

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

**14020301**

مقرر: مسعود عطارمنش

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

**خلاصه مباحث گذشته:**

در جلسات سابق به بحث از وجه تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی پرداخته و برخی از وجوه ذکر شده در بحث را مورد نقد و بررسی قرار دادیم.

در این جلسه با عنایت به فرمایش مرحوم آقای روحانی در منتقی الاصول وجه دیگری را مطرح نموده و در مورد آن بحث می­کنیم.

# وجه تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی و شرائط آن

بحث در وجه تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی بود و این که این تقدیم مربوط به چه مواردی بوده و چه شرائطی دارد.

به برخی از وجوه تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی اشاره نموده و آنها را مورد بررسی قرار دادیم. یکی از وجوهی که سابقاً مطرح نکردیم و در این جلسه قصد داریم به آن بپردازیم وجهی است که مرحوم آقای روحانی[[1]](#footnote-1) در منتقی الاصول متعرض آن شده­اند.

## وجه ذکر در کلام مرحوم آقای روحانی: ورود اصل سببی بر اصل مسببی

ایشان می­فرمایند اصل سببی بر اصل مسببی وارد است و این دیدگاه را مبتنی بر بحثی نموده­اند که سابقاً در تقدیم اماره بر استصحاب مطرح نموده­اند مبنی بر این که یقین و شک در موضوع استصحاب به معنای بود و نبود صفت نفسانی یقین نیست بلکه یقین به معنای مطلق حجت و شک به معنای نبود مطلق حجّت است. با عنایت به این مقدمه می­فرمایند اصل سببی حجّت را برای مورد اصل مسببی فراهم می­کند و باعث می­شود موضوع اصل مسببی مرتفع شود.

### تبیین فرمایش مرحوم آقای روحانی: بیان فارق بین اصل سببی و اصل مسببی

در مورد فرمایش مرحوم آقای روحانی این پرسش مطرح است که چه تفاوتی بین اصل سببی و اصل مسببی وجود دارد؟ اگر اصل سببی، اماره بود می­توانستیم ادعا کنیم موضوع اصل را مرتفع می­سازد اما اصل سببی نیز همچون اصل مسببی، یک اصل عملی محسوب می­شود پس چه وجهی دارد مثلاً استصحاب سببی را رافع موضوع استصحاب مسببی قرار دهیم؟

با توجه به نکته­ای که در لابلای کلمات مرحوم آقای روحانی وجود دارد به نظر می­رسد تکیۀ ایشان بر این نکته است که اصل سببی به جهت این که منقّح موضوع اصل مسببی است ناظر به آن می­باشد اما اصل مسببی ناظر به اصل سببی نیست. در توضیح مطلب باید گفت در مثال معروف لباسی نجسی که با آب مستصحب الطهارة شسته می­شود پس از شستن لباس، در مورد این لباس دو اصل وجود دارد؛ یک اصل، استصحاب طهارتی است که در مورد آب جاری شده و بالتبع حکم به طهارت لباس شسته شده می­کند و اصل دیگر، استصحاب نجاستی است که در مورد خود لباس جاری می­شود. استصحاب طهارت آب، حکم به طهارت لباس می­کند اما استصحاب نجاست لباس مستقیماً به دلالت لفظی متعرض وضعیت آب نمی­شود پس اصل سببی متعرض وضعیت مسبب می­شود اما اصل مسببی متعرض وضعیت سبب نمی­شود در نتیجه تنها استصحاب سببی است که به استصحاب مسببی نظارت لفظی دارد و مرحوم آقای روحانی با تکیه بر همین نکته استصحاب سببی را وارد بر استصحاب مسببی دانسته است.

مرحوم آقای روحانی از تقریبی که برای ورود اصل سببی بر اصل مسببی بیان کردند این نتیجه را گرفته­اند که اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است خواه متوافقین باشند و خواه متخالفین بنابراین ورود اصل سببی بر اصل مسببی به حالت تخالف دو مضمون دو اصل اختصاص ندارد.

