

موضوع: الأمارات/ادلة حجیة مطلق الظن/الدلیل الرابع: دلیل الانسداد

ثم انه قد مر بان عدم جواز اهمال التکالیف الواقعیة و بطلان اجراء البرائة فی جمیع الاطراف کان من جملة مقدمات دلیل الانسداد و قد استدل علیه بثلاثة وجوه:

**الاول:** الاجماع القطعی فان احدا من الفقهاء لم یرض باجراء البرائة فی جمیع الوقائع المشتبهة.

**الثانی:** العلم الاجمالی الکبیر الموجب لتنجیز جمیع الاطراف فاننا نعلم اجمالا بوجود التکالیف الواقعیة المنتشرة بین عدة من المشتبهات و من المعلوم ان اجراء البرائة فی جمیع الاطراف یوجب الترخیص فی المخالفة القطعیة العملیة و هو لایجوز کما ان اجرائها فی بعض دون آخر کان من الترجیح بلامرجح و هو قبیح و لذا یجب الاحتیاط التام فی جمیع الاطراف بمقتضی هذا العلم الاجمالی و ینبغی ان نتذکر امرا فی المقام و هو انه کان فی اجراء البرائة العقلیة فی أطراف العلم الاجمالی مسلکان:

**المسلک الاول:** ما قاله المحقق الآخوند (قدس سره) من ان العلم الاجمالی لم یکن بیانا علی التکلیف و لذا ان قاعدة قبح العقاب بلابیان تجری فی اطراف العلم الاجمالی غایة الامر انها تتساقط بعد التعارض فی الاطراف و هکذا انه قال بان العلم الاجمالی کان مقتضیا للتنجیز بالنسبة الی البرائة الشرعیة و لذا ان البرائة الشرعیة کانت کالعقلیة منها و انها تجری فی اطراف العلم الاجمالی غایة الامر انها تتساقط بعد التعارض فقد ظهر ان المحقق الآخوند (قدس سره) لایری علم الاجمالی بیانا و لذا انه قد ادعی بان البیان لایتم بعد وجود العلم الاجمالی بثبوت التکالیف فی الاطراف حیث انه قال بتمامیة البیان عند وجود العلم التفصیلی فقط و لکن هذا الکلام منه غیر صحیح لان البیان فی قاعدة قبح العقاب بلابیان لیس بمعنی العلم بل کان بمعنی مصحح العقوبة و لذا ان البیان تام مع وجود العلم الاجمالی بثبوت التکلیف لان العلم الاجمالی کان مصححا للعقوبة.

**المسلک الثانی:** مسلک المحقق العراقی و هو قال بان العلم الاجمالی کان بیانا علی التکلیف و من هنا ان قاعدة قبح العقاب بلابیان لاتجری فی الاطراف اصلا و هکذا انه قال بان العلم الاجمالی کان علة تامة للتنجیز بالنسبة الی البرائة الشرعیة و لذا انها لاتجری فی الاطراف اصلا و هنا **مسلک ثالث** قد قال به شیخنا الاستاذ المیرزا جواد التبریزی (اعلی الله مقامه) و هو المختار عندی فانه قد فصل بین البرائة العقلیة و الشرعیة و قال بان العلم الاجمالی کان بیانا علی التکلیف و لذا ان قاعدة قبح العقاب بلابیان لاتجری فی اطراف العلم الاجمالی اصلا و هکذا انه قال بان العلم الاجمالی کان مقتضیا لتنجز التکلیف بالنسبة الی البرائة الشرعیة و لذا ان البرائة الشرعیة تجری فی الاطراف غایة الامر انها تتساقط بعد التعارض فی الاطراف.

