور است یعنی دلالت اقتضاء، دلیل بر استمرار است؛ اما اگر اصل عدم نسخ را به استصحاب عدم نسخ بازگردانیم با توجه به این که دلیل استصحاب، به بحث نسخ اختصاص ندارد، نمی­توان از دلالت اقتضاء برای اثبات استمرار استفاده کرد. مگر این که اصل عدم نسخ را به استصحاب عقلائی عدم نسخ بازگردانیم که البته باز هم استصحاب مستفاد از ادلۀ تعبدی نبوده و استصحابی برخاسته از بنای عقلاء می­باشد که چون بنای عقلاء به طور خاص ناظر به نسخ است، برای این که عدم نسخ، بی­فایده نشود، به دلالت اقتضاء، استمرار اثبات می­شود.

خلاصه این که ما نیز به صدد بیان همین نکته هستیم که بقای جعل، فائده­ای جز بقای مجعول ندارد لذا اگر در جایی گفته می­شود جعل موجود است، معنایش آن است که مجعول نیز موجود است.

سؤال: این بیان تنها در صورتی صحیح است که دلیل استصحاب، به خصوص مرحلۀ جعل ناظر باشد؟

پاسخ: قصد نداریم به دلالت اقتضاء تمسک کنیم.

سؤال: شما فرمودید وقتی می­گوید جعل باقی است یعنی مجعول باقی است اما مشکل اینجاست که شارع مقدس نگفته جعل موجود است بلکه یک مطلب عام را بیان نموده است که یک موردش بحث جعل و مجعول است؟

پاسخ: مقصود ما این است که همین دلیل عامی که گفته استصحاب را جاری کن می­گوید آنچه با گفتن این، معنایش آن است را بار کن. وقتی دلیل استصحاب می­گوید فرض زید عالم است معنایش این است که احکام عالم را بار کن. همچنین وقتی می­گوید فرض جعل وجوب اکرام باقی است، معنایش این است که احکام مجعول را بار کن. به عبارت دیگر برای این که فعلی شدن مجعول را نتیجه بگیریم یک قیاس عرفی شکل می­دهیم به این صورت که «اذا استطاع الرجل، وجب علیه الحجّ و زید استطاع، فزید وجب علیه الحجّ» یعنی جعل و تحقق موضوع را به عنوان صغری و کبری در یک طرف قرار داده و نتیجه که تحقق مجعول است را با فای تفریع بر این دو متفرع می­کنیم. مقصود ما از اثر همین است که اگر شارع مقدس جعل را محقق کرده، هدفش این بوده که با فای تفریع، مجعول را بر آن متفرع کنیم حال بجای اثر هر عنوان دیگری می­خواهید قرار دهید.

به عبارت دیگر استظهار عرف از دلیل استصحاب به این شکل است که هر آنچه در قیاسی که تحقق مجعول را نتیجه می­هد قرار بگیرد استصحاب در موردش جاری شده و تحقق مجعول را اثبات می­کند. حال این قیاس دو مقدمه دارد؛ یک مقدمه­اش تحقق جعل است که کبرای قضیه تلقی می­شود و مقدمۀ دیگرش تحقق موضوع است که صغرای قضیه تلقی می­شود و استصحاب در مورد هر یک از این دو که جاری می­شود، مجعول را اثبات می­کند پس مقصود ما از «رتّب الأثر» اثر به همین معنا است نه اثر تکوینی به معنای خاصش. اثر یعنی آنچه شارع مقدس می­خواهد با این مقدمات، آن را اثبات کند. تحقق شرط و موضوع، یک امر حقیقی است و تحقق جعل بک امر اعتباری است اما شارع مقدس این امر اعتباری را محقق کرده تا مجعول محقق شود. همچنین آن امر حقیقی را در موضوعش اخذ کرده تا مجعول، محقق شود؛ پس هر دوی اینها (یعنی تحقق جعل و تحقق موضوع) اموری هستند که شارع مقدس مورد توجه قرار داده است به هدف این که مجعول محقق شود و مقصود از اثر همین است. چرا شارع این کبری را جعل کرده و چرا این شرط را در موضوعش اخذ نموده؟ به دلیل این که قصد داشته با تحقق این دو، مجعول را محقق کند و به همین اعتبار ما مجعول را اثر شرعی این دو قلمداد می­کنیم.

