



شما اینجا هستید: خانه (/index.php) ▶ درس خارج اصول ▶ اصول عملیه ▶
تقریر اصول عملیه (/index.php/تقریرات-خارج-اصول/اصول-عملیه/12-53-02-21-02-2019) ▶ --- تنبیه اول و دوم

--- تنبیه اول و دوم

... ادامه از جلسه قبل

تنبیهات اصل برائت

در پایان این بحث اصولیین مثل شیخ انصاری، محقق خراسانی و سایر اعلام بعد از محقق خراسانی تنبیهاتی را در ذیل بحث برائت ذکر می‌کنند که این تنبیهات هم خصوصیات مهمی را از بحث برائت روشن می‌کند و هم در تطبیق و بیان آثار و ثمرات عملی این بحث این تنبیهات بسیار مهم است لذا در فقه این تنبیهات بسیار کاربرد عملی دارد ما این تنبیهات را هم وارد می‌شویم تنبیهات مهمی که در ذیل بحث برائت در فقه کاربرد دارد بررسی می‌کنیم و در ذکر تنبیهات از محقق خراسانی و شیخ انصاری پیروی نمی‌کنیم و تنبیهات کاربردی را مطرح می‌کنیم.

تنبیه اول:

اصل برائت وقتی جاری می‌شود که موضوعش ثابت باشد ما لایعلمون باشد، این روشن است لذا اگر اصل دیگری جاری شد و موضوع اصل برائت را منتفی کرد که شک در تکلیف باشد، ما لایعلمون باشد، اگر اصلی این موضوع را از بین برد شک ما از بین رفت، ما لایعلم تبدیل شد به یعلم، روشن است دیگر اینجا اصل برائت جاری نمی‌شود. شیخ انصاری در کتاب فرائد الاصول ضمن دو تنبیه برای کارورزی و تطبیق این قاعده که یک اصل دیگر موضوع اصل برائت را از بین می‌برد مثالهای مختلفی مطرح می‌کنند. [2] محقق خراسانی از بین این مثالها به یک مثال توجه ویژه دارند و اقسام و افراد مختلف این مثال را مطرح می‌کنند و در ضمن اقسام مختلف ضابط کلی را بر این مثالها تطبیق می‌دهند. [3]

ما ابتدا مثال محقق خراسانی را با ذکر افراد و اقسامش اشاره می‌کنیم، نظر محقق خراسانی را در این اقسام خلاصه ذکر می‌کنیم بعدا وارد می‌شویم هر مثال و هر مورد را دقیقا تحلیل می‌کنیم انظار محققین بعد از محقق خراسانی را بررسی می‌کنیم تا در هر مثال و موردی ضابطه به دست بیاید.

قبل از بیان محقق خراسانی ابتدا مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم:

مقدمه: در تذکيه حيوان برای حلیت اکل لحم یا برای طهارت اجزاء این حیوان یا هر دو هم اکل لحم و هم طهارت اجزاء خصوصياتی دخیل است ما این خصوصیات را در ضمن سه محور اشاره می‌کنیم:

محور اول: شرائط تذکيه باید موجود باشد، چهار رگ حیوان قطع شود، ذابح مسلمان باشد، بسم الله بگوید، ذبح با آلت تیزی مثل حدید باشد و رو به قبله ذبح شود.

محور دوم: خود حیوان قابلیت تذکيه را داشته باشد برخی از حیوانات است اگر همه شرائط رعایت شود قابلیت تذکيه را ندارند مثل خنزير.

محور سوم: قابلیت باشد، شرائط باشد، مانعی از تذکيه این حیوان وجود نداشته باشد مثلا جمل در حیوان مانع از تذکيه است، گوسفند باشد و همه شرائط هم باشد ولی حیوان جلال باشد، جمل حیوان مانع از تذکيه می شود لذا در تذکيه سه رکن دخیل است که اولاً باید شرائط تذکيه موجود باشد ثانياً حیوان قابلیت تذکيه داشته باشد و ثالثاً مانعی از تذکيه حیوان وجود نداشته باشد.

[1]. جلسه 44، مسلسل 66، دوشنبه، 98.10.02.

[2]. فرائد الأصول، ج2، ص: 109: «الأمر الخامس: أصل الإباحة إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه»

أنَّ أصالة الإباحة في مشتبهِ الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليها، فلو شكَّ في حلِّ أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى أصالة الحلِّ، وإن شكَّ فيه من جهة الشكِّ في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة؛ لأصالة عدم التذكية: لأنَّ من شرائطها قابلية المحلِّ، و هي مشكوكة، فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة».

[3]. كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص348: «بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها، الأول أنه إنما تجري أصالة البراءة شرعا و عقلا فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقا و لو كان موافقا لها فإنه معه لا مجال لها أصلا لوروده عليها كما يأتي تحقيقه فلا تجري مثلا أصالة الإباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك و هو حرام إجماعا كما إذا مات حتف أنفه فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكي شرعا ضرورة كفاية كونه مثله حكما و ذلك ب أن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية و مع الشك في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها كما لا يخفى».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

محقق خراسانی در تنبيه اول از تنبيهات برائت می خواهند بفرمایند مواردی داریم طبق آنچه در بحث برائت مطرح شده است شبهه بدوی غیر مقرون به علم اجمالی است و شک در تکلیف است و طبق قاعده یا اصل برائت و یا اصالة الحل و اصالة الطهارة که شعب اصل برائت است باید جاری شود ولی اصل دیگری در این موارد تصویر می شود و این اصل موضوع اصل برائت و شعبش را از بین می برد و اصل برائت جاری نیست.