و قد انکر البعض کالسید الصدر قاعدة قبح العقاب بلابیان و ذهب الی منجزیة الاحتمال و لو کانت مرتبته مرتبة الوهم او الشک و قد کان مسلکه مشهورا بحق الطاعة المعبر عنه فی کلمات قدماء الاصحاب باصالة الحظر فان ما ذهب الیه السید الصدر لیس من ابتکاراته بل هو امر قال به جمع من القدماء ایضا و هکذا انه لم یستدل علی مسلکه بوجه بل انه قد ادعی بان قاعدة قبح العقاب بلابیان لاتجری فی الوقائع المشتبهة لان مولویته سبحانه و تعالی یغایر مولویة الموالی العرفیة و لذا ان احتمال التکلیف لیس منجزا له بین العبید و الموالی العرفیة و لکنه منجز بیننا و بین الله تعالی و من الواضح ان ما جاء فی کلام السید الصدر لیس استدلالا علی مسلکه بل انه مجرد دعوی و نحن لم نقل بان القول بثبوت قاعدة قبح العقاب بلابیان فی موراد احتمال التکلیف او عدم ثبوته قابل لاقامة الدلیل و البرهان لان ذات هذه المسئلة لم تکن قابلة لاقامة الدلیل و البرهان بل وجب علی طرفی النزاع ذکر المنبهات الوجدانیة علی ما ادعیاه فی تلک القاعدة و لکن المشکلة هی ان السید الصدر لم یذکر حتی منبها وجدانیا فی کلماته لتأئید مرامه و مسلکه بل انه قد ادعی امرا و جعله دلیلا علی ما رأه و احسن ما یمکن ان یقال فی تقریب قاعدة قبح العقاب بلابیان هو ما ذکره السید الاستاذ المحقق الخوئی (قدس سره) حیث انه قال بان المولی اذا عاقب عبده علی ترک فعل محتجا علیه بان العبد کان یحتمل التکلیف و مع احتمال التکلیف قد ترکه فان العقلاء یذمون المولی فی هذا التقدیر و یقولون له: بانک لم عاقبت العبد مع انک لم تقم بیانا علی التکلیف؟ فان قال المولی: بان العبد یحتمل التکلیف و ان احتمال التکلیف کان بیانا علیه فان العقلاء یردون علی المولی و یقولون له بان الاحتمال لم یکن بیانا علی التکلیف و لایصح العقاب من دون بیان بل وجب علیک البیان حتی یصح عقاب العبد فی تقدیر العصیان؛ فان هذا کان منبها وجدانیا علی ثبوت قاعدة قبح العقاب بلابیان فی موارد احتمال التکلیف.

**الثالث:** انه قد یلزم الخروج من الدین اذا اجرینا البرائة فی جمیع الاطراف و المراد من الخروج من الدین لیس الکفر لان مخالفة الفروع المعلومة ثبوتها لم یکن موجبا للکفر فضلا عن مخالفة الفروع المشکوکة ثبوتها بل المراد من الخروج من الدین هو انه لم یبق اثر من احکام الشریعة الخالدة بعد اجراء البرائة فی جمیع الاطراف و من المعلوم ان هذا امر لایرضی به الشارع.

و قد نوقش فی الوجه الاول و الثانی من الوجوه الثلاثة التی قد استدل بها علی بطلان جریان البرائة فی الاطراف و حاصل المناقشة فی الوجه الاول ای الاجماع هو ان هذا الاجماع تقدیری لان العلماء لما رجعوا الی البرائة لانهم قالوا بالانفتاح او لان القرائن القطعیة قد وصلت بایدی قدماء الاصحاب علی صدور الاخبار من الامام (علیه السلام) و لذا ان الوجه فی قولهم بعدم جواز الرجوع الی البرائة فی الاطراف هو انهم کانوا قائلین بالانفتاح اما انهم قالوا بعدم جواز الرجوع الی البرائة فی الاطراف فی تقدیر القول بالانسداد فلم یعلم ذلک! و قد عرفت سابقا بانه قد اجیب عن هذه الشبهة بان هذا الاجماع کان اجماعا تقدیریا و الاجماع التقدیری کان فی قوة الاجماع المحصل الفعلی و لکن المشکلة هی ان الاجماع التقدیری کان اجماعا مدرکیا دائما لا تعبدیا لان معنی الاجماع التقدیری هو ان هذه المسئلة أی الانسداد مثلا لو کانت معنونة عند الاصحاب لما ارتضوا باجراء البرائة فی جمیع الوقائع المشتبهة مع اننا نسئل بانکم من أی شیئ عرفتم بان العلماء لما إرتضوا بالبرائة فی الاطراف بعد افتراض کون المسئلة معنونة عندهم؟ و من الواضح ان کشف اجماع العلماء علی امر عند افتراض طرح المسئلة عندهم انما هو کان لأجل وجود مدرک و دلیل علی ذاک الامر عندنا و الا اذا لم یکن للمسئلة دلیل عندنا فلماذا قلنا بان هذه المسئلة لو طرحت عند العلماء لما ارتضوا بالبرائة فی الوقائع ؟! و لذا ان الاجماع التقدیری لم یکن الا اجماعا مدرکیا حیث اننا نحتمل بان الاجماع علی بطلان الرجوع الی البرائة یعود الی الوجه الثانی و الثالث و من هنا قلنا بان الاجماع کان مدرکیا و من المعلوم ان الاجماع المدرکی لیس بحجة.