سؤال: این مطلب با فرمایش مرحوم آقای صدر که شما آن را انکار می­کردید چه تفاوتی دارد؟ ایشان می­فرمودند تحقق جعل به علاوۀ تحقق صغری، دو جزء موضوع هستند برای تحقق مجعول.

پاسخ: خیر؛ ایشان تحقق جعل به علاوۀ تحقق صغری را دو جزء موضوع برای تحقق مجعول نمی­دانستند. ایشان مجعول را یک امر وهمی و خیالی می­دانستند. ایشان تحقق جعل و تحقق صغری را مستقیماً و بدون وساطت مرحلۀ مجعول، موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر می­دانستند و ما این را انکار می­کردیم. ما می­گفتیم تحقق جعل به علاوه تحقق صغری، دو جزء الموضوع برای تحقق مجعول هستند و مجعول، موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر است پس مرحلۀ مجعول در این بین واسطه است.

در حال حاضر به این تحلیل­ها کاری نداریم و غرضمان تکیه بر این نکته است که در دلیل استصحاب تعبیر «رتّب الاثر الشرعی المستصحب» مطرح نشده تا بخواهیم بر این الفاظ تحفظ نموده و بر آن جمود کنیم. بحث این است که فهم ما از ادلۀ استصحاب چه نوع اثری است؟ ادعای ما آن است که عرف از دلیل استصحاب، اثر شرعی به معنای ما هو المترتب علی الموضوع نیست بلکه آنچیزی است که شامل ما هو المترتب علی الجعل نیز می­باشد. یعنی هر آنچه صغری و کبرای قیاسی باشد که مجعول را نتیجه بدهد مشمول دلیل استصحاب است. عرف برای استنتاج مجعول، دو مقدمه تشکیل می­دهد که مجعول نسبت به این مقدمات، اثر محسوب می­شود پس استظهار ما از دلیل استصحاب چنین معنایی از اثر است.

سؤال: پس در موارد اصل مثبت نیز باید ملتزم شوید به این که مقدماتی که به استنتاج اثر شرعی می­رسد با استصحاب قابل اثبات است هر چند این مقدمات، مقدمات عقلی باشد؟

پاسخ: مقصود ما از مقدمات استنتاج، استنتاج شرعی است لذا موارد اصل مثبت مشمول این بیان نمی­باشند. توجه به این نکته لازم است که اساساً ترتب نتیجه بر مقدمات حتماً عقلی است اما نکته اینجا است که شارع مقدس باعث شده مقدمۀ اول و مقدمۀ دوم، این نتیجه را بدهند و مقصود ما از استنتاج شرعی همین است ولو ترتب نتیجه بر مقدمات، عقلی باشد.

سؤال: پس می­توان چنین گفت که مضمون مقدمات، شرعی است اما ترتب نتیجه بر مقدمات عقلی است و این مشکلی ایجاد نمی­کند؟

پاسخ: بله. همین که مضمون مقدمات شرعی است کفایت می­کند هر چند نتیجه­گیری کار عقل است که البته ما گفتیم به دقت عقلیه بین جعل و مجعول ترتب نیست بلکه عرف بین این دو ترتب قائل است لذا به تعبیر دقیق­تر مضمون مقدمات شرعی است ولی نتیجه­گیری عرفی است چون ما گفتیم عرف، فای تفریع را بین این دو قرار می­دهد.

پس شرعیت اثر به معنای آن است که شارع مقدس این امور را ملاحظه کرده تا مجعول بر اینها مترتب شود. شارع برای ترتب مجعول دو امر را ملاحظه کرده است؛ یکی قضیۀ شرطیه و دیگری تحقق شرط قضیه که استصحاب این دو امر، برای ترتب مجعولی است که بر این دو مترتب می­شود و این مصداق اصل مثبت نیست. ما در بحث اصل مثبت نیز بر این مطلب اصرار داشتیم که استصحاب بقای جعل برای اثبات مجعول، با اشکال اصل مثبت روبرو نیست چون نکتۀ عدم حجیّت اصل مثبت قصور اثباتی دلیل استصحاب نسبت به آن است ولی استظهار ما از دلیل استصحاب از ابتداء به نحوی است که استصحاب جعل را نیز شامل می­شود لذا قصور اثباتی نسبت به جعل ندارد.

