

موضوع: الأمارات/حجیة مطلق الظن/البحث فی حجیة الظن المانع و الممنوع

ثم ان المحقق الآخوند (قدس سره) قال: اذا منع ظن عن حجیة ظن آخر کما اذا دل خبر الواحد علی عدم اعتبار الظن الحاصل من الشهرة مثلا فهل یقدم الظن المانع او الممنوع او یتعارضان و یتساقطان او یحکم بالتخییر؟ فیه اقوال و المختار عنده هو الاول و سیاتی الوجه فیه ان شاء الله فلو افترضنا بان الشهرة قامت علی حرمة العصیر العنبی و نحن نظن بالحرمة بواسطة الشهرة القائمة علیها مع ان خبر الواحد یدل علی عدم حجیة الشهرة و نحن نظن بعدم حجیة الشهرة بواسطة الخبر القائم علی عدم حجیتها فان الظن الحاصل من خبر الواحد یسمی بالظن المانع حیث انه قد یمنع من حجیة الشهرة و الظن الحاصل من الشهرة بحرمة العصیر یسمی بالظن الممنوع حیث انه قد منعت من حجیتها بواسطة خبر الواحد فقد قیل بان البحث فی المقام قد ابتنی علی البحث فی ان مقتضی مقدمات دلیل الانسداد هل هی حجیة الظن بالطریق او حجیة الظن بالواقع او حجیة کلیهما؟ فان مثل شریف العلماء المازندرانی (قدس سره) قال بحجیة الظن بالواقع و لذا انه یقول فی مثل هذه المسئلة بحجیة الظن الممنوع لان الظن المانع کان ظنا بالطریق و الظن بالطریق لیس بحجة عند مثله و لکن صاحب هدایة المسترشدین قال بحجیة الظن المانع لأن الظن الممنوع کان ظنا بالواقع و الحکم الفرعی و الظن به لیس بحجة عنده بل ان صاحب الهدایة قد ادعی اکثر من ذلک حیث انه قال: لو تنزلنا و قلنا بحجیة الظن بالواقع و الطریق معا و لکنه لایوجب القول بحجیة الظن الممنوع لان مقتضی مقدمات دلیل الانسداد هی حجیة الظن المانع لا الممنوع و قد استدل علیه بان مقدمات الانسداد انما تقتضی حجیة الظنون اذا کنا نشک فی حجیتها مع اننا لو اجرینا مقدمات الانسداد فی الظن المانع فنحن نظن بعدم اعتبار الظن الممنوع و الظن به فی حال الانسداد کان بمنزلة القطع به فی حال الانفتاح و لذا نحن نقطع بعدم حجیة الظن الممنوع حقیقة و بعد القطع بعدم اعتباره کیف یمکن القول بحجیته؟ و لکننا لو اجرینا مقدمات الانسداد فی الظن الممنوع فنحن لم نظن بعدم حجیة الظن المانع.

نعم اننا نعلم بانه لایمکن اعتبار الظن المانع و الممنوع معا لانه کان داخلا فی حجیة المتنافیین و هو غیر ممکن فالظن المانع یمنع من حجیة الظن الممنوع و لکن الظن الممنوع لایمنع من حجیته بعد جریان مقدمات الانسداد فیه بخلاف العکس و الوجه فیه هو ان الظن المانع یدل علی عدم اعتباره و مع الظن بعدم اعتباره لامجال للقول باعتباره و ینبغی تنظیر المقام بما قد قیل فی بحث الاستصحاب السببی و المسببی مثلا لو قطعنا بنجاسة الثوب ثم صببنا علیه الماء بحیث قد جری علیه الماء مع اننا قطعنا بطهارة هذا الماء سابقا و لکننا نشک قبل الغسل فیها فلو شککنا حینئذ فی بقاء نجاسة الثوب بعد صب الماء و جریه علیه فلایصح جریان استصحاب بقاء النجاسة لانه اصل مسببی و الوجه فیه هو ان الشک فی بقاء نجاسة الثوب یرجع فی الحقیقة الی الشک فی ان الماء هل کان طاهرا قبل جریه علی الثوب او لا؟ فالشک فی بقاء النجاسة معلول و مسبب عن الشک فی بقاء طهارة الماء و بعد الشک فی السبب نجری الاصل فیه و نحکم بطهارة الماء فبعد اجراء الاصل فی الماء نحن نقطع بطهارة الثوب تعبدا فیخرج الثوب عن موضوع دلیل الاستصحاب و لایتم ارکان الاستصحاب فیه اذ نحن لانشک فی نجاسته حتی تم فیه الارکان بل نتیقن بطهارته تعبدا و هذا بخلاف العکس حیث اننا لو اجرینا الاصل فی الثوب و قلنا ببقاء نجاسته کان الماء باقیا فی موضوع دلیل الاستصحاب[[1]](#footnote-1) حیث اننا نشک فی طهارته و لو بعد جریان استصحاب بقاء النجاسة فی الثوب و قد یطبق نفس ما قلنا به فی هذا المثال فی المقام حیث اننا لو اجرینا مقدمات الانسداد فی الظن المانع فقد یخرج الظن الممنوع عن موضوع دلیل الانسداد لان موضوع دلیل الانسداد هی الظنون التی نشک فی اعتبارها و بعد اجراء مقدمات الانسداد فی الظن المانع نحن نقطع بعدم حجیة الظن الممنوع و لذا یخرج الظن الممنوع عن دلیل الانسداد موضوعا بخلاف العکس اذ لو اجرینا مقدمات الانسداد فی الظن الممنوع لانقطع بعدم اعتبار الظن المانع حتی یخرج به عن موضوع دلیل الانسداد.

نعم نحن نعلم اجمالا بانه لایمکن اعتبار الظن المانع و الممنوع معا لانهما متنافیان و لکن اجراء مقدمات الانسداد فی الظن الممنوع لایوجب ان یخرج الظن المانع عن دلیل الانسداد موضوعا بل یوجب ان یخرج الظن المانع عن دلیل الانسداد تخصیصا و حکما لا تخصصا و موضوعا بخلاف العکس لان اجراء مقدمات الانسداد فی الظن المانع یوجب ان یخرج الظن الممنوع عن دلیل الانسداد تخصصا و موضوعا فالامر دار بین التخصیص و التخصص و من المعلوم ان الاصل هو التخصص عند دوران الامر بینه و بین التخصیص و لذا نحن نقدم الظن المانع و نحکم باعتباره و نخرج الظن الممنوع عن دلیل الانسداد موضوعا و نحکم بعدم اعتباره.

**مناقشة الشیخ الاعظم فی کلام صاحب الهدایة:**

قد ناقش الشیخ الاعظم (قدس سره) فی کلام صاحب الحاشیة بوجهین:

**الوجه الاول:** ان هذا الکلام من صاحب الحاشیة لایتم فیما اذا کان الظن المانع و الممنوع من جنس امارة واحدة فقد ادعی صاحب الهدایة بان مقدمات الانسداد لو جرت فی الظن المانع فهو یمنع من اعتبار الممنوع و لکنها لو جرت فی الظن الممنوع فهو لایمنع من اعتبار المانع مع ان هذا الکلام لایتم فیما اذا کان الظن المانع و الممنوع من جنس امارة واحدة مثل ما اذا قامت الشهرة علی عدم اعتبار الشهرة فان جریان مقدمات الانسداد فی الظن الممنوع ای الظن بعدم اعتبار الشهرة یوجب المنع من اعتبار الظن المانع و هی الشهرة لانه یدل علی عدم اعتبارها و بعد جریان مقدمات الانسداد فیها فهو کان یمنع من حجیة الظن المانع و هی الشهرة و لذا ان ما ادعاه صاحب الهدایة لیس بتام فی هذه الصورة.