#### بیان مرحوم آقای روحانی، راه حلی برای رفع اشکال از محقق خراسانی

باید دانست بیان ایشان، باعث می­شود یکی از اشکالاتی که در مورد فرمایش محقق خراسانی مطرح است برطرف شود. محقق خراسانی[[2]](#footnote-2) امارات را بر استصحاب وارد دانستند و فرمودند مقصود از یقین مأخوذ در استصحاب، یقین به هر عنوانی از عناوین است یعنی لازم نیست یقین به عنوان واقعی تعلق گرفته باشد بلکه یقین به عنوان ما قامت علیه الاماره نیز مانع تحقق موضوع استصحاب می­شود. استصحاب می­گوید اگر شک کردید تا وقتی یقین پیدا نکردید به یقین سابقتان عمل کنید و تنها زمانی که یقین بر خلاف پیدا کردید از یقین سابق رفع ید کنید و ادعای محقق خراسانی آن است که با قیام اماره نسبت به همان شیئی که متعلق یقین سابق بود یقین به خلاف پیدا می­شود البته از دریچۀ اماره. ایشان در ادامه همین بیان را برای تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی بیان می­کنند که با صرف نظر از صحت و سقمش این پرسش در مورد فرمایش ایشان مطرح است که چه تفاوتی بین اصل سببی و اصل مسببی وجود دارد که باعث می­شود اصل سببی بر اصل مسببی وارد شود؟

پاسخ این پرسش با توجه به فرمایش مرحوم آقای روحانی روشن می­شود. تقریب مرحوم آقای روحانی این بود که اصل سببی با توجه به این که منقّح موضوع اصل مسببی است، نسبت به آن نظارت دارد و گویا نسبت به مورد اصل مسببی یقین ایجاد می­شود اما این نکته در اصل مسببی وجود ندارد چون اصل مسببی منقّح موضوع اصل سببی نبوده و ناظر به آن نمی­باشد.

این تقریبی است که می­توان در دفاع از محقق خراسانی بیان کرد.

### نکاتی در مورد فرمایش مرحوم آقای روحانی

هم­اکنون به بررسی فرمایش مرحوم آقای روحانی می­پردازیم که برخی از نکاتش به کلام محقق خراسانی نیز ارتباط پیدا می­کند.

در مورد فرمایش مرحوم آقای روحانی چند نکته مطرح است.

##### نکتۀ اول: اشکال کبروی فرمایش مرحوم آقای روحانی

نکتۀ اول این است که اصل تقریب ذکر شده توسط مرحوم آقای روحانی مبنی بر این که یقین بما هو صفةٌ نفسانیٌّ در دلیل اخذ نشده بلکه بما هو حجة در دلیل اخذ شده، به لحاظ کبروی صحیح به نظر نمی­رسد چون تقریباتی که ایشان برای اثبات مدعایشان ذکر می­کنند از نظر ما صحیح نیست. به عنوان نمونه به دو تقریب از تقاریب ذکر شده در کلام ایشان اشاره می­کنیم.

ایشان بحث مفصلی را مطرح نموده است که قصد ورود به جزئیات آن را نداریم و به نحو گذرا به فرمایش ایشان می­پردازیم. یکی از تقاریب ذکر شده در کلام ایشان برای اثبات این که مراد از یقین، یقین بما هو حجة است عبارت از آن است که در حدیث شریف استصحاب، در قبال یقین، شک اخذ شده است و حال آن که شک خصوصیتی نداشته و هر آنچه در مقابل یقین باشد ناقض یقین سابق نیست. به عبارت دیگر ظاهر اولی شک، تساوی احتمال طرفین است که در این حدیث، این ظاهر اولی اراده نشده است بلکه از لفظ شک اعم از شک و ظن و وهم اراده شده است بنابراین ظهور یقین در این که بما هو صفة نفسانی ملاحظه شده است نیز در هم شکسته و بر مطلق حجة حمل می­شود. از نگاه ما این تقریب ناتمام است چون معنای شک، تساوی احتمال طرفین \_که یک اصطلاح منطقی محسوب می­شود\_ نیست. شک در لغت به معنای عدم الیقین است خواه طرفین احتمال، مساوی باشند و خواه احتمال یک طرف راجح باشد. باید دانست شک به معنای تساوی احتمال طرفین که در مقابل وهم و ظن قرار می­گیرد یک اصطلاح منطقی متأخر محسوب می­شود که پس از ترجمۀ منطق یونانی وارد دنیای اسلام شده است در نتیجه اصل این استدلال ناتمام است.

