

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

ثم انه ینبغی هنا التعرض الی مسئلتین و **المسئلة الاولی** منهما هو ان مقدمات الانسداد تنتج التبعض فی الاحتیاط مع ان التبعض فی الاحتیاط یمکن أن یتصور بأنحاء مختلفة فکیف تنتج مقدمات الانسداد التبعض فی الاحتیاط بنحو لزوم العمل بالمظنونات و عدم لزوم العمل بالموهومات مع انه یمکن تصویر التبعض فی الاحتیاط بأنحاء أخر ایضا مثلا ان التبعض فی الاحتیاط تارة یتصور بنحو العمل بالموهومات دون المظنونات و هکذا یتصور بنحو العمل بنصف المظنونات و نصف الموهومات کما انه یتصور بنحو الاحتیاط التام فی المظنونات و الموهومات فی طول شهر حتی یمل المکلف من الاحتیاط و یصیر حرجا علیه ثم بعد عسریة الاحتیاط یترک الاحتیاط فی طول شهر و یبدأ بالاحتیاط مجددا فی شهر آخر و اما **المسئلة الثانیة** فهی اننا لو افترضنا بان العمل بالظن معین فتصل النوبة الی ان نبحث فی ان نتیجة مقدمات الانسداد کانت الحکومة او الکشف او التبعض فی الاحتیاط ؟ فیه اقوال و المختار منها هو التبعض فی الاحتیاط و سیأتی الکلام فیه ان شاء الله.

اما **المسئلة الاولی** فهی ان نتیجة مقدمات الانسداد کیف کانت العمل بالمظنونات دون الموهومات؟ و قد مر آنفا بان التبعض فی الاحتیاط کان علی انحاء مثلا یمکن للمکلف ان یحتاط فی المظنونات و الموهومات حتی صار الاحتیاط فیها حرجا علیه و یمل منه ثم ترک الاحتیاط فی طول شهر مثلا و یبدأ بالاحتیاط فی شهر آخر و من المعلوم ان الاجماع قد استقر علی بطلان هذا النحو من التبعض فی الاحتیاط و هکذا قد یلزم منه الخروج من الدین حیث ان المکلف یحتاط فی طول شهر ثم یترکه فی طول شهر آخر و صار کالبهائم مع انه قد یلزم منه الخروج من الدین فی طول الشهر الذی قد ترک المکلف الاحتیاط فیها و لذا ان هذا النحو من التبعض فی الاحتیاط باطل قطعا و اما العمل بالموهومات المهمة الراجحة علی المظنونات بملاک قوة المحتمل فهو معقول و لا یلزم من ذلک ترجیح المرجوح علی الراجح حتی یقال بانه قبیح علی المولی بل انه کان من ترجیح الراجح او محتمل الراجحیة و قد مر بیان هذه النکتة مفصلا.

ثم ان السید الصدر قال بان الترخیص المستکشف بقاعدة نفی العسر و الحرج تارة یطبق علی وجوب الاحتیاط ظاهرا و اخری یطبق علی اطلاق التکالیف الواقعیة الذی قد یلزم منه العسر و الحرج اما اذا طبقنا الترخیص المستفاد من قاعدة نفی الحرج علی وجوب الاحتیاط ظاهرا فتارة نقول بان الترخیص جار فی ناحیة المظنونات دون الموهومات و اخری نقول بان الترخیص جار فی ناحیة الموهومات تعیینا دون المظنونات و ثالثة نقول بان الترخیص جار فی کل منهما علی نحو التخییر و من المعلوم انه لامصیر الی القول بالاول حیث انه یلزم من ذلک ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح عقلا و لذا کان الامر یدور بین الاحتمال الثانی و الثالث و بما ان الامر یدور بین العمل بالمظنونات تعیینا و بین العمل به تخییرا فصار دلیل نفی العسر و الحرج مجملا فان الامر فی لاحرج یدور بین الاقل و الاکثر اذ نحن لانعلم بانه دل علی الترخیص فی خصوص الموهومات تعیینا او یدل علی الترخیص فی الموهومات او المظنونات تخییرا؟ فان لاحرج کان مجملا و القدر المتیقن منه هو انه لایجب الاحتیاط فی الموهومات تعیینا لان لزوم الاحتیاط إما منفی فیهما علی نحو التعیین و إما منفی فی خصوص الموهومات دون المظنونات اما علی الاول فمن الواضح انه یجوز ترک العمل بالموهومات اذ المفروض هو التخییر بین العمل به و بین العمل بالمظنونات و اما علی الثانی فمن الواضح ایضا ان الترخیص فی الموهومات ثابت لان المفروض هو ان العمل بالمظنونات متعین دون الموهومات و قد کان الترخیص ثابتا فی ناحیة الموهومات علی کلا التقدیرین و لذا قلنا بان القدر المتیقن من الترخیص هو الترخیص فی الموهومات و من الواضح انه قد وجب الاخذ بالقدر المتیقن من دلیل نفی العسر و الحرج بعد طرو الاجمال علیه؛ هذا حاصل ما هو المهم فی المقام من کلام السید الصدر.