**الوجه الثانی:** ان صاحب الهدایة قد ادعی بان الظن المانع اذا کان مشمولا لدلیل الانسداد فهو صار حجة و یمنع من اعتبار الظن الممنوع فنحن نظن بعدم اعتبار الظن الممنوع فی ظرف شمول دلیل الانسداد للظن المانع و مع الظن بعدم اعتبار الظن الممنوع فلانظن بالفراغ فی صورة العمل به حیث اننا نظن بعدم اعتبار الظن الممنوع فی ظرف شمول دلیل الانسداد للظن المانع و الظن بعدم اعتباره فی حال الانسداد کان بمنزلة القطع بعدم اعتباره فی حال الانفتاح و مع القطع بعدم اعتباره لم نظن بفراغ الذمة فی صورة العمل به و لذا قال الشیخ الاعظم (قدس سره): "الامتثال بالممنوع حینئذ مقطوع العدم" و الوجه فی القطع بعدم تحقق الامتثال ظاهر بعد ما تقدم منا من ان الظن بالفراغ لایحصل بعد الظن بعدم اعتبار الظن الممنوع فی ظرف شمول دلیل الانسداد للظن المانع ثم قال الشیخ الاعظم بان نفس ما ادعاه صاحب الهدایة فی الظن الممنوع یاتی فی الظن المانع ایضا فلو افترضنا باننا نظن بالحکم الشرعی الفرعی بالاولویة مع ان الشهرة قامت علی عدم اعتبار الاولویة فبعد شمول دلیل الانسداد الظن الممنوع و هو الظن بالحکم الشرعی الفرعی فنحن نقطع باعتباره و مع القطع باعتبار الظن الممنوع نقطع بعدم باعتبار الظن المانع لانه یمنع من حجیة الظن الممنوع مع ان المفروض هو اننا قطعنا بحجیته بعد شمول دلیل الانسداد له و لذا نحن نقطع بعدم حجیة الظن المانع و بعد القطع به صار موضوع دلیل الانسداد و هو الشک فی حجیة الظن منتفیا بالنسبة الیه حیث اننا قطعنا بعدم حجیته و لذا یخرج الظن المانع عن دلیل الانسداد موضوعا و لایشمله هذا الدلیل و بالتالی نحکم بعدم حجیته و بعبارة ثانیة: ان مقدمات الانسداد کما کانت صالحة لان تشمل الظن المانع فهکذا تصلح لان تشمل الظن الممنوع و لذا انهما یتعارضان بعد ان یشمل دلیل الانسداد کلیهما اذ لایمکن ان یکون دلیل الانسداد موجبا لإعتبار کلیهما حیث انه ینجر ذلک الی الجمع بین المتنافیین کما ان مقدمات الانسداد لاتشمل احدهما دون الآخر لانه کان من الترجیح بلامرجح و لذا انهما یتعارضان و یتساقطان و من هنا ظهر ان تنظیر المقام بالاستصحاب السببی و المسببی فمما لاوجه له لان مقدمات الانسداد لو جرت فی الظن المانع لکان موضوع الظن الممنوع باقیا بخلاف ما مر فی الاستصحاب السببی و المسببی حیث ان الاصل الموضوعی لو جرت فی ناحیة السبب لصار ارکان الاستصحاب منتفیا فی ناحیة المسبب بخلاف المقام لان مقدمات الانسداد لو جرت فی الظن المانع لکان موضوع دلیل الانسداد باقیا فی ناحیة الظن الممنوع و بالتالی ان مقدمات الانسداد تجری فیه و بعد جریانها فیه فهو یعارض الظن المانع.

**کلام المحقق الآخوند فی المقام:**

ان التحقیق هو ان یقال بان المتعین فی المقام هو عدم حجیة الظن الممنوع بنائا علی جمیع المسالک یعنی ان الظن الممنوع لیس بحجة سواء قلنا بمسلک شریف العلماء القائل بحجیة الظن بالواقع او قلنا بمسلک صاحب الفصول القائل بحجیة الظن بالطریق او قلنا بمسلک الشیخ الاعظم القائل بحجیة کلیهما اما الوجه فی عدم حجیة الظن الممنوع بنائا علی رأی شریف العلماء فلان العقل لایستقل بحجیة الظن اذا احتملنا الردع عنها واقعا حیث ان المضر بحجیة الظن هو الردع الواقعی و بعد احتمال الردع عن اعتبار الظن الممنوع واقعا فلایحکم العقل بحجیته و الاحتمال کاف فی عدم استقلال العقل بعدم الحجیة فضلا عن الظن به مع ان المفروض هو اننا نظن بعدم اعتبار الظن الممنوع بعد وجود الظن المانع و الظن بعدم اعتباره یوجب ان لایحکم العقل بحجیته لان حکم العقل بها معلق علی عدم احتمال الردع عنها واقعا مع اننا نظن بالردع و لذا کان حکم العقل بالحجیة منتفیا و اما الوجه فی عدم حجیة الظن الممنوع بنائا علی رای صاحب الفصول فهو أوضح من ان یخفی حیث ان المفروض هو ان مقدمات الانسداد تنتج الظن بالطریق و لذا یتعین العمل بالظن المانع لانه ظن بالطریق دون الظن الممنوع حیث انه ظن بالواقع و الحکم الفرعی و هو لیس بحجة رأسا و اما الوجه فی عدم حجیة الظن الممنوع بنائا علی مذهب الشیخ الاعظم (قدس سره) فهو عین ما مر منا فی بیان الوجه فی عدم اعتبار الظن الممنوع بنائا علی مسلک شریف العلماء ثم قال المحقق الآخوند عقیب کلامه فی المقام: فافهم و الوجه فیه هو ان تمامیة هذا الکلام من المحقق الآخوند فی المقام متوقفة علی مسئلة ینبغی ان نقدم بیانا لتوضیحها و هی ان نتیجة مقدمات الانسداد ما هی؟

**القول الاول:** انها تنتج حجیة الظن بالمقدار المعلوم بالاجمال و لاتنتج حجیة مطلق الظن فان هذا القول هو الظاهر من عبارة المحقق الآخوند (قدس سره) فی الکفایة و من الواضح ان المقدار المعلوم بالاجمال کان وافیا بمعظم الفقه حیث انه لایعقل ان نقول بان المعظم کان اقل من مقدار المعلوم بالاجمال و الوجه فیه ظاهر اذ لامعنی لأن نقول: باننا نعلم اجمالا بوجود مئتین تکلیفا فی الشریعة و لکن المقدار الوافی بالمعظم کان اقل من ذلک لان معنی العلم الاجمالی بوجود مئتین تکلیفا فی الشریعة هو ان المقدار الوافی بالمعظم کان مئتین تکلیفا لا اقل و لا اکثر فان نتیجة مقدمات الانسداد بناء علی هذا القول هی حجیة الظن بالمقدار المعلوم بالاجمال الذی کان وافیا بمعظم الفقه.

**القول الثانی و** هو المختار**:** انها تنتج حجیة الظن مطلقا و لو کانت ازید مما علم اجمالا فلو قلنا بان مقدمات الانسداد تنتج حجیة الظنون بالمقدار المعلوم بالاجمال فحینئذ یجوز اخراج الظنون الزائدة علی المقدار المعلوم بالاجمال بان نجری البرائة فی القدر الزائد علیه و هذا الاحتمال قد یظهر من عبارة الکفایة مثلا لو افترضنا بان مقدار الظنون کان سبعین بالمئة مع ان عدد المعلوم بالاجمال کان خمسین بالمئة فحینئذ تنتج مقدمات الانسداد حجیة الظن بالمقدار المعلوم بالاجمال ای الحجة من تلک الظنون بمقتضی مقدمات دلیل الانسداد هی خمسون بالمئة منها و اما سائر الظنون فلایجب الاخذ به و یجوز ان یجری الاصل النافی کالبرائة العقلیة او الشرعیة فیها اما الظنون التی لایجب الاخذ بها فیجب ان یکون من الظنون التی کان الردع عنها مظنونة و مشکوکة و موهومة و اما اذا کان الظن من الظنون التی لم نحتمل الردع عنه و لو موهوما فلایجوز ان یترک العمل به و یعمل بالظن الموهوم ردعه و الا لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح فان هذا الکلام من المحقق الآخوند (قدس سره) تام لو قلنا بهذا المسلک لان مطلق الظن لم یکن حجة بناء علیه بل الظن الوافی بالمقدار المعلوم بالاجمال کان حجة و یجب ان یخرج من الظنون الزائدة علی المقدار المعلوم بالاجمال، الظن الذی نحتمل الردع عنه و لو موهوما و من المعلوم ان الظن المانع یوجب الظن بالردع عن الظن الممنوع فان اللازم هو طرح الظن الممنوع و الظن المشکوک و الموهوم من بین الظنون و لایجوز طرح الظن الاطمئنانی لان عدم الردع عنه کان معلوما و بعد ان یکون الظن الاطمئنانی وافیا بمعظم الفقه فلایجب الاخذ بالظن الموهوم ردعه و ان لم یف بالمعظم فیجب ان نعمل بالظن الموهوم ردعه و قد استفید عدم اعتبار الظن المحتمل ردعه من عبارة المحقق الآخوند (قدس سره) فی الکفایة و الیک نصه:

اذا قام ظن علی عدم حجیة ظن بالخصوص فالتحقیق ان یقال \_بعد تصور المنع عن بعض الظنون فی حال الانسداد\_: انه لااستقلال للعقل بحجیة ظن احتمل المنع عنه فضلا عما اذا ظن کما اشرنا الیه فی الفصل السابق فلابد من الاقتصار علی ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فان کفی و الا فبضمیمة ما لم یظن المنع عنه و ان احتمل[[2]](#footnote-2).

فان المحقق الآخوند (قدس سره) قد ادعی بان العقل انما یحکم بحجیة الظن الذی نقطع بعدم الردع عنه و هو الظن الاطمئنانی الذی کان قدرا متیقنا من حکم الشارع بحجیة الظن و نحن نقطع بعدم الردع عنه و لکن اذا کان الظن من الظنون التی کنا نحتمل الردع عنه و لو بالشک او الوهم فلایحکم العقل بحجیتها فی حال الانسداد لان حکم العقل بالحجیة معلق علی عدم احتمال الردع واقعا فان احتمال الردع مضر بحکم العقل بحجیة الظن و لو کان الاحتمال موهوما و من هنا قال المحقق الآخوند (قدس سره): فلابد من الاقتصار علی ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فان کفی و الا فبضمیمة ما لم یظن المنع عنه و ان احتمل؛ فان العقل یحکم بالاقتصار علی العمل بالظن المعلوم عدم ردعه و اما العقل لایحکم بحجیة الظن اذا کان احتمال الردع عنها موجودا **و ان قلت:** لو قطعنا بعدم الردع عن الظن بالخصوص فلانحتاج حینئذ الی مقدمات دلیل الانسداد حیث اننا قطعنا بالحجیة و مع القطع بها لانحتاج الی مقدمات الانسداد **فقلنا:** بان هذا الاشکال صحیح لو قلنا بان القطع بعدم الردع عن الظن بالخصوص کان یلازم القطع مع حجیة هذا الظن مثلا لو افترضنا باننا نقطع بعدم الردع عن الشهرة بالخصوص فلو قلنا بان القطع بعدم الردع عنها کان یلازم القول بحجیتها فحینئذ تم الاشکال المذکور و الوجه فیه ظاهر حیث انا نری الملازمة بین القطع بعدم الردع عن هذا الظن و بین حجیته و مع وجود هذه الملازمة نحن نقطع بحجیة هذا الظن و بالتالی لانحتاج الی مقدمات دلیل الانسداد لاثبات حجیته و لکن ان هذه الملازمة غیر ثابتة و الوجه فیه هو انه یمکن ان نقطع بعدم الردع عن الشهرة بالخصوص و لکن نقطع بالردع عنه بعنوان انه ظن من الظنون یعنی ان الشارع لم ینه عن الشهرة بالخصوص بل ینهی عنها بعنوان انه ظن بمقتضی العمومات الناهیة عن العمل بالظن و هذا نظیر نهی الزعیم عن دفع الشهریة الی الایرانیین فان الزعیم لاینهی عن دفع الشهریة الی هذه الطلبة بالخصوص بل ینهی عن دفع الشهریة الیها بالعنوان العام و هو عنوان الایرانی لان الزعیم قال: لاتدفعوا الشهریة الی الایرانیین مثلا و من هنا نحن قطعنا بعدم الردع عن الشهرة بالخصوص و لکن ان هذا القطع لایلازم القطع بحجیة الشهرة حیث ان الشارع بمقتضی الادلة الناهیة عن العمل بالظن ردع عن حجیة الشهرة لابخصوصها بل بعنوان انه ظن فلذا ان القطع بعدم الردع عن الشهرة بالخصوص لایلازم القطع بحجیتها لان الشارع قد نهی عن الشهرة بالعمومات فان الاصل الاولی کان علی عدم حجیة الظن لوجود الادلة الناهیة عن العمل بها و نحن نحتاج الی مقدمات دلیل الانسداد للخروج عن هذا الاصل فلو افترضنا بان مقدمات الانسداد تامة فالقدر المتیقن بالاضافة هی حجیة الظن الاطمئنانی حیث اننا لانحتمل الردع عنها و المراد من القدر المتیقن بالاضافة فی کلامنا هو ان الظن الاطمئنانی کان قدرا متیقنا من حجیة الظن اذا افترضنا تمامیة مقدمات الانسداد فنحن لانجزم بحجیة الظن الاطمئنانی فعلا اذ المفروض هو ان مقدمات الانسداد لم تکن تامة عندنا و لکن لو افترضنا بان هذه المقدمات تامة کان الظن الاطمئنانی حجة بلاکلام فان هذا القدر المتیقن لم یرتبط بمقدمات الانسداد لان مقدمات الانسداد انما تثبت حجیة الظن الوافی بالمقدار المعلوم بالاجمال و لکن لو افترضنا تمامیة هذه المقدمات فنحن نعلم خارجا بان الظن الاطمئنانی حجة قطعا فان حجیة الظن الاطمئنانی کانت لعلمنا الخارجی بکونه هو القدر المتیقن من الحجیة و اما مقدمات دلیل الانسداد فهی لاتنتج الا حجیة الظن بالمقدار المعلوم بالاجمال علی مسلک المحقق الآخوند (قدس سره) و علی ضوء هذا البیان یظهر ان القطع بعدم صدور الردع عن الظن بالخصوص لایلازم القطع بحجیة هذا الظن حتی یقال باننا نقطع بعدم الردع عن هذا الظن و القطع به یلازم القطع بحجیته و بالتالی نحن لانحتاج الی التمسک بمقدمات دلیل الانسداد بعد القطع بحجیة هذا الظن بالخصوص حیث اننا نحتاج الی مقدمات دلیل الانسداد کی نخرج عن الاصل الاولی علی عدم جواز العمل بالظن فاذا جاز العمل بالظن بعد تمامیة المقدمات فنحن ناخذ بالقدر المتیقن من تلک الظنون و هو الظن الاطمئنانی.

نعم لو لم یکن الظن الاطمئنانی وافیا بالمقدار المعلوم بالاجمال فحینئذ ناخذ بالظن الموهوم ردعه ایضا فاننا لو قلنا بان مقدمات دلیل الانسداد انما تنتج حجیة مطلق الظن فحینئذ لامجال لکلام المحقق الآخوند (قدس سره) حیث انه قد ادعی بان الظن الممنوع لیس بحجة بناء علی مسلک شریف العلماء مع انه لاوجه لهذا الکلام و الوجه فیه هو ان شریف العلماء لم یقل بحجیة الظن بالطریق و لذا لایکون الظن المانع حجة عنده و انما المانع عن الاخذ بالظن الممنوع هو الظن بالردع عنه مع ان الظن بالردع لایفید بعد حجیة مطلق الظنون الا اذا قطعنا بسقوطه عن الاعتبار و لذا کان الظن الممنوع حجة بناء علی مسلک شریف العلماء حتی فی ظرف الظن بعدم حجیته و بالتالی لایتم ما افاده المحقق الآخوند (قدس سره) فی المقام بناء علی ان نقول بان نتیجة مقدمات الانسداد هی حجیة مطلق الظن الا اذا قطعنا بعدم اعتباره کالظن القیاسی و الاستحسانی مثلا و لکن الظاهر من عبارة الکفایة کما تقدم هی ان مقدمات الانسداد لم تنتج حجیة مطلق الظن بل انها تنتج حجیة الظن بالمقدار المعلوم بالاجمال فتحصل مما ذکرناه ان ما افاده المحقق الآخوند (قدس سره) من ان الاختلاف فی نتیجة مقدمات الانسداد لا اثر له غیر تام حیث اننا لو قلنا بحجیة مطلق الظن فلامحیص عن الاخذ بالظن الممنوع.

**تقریب المختار:**

ثم ان المختار عندنا هو ان مقدمات الانسداد تنتج لزوم الاحتیاط فی مطلق الوقائع حیث اننا قلنا بمسلک التبعض فی الاحتیاط و لذا نحن نرفع الید عن الاحتیاط فیها بالمقدار الذی اندفع به محذور العسر و الحرج و لو تعلق الظن بالحکم الشرعی من طریق الاولویة و قامت الشهرة علی عدم اعتبار الاولویة ایضا فان الظن المانع ای الظن الحاصل من قبل الشهرة و إن قال بان الظن الحاصل من الاولویة لیس بحجة و لکنه حجة بمقتضی العلم الاجمالی لان العلم الاجمالی یوجب منجزیة الظن الممنوع و ان کان الظن المانع قد منع عن حجیته و لکن اذا لم نظن بالحکم المستفاد من الاولویة فان الاحتیاط مندفع فیه لو کان الاحتیاط فیه حرجیا فالملاک فی الحجیة بنائا علی مسلک التبعیض هو ان لایکون الظن او الوهم او الشک موجبا لوقوع المکلف فی العسر و الحرج فان المکلف لو لم یقع بالعمل علی طبق التکلیف الموهوم فی العسر و الحرج فیجب ان یحتاط فیه لان مجرد احتمال التکلیف منجز بمقتضی العلم الاجمالی فلایجوز ترک الاحتیاط فی اطراف العلم الاجمالی الا بالمقدار الذی اندفع به محذور العسر و الحرج و علی هذا الاساس قال السید المحقق الخوئی (رضوان الله علیه) بان البحث عن حجیة الظن المانع و الممنوع لغو و الوجه فیه هو ان الظن بالممنوع حجة بمقتضی العلم الاجمالی لو لم یقع المکلف فی العسر و الحرج بالاحتیاط فیه فالظن الممنوع حجة و لو بعد وجود الظن المانع لاننا لانرفع الید عن الاحتیاط فی الاطراف الا بالمقدار الذی اندفع به محذور العسر فاذا لم یکن العمل بالظن الممنوع موجبا للعسر فیجب الاحتیاط فیه بمقتضی العلم الاجمالی.

**تنبیه:** ان المحقق الآخوند (قدس سره) قد قال بان نتیجة مقدمات الانسداد هی التبعیض فی الاحتیاط و لکن التبعیض فی الاحتیاط فی کلامه هو غیر التبعیض فی الاحتیاط فی کلامنا حیث اننا نقول: بان العقل بمقتضی العلم الاجمالی الکبیر یحکم بمنجزیة الاطراف و ان وجوب الاحتیاط مندفع بالمقدار الذی اندفع به محذور العسر و الحرج فان اندفع محذور العسر و الحرج بعدم الاحتیاط فی خصوص الموهومات فحینئذ وجب الاحتیاط فی المشکوکات و المظنونات بمقتضی العلم الاجمالی بناء علی مسلکنا و ان لم یندفع محذور العسر و الحرج بعدم الاحتیاط فی خصوص الموهومات فنحن نتنزل و نحکم بعدم لزوم الاحتیاط فی المشکوکات بالمقدار الذی اندفع محذور العسر و الحرج و هکذا نتزل حتی یندفع به محذور العسر و الحرج فان العلم الاجمالی منجز للاطراف بناء علی مسلکنا و ان عدم وجوب الاحتیاط ناش من العسر و الحرج او اختلال النظام و لکن المحقق الآخوند قال بان العلم الاجمالی منحل لان الاضطرار الی بعض الاطراف الغیر المعین یوجب انحلال العلم الاجمالی و لکن مع ذلک یجب ان ناخذ بالمقدار المعلوم بالاجمال و نحتاط فیه و السبب فی ذلک لیس منجزیة العلم الاجمالی حتی یقال بان الآخوند قد ادعی انحلال العلم الاجمالی فکیف قال بلزوم الاحتیاط فی المقدار المعلوم بالاجمال مع انه قال بانحلال العلم الاجمالی؟ لان السبب فی لزوم الاحتیاط فی المقدار المعلوم بالاجمال عند المحقق الآخوند (قدس سره) هو اندفاع محذور الخروج من الدین لاننا لو لم نعمل بمقتضی علمنا لصرنا خارجین من الدین فان المحقق الآخوند قد اوجب الاحتیاط فی المقدار المعلوم بالاجمال لاجل اندفاع محذور الخروج من الدین و قد مر بانه لزم الاخذ بما کان احتمال الردع عنه منتفیا بناء علی مسلکه و اما الاخذ بالظن المحتمل ردعه فلیس بواجب الا اذا لم یف الظن المعلوم عدم ردعه وافیا بالمقدار المعلوم بالاجمال حیث انه لو لم یف بذلک لکنا نحتاط فی الموهوم ردعه ایضا و هکذا ان المحقق الآخوند قد ادعی بان القدر المتیقن بالاضافة اذا کان منتفیا فیجب الاحتیاط فی مطلق الظن و لکن القدر المتیقن بالاضافة لم یکن منتفیا فی المقام حیث اننا قطعنا بان الشارع لو کان حاکما بحجیة الظن لکان حاکما بحجیة الظن الاطمئنانی و مع وجود القدر المتیقن ناخذ به و لانحتاط فی الباقی اذا کان الظن الاطمئنانی وافیا بالمعظم.