حال با توجه به نکات ذکر شده روشن می­شود استصحاب جاری در جعل به یک معنا منقِّح موضوع مجعول نیز می­باشد؛ یعنی همچنانکه استصحاب موضوع، ناظر به ترتب مجعول است استصحاب جعل نیز ناظر به ترتب مجعول است در نتیجه این مثال مؤید دخیل نبودن نظارت در تقدیم نمی­باشد.

سؤال: آیا مقصود از ناظر بودن همان تسبّب شرعی است؟

پاسخ: مقصود از ناظر بودن، آن است که همان نظارتی که در استصحاب موضوع برای تحقق مجعول وجود دارد در استصحاب جعل نیز وجود دارد و هر دو یک ناظریت واحد دارند چون استصحاب موضوع می­گوید با تحقق موضوع حکمش را بار کن و استصحاب جعل نیز می­گوید حکم را بار کن. به عبارت دیگر مقصود از ناظر بودن یا نبودن این است که آیا مفاد مستقیم استصحاب مورد نظر، ترتب این اثر هست یا نیست؟ با توجه به توضیحاتی که گذشت روشن شد که مفاد مستقیم استصحاب جعل، همچون مفاد مستقیم استصحاب موضوع، عبارت است از تحقق مجعول؛ چنانچه مفاد مستقیم استصحاب عدم جعل، همچون مفاد مستقیم استصحاب عدم موضوع، عبارت است از عدم تحقق مجعول؛ در نتیجه نظارتی که مدعی بودیم در مرحلۀ تقدیم دخالت ندارد و مثال تعارض جعل و مجعول را برای تأیید مدعایمان مطرح کردیم، در این مثال وجود داشته در نتیجه این مثال نمی­تواند مؤید عدم دخالت نظارت، در مرحلۀ تقدیم باشد چون شاید این نظارت در این مثال عامل تقدیم شده باشد.

البته اصل مدعای ما مبنی بر این که عرف در مرحلۀ تقدیم نفس تقدم رتبی را کافی دانسته و نظارت داشتن اصل سببی بر اصل مسببی، در مرحلۀ تقدیم دخالتی ندارد، در جای خود صحیح است اما شاید از این مثال­ها نتوان به عنوان مؤید استفاده کرد.

سؤال: نتیجۀ تحلیل شما از مثال جعل و مجعول این شد که تسبب بین جعل و مجعول، عقلی است نه شرعی ولی در عین حال نظارت نیز وجود دارد؛ بنابراین می­توان از این مثال بعنوان شاهدی بر عدم دخالت تسبب شرعی استفاده کرد هر چند نتوان از آن برای عدم دخالت نظارت استفاده کرد؟

پاسخ: مقصود از شرعیت تسبب همین نظارت است. به عبارت دیگر اگر تسبب شرعی معتبر باشد به ملاک نظارت است پس تسبب شرعی به خودی خود اهمیّتی ندارد. ملاک اعتبار تسبب شرعی، اعتبار نظارت است.

خلاصه­ اینکه با توجه به این که در مثال جعل و مجعول نظارت شرعی موجود است نمی­توان به این مثال برای نفی اعتبار نظارت استشهاد کرد. ما وجه عرفی تقدیم اصل سببی را تقدم رتبی دانستیم و سپس در این که آیا علاوه بر تقدم رتبی، نظارت نیز معتبر است یا نه تردید نمودیم که روشن شد با استفاده از این مثال، نمی­توان برای رفع تردید استفاده کرد چون ممکن است در این مثال وجه تقدیم اصل جاری در جعل بر اصل جاری در مجعول، نظارتی باشد که اصل جاری در جعل بر اصل جاری در مجعول دارد که در اینگونه موارد که نظارت وجود دارد نسبت تقدیم اصل سببی اتفاق نظر وجود دارد پس ممکن است نظارت موجود در این مثال در تقدیم اصل جاری در جعل دخالت داشته باشد لذا اگر ما باشیم و این مثال نمی­توانیم عدم دخالت نظارت را اثبات کنیم.

البته چنانچه گذشت ما بدون استشهاد به این مثال­ها عدم دخالت نظارت شرعی را اثبات کردیم و گفتیم نکته­ای که منشأ تقدیم است، ارتباطی به نظارت شرعی ندارد. به عبارت دیگر نظارت شرعی، منشأ تعارض است نه منشأ تقدیم.