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

ان هذا الکلام من السید الصدر عجیب جدا و الوجه فیه هو اننا نتمکن من الاخذ بالاحتمال الثالث و هو التخییر فی تطبیق الترخیص بین الموهومات و المظنونات حیث اننا نعمل بالموهومات و بعد الشک فی لزوم الاحتیاط فی المظنونات نحن نجری رفع ما لایعلمون من لزوم الاحتیاط فیها و ما قاله السید الصدر بان اللازم هو الاخذ بالقدر المتیقن من الدلیل النافی للعسر و الحرج انما یاتی فیما اذا کان دلیل لفظی فی البین من اطلاق او عموم و هو یدل علی لزوم الاحتیاط فی اطراف العلم الاجمالی فان الدلیل اللفظی اذا قام علی لزوم الاحتیاط فی اطراف العلم الاجمالی مع ان المخصص یاتی و یقول بان الاحتیاط غیر لازم فی بعض الاطراف مع انه مجمل و نحن لانعلم بان دائرة نفی الاحتیاط تشمل المظنونات و الموهومات تخییرا او تشمل الموهومات دون المظنونات فحینئذ نتمسک بالقدر المتیقن منه و نقول بان اطلاق دلیل لزوم الاحتیاط فی الاطراف یشمل ما عدا القدر المتیقن و هی المظنونات و اما اذا لم یکن دلیل لفظی فی البین یدل علی لزوم الاحتیاط فی اطراف العلم الاجمالی کما کان المقام کذلک فلایکون هنا عموم او اطلاق یمکن التمسک به فیما عدا القدر المتیقن و لذا نحن نأتی بالموهومات و مع الشک فی لزوم الاحتیاط فی المظنونات نجری البرائة عنه اللهم الا ان یقال بان الروایات الواردة فی باب الاحتیاط ک أخوک دینک فاحتط لدینک کان دلیلا لفظیا لوجوب الاحتیاط و یجوز التمسک بإطلاقها للاستدلال علی وجوب الاحتیاط فی المظنونات فتأمل و هذا الکلام ذو ثمرة فی موارد من الفقه و لأجل بیان الثمرة ینبغی ان نقدم بیانا و هو اننا لو افترضنا بان صلاة الآیات تزاحم صلاة الیومیة مثلا ان الکسوف او الزلزلة قد تحقق فی آخر وقت صلاة الصبح مع ان المکلف لم یأت بصلاة الصبح قبله و کانت ذمته مشغولة بصلاة الصبح فحینئذ قد وقع التزاحم بین صلاة الصبح و صلاة الآیات و نحن نقطع بان صلاة الصبح إما تساوی مع صلاة الآیات فی الملاک و إما کان ملاکها اقوی من صلاة الآیات فنحن نحتمل الاهمیة فی صلاة الصبح بالخصوص بحیث نقطع بان صلاة الآیات لم یکن ملاکها اقوی من صلاة الصبح بل انها إما کانت مساویة معها فی الملاک و إما کان ملاکها اضعف من ملاک صلاة الصبح و لذا نحن نحتمل اهمیة صلاة الصبح ملاکا و لانحتمل العکس فاذا اتضح فرض المسئلة فنقول بان هنا صورتین:

**الصورة الاولی:** ان الدلیل اللفظی من اطلاق او عموم یدل علی وجوب صلاة الصبح.

**الصورة الثانیة:** ان الدلیل اللفظی من اطلاق او عموم لم یدل علی وجوبها.

فان السید الاستاذ المحقق الخوئی (قدس سره) و هکذا ان شیخنا الاستاذ المیرزا جواد التبریزی (قدس سره) قالا بان محتمل الاهمیة یقدم فی کلتا الصورتین و لکن الحق و المختار هو التفصیل فی المسئلة و حاصل التفصیل هو ان الدلیل اللفظی من اطلاق او عموم ان دل علی وجوب صلاة الصبح فحینئذ یقدم محتمل الاهمیة و الوجه فیه هو اننا لو اشتغلنا بصلاة الصبح فحینئذ نقطع بتخصیص ما دل علی وجوب صلاة الآیات اذ من المعلوم ان الواجب فی باب التزاحم یقید بغیر صورة الاشتغال بالاهم او المساوی و من هنا نحن نقطع بان دلیل وجوب صلاة الآیات مقید بغیر صورة الاشتغال بالاهم او المساوی و فی کلا التقدیرین یسقط وجوب صلاة الآیات فی فرض الاتیان بصلاة الصبح و لکننا ان اشتغلنا بصلاة الآیات فنحن لم نقطع بان صلاة الصبح قد سقطت عن الوجوب حیث ان الواجب فی باب التزاحم مقید بغیر مورد الاشتغال بالمساوی او الاهم مع اننا نحتمل الاهمیة فی صلاة الصبح و لأجل احتمال اهمیتها نحن لم نقطع بسقوط وجوب صلاة الصبح فی فرض الاشتغال بصلاة الآیات حیث ان وجوب صلاة الآیات مقید بغیر صورة الاشتغال مع المساوی او الاهم مع اننا نحتمل اهمیة صلاة الصبح و بالتالی نحتمل عدم سقوط وجوبها فی تقدیر الاتیان بصلاة الآیات مع ان العکس لایصدق حیث اننا قلنا باننا نقطع بسقوط وجوب صلاة الآیات فی فرض الاتیان بصلاة الصبح لانها اما کانت مساویة مع صلاة الآیات فی الملاک و إما کانت اقوی منها فی الملاک و فی کلا التقدیرین یسقط وجوب صلاة الآیات فی ظرف الاشتغال بصلاة الصبح و لذا نحن نأخذ باطلاق دلیل وجوب صلاة الصبح و نقدمه و لکن اذا لم یدل دلیل لفظی من اطلاق او عموم علی وجوب صلاة الصبح فحینئذ ان اشتغلنا بصلاة الآیات و نشک فی ان صلاة الصبح واجب او لا؟ فنجری رفع ما لایعلمون و نحکم بعدم وجوبها و من هنا یظهر ان ما افاده السید الاستاذ المحقق الخوئی (قدس سره) من ان محتمل الاهمیة یقدم مطلقا غیر تام و یمکن ان یقال البتة ان مراد السید الخوئی او شیخنا الاستاذ المیرزا جواد التبریزی (رضوان الله علیهما) فی باب تقدیم محتمل الاهمیة کان هی الصورة الاولی و لکن عبارة العلمین مطلقة و تشمل کلتا الصورتین.

**دفع وهم:**

یمکن ان یقال باننا لانحتمل التخییر بین العمل بالمظنونات و الموهومات حیث انه کان داخلا فی التخییر بین الراجح و المرجوح و هو قبیح عقلا کما ان ترجیح المرجوح علی الراجح قبیح عقلا و لکن هذا الکلام غیر تام و ینبغی ان نتذکر مقدمة لأجل اتضاح فساد هذا الکلام و هو ان ایصال العبد الی الکمال لایجب عقلا علی المولی الحکیم بل انه منة و لطف من المولی علی العباد و لیس حقا للعباد علیه و لذا قلنا کرارا بان جعل التکلیف و العقاب لم یکن حقا للعباد علی المولی بل یکون حقا للمولی علی العباد و لذا یجوز عقلا ان یتجاوز المولی عن حقه و لم یجعل التکلیف فی کل مورد کان فیه الملاک اذ من الواضح ان التکلیف حق للمولی علی العباد و لایقبح علی المولی الحکیم التجاوز عن حقه و علی هذا الاساس یمکن للمولی ان یحکم بالتخییر بین العمل بالموهومات و المظنونات و یقول بانکم ان عملتم بالموهومات فنحن لم نعاقب فی فرض المخالفة مع المظنونات لان العقاب حق لی و انی لم اجعل العقاب فی مخالفة المظنونات.

نعم لایمکن للمولی ان یمنع من العمل بالمظنونات لان ایصال العبد الی الکمال لایجب علی المولی و لکن قد یقبح علی المولی الحکیم ان یمنع العباد من الوصول الی الکمال فبعد افتراض کون المظنونات اکثر مطابقة مع الواقع فالمولی لایتمکن من النهی عن العمل بالمظنونات حیث ان ذلک قد انجر الی مانعیة المولی عن وصول العباد الی الکمال و هو قبیح علیه عقلا و من هنا قلنا بان ترجیح المرجوح علی الراجح بمعنی ترجیح العمل بالوهم و النهی عن العمل بالظن قبیح علی المولی عقلا حیث انه قد انجر الی منع وصول العبد الی الکمال و لکن التخییر بین الراجح و المرجوح لیس قبیحا عقلا لان ایصال العباد الی الکمال لایجب عقلا علی المولی مع ان المولی لم یمنع عن العمل بالمظنونات فی تقدیر الحکم بالتخییر حتی یقال بان ذلک قد انجر الی منع العبد عن الوصول الی الکمال و هو قبیح علیه عقلا.

و اما الکلام فی **المسئلة الثانیة** و هی ان نتیجة مقدمات دلیل الانسداد ما هی؟ فیه اقوال؛ فان بعض الاعلام کالمحقق الآخوند (قدس سره) ذهب الی ان نتیجة مقدمات الانسداد کانت الحکومة ای حکم العقل بلزوم الاخذ بالمظنونات فکان الظن عند الانسدادی القائل بالحکومة کالعلم عند الانفتاحی حیث ان الظن بالحکم یکون رافعا لموضوع قاعدة قبح العقاب بلابیان و یجب الاخذ به بحیث ان لم ناخذ بالظن فنستحق العقوبة إما من باب العصیان و إما من باب التجری علی القول بکونه موجبا لإستحقاق العقاب و قد ناقش السید الخوئی (قدس سره) فی کلام المحقق الآخوند (قدس سره) و قال: بان کلام صاحب الکفایة غیر معقول اذ العقل لیس بمشرع لیجعل الظن حجة و انما شأنه الادراک لیس الا فالجعل و التشریع من وظائف المولی و العقل یدرک و یری المکلف معذورا فی مخالفة الواقع مع الاتیان بما یحصل معه الظن بالامتثال علی تقدیر تمامیة المقدمات و یراه غیر معذور فی مخالفة الواقع علی تقدیر ترک الامتثال الظنی و الاقتصار بالامتثال الشکی او الوهمی و هذا هو معنی الحکومة[[1]](#footnote-1).

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

**اولا:** ان ما قاله السید الخوئی (قدس سره) من ان العقل لیس شأنه الا الادراک و یستحیل حکم العقل بشیئ کالحجیة عجیب جدا حیث ان ذلک خلاف البداهة و الواجدان لاننا نسئله ان المکلف اذا عمل بالظن و کان عمله مخالفا مع الواقع فهل یقبح علی المولی عقاب العبد او لا؟ فقد یقال فی الجواب: بان العقاب فی تقدیر العمل بالحجة قبیح مع اننا نسئل السید الخوئی (قدس سره) بان الحاکم بقبح العقاب من هو؟ فالحکم بالقبح إما کان من قبل العقل و إما من قبل العقلاء و إما من قبل الشرع و من المعلوم ان الحکم بالقبح لایأتی من قبل الشرع کما انه لایأتی من قبل العقلاء الا بنائا علی مسلک المحقق الاصفهانی (قدس سره) فیتعین الامر فی الاحتمال الاول و لذا کان الحاکم بالقبح هو العقل و نحن نتعجب عن مثل السید الخوئی (قدس سره) حیث انه قال باستحالة حکم العقل بشیئ مع ان نفس استحالة حکم العقل بشیئ حکم ایضا فان الاستحالة لا واقع ورائها حتی یقال بان العقل یدرک الامر الواقعی المتقرر فی وعائه بل الاستحالة حکم کان العقل حاکما به و لذا ان القول بانه یستحیل حکم العقل بشیئ سخیف جدا.

**ثانیا:** ان السید الاستاذ المحقق الخوئی (قدس سره) قد ناقش فی کلام المحقق الآخوند و قال بان القول بالحکومة غیر تام و الصحیح هو ان نقول بالتبعض فی الحجیة و المراد من التبعض فی الحجیة هو استحقاق العقاب فی تقدیر المخالفة مع الظن و عدم استحقاقه فی تقدیر العمل بالظن و الصحیح هو هذا المعنی مع اننا نقول بانه یحتمل ان یراد من الحکومة فی کلام المحقق الآخوند (قدس سره) امران:

**الاول:** ان المراد بالحکومة فی کلامه هو ما جاء فی کلمات السید الخوئی (قدس سره) و حاصله هو ان العبد یستحق العقوبة فی تقدیر المخالفة کما انه لایستحق العقوبة فی تقدیر العمل بالظن و ان اراد المحقق الآخوند (قدس سره) هذا المعنی من الحکومة کما هو الظاهر من کلماته فلایرد ما افاده السید الخوئی (قدس سره) فی الاشکال علیه.

**الثانی:** ان المراد بالحکومة فی کلامه هو ان الظن الانسدادی کان حجة کحجیة خبر الواحد عند الانفتاحی بمعنی انه تترتب علی الظن الانسدادی آثار الحجیة مثلا ان مثبتاته کانت حجة و انه یخصص العموم و یقید المطلق فان اراد المحقق الآخوند (قدس سره) من الحکومة فی کلامه هذا المعنی فیرد علیه ما افاده المحقق السید الخوئی (قدس سره) فی الاشکال علیه و لکن قد قلنا بان الظاهر من الکفایة بل الصریح منها فی البحث عن الوجوه العقلیة التی قد اقیمت علی حجیة خبر الواحد هو ان خبر الواحد ان کان حجة بالدلیل العقلی و من باب لزوم الاحتیاط فی اطراف العلم الاجمالی فحینئذ لم تترتب علیه آثار الحجیة حیث ان الاخذ من باب الاحتیاط ینافی مع الاخذ من باب الحجیة لان الحجة تقید المطلق و تخصص العموم و تقدم علی معارضها مع الرجحان و لکن خبر الواحد اذا وجب العمل علیه من باب الاحتیاط فلم یصلح لتقیید المطلق و تخصیص العام و ینبغی ان نذکر نص عبارة المحقق الآخوند (قدس سره) فی الکفایة حیث قال فی مقام الاشکال علی الاستدلال بالدلیل العقلی علی حجیة خبر الواحد بما هذا نصه:

و فیه: انه لایکاد ینهض علی حجیة الخبر بحیث یقدم علیه تخصیصا او تقییدا او ترجیحا علی غیره من عموم او اطلاق او مثل مفهوم.

و الی هنا ظهر ان القول المختار عندنا فی باب الانسداد هو التبعض فی الحجیة و ان اراد المحقق الآخوند من الحکومة هذا المعنی فنحن نصدقه فی دعواه و اما القول بالکشف فلاوجه له اذ لامعنی لان نقول بان العقل علی تقدیر تمامیة مقدمات الانسداد یکشف عن جعل الشارع الحجیة للظن حیث انه یمکن ان یعتمد الشارع علی حکم العقل بحجیة الظن و لایجعل الحجیة للظن و قد استدل علی القول بالکشف بوجهین:

**الوجه الاول:** ان قصد الوجه معتبر فی العبادات و لذا وجب علی الشارع جعل الحجیة للظن حتی یتمشی من المکلف قصد الوجه و فیه ما لایخفی حیث ان قصد الوجه غیر معتبر فی العبادات.

**الوجه الثانی:** ان العقل یحکم بلزوم الامتثال التفصیلی دون الامتثال الظنی و الاجمالی و لذا وجب علی الشارع جعل الحجیة للظن حتی یتمکن المکلف من الامتثال التفصیلی التعبدی و فیه: ان الامتثال الظنی یجوز بعد عدم تمکن المکلف من الامتثال التفصیلی التعبدی او القطعی الاجمالی.

1. . مصباح الاصول، ج 2، ص 220، ط مکتبة الداوری [↑](#footnote-ref-1)