1. . و قد طرحت بعد الدرس اشکالا على الأستاذ دام ظله و حاصل الإشكال هو أن جريان استصحاب بقاء النجاسة في ناحية الثوب يوجب عدم تمامية أركان الاستصحاب في الماء و الوجه فيه هو أن الثوب النجس تعبدا بمقتضى الاستصحاب كان يلاقي مع الماء و لذا صار الماء نجسا بعد ملاقاته مع الثوب و بالتالي إن ما أفاده في المقام ليس بتام حيث إنه قال: بان جريان استصحاب بقاء نجاسة الثوب لايوجب عدم تمامية أركان الاستصحاب في الماء لأن الأركان تامة فيه حيث اننا نشك في طهارة الماء و لو بعد ملاقاته مع الثوب النجس و لكن ان هذا الكلام منه دام ظله محل للاشكال كما تقدم حيث إن الماء بعد ملاقاته مع الثوب النجس بمقتضى الاستصحاب صار نجسا و لكن الأستاذ دام ظله قال في الجواب بوجهين:

   الاول: إن الثوب كان مقطوع النجاسة قبل ملاقاته مع الماء فلم يكن للاستصحاب موضوع حتى يكون لجريانه في المورد مجال حيث اننا قطعنا بنجاسة الثوب قبل ملاقاته مع الماء و جريه عليه و بعد جرى الماء على الثوب نحن نشك في بقاء نجاسة الثوب و لكن موضوع نجاسة الملاقي (بالكسر) مع الملاقى (بالفتح) ليس النجاسة حين الملاقاة و جَرْى الماء على الثوب النجس حتى يقال بأننا نشك في تحقق هذا الموضوع فنستصحب بقاء النجاسة في الثوب حتى يتحقق بذلك موضوع نجاسة الملاقي (بالكسر) بالملاقى (بالفتح) بل الموضوع لنجاسة الملاقي بالملاقى يتحقق فيما اذا كان الملاقي نجسا قبل الملاقاة مع أن المفروض هو أن هذا الموضوع كان متحققا بالنسبة إلى الثوب حيث اننا قطعنا بنجاسته قبل ملاقاته مع الماء و جرى الماء عليه فاذن لايكون للاستصحاب موضوع قبل الملاقاة.

   الثاني: هل ينجس الماء بعد الملاقاة مع الشيئ النجس او لا؟ فيه قولان:

   **القول الأول** (و هو المختار عند الأستاذ): فان الماء لاينجس بعد ملاقاته مع النجاسة حيث إنه لا اطلاق فى الادلة يدل على نجاسة كل ما لاقى مع الشيئ النجس و من هنا قال السيد المحقق الخوئي قدس سره بان الغسالة المتعقبة بطهارة المحل طاهر.

   فان الإشكال المتقدم لايرد بنائا على القول المختار و الوجه فيه ظاهر حيث إن الماء لاينجس بعد ملاقاته مع الثوب النجس.

   **القول الثاني:** ان الماء ینجس بعد ملاقاته مع الشيئ النجس فان قلت: کیف یکون الماء مطهِّرا مع انه ینجس بالملاقاة مع النجس؟! فقلنا: إن نجاسة الماء بعد ملاقاته مع النجاسة لاتنافي مع مطهريته مثلا إذا كان يد الشخص قذرا فلو غسل يده بالماء لصار يده طاهرا و لكن الماء صار قذرا و من المعلوم أن هذا لاينافي مع مطهرية الماء و قد یتوهم بان الإشكال المتقدم وارد بناء علی هذا القول و لکن هذا التوهم فاسدا جدا و یظهر فساده لمن کان له ادنی تامل. [↑](#footnote-ref-1)
2. . کفایة الاصول، ج 2، ص 116، طبع مجمع الفکر الاسلامی [↑](#footnote-ref-2)