##### نکتۀ دوم: ناصحیح بودن نتیجه­گیری ایشان از استدلالات ذکر شده

ایشان چهار استدلال بیان نموده است که ما قصد ورود به تک تک این استدلالات را نداریم ولی نکتۀ دومی که قصد داریم به آن تکیه کنیم عبارت از این است که حتی اگر این استدلالات صحیح باشد معنایش این نیست که یقین به معنای مطلق حجة یعنی منجِّز و معذِّر بکار رفته باشد بلکه نهایتاً به معنای مطلق کاشف خواهد بود، در نتیجه اماره را شامل می­شود چون اماره کاشف است ولی استصحاب را شامل نمی­شود چون استصحاب کاشف نیست. پس تقریب ورودی که ایشان ذکر کردند بر فرض این که صحیح باشد، تنها در بحث تقدیم اماره بر استصحاب کارایی دارد اما در تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی کارایی ندارد یعنی نمی­تواند توجیه­گر تقدیم استصحاب سببی بر استصحاب مسببی باشد. اصل قضیه این است که واژۀ حجّت مشترک لفظی است. حجّت یک اصطلاح اصولی دارد و یک اصطلاح لغوی دارد. حجّت به اصطلاح اصولی \_بر اساس آنچه مرحوم مظفر بیان نموده است\_ به معنای «کل شیء یثبت متعلقه و لا یبلغ درجة القطع»[[3]](#footnote-3) است لذا باید مثبت و کاشف از متعلق باشد در نتیجه تنها به حججی که کاشفیت دارند حجت اصولی اطلاق می­شود یعنی استصحاب و برائت و مانند آن مشمول حجّت به اصطلاح اصولی نمی­باشند. با عنایت به توضیحات ذکر شده استصحاب می­گوید وجود اماره به جهت کاشفیتی که دارد، مانع جریان استصحاب می­شود، اما استصحاب سببی کاشفیتی ندارد تا مانع جریان اصل مسببی شود.

خلاصه این که مجرد این که استصحاب سببی ناظر به مورد استصحاب مسببی بوده و منقِّح موضوع آن است حجّت به معنای کاشف نیست بلکه حجّت به معنای منجّز و معذّر است.[[4]](#footnote-4)

پس نکتۀ اول این بود که استدلال ایشان برای اثبات این که یقین به معنای مطلق حجت است را قبول نداریم و نکتۀ دوم این است که اگر هم استدلال ایشان صحیح باشد، تنها در بحث تقدیم اماره بر استصحاب کارایی دارد چون استدلال ایشان اقتضا می­کند یقین به معنای مطلق کاشف باشد نه مطلق معذِّر و منجِّز.

البته اشکال اصلی ما به فرمایش ایشان اشکال اول نیست چون سابقاً این مطلب را پذیرفته­ایم که یقین در دلیل استصحاب به معنای صفت نفسانی خاص نیست بلکه به معنای مطلق کاشف است اما نه به بیان ایشان بلکه به این بیان که وجود امارات معتبر در بین عقلاء و شرع یک امر مسلّم است پس مسلماً احکام شرع دائر مدار علم نیستند و این امر مسلم به منزلۀ قرینۀ متصله­ای است که باعث می­شود از ظاهر اولی یقین رفع ید نموده و آن را به معنای مطلق طریق معتبر بدانیم. البته ما این بیان را تنها در مورد امارات مطرح می­کردیم نه در مورد اصول عملیه لذا اشکال اصلی ما به فرمایش آقای روحانی، اشکال دوم است که استدلال شما بر فرض تمامیت اقتضا می­کند مراد از یقین معنایی باشد که مطلق امارات معتبره را شامل شود اما اقتضا نمی­کند مراد از یقین، مطلق حجت و مطلق منجز و معذر بوده باشد چنانچه ما نیز با تکیه بر تقریبی که داشتیم تنها در مورد امارات این ادعا را مطرح می­کردیم پس اصل عملی خواه محرز باشد یا غیر محرز ، و خواه منقّح موضوع باشد یا نباشد جایگزین یقین محسوب نمی­شود. ما این مقدار را قبول داریم که یقین به معنای خاصش اراده نشده و مراد از آن مطلق کاشف است اما اشکال ما این است که استدلال مرحوم آقای روحانی نیز بر فرض تمامیت، تنها همین مقدار را اقتضا می­کند نه بیشتر.

قصد ورود به تک تک استدلالات و ان و قلت و قلت­هایی که در موردشان مطرح است را نداریم بلکه صرفاً به یک استدلال ایشان که راحت­تر بود اشاره کردیم تا بحث قدری روشن شود.

##### نکتۀ سوم: وارد نبودن اشکال مذکور به بیان محقق خراسانی

نکتۀ سومی که در اینجا وجود دارد عبارت از این است که ممکن است اشکالی که به مرحوم آقای روحانی وارد کردیم به محقق خراسانی وارد نشود چون محقق خراسانی ادعا نمودند که یقین به عنوان ثانوی نیز مانع جریان استصحاب است که اصل عملی \_به شرطی که منقّح موضوع باشد\_ این یقین به عنوان ثانوی ایجاد می­کند لذا ممکن است این اشکال به محقق خراسانی وارد نباشد که البته بستگی به تفسیری که از یقین ارائه می­دهیم دارد. بحث این نیست که ما می­خواهیم یقین را از معنای ابتدایی­اش خارج کنیم چون محقق خراسانی از ابتداء برای یقین اطلاق قائل است. ادعای ایشان این است که یقین باید به آن شیء تعلق گرفته باشد ولو تعلقش به آن شیء به عنوان ثانوی باشد لذا در اصل عملی نیز می­توان یقین به عنوان ثانوی را تصویر کرد.

البته ما این مبنا را قبول نداریم چون به عقیدۀ ما یقین ناقض باید به همان شیئی تعلق گرفته باشد که یقین منقوض بدان تعلق گرفته است بنابراین این اطلاقی که ایشان ادعا نموده برای ما قابل قبول نیست. هم اینک در صدد بحث از صحت و سقم مبنای محقق خراسانی نیستیم و صرفاً در صدد آن هستیم که بگوئیم اشکالی که به فرمایش آقای روحانی مطرح کردیم به فرمایش محقق خراسانی مطرح نمی­شود.

##### نکتۀ چهارم: نکتۀ مشترک بین فرمایش مرحوم آقای روحانی و محقق خراسانی

در اینجا نکتۀ مشترکی بین فرمایش این دو بزرگوار وجود دارد مبنی بر این که وقتی گفته می­شود اصل سببی نظارت شرعی به مورد اصل مسببی دارد و شرعاً موضوع آن را منقّح می­کند، این مطلب به چه معناست و چه تأثیری در بحث دارد؟ در جلسۀ سابق گفتیم تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی دو مرحله بحث دارد؛ یک مرحله از بحث این است که چرا بین اصل سببی و اصل مسببی تنافی بدوی ایجاد شده است چون در مثال پیش­گفته موضوع اصل سببی آب است و موضوع اصل مسببی لباس است پس مصبّ این دو اصل، متعدد است و یک اصل بیانگر پاک بودن آب و اصل دیگر بیانگر نجاست لباس است؟ پاسخ این سؤال این است که اصلی که در سبب جاری می­شود علاوه بر طهارت آب، بیانگر طهارت لباس شسته شده با این آب نیز می­باشد چون اصل سببی اثبات کنندۀ خصوص طهارت آب نیست بلکه می­خواهد تمام آثار طهارت آب را اثبات کند که یکی از این آثار، طهارت لباس شسته شده با آن است. در تحلیل مطلب این نکته را متذکر شدیم که اگر تسبب شرعی بین سبب و مسبب نباشد، در غالب موارد اصل سببی و اصل مسببی مصبّ واحد پیدا نمی­کنند و کار به تعارض نمی­رسد پس اگر تسبب شرعی نباشد در همان مرحلۀ اول اصلاً تنافی بین دو اصل ایجاد نمی­شود تا نوبت به بحث از تقدیم یک اصل بر اصل دیگر برسد. حال اشکال ما این است که محل تعارض، لباس است که استصحاب طهارت آب می­گوید لباسی که با این آب شسته شده پاک است و استصحاب نجاست لباس می­گوید لباس نجس است. اینکه نجاست لباس کاری به طهارت آب ندارد چه تأثیری در تقدیم دارد؟ این نکته در حل تعارض نقشی ندارد. بحث این است که محطّ تعارض، لباس است که استصحاب طهارت آب، بالاطلاق می­گوید بگو لباس پاک است چون استصحاب طهارت آب به منظور ترتیب مجموعه آثار طهارت همچون جواز شرب و جواز بیع و مطهریتش برای متنجسات و مانند آن است پس یکی از آثار طهارت آب، طهارت لباس شسته شده با آن است ولی این که استصحاب طهارت آب ناظر به مجموعه­ای از آثار باشد که یکی از آنها طهارت لباس است و استصحاب نجاست لباس به بخشی این اثر ناظر بوده و به سائر آثار ناظر نباشد، چه نقشی در تقدیم دارد؟ تنها تفاوت استصحاب طهارت آب و استصحاب نجاست لباس در این است که استصحاب آب بالاطلاق بیانگر طهارت لباس است ولی استصحاب نجاست لباس بالخصوص ناظر به لباس بوده و بیانگر نجاست لباس است؛ حال این که استصحاب نجاست لباس به سائر آثار طهارت آب کاری ندارد، اهمیتی ندارد چون محطّ تعارض، سائر آثار نیست بلکه همین اثر خاص طهارت و نجاست است که هر دو اصل به آن کار دارند. بنابراین این بیان که اصل سببی ناظر به مورد اصل مسببی است ولی اصل مسببی ناظر به مورد اصل سببی نیست دخالتی در تقدیم ندارد و اساساً ممکن است بگوئیم هر دو اصل جاری شده و اصل سببی سائر آثار طهارت آب (غیر از طهارت لباس) را اثبات می­کند و اصل مسببی حکم به نجاست لباس می­کند و به این شکل بین این دو جمع کنیم.