مثال مهمشان که باز موارد و شعب مختلف دارد شک در حلیت و حرمت لحم است، یا شک در طهارت و نجاست لحم است که طبق قاعده شک در تکلیف است اصالة الحلیه یا اصالة الطهارة باید جاری شود ولی اصول دیگری جاری می شود، موضوع اصالة الحل و اصالة الطهارة را از بین می برد نوبت به این اصول نمی رسد.

چهار مورد را حول محور شک در حلیت و حرمت لحم ذکر می کنند ما هم این موارد را عرض می کنیم و بعد وارد بررسی می شویم:

مورد اول: حیوانی است متولد از غنم و خنزیر، نمی‌دانیم غنم است تا قابلیت تذکیه داشته باشد یا خنزیر است تا قابلیت تذکیه نداشته باشد، مسلمانی با همه شرائط ذبح، این حیوان را ذبح کرد و مانعی هم وجود نداشت مثلاً حیوان جلال نبود، مکلف شک دارد لحم این حیوان حلال است یا حرام است؟ پوستش طاهر است یا نه؟ ما باشیم و قواعد اصل برائت، شک در تکلیف است اصاله الحل باید بگوید این موجود حلال است، اصاله الطهاره باید بگوید پوستش پاک است.

محقق خراسانی می‌فرماید اینجا اصل دیگری داریم موضوع برائت را از بین می‌برد به خاطر اینکه شک داریم آیا این حیوان قابلیت تذکیه را دارد یا نه؟ شرائط تمام است، مانع هم ندارد شک در قابلیت دارد. محقق خراسانی می‌فرماید یک اصل اینجا جاری می‌شود موضوع اصل برائت و اصاله الحل را منتفی می‌کند اصل عدم قابلیت این حیوان است برای تذکیه لذا این حیوان گوشتش حرام و پوستش نجس می‌شود.

اینجا محقق خراسانی یک اصل تصویر کردند که موضوع اصاله الحل را منتفی کرد اصاله عدم قابلیه این حیوان برای تذکیه، تحلیل این اصل خواهد آمد.

مورد دوم: شک داریم گوشتی حلال است یا حرام، دو رکن در آن تمام است، این گوشت، گوشت گوسفند است قابلیت تذکیه را دارد، شرائط تذکیه هم تمام است، رو قبله و اسلام ذابح و بقیه شرائط هم هست، صفتی در این حیوان موجود بوده که شک داریم این صفت مانعیت از تذکیه دارد یا نه؟ فرض کنید این غنم چند دفعه از خون تغذیه کرده است آیا تغذیه از خون مثل جلال مانع از تذکیه است یا نه؟

محقق خراسانی می‌فرماید اینجا یک اصل موضوعی داریم مطابق با اصل برائت و اصاله الحل است و این اصل جاری می‌شود و لازم نیست اصاله الحل جاری کنیم و آن اصل این است که اصل عدم مانعیت این صفت است از تذکیه، اینجا دو رکن تذکیه وجدانا محقق بود این حیوان غنم بود و قابلیت تذکیه داشت وجدانا، شرائط تذکیه هم بود. شک داشتیم در مانعیت موجود، اصاله عدم مانعیت موجود می‌گوید این حیوان مانع از تذکیه ندارد پس حلال است و شک نداریم که اصاله الحل جاری کنیم.

مورد سوم: حیوان قابلیت تذکیه دارد، مانع هم موجود نیست، این حیوان غنم است، جلال هم نیست، شک داریم در حصول شرائط، آیا ذابح مسلمان است یا نه؟ آیا ذبح با حدید شده است یا نه؟ مرحوم امام در برهه‌ای از زمان احوط وجوبی داشتند ذبح با استیل مجزی نیست بعد ظاهراً از این نظر برگشتند.

محقق خراسانی می‌فرماید اینجا شک در حصول شرط و وجود شرط است که یکی از ارکان سه‌گانه بود، اصل این است که شرط محقق نشده است استصحاب عدم تذکیه جاری می‌کنیم و می‌گوییم این گوشت حرام است و نوبت به اصاله الحل نمی‌رسد.

مورد چهارم: شک در تحقق مانع است نه در مانعیت موجود، غنم است قابل تذکیه، شرائط هم محقق است، نمی‌دانیم آیا این حیوان جلال بوده است یا نه؟ شک در تحقق مانع است.

محقق خراسانی می‌فرماید اینجا یک اصل جاری می‌شود مطابق با اصاله الحلیه است نتیجه می‌گیریم گوشت حلال است و نوبت به اصاله الحل نمی‌رسد و آن اصاله عدم جلال یا تعبیر کنید استصحاب عدم جلال است، غنم هست وجدانا، شرائط ذبح هم وجدانا محقق است تعبداً می‌گوییم جلال هم نیست.

در این چهار مورد ادعای محقق خراسانی این است اصل دیگری جاری شد وضع مسأله روشن شد نوبