

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

**14020227**

مقرر: مسعود عطارمنش

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

**خلاصه مباحث گذشته:**

در جلسۀ گذشته به بحث تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی موافق وارد شدیم و به وجوهی که برای تقدیم اصل سببی بر مسببی مطرح بود، اشاره نموده و مقتضای برخی از این وجوه در تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی موافق را بررسی نمودیم. در این جلسه به تکمیل بحث تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی موافق می­پردازیم.

# اشتراط تخالف مفاد اصل سببی و مسببی در تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی

بحث در این بود که آیا اصل سببی بر اصل مسببی موافق نیز مقدم است یا در تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی تخالف مضمون دو اصل شرط است؟

## بررسی مسأله بر اساس مبنای حکومت به تقریب ایجاد علم تعبّدی: تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی موافق

اگر وجه تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی را در این دانستیم که اصل سببی، نسبت به مورد اصل مسببی، علم تعبّدی ایجاد می­کند و با وجود علم تعبّدی، شکّی که موضوع جریان اصل مسببی است، منتفی می­شود، به نظر می­رسد اصل سببی مطلقًا بر اصل مسببی مقدم خواهد شد؛ خواه موافق باشد و خواه مخالف. به طور مثال اگر در مثال معروف این بحث، حالت سابقۀ آب، نجاست باشد، نجاست آب را استصحاب می­کنیم و طبق مبنای مزبور، استصحاب نجاست آب، علم تعبّدی به نجاست آب و لباسی که با آن شسته می­شود ایجاد نموده، و شک در نجاست لباس را تعبّداً نفی می­کند در نتیجه موضوع استصحاب نجاست لباس منتفی می­شود.

خلاصه این که هر چند ما این وجه را قبول نداریم و اصل سببی را به معنای ایجاد علم تعبّدی نمی­دانیم اما اگر کسی به این مبنا قائل شد، نباید به اصل مسببی موافق و مخالف فرق بگذارد؛ عمدۀ بحث مربوط به وجوه دیگر است که ابتداء وجه دیگری از حکومت که در کلام محقق خوئی به اشارت رفته است را بررسی نموده و در نهایت به بررسی مسأله بر اساس وجه مختار می­پردازیم.

## بررسی مسأله بر اساس مبنای حکومت به تقریب مفسّریّت حاکم نسبت به محکوم: عدم تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی موافق

محقق خوئی برای تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی متعرض وجه دیگری شده­اند که عبارت است از حکومت اصل سببی بر اصل مسببی به مناط نظر داشتن اصل سببی نسبت به اصل مسببی.

سؤال: طبق حکومت به مناط ایجاد علم تعبّدی نیز نظر داشتن حاکم به محکوم شرط است پس محقق خوئی چگونه این وجه را از وجه سابق جدا نموده است؟

پاسخ: محقق خوئی در مورد اصول محرزه می­فرماید، مفادش جعل العلم است و لذا موضوع دلیل را به اعم از علم واقعی و علم تعبّدی توسعه می­دهد. فعلاً از اشکالات این مبنا صرف نظر کنید. بهر حال محقق خوئی برای تقدیم اصل سببی محرز، حکومت به مناط ایجاد علم تعبّدی را مطرح نموده و برای تقدیم اصل سببی غیر محرز، حکومت به مناط نظر داشتن حاکم به محکوم را مطرح نموده است چون در اصل محرز جعل العلم صورت می­گیرد و علم تعبّدی ایجاد می­شود ولی در اصل غیر محرز جعل العلم صورت نمی­گیرد و علم تعبّدی ایجاد نمی­شود لذا تقدیم اصل غیر محرز را به مناط نظارت و مفسّریت تقریب نموده است.

ایشان در کتاب الهدایه فی علم الاصول که تقریرات درس ایشان است در جلد4 صفحۀ 215 و 216 چنین فرموده است:

هذا كلّه فيما إذا كان الأصل السببي أصلا تنزيليّا، كالاستصحاب، و أمّا إن كان مثل قاعدة الطهارة- كما إذا غسلنا ثوبنا بالماء المشكوك الطهارة و النجاسة و لم تكن له حالة سابقة، فإنّ الأصل السببي هنا هو أصالة الطهارة لا استصحابها- فهو حاكم على الأصل المسبّبي بالمعنى الآخر من الحكومة غير كونه رافعا لموضوع الآخر، و هو أنّ دليل طهارة الماء ظاهرا بمدلوله المطابقي‏ دالّ على طهارة ما يغسل به، إذ جعل الطهارة للماء ظاهرا مع عدم ترتّب شي‏ء من آثار الطهارة الواقعيّة عليه من رافعيته للحدث و الخبث لغو محض، فدليل الأصل السببي في مثل هذا الفرض بمدلوله اللفظي ناظر إلى دليل الأصل المسبّبي و أنّ معلوم النجاسة يطهر بغسله بالماء المشكوك الطهارة.

ما نسبت به فرمایش محقق خوئی اشکالات متعدّدی را مطرح نموده­ایم که در اینجا تنها به یک مورد اشاره می­کنیم.

ایشان به لغویت استناد نموده است در حالی که مجرد لغویت، برای اثبات مدعای ایشان کفایت نمی­کند. استصحاب طهارت آب، آثار متعددی \_همچون جواز شرب و مطهّریتش برای لباس نجسی که با آن شسته می­شود\_ دارد و استدلال به لغویت اقتضاء می­کند فی الجمله باید برخی از آثار طهارت آب مترتب شود اما اثبات بالجملۀ آثار طهارت مستند به خصوص لغویت نیست. ترتیب فی الجملۀ آثار طهارت در صورتی به ترتیب بالجملۀ آثار طهارت تبدیل می­شود که علاوه بر لغویت، نکتۀ ترجیح بلا مرجح را نیز به استدلال ضمیمه کنیم. یعنی باید بگوئیم بین آثار طهارت آب ترجیحی وجود ندارد لذا نمی­توان برخی از آثار را مترتب نموده و برخی دیگر را مترتب نکرد، در نتیجه حاکم باید به همۀ آثار محکوم ناظر باشد. با عنایت به این مطلب می­توان اشکال کرد همین که در مورد طهارت لباس، اصل معارض دیگری جریان دارد، می­تواند منشأ ترجیح شود. شبیه این اشکال را در اینجا نیز می­توان مطرح کرد یعنی طبق این تقریب از حکومت نمی­توان گفت اصل سببی بر اصل مسببی موافق نیز مقدم است چون همین توافق مضمون می­تواند منشأ عدم نظارت تلقّی شود. یعنی می­توان گفت اصل نجاست آب برای اثبات نجاست لباس جاری نشود چون اصل نجاست لباس به تنهایی برای اثبات نجاست لباس کفایت می­کند. به عبارت دیگر می­توان گفت اصل سببی، به مصبّ اصل مسببی موافق ناظر نیست و همین مقدار که اگر اصل سببی بما أنه ناظر الی مصب المسبب، جاری نشود، اصل مسببی جاری شده و همان نتیجه را اثبات می­کند باعث شود ترجیح بلا مرجح نشود و از قضا نتیجۀ عکس می­دهد یعنی نه این که دو اصل با یکدیگر تعارض می­کنند بلکه از اساس اصل مسببی جاری شده و مانع جریان اصل سببی می­شود.

خلاصه این که با استناد به دلیل لغویت نمی­توان اصل سببی را بر اصل مسبّبی موافق ناظر دانسته و بر آن مقدم داشت.

## بررسی مسأله بر اساس دیدگاه مختار: عدم تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی موافق

عمدۀ بحث آن است که مسأله را بر اساس وجه مختار، که توسط مرحوم حاچ شیخ[[1]](#footnote-1) و مرحوم آقای صدر[[2]](#footnote-2) مطرح شده است بررسی کنیم. تقریب مختار ما نیز با دو تقریب ذکر شده در کلمات این دو بزرگوار جوهراً یکی است هر چند تعبیرات متفاوت است.

مرحوم حاج شیخ، تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی را به مناط تقدّم رتبی علّت بر معلول، دانسته­اند که ما گفتیم اگر بخواهیم این بیان را به عنوان یک بیان عقلی برای تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی مطرح کنیم صحیح نیست ولی اگر آن را به عنوان یک ادراک عرفی منشأ تقدیم قرار دهیم صحیح است چون عرف اصل جاری در مرتبۀ علت را بر اصل جاری در مرتبۀ معلول مقدم می­داند.

مرحوم آقای صدر بیان دیگری دارند که جوهرش به همین بیان باز می­گردد. ایشان فرموده است تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی به جهت آن است که عرف ناقضیّت ثبوتی را به ناقضیّت اثباتی سرایت می­دهد. وقتی اصالة الطهارة را در آب جاری می­کنیم و آن را بر استصحاب نجاست لباس مقدم می­داریم به جهت آن است که خود طهارت آب، نجاست لباس را نقض می­کند و عرف این ناقضیّت ثبوتی طهارت آب برای نجاست لباس را به عالم اثبات کشانده و اصل جاری در ناحیۀ آب را ناقض اصل جاری در ناحیۀ لباس قرار می­دهد.

همانطور که گذشت جوهر تمام این تقاریب به این نکته بازگشت می­کند که عرف اصلی که موضوعش در رتبۀ متقدم است را بر اصلی که موضوعش در رتبۀ متأخر است، مقدّم می­دارد یعنی چون خود این دو موضوع نسبت به یکدیگر تقدّم و تأخر دارند، این تقدّم و تأخر را نسبت به اصل مرتبط با این دو نیز تسرّی می­دهد.

باید دانست بر اساس تقریب مزبور نکته­ای که منشأ تقدیم می­شود در متوافقین وجود ندارد. علت این که عرف یک اصل را بر اصل دیگر مقدم می­دارد آن است که این دو را با یکدیگر در تضادّ می­بیند و می­گوید حالا که این دو اصل با یکدیگر تنافی دارند و باید یکی بر دیگری مقدم شود، اصل جاری در سبب را مقدم می­کنیم. اما اگر هر دو اصل مضمونی یکسان داشته باشند و هیچ گونه تضادّ و تعارضی با یکدیگر نداشته باشند نکته­ای که منشأ تقدیم اصل سببی بود وجود ندارد. به عبارت دیگر تقدیم اصل سببی به جهت آن است که عرف در مقام چاره­اندیشی برای حلّ معضل تضاد و تخالف اصلین، اصل سببی را مقدم می­دارد اما وقتی تضاد و تخالف در کار نباشد، چاره­اندیشی هم موضوع نخواهد داشت. تعبیر ناقضیّتی که در کلام مرحوم آقای صدر نیز به کار رفته به جهت تنافی بین دو اصل است یعنی همانطور که وجود ثبوتی سبب، وجود ثبوتی مسبب متخالف را نقض می­کند، در عالم اثبات نیز اصل سببی، اصل مسببی مخالف را نقض می­کند، اما اگر موافقین باشند ناقضیت ثبوتی بین این دو وجود ندارد تا به عالم اثبات کشانده شود.

### نقض و ابرام: قاعدۀ «المنجّز لا یتنجّز ثانیاً»

در اینجا نکته­ای وجود دارد که باید مدّ نظر قرار گیرد. ممکن است در اشکال به تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی موافق گفته شود با جریان اصل سببی، نسبت به مسبب تنجیز و تعذیر حاصل می­شود و قاعدۀ «المنجّز لا یتنجّز ثانیاً» یا «المعذَّر لا یّعذَّر ثانیاً» اقتضا می­کند اصل مسببی موافق جریان نداشته باشد.

این قاعده در مباحث متعددی ایفای نقش می­کند. مثلاً در جایی که علم اجمالی به تکلیف داریم، چنانچه از قبل نسبت به بعض اطراف، اماره یا اصل منجّز وجود داشته باشد، گفته می­شود علم اجمالی دیگر تأثیر نخواهد داشت چون شرط تأثیر علم اجمالی آن است که صالح منجّزیت در تمام اطراف باشد و در جایی که قبل از علم اجمالی، یک طرف به جهت قیام اماره یا اصل، منجّز شده باشد، علم اجمالی دیگر صالح تنجیز تمام اطراف نیست زیرا وقتی یک طرف منجّز شد به مقتضای قاعدۀ «المنجّز لا یتنجّز ثانیاً» دوباره منجّز نمی­شود.

آیت الله والد در پاسخ می­فرمودند، معنای تنجیز و تعذیر جیست؟ معنای تنجیز آن است که شارع مقدس برای عقاب کردن مکلف، موجِّه و مصحِّح داشته باشد پس مانعی ندارد شارع در مورد یک فعل، دو وجه و دو مصحّح و دو بهانه برای عقاب کردن داشته باشد. بنابراین عقاب مکلف می­تواند از دو جهت باشد، یعنی شارع هم می­تواند به بهانۀ ارتکاب معلوم بالاجمال او را عقاب کند و هم می­تواند به بهانۀ زیرپاگذاشتن اصل یا امارۀ منجّز او را عقاب کند و این دو وجه با یکدیگر تنافی ندارند. کسانی که این قاعده را صحیح می­دانند گویا تصور کرده­اند عقاب مکلف، معلول منجِّز است و از آن رو که معلول واحد نمی­تواند علل متعدد داشته باشد، پس عقاب نمی­تواند دو علت داشته باشد. این در حالی است که منجِّز، علت عقاب نیست بلکه توجیه­گر و مصحّح عقاب است یعنی عقاب واحد می­تواند دو مصحّح و دو توجیه­گر داشته باشد. پس یک شیء می­تواند دو دلیل داشته باشد و مثلاً دو امارۀ مجزا بر تکلیف قائم شده باشد که هر یک کاشفیت خود را دارد و به تنهایی مصحّح و توجیه­گر عقاب است. مثلاً ما می­توانیم برای اثبات وجود خداوند هزار دلیل اقامه کنیم.

سؤال: آیا مفهوم استحقاق عقاب به نحوی نیست که مفهوم صرف الوجود و اول الوجود را دربرداشته باشد که تعدّد بردار نیست؟

پاسخ: خیر. یک نفر می­تواند از دو جهت استحقاق عقاب داشته باشد.

سؤال: اگر تنجیز را به معنای مصحّح و توجیه­گر عقاب بدانیم درست است، اما اگر آن را به معنای گردنگیر شدن تکلیف بدانیم، چگونه می­توان گفت تنجیز تعدّد بردار است؟ با قیام دو امارۀ مستقل، آیا دو گردنگیری محقق می­شود؟

پاسخ: گردنگیری یک امر اعتباری است نه حقیقی، دو بار گردنگیر شدن به معنای آن است که از دو جهت گردنگیر شده است و این هیچ محذوری ندارد.

سؤال: پس دو عامل برای یک بار گردنگیری است نه این که دو بار گردنگیر شود؟

پاسخ: بله. گردنگیری یک امر اعتباری است نه امر حقیقی. اساساً معنای منجزّ آن است که شارع بتواند مکلف را عقاب کند و با قیام دو دلیل، شارع هم به خاطر دلیل اول می­تواند عقاب کند و هم به خاطر دلیل دوم.

سؤال: اگر معنای تنجیز را حکم عقل به لزوم امتثال بدانیم چطور؟ آیا با قیام دو دلیل، دو حکم عقل به لزوم امتثال محقق می­شود؟

پاسخ: با قیام دو دلیل، عقل از دو جهت حکم به لزوم امتثال می­کند و این هیچ محذوری ندارد.

در ناحیۀ تعذیر نیز مطلب به همین شکل است. فرض کنید شخصی هم بیمار است و هم تک فرزند متکفل والدین است و هر دوی اینها عامل معاف شدن وی از سربازی می­باشد لذا این شخص از جهات مختلفی عذر داشته و می­تواند به هر یک از این عذرها اعتذار کند. همچنانکه اگر شخصی هم مرتکب قتل شده باشد و هم محارب باشد، دو مصحّح برای اعدام دارد. بله دو شیء نمی­تواند به طور مستقیم علت فاعلی یک معلول باشد. اما در این مثال­ها محاربه و قتل، علت فاعلی اعدام نیستند تا محذور اجتماع علل متعدد برای معلول واحد پیش بیاید. محاربه و قتل علت حَسَن شمرده شدن اعدامی است که توسط علت فاعلی انجام می­شود پس خود این عناوین علت فاعلی نیستند بلکه مُحَسِّن و توجیه­گر عقلائی تحقق معلول توسط علت فاعلی هستند و همانطور که گفتیم ممکن است شیء واحد دو محسِّن داشته باشد و از دو جهت حُسن عقلی داشته باشد.

### نقض و ابرام: لغویت عرفی اطلاق دلیل نسبت به اصل مسببی موافق

سؤال: آیا با جریان اصل سببی، اصل مسببی موافق لغو نیست؟ به تعبیر دیگر آیا لغویت عرفی اصل مسببی موافق، باعث نمی­شود عرف نسبت به شمول دلیل استصحاب نسبت به مسبب تردید کند؟

پاسخ: خیر. اگر دلیل استصحاب به موارد موافق اختصاص داشت ممکن بود گفته شود، وجهی ندارد همان حکم موافق را دوباره جعل کند و جعل آن لغو و قبیح است؛ اما دلیل استصحاب به موارد موافق اختصاص ندارد. در مثال پیش­گفته چه مانعی دارد شخصی که هم بیمار است و مثلاً ضعف شدید بینایی دارد و هم تک فرزند متکفل والدین است، به دو جهت از خدمت سربازی معاف شود و هر دو قانون شامل او شود؛ پس لازم نیست در جایی که دو قانون نتیجۀ یکسان دارند یکی را به دیگری قید بزنیم و لغویتی هم وجود ندارد.

البته از این بحث­ها نتایجی گرفته شده که در جای خودش اشکال دارد. به طور مثال معمولاً گفته می­شود اصل­هایی که در رتبۀ متقدم هستند با یکدیگر تعارض می­کنند و نوبت به اصل متأخر می­رسد. مثلاً اگر علم اجمالی داشته باشیم که یا لباسمان نجس است یا این گوشت، هر دوی اینها ذاتاً مجرای اصالة الطهارة هستند که در رتبۀ متقدم جاری می­شود ولی از سوی دیگر گوشت مجرای اصالة الحلّ نیز می­باشد که در رتبۀ متأخر است. گاهی دیده می­شود که آقایان می­گویند دو اصالة الطهارة­ای که در رتبۀ متقدم هستند با یکدیگر تعارض نموده و اصالة الحل که متأخر است بلامعارض جاری می­شود بنابراین حکم به طهارت هیچ یک از لباس و گوشت نمی­شود ولی در عین حال حکم به حلیّت اکل گوشت می­شود.

این نتیجه­گیری اشکالاتی دارد همچون این که هر چند اصالة الطهارة در گوشت نسبت به اصالة الحلّ در گوشت متقدم باشد اما این دلیل نمی­شود اصالة الطهارة در لباس نیز بر اصالة الحلّ در گوشت مقدم باشد. به عبارت دیگر این قانون که «ما مع المتقدّم رتبةً یجب أن یکون متقدماً» قانون صحیحی نیست. اشکال دیگر این است که چه مانعی دارد تمام این سه اصل با هم جاری شده و تعارض کنند به این صورت که اصالة الطهارة و اصالة الحلّ در گوشت از یک طرف با اصالة الطهارة در لباس در طرف دیگر تعارض کنند و هر سه تساقط کنند در نتیجه نه حکم به طهارت لباس و گوشت می­شود و نه حکم به حلیّت گوشت.

البته این نکات فرعی بوده و چندان مهم نیست.

سؤال: هر چند مثال معافیّت از سربازی، نشان می­دهد دو قانون با نتیجۀ یکسان می­توانند شمول بالفعل نسبت به مورد داشته باشند بی­آنکه یکی به دیگری قید بخورد اما این مثال با بحث ما قابل مقایسه نیست چون در مثال معافیت، دو قانون مجَزّا با دو ملاک مستقل وجود دارد که عامل معافیت می­شود اما در ما نحن فیه یک قانون با ملاک واحد وجود دارد که دو مصداق طولی دارد لذا ممکن است بین این دو فرق بگذاریم و اشکال لغویت را در ما نحن فیه تثبیت کنیم.