البته ما این گونه جمع کردن را قبول نداریم چون ممکن است به اشتباه تصور شود اصل سببی مطلق است و جمیع آثار را اثبات می­کند و اصل مسببی مقید است و تنها حکم به نجاست لباس می­کند در نتیجه از باب حمل مطلق بر مقید یا حمل اظهر بر ظاهر باید اصل سببی را به اصل مسببی قید زد؛ ولی این مطلب صحیح نیست چون استصحاب نجاست لباس یک دلیل مستقل ندارد بلکه دلیلش همان دلیل استصحابی است که بالاطلاق هم شامل استصحاب سببی و هم شامل استصحاب مسببی شده است لذا یک دلیل بیشتر وجود ندارد؛ بله اگر دو دلیل وجود داشت که یکی بالاطلاق حکم به ترتیب تمام آثار طهارت آب می­کرد و دلیل دیگر بالخصوص حکم به نجاست لباس می­کرد می­توانستیم از باب حمل عام بر خاص و مانند آن یک دلیل را با دلیل دیگر قید بزنیم.

خلاصه این که بهر حال محطّ تعارض لباس است و این که طهارت آب، آثار دیگری هم دارد که استصحاب نجاست لباس به آن کاری ندارد، اساساً اهمیتی در بحث ندارد. این که گفته می­شود اصل سببی ناظر و منقّح مورد اصل مسببی است معنایش این است که اصل سببی در مصبّ اصل مسببی جاری شده و کار به تعارض رسیده پس ناظر بودن اصل سببی به مورد اصل مسببی چیزی بیش از تعارض را به بار نمی­آورد لذا این نظارت، عامل تعارض است نه عامل تقدیم.

با عنایت به نکات ذکر شده روشن می­شود تمام العلّة برای تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی تقدّم رتبی است و تردیدی که سابقاً در مسأله داشتیم و احتمال می­دادیم علاوه بر تقدم رتبی، شرعیت تسبب نیز در مرحلۀ تقدیم دخالت داشته باشد، برایمان برطرف شد. چنانچه پیش­تر گذشت اصل سببی و مسببی دو مرحله بحث دارد. یک مرحله از بحث وجود تنافی بدوی بین دو اصل است که عامل ایجاد این تعارض و تنافی بدوی، در نوع موارد شرعیت تسبب است. اما مرحلۀ دیگر این بود که بعد از تحقق تنافی بدوی، چه عاملی باعث می­شود اصل سببی بر اصل مسببی مقدم داشته شود؟ سابقاً در پاسخ به این پرسش می­گفتیم نفس تقدّم رتبی اصل سببی نسبت به اصل مسببی \_که در کلام مرحوم آقای صدر[[5]](#footnote-5) با تعبیر سرایت ناقضیت ثبوتی به عالم اثبات مطرح شده بود و گفتیم اگر بخواهد درست باشد باید به تقدم رتبی که ما مطرح می­کردیم بازگردد\_ منشأ تقدیم اصل سببی می­شود اما سپس در این مطلب تردید نموده و گفتیم محتمل است عرف در مرحلۀ تقدیم اصل سببی، علاوه بر تقدم رتبی، نظارت اصل سببی به مورد اصل مسببی و منقح بودن آن را نیز دخیل بداند لذا چنانچه در کلام آقای شهیدی[[6]](#footnote-6) بیان شده بود، اصل سببی از آن جهت که شرعاً منقّح موضوع اصل مسببی است، بر آن مقدم داشته می­شود. ما نیز این احتمال را می­دادیم که عرف علاوه بر تقدم رتبی، منقح بودن و نظارت لفظی داشتن اصل سببی به اصل مسببی را در تقدیمش دخیل بداند و نتیجۀ دخالت این قید در مرحلۀ تقدیم این بود که اگر در جایی هر چند تسبب شرعی وجود نداشته باشد اما به جهت این که ملازمۀ بین دو شیء مربوط به اعم از عالم ظاهر و واقع است، هر دو اصل مصبّ واحد پیدا کرده و با هم معارضه کردند نتوان یکی را بر دیگری مقدم کرد چون اگر تسبب بین دو شیء شرعی نباشد، نظارت لفظیه و منقحیّتی که در تقدیم دخیل است فراهم نیست.

خلاصه این که شبهۀ دخالت این قید در مرحلۀ تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی در ذهن ما وجود داشت لذا در حاشیۀ جلد چهارم اصولمان نیز این شبهه را یادداشت کردیم چون به هنگام تدریس این بحث، این شبهه برایمان مطرح نبود اما بعداً در مقام تنظیم و تدوین جلد چهارم، این شبهه برایمان مطرح شد. اما با توجه به مطالبی که بیان شد اخیراً این شبهه برطرف شد چون به لحاظ عقلائی نکته­ای وجود ندارد که ناظر بودن اصل سببی به اصل مسببی را در مرحلۀ تقدیم دخیل بدانیم. معنای ناظر بودن اصل سببی به اصل مسببی صرفاً جاری بودن اصل سببی در مصبّ اصل مسببی است و این نکته تنها تعارض را به بار می­آورد و ربطی به تقدیم یکی بر دیگری ندارد. تفاوت اصل سببی و اصل مسببی تنها در همین نکته است که اصل سببی علاوه بر مورد اصل مسببی، آثار دیگری را هم بیان می­کند. استصحاب طهارت آب به معنای آن است که این آب هم جواز شرب دارد هم جواز بیع دارد هم مطهّر لباسی است که با آن شسته می­شود و استصحاب نجاست لباس به مدلول لفظی­اش تنها بیانگر نجاست لباس بوده و به سائر آثار طهارت آب کاری ندارد و همانطور که پیدا است این نکته هیچ ربطی به مقدم بودن اصل سببی بر اصل مسببی ندارد. این که طهارت آب، آثاری دیگری هم دارد که نجاست لباس به آن کاری ندارد، هیچ ربطی به تقدیم اصل طهارت آب بر اصل نجاست لباس ندارد؛ بلکه این نوع نگاه نتیجۀ عکس دارد یعنی اگر قرار باشد نظارت لفظیه را در مرحلۀ تقدیم دخیل بدانیم باید اصل مسببی را بر اصل سببی مقدم کنیم چون یک دلیل بالاطلاق جمیع آثار طهارت آب را اثبات می­کند و یک دلیل بالخصوص نجاست لباس را اثبات می­کند و در جایی که نسبت بین دو دلیل، عام و خاص مطلق است دلیل خاص بر دلیل عام مقدم است. البته همانطور که گفتیم این گونه جمع کردن مربوط به دو دلیل است نه دلیل واحد یعنی اگر دو دلیل داشتیم که یکی بالعموم آثار طهارت آب را اثبات می­کرد و دیگری بالخصوص نجاست لباس را اثبات می­کرد می­توانستیم عام را بر خاص حمل نموده و تمام آثار طهارت را به غیر از نجاست لباس بار کنیم اما در اینجا یک دلیل واحد بیشتر نداریم لذا حمل عام بر خاص معنا ندارد.

با عنایت به مطالب ذکر شده روشن می­شود هیچ نکتۀ عقلائی وجود ندارد که باعث شود نظارت لفظیه و شرعیت تسبب را در مرحلۀ تقدیم دخیل بدانیم پس تمام الملاک برای تقدیم همان تقدم رتبی است. عرف در مقام حل تعارض ابتداء به سراغ علت می­رود. به عبارت دیگر حرکت ذهنی عرف، به این شکل است که ابتداء اصل را در علت جاری می­کند و در ادامه هر اصلی که با او در تنافی بود را دیگر جاری نمی­کند. پس همچنانکه در خارج و به لحاظ ثبوتی علت بر معلول مقدم است در عالم ذهن و در عالم اثبات نیز اصل جاری در علت بر اصل جاری در معلول مقدم است و این همان نکته­ای است که مرحوم آقای صدر با تعبیر سرایت ناقضیت ثبوتی به عالم اثبات از آن یاد نموده است.

خلاصۀ بحث این می­شود که ما عامل تقدیم اصل سببی را تقدّم رتبی می­دانیم و این نکته اختصاصی به موارد شرعیت تسبب ندارد لذا اگر در جایی به دلیل این که تلازم بین دو شیء مربوط به اعم از واقع و ظاهر است، بدون این که تسبب شرعی در کار باشد، دو اصل مصب واحد پیدا کرده و با هم معارضه کردند، اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است هر چند تسبب شرعی وجود ندارد.

در جلد پنجم اصولمان برای این بحث مثال­هایی ذکر نمودیم که مناسب است آن را دوباره مرور کنیم.

سؤال: آیا می­توان چنین گفت که وجه تقدم اصل سببی بر اصل مسببی، تقدیم عرفی آن است؟

پاسخ: در این که اصل سببی عرفاً بر اصل مسببی مقدم است، بحثی نیست و برای همگان مسلم است. بحث در این است که عرف به چه نکته­ای اصل سببی را مقدم می­دارد. وقتی نکتۀ عرفی تقدیم اصل سببی را کشف کردیم در برخی مواردی که بدواً مشتبه بوده، مطلب روشن می­شود.

در جلسۀ آینده به برخی از تطبیقات این بحث می­پردازیم که شاید به روشن شدن نکتۀ عرفی تقدیم، کمک کند.

سؤال: آیا می­توان چنین نتیجه گرفت که وجه تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی، ورود است؟

پاسخ: به یک بیان همینطور است. می­توان چنین گفت که یک قانون عقلائی وجود دارد مبنی بر این که اصل جاری در رتبۀ متقدم بر اصل جاری در رتبۀ متأخر، مقدم است و این قانون عقلائی به منزلۀ یک قرینۀ لبّی محفوف به کلام است که تمام ادلۀ اصول و امارات را مقیّد می­کند به این که یک اصل شرعی، تنها زمانی جاری می­شود که اصلی که رتبه­اش مقدم است جاری نشده باشد پس این که عرف، متقدم رتبتاً را بر متأخر رتبتاً مقدم می­دارد یک قرینۀ لبی برای کلام ایجاد می­کند و با این بیان می­توان گفت اصل سببی وارد بر اصل مسببی است و همانطور که گفته شد نظارت داشتن اصل سببی تنها باعث ایجاد تعارض می­شود و در تقدیم یک اصل بر اصل دیگر نقشی ندارد.

در جلسۀ آینده به تشریح بیشتر این بحث می­پردازیم.

1. منتقى الأصول، ج‏7، ص: 260 [↑](#footnote-ref-1)
2. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 429 [↑](#footnote-ref-2)
3. أصول الفقه ( طبع انتشارات اسلامى ) / ج‏3 / 14 / 2 - معنى الحجة ..... ص : 13 [↑](#footnote-ref-3)
4. انتساب این پاراگراف به استاد قطعی نیست چرا که کلامشان دارای تشویش بود.(مقرر) [↑](#footnote-ref-4)
5. مباحث الأصول / ج‏5 / 559 / المقام الأول: في الأصلين المتوافقين أو المتنافيين بلحاظ عالم الجعل تنافيا ذاتيا ..... ص : 555 [↑](#footnote-ref-5)
6. ابحاث اصولیه ج6 ص629 [↑](#footnote-ref-6)