و قد نوقش فی الوجه الثانی من هذه الوجوه الثلاثة و هو لزوم الاحتیاط التام الناشئ من تنجیز الاطراف بالعلم الاجمالی الکبیر حیث انه قد یقال بان هذا العلم الاجمالی لم یکن منجزا للاطراف و قد ذکر لعدم منجزیة هذا العلم الاجمالی تقریبان:

**التقریب الاول:** ان هذا التقریب مبتن علی ما ذهب الیه صاحب الکفایة (قدس سره) من ان الاضطرار الی أحد الاطراف لابعینه یوجب سقوط العلم الاجمالی عن التنجیز فبعد کون الاحتیاط التام متعسرا فنحن نضطر الی ارتکاب احد الاطراف لابعینه لاجل اندفاع عسریة الاحتیاط التام و الاضطرار الی احد الاطراف لابعینه کان مانعا عن تنجیز العلم الاجمالی بنائا علی مسلک المحقق الآخوند قدس سره و لذا ان هذا العلم الاجمالی لم یکن منجزا للاطراف و لکن هذا المبنی غیر تام عندنا لان المختار هو ان الاضطرار الی احد الاطراف لابعینه لما کان مانعا عن تنجیز العلم الاجمالی و لذا تصل النوبة الی بیان التقریب الثانی الذی قد ابتنی علی القول بمانعیة الاضطرار الی احد الاطراف بعینه عن تنجیز العلم الاجمالی و من المعلوم ان مانعیته عن التنجیز کان متفقا علیه.

**التقریب الثانی:** و قد ذکر هذا التقریب فی کلام المحقق العراقی حیث انه قال بان الاضطرار و ان توجه الی غیر المعین ابتدائا لان الاضطرار یکون لأجل العسر الناشئ من الاحتیاط التام فی الاطراف و من المعلوم ان اندفاع هذا العسر یتحقق بارتکاب بعض الاطراف لابعینه و من هنا قلنا بان الاضطرار توجه الی غیر المعین ابتدائا و لکن حیث ان هذه الاطراف لیست متساویة الاقدام بالنسبة الی العلم الاجمالی لان بعضها مظنونة الانطباق علی المعلوم بالاجمال و بعضها موهومة الانطباق علیه و ان نسبة الاطراف الی العلم الاجمالی لیست علی حال واحدة فلذا ان العقل یستقل بلزوم صرف هذا الاضطرار الی ابعد هذه الاطراف عن المعلوم الاجمالی فیعین طرفه فی الموهومات و المشکوکات و بضم هذا التعیین من قبل العقل یصیر الاضطرار اضطرارا الی المعین و قد قال الاصولیون بان العلم الاجمالی لاینجز اذا تعلق الاضطرار الی احد الاطراف بعینه.

**مناقشة السید الصدر فی کلام المحقق العراقی:**

و قد ناقش السید الصدر فی کلام المحقق العراقی و قال بان الاضطرار الی احد الاطراف بعینه یکون فی طول افتراض منجزیة العلم الاجمالی و الوجه فیه هو انکم قلتم بان العلم الاجمالی لما کان منجزا للاطراف فالعقل یحکم بلزوم التحفظ علی هذا المنجز بقدر الامکان و التحفظ علی هذا المنجز بقدر الامکان یتحقق اذا تعلق الاضطرار الی جانب الموهومات و المشکوکات دون المظنونات و لذا کان متعلق الاضطرار معینا بعد حکم العقل بلزوم التحفظ علی هذا المنجز بقدر الامکان و بعد حکمه بلزوم صرف الاضطرار الی الموهومات دون المظنونات مع ان هذه الدعوی غیر صحیحة اذ یلزم من تنجیز العلم الاجمالی عدم تنجیزه لان الاضطرار الی احد الاطراف بعینه الذی کان موجبا لعدم تنجز العلم الاجمالی انما یکون فی طول منجزیته فلذا قد یلزم من منجریة هذا العلم الاجمالی عدم منجزیته لان التنجیز یساوق مع الاضطرار الی احد الاطراف بعینه و الاضطرار الیه یساوق مع عدم منجزیة العلم الاجمالی و من المعلوم ان الشیئ أی المنجزیة لم تثبت اذا استلزم من وجوده عدمه و بالتالی ان المنجزیة غیر ثابتة فخلاصة الاشكال هي أن عدم منجزية العلم الإجمالي هو فرع كونه منجزا في الرتبة السابقة فلايصح دعوى عدم منجزیة العلم الإجمالي لأن عدم المنجزية متوقف على المنجزية.