پاسخ: خیر. در ما نحن فیه نیز هر چند یک قانون است اما این قانون واحد به عدد مصادیقش ملاک دارد پس در ما نحن فیه نیز استصحاب در هر یک از سبب و مسبب، دارای ملاک مستقل است چون ملاک در این گونه موارد انحلالی است.

# اشتراط شرعی بودن تسبّب در تقدیم اصل سببی و اصل مسببی

بحث دیگری که در تقدیم اصل سببی بر مسببی وجود دارد عبارت است از آن که آقایان شرط تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی را شرعی بودن تسبّب دانسته­اند. در مثال معروف بحث، شارع مقدس فرموده آب پاک، لباس نجس را پاک می­کند؛ پس در موضوع تطهیر لباس نجس، طهارت آب توسط شارع مقدس اخذ شده است بنابراین تسبّب بین این دو شیء شرعی است و به همین جهت اصل جاری در موضوع بر اصل جاری در حکم مقدم است چون علّیت و تقدّم موضوع بر حکم، به جعل شارع است. اما اگر تسبّب عقلی باشد تقدیم اصل سببی را منکر شده­اند که مثال معروف اصل مثبت نیز از همین قسم است. مثلاً شخصی که سابقاً در اتاق بوده و هم اکنون سقف اتاق فروریخته به نحوی که می­دانیم اگر این شخص به هنگام فروریختن سقف، هنوز در اتاق بوده باشد، مرده است پس بین بقای این شخص در اتاق و مرگ او، تسبّب و علیّت وجود دارد و حال آن که آقایان فرموده­اند اگر نفس بقای او در اتاق اثری داشته باشد، هم استصحاب بقای او در اتاق را جاری می­کنیم و هم استصحاب حیات او را جاری نموده و آثار حیات او \_همچون بقای زوجیّت زوجه­اش و عدم تقسیم اموالش و حق برداشت نفقۀ زوجه از اموالش و مانند آن\_ را مترتب می­کنیم. در تحلیل این مطلب گفته شده هر چند نسبت بین استصحاب بقای شخص در اتاق و استصحاب حیات، سببی و مسببی است اما تسبب عقلی منشأ تقدیم یک اصل بر اصل دیگر نمی­شود.

ما فرمایش آقایان را در نوع موارد صحیح می­دانیم اما در تحلیل این مطلب، نکته­ای وجود دارد که باعث می­شود در برخی موارد فرمایش ایشان صحیح نباشد.

در توضیح مطلب باید گفت تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی دو مرحله بحث دارد که باید از یکدیگر تفکیک شود. یک مرحله از بحث این است که چرا اساساً اصل سببی و اصل مسببی با یکدیگر تعارض داشته باشند؟ در مثال معروف اصل سببی و مسببی، مصبّ اصل سببی آب است و مصبّ اصل مسببی لباس است پس چرا گفته نمی­شود آب پاک است و در عین حال لباس نجس است چون مصبّ دو اصل، متعدد است؟ به عبارت دیگر چه چیزی باعث تعارض و تنافی دو اصل می­شود؟ پاسخ مطلب آن است که تسبّب شرعی بین این دو، باعث می­شود مصبّ واحد پیدا کنند و کار به تعارض برسد چون جریان اصل در موضوع حکم شرعی، به معنای ترتیب حکم آن موضوع است. وقتی استصحاب طهارت آب جاری می­شود معنایش آن است که تمام آثار طهارت آب مترتب می­شود که یکی از این آثار، طهارت لباسی است که با این آب شسته می­شود لذا معنا ندارد در سمت مقابل، استصحاب نجاست ثوب جاری شود چون استصحاب طهارت آب می­گوید لباس پاک است و استصحاب نجاست ثوب می­گوید لباس نجس است لذا هر دو اصل مصبّ واحد پیدا می­کنند و کارشان به تعارض می­رسد. پس از این که مصبّ دو اصل یکی شد و کار به تعارض رسید، مرحلۀ دوم فرا می­رسد که حال باید کدامیک را بر دیگر مقدم داشت؟