سؤال: استدلال شما برای عدم اعتبار نظارت شرعی این بود: اینکه اصل سببی ناظر به مجموعه­ای از آثار است که اصل مسببی تنها یکی از این آثار را مدّ نظر دارد و به سائر آثار کاری ندارد، ارتباطی با تقدیم اصل سببی ندارد؛ اما این استدلال در ما نحن فیه جریان ندارد چون این گونه نیست که استصحاب جاری در جعل مجموعه­ای از آثار را اثبات کند که استصحاب جاری در مجعول تنها یکی از این آثار را مدّ نظر داشته و به سائر آثار کاری نداشته باشد، پس بین اصل سببی طهارت آب با اصل سببی در جعل تفاوت است و استدلالی که در آنجا مطرح بود در اینجا جریان ندارد؟

پاسخ: آن استدلال در اینجا نیز قابل تطبیق است. تفاوت اصل سببی طهارت آب با اصل سببی در جعل در این است که اصل سببی در طهارت آب مجموعه­ای از آثار طهارت را اثبات می­کند یعنی بالعموم به مصبّ اصل مسببی ناظر است ولی در اصل جاری در جعل بالخصوص به مجعول ناظر است و اینکه اصل سببی بالعموم به مصب اصل مسببی ناظر باشد یا بالخصوص تأثیری در بحث ندارد چون بهر حال نظارت داشتن اصل سببی به مصب اصل مسببی تنها باشد می­شود هر دو مصبّ واحد پیدا کنند و کار به تعارض برسد ولی ربطی به تقدیم یکی بر دیگری ندارد. به عبارت دیگر نظارت شرعیه، عامل وحدت مصب و تعارض است اما اینکه بعد از تحقق تعارض چه چیزی باعث حل تعارض می­شود ارتباطی به نظارت شرعیه ندارد.

### عدم تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی موافق

با عنایت به مطالب ذکر شده روشن می­گردد که چنانچه مرحوم آقای صدر[[2]](#footnote-2) فرمودند و آیت الله والد نیز را پذیرفته­اند، اصل سببی بر اصل مسببی موافق، مقدم نیست چون به لحاظ عرفی، تقدیم فرع تعارض است لذا وقتی بین اصل سببی و اصل مسببی به جهت توافق مضمون، تنافی و تعارضی نبود، تقدیم یکی بر دیگری موضوع نخواهد داشت. عرف تقدم رتبی را در جایی منشأ تقدیم قرار می­دهد که دو اصل با یکدیگر درگیر شوند اما اگر هر دو اصل با هم جاری شوند و هیچ درگیریی نداشته باشند موضوع تقدیم منتفی می­شود.

شایان ذکر است که مرحوم آقای روحانی در مورد متوافقین به دو شکل مختلف مشی نموده است، در بحث استصحاب در متوافقین هر دو اصل را جاری دانسته­اند[[3]](#footnote-3) ولی در بحث تعادل و تراجیح فرموده­اند ورودی که مطرح کردیم در متوافقین نیز وجود دارد[[4]](#footnote-4)؛ به نظر می­رسد بین این دو فرمایش، تهافت وجود دارد و با یکدیگر قابل جمع نیستند.

سابقاً این نکته را متذکر شدیم که بین فرمایشات مرحوم آقای صدر و مرحوم آقای روحانی مشابهت زیادی وجود دارد. مرحوم آقای صدر در درس مرحوم آقای روحانی شرکت می­کرده \_که شاید درس خصوصی و فردی هم بوده\_ و طبیعتاً در درس با یکدیگر مذاکره و بحث می­کردند و به احتمال زیاد این گفتکوها باعث شده تفکرات این دو بزرگوار به یکدیگر نزدیک شود. البته هر دوی اینها استقلال فکری دارند و نمی­توان تفکر یک طرف را برگرفته از تفکر دیگری دانست اما ذهن­هایشان در اثر رفت و برگشت علمی به هم نزدیک شده است.

1. دراسات في علم الأصول، ج‏4، ص: 65 [↑](#footnote-ref-1)
2. مباحث الأصول، ج‏5، ص: 555 [↑](#footnote-ref-2)
3. منتقى الأصول، ج‏6، ص: 435 [↑](#footnote-ref-3)
4. منتقى الأصول، ج‏7، ص: 266 [↑](#footnote-ref-4)