**مناقشة الاستاذ (دام ظله) فی کلام السید الصدر:**

ان هذا الکلام من السید الصدر عجیب جدا لانه قد أثبت ما ادعاه المحقق العراقی من حیث لایشعر حیث انه قد ادعی بان التنجیز غیر ثابت اذ یلزم من وجود التنجیز عدمه مع ان المحقق العراقی (قدس سره) کان بصدد بیان هذه النکتة ایضا حیث انه قال بان الاضطرار الی المعین معلول لمنجزیة العلم الاجمالی مع انه قد یلزم من الاضطرار الی المعین عدم تنجیز العلم الاجمالی و لذا یلزم من منجزیة العلم الاجمالی فی مثل المقام عدم منجزیته و بالتالی قد یثبت ما ادعاه المحقق العراقی فی المقام حیث انه کان بصدد نفی منجزیة العلم الاجمالی للاطراف.

نعم انه لاینکر بطلان جریان البرائة فی الاطراف و لکن الوجه فی ذلک لیس العلم الاجمالی المتصور فی المقام بل الوجه فیه هو الاجماع و الخروج من الدین فی تقدیر اجراء البرائة فی الاطراف.

**مناقشة الاستاذ (دام ظله) فی کلام المحقق العراقی:**

ان ما ادعاه المحقق العراقی فی المقام غیر صحیح ایضا حیث اننا نقول فی الرد علیه بانه قد یلزم من منجزیة العلم الاجمالی عدم منجزیته و لکن هنا طرف آخر ایضا و هو انه قد یلزم من عدم منجزیة العلم الاجمالی، منجزیته لان العلم الاجمالی اذا لم یکن منجزا فقد کنا نضطر الی بعض الاطراف لابعینه و مع الاضطرار الی بعض الاطراف لابعینه صار العلم الاجمالی منجزا بنائا علی مسلک المحقق العراقی فان الاضطرار الی احد الاطراف لابعینه کان معلولا لعدم منجزیة العلم الاجمالی مع انه قد یلزم من عدم منجزیته، منجزیته و اذا استلزم من وجود شیئ عدمه فقد استحال تحقق ذلک الشیئ و لذا ان عدم المنجزیة مستحیل ایضا و لکن المسئلة فی المقام هی ان التکلیف فی قبال هذا العلم الاجمالی بعد انه لم یکن منجزا و غیر منجز بالبیان المتقدم ما هو؟ فتامل.

ثم ان السید الصدر قد ناقش فی کلام المحقق العراقی بوجه آخر ایضا و حاصل المناقشة هو اننا لو افترضنا بان العلم الاجمالی قد انحل بالنسبة الی الموهومات و المشکوکات للاضطرار الیهما الا انه لاینحل بالنسبة الی المظنونات حیث اننا قد علمنا اجمالا بوجود التکالیف المنتشرة بین ما نظن بثبوت التکلیف فیها و لا نحتمل مخالفة جمیعها مع الواقع وجدانا و إن تمامية هذا الإشكال من السيد الصدر مبتن على أن ندعي بأن العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية ثابت في دائرة المظنونات مع أنه يمكن أن يناقش البعض في هذه الدعوى بأن قال بعدم وجود العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في دائرة المظنونات.

ثم انه قد مر بان العقل یحکم بالاحتیاط التام بمقتضی العلم الاجمالی و لکن حیث ان الاحتیاط التام کان مستلزما لاختلال النظام فالعقل یحکم بالتبعض فی الحجیة و من المعلوم ان العقل یحکم بلزوم الاتیان بالمظنونات و لایحکم بالتخییر بین العمل بالمظنونات و المشکوکات و الموهومات حیث انه قد یلزم من ذلک التخییر بین المرجوح و الراجح و هو قبیح عقلا و هکذا انه لم یحکم بلزوم الاتیان بالموهومات و المشکوکات دون المظنونات حیث انه قد یلزم من ذلک ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح ایضا و لذا ان المتعین عقلا هو لزوم الاتیان بالمظنونات؛ هذا هو حاصل هذه المقدمة من مقدمات دلیل الانسداد و لکن الحق هو ان هذه المقدمة غیر صحیحة و الفساد فیها یعلم بعد ملاحظة ثلاثة امور:

**الاول:** ان الترجیح و الاولویة لیس بملاک قوة الاحتمال دائما بل انه قد یکون بملاک قوة المحتمل ایضا و لذا یمکن ان یحکم العقل بلزوم الاتیان بفعل مع ان احتمال وجوبه کان اضعف من فعل آخر و ذلک یکون بملاک قوة المحتمل فی الفعل مثلا لو افترضنا ان احتمال وجوب الصلاة کان عشرین بالمئة مع ان احتمال وجوب رد السلام کان ثمانین بالمئة فالعقل یحکم بلزوم الاتیان بالصلاة لان اهمیتها لاتقاس بمثل رد السلام فخلاصة الکلام هو ان الملاک فی الرجحان عقلا لیس قوة الاحتمال دائما بل قد یکون الرجحان بملاک قوة المحتمل.