خلاصه این که ما دو مرحله بحث داریم؛ یک مرحله از بحث، مربوط به مناط تحقق تنافی و تعارض بین دو اصل است و مرحلۀ دیگر، مربوط به رافع تعارض است. ما مدعی هستیم بحث تسبّب شرعی در مرحلۀ اول دخالت دارد یعنی غالباً در جایی مصبّ اصل سببی و مسببی یکی شده و کار به تعارض می­رسد که تسبّب بین این دو، شرعی باشد چون اگر تسبّب عقلی باشد هر چند، بین وجود علت و وجود معلول در عالم واقع تلازم است، اما این تلازم واقعی باعث نمی­شود در عالم ظاهر نیز بین تعبد به علت و تعبد به معلول تلازم وجود داشته باشد. در مثال معروف اصل مثبت، هر چند بین بقای شخص در اتاق و مرگ او، تلازم واقعی وجود دارد اما تعبد به بقای او در اتاق با تعبد به حیات او تنافی ندارد چون مصبّشان متفاوت است؛ مصبّ اصل سببی، بقای شخص در اتاق است و مصبّ اصل مسببی، حیات او است. پس هر چند بقای شخص در اتاق علت مرگ او است که در عالم واقع نقیض یا ضدّ حیات است اما تحقق علّت در عالم تعبّد با تحقق معلول تلازمی ندارد لذا کار به تعارض نمی­رسد.

با عنایت به توضیحات مذکور می­توان چنین گفت که اگر در جایی به جهت این که دو شیء، علاوه بر عالم واقع، در عالم ظاهر نیز تلازم داشته باشند اثبات تعبّدی علت، به اثبات تعبّدی معلول انجامیده و دو اصل مصبّ واحد پیدا می­کنند و کار به تعارض می­رسد در حالی که شرعی بودن تسبّب باعث ایجاد تعارض و تنافی نشده است. پس هر چند در غالب موارد، شرعیّت تسبب باعث اتحاد مصبّ دو اصل و تعارضشان می­شود اما ممکن است در برخی موارد به دلیل این که عرف، تلازم بین دو شیء را مربوط به اعم از عالم واقع و ظاهر می­داند، اثبات علت در عالم ظاهر، به اثبات معلول در عالم ظاهر انجامیده و هر دو اصل مصب واحد پیدا کنند بدون این که تسببشان شرعی باشد. بنابراین در مثال معروف اصل مثبت، اگر گفتیم بین بقای شخص در اتاق و مرگ او، حتی در عالم ظاهر نیز تلازم عرفی برقرار است همان اصلی که بقای شخص در اتاق را اثبات می­کند می­گوید فرض کن آن شخص مرده است لذا با استصحاب حیات او تعارض پیدا می­کند. حال پس از این که در مرحلۀ اول بین دو اصل تنافی ایجاد شد نوبت به مرحلۀ دوم می­رسد که باید دید کدام اصل بر دیگری مقدم است؟ بحث این است که در مرحلۀ دوم که مرحلۀ تقدیم یک اصل بر اصل دیگر است نیز آیا شرعی بودن تسبّب معتبر است یا نه؟ ممکن است بگوئیم عرف در مرحلۀ تقدیم یک اصل بر اصل دیگر شرعی بودن تسبب را معتبر ندانسته و نفس تسبّب و یا به تعبیر دیگر نفس تقدم رتبی که یک امر عقلی محسوب می­شود را برای تقدیم اصل سببی کافی می­داند ولو این دو شیء علت و معلول شرعی نباشد.

این بحث نیاز به مکملی دارد که در آینده به آن می­پردازیم.

1. دررالفوائد ( طبع جدید )، ص: ۶۳۲ [↑](#footnote-ref-1)
2. مباحث الأصول، ج‏۵، ص: ۵۵۹ [↑](#footnote-ref-2)