**الثانی:** ان الظن بالحکم الشرعی یحصل کثیرا بواسطة وقوع الشهرة علی امر مع ان قدماء الاصحاب مثلا قد یستدلون بوجوه ضعیفة موهونة لاستنباط الحکم الشرعی مثلا انهم قالوا بان دفع الکفارة و الفطریة لایجوز عقلا قبل دخول شهر رمضان اذ یلزم من ذلک اسقاط ما لم یجب و هو محال عقلا و انت تعرف فساد هذا الاستدلال اذ یمکن ان یحکم الشارع باسقاط وجوب دفع الفطریة و الکفارة قبل دخول شهر رمضان لان الحکم امر اعتباری کان بید الشارع جعله و قد یقع بعض فقهائنا فی القیاسات و الاستحسانات و یفتون علی اساسها مع انهم غیر ملتفین الی ذلک مثلا قد نجد فی کلمات بعض الفقهاء بان روح الشریعة و مذاق الشارع کان کذا او قالوا باننا لانحتمل الفرق فی ذلک او المتفاهم العرفی کان کذا مع ان هذه التعابیر من بعض الفقهاء قد تنشأ فی بعض الموارد من القیاس و الاستحسان و لذا ان الظن الناشئ من فتاوی الفقهاء مثلا لایکون راجحا دائما علی الوهم و الشک حتی یقال بتعینه عقلا فانه یمکن ان رأی الشارع الذی کان عالما بالغیب کثرة مطابقة الموهومات و المشکوکات مع الواقع و قلة مطابقة المظنونات معه و بالتالی یحکم بلزوم الاخذ بهما هذا مضافا الی ان ملاکات الاحکام و مناطاتها لیست بایدینا و لذا قد ورد فی الاخبار: ابعد شیئ من عقول الرجال دین الله و دین الله لایصاب بالعقول و من هنا نحن لانتمکن من الحکم بحجیة الظن معتمدا علی ما ندرکه بعقولنا القاصرة عن النیل بمناطات الاحکام.

**الثالث:** لو افترضنا بان العقل یحکم بلزوم العمل بالظن دائما من باب قوة الاحتمال الا ان ذلک لایلازم مع حکم الشارع بلزوم العمل به حیث انه یمکن ان یقول الشارع بانی قد تجاوزت عن حقی و لم أطلب امتثال المظنونات و قد مر سابقا علی نحو التفصیل بانه لایجب علی الشارع جعل التکلیف و العقاب فیما اذا استقل العقل بحکم لان جعل التکلیف و العقاب حق للمولی علی العباد و لذا یجوز للمولی ان یتجاوز عن حقه و من هنا لایجب علی الشارع جعل التکلیف فی موارد الظن به بل یمکن ان یرخص فی ارتکاب المظنونات و مع الشک فی ثبوت التکلیف واقعا فی تلک الموارد نحن نجری البرائة عن التکلیف فی موردها و علی هذا الاساس قلنا بانه یجوز للشارع الحکم بانه لایجب العمل بمقتضی العلم بالتکلیف مثلا اننا نعلم بان الفعل الفلانی حرام و العقل یحکم بلزوم التجنب عنه و لکن یجوز للشارع ان یقول بانی لم اطلب امتثال ما یقتضیه علمک لان التکلیف حق لی و انی قد تجاوزت عن حقی بالنسبة الیک و لذا قد نعلم تفصیلا بثبوت الحرمة الواقعیة و لکن الشارع قد رخص فی ارتکاب ما هو المحرم واقعا مثلا اننا نعلم بان لحم الشیاة غصب و محرمة لاننا نعلم تفصیلا بانه قد وقعت المعاملات الباطلة بین اول شاة مخلوقة منذ بدء العالم و بین هذه الشاة التی قد نشتریها من السوق و هذا یوجب کون لحم هذه الشاة غصبا و محرما و لکن الشارع قد رخص فی اکل لحمها مع العلم بکونه غصبا و محرما و هذا واضح لمن کان له ادنی تامل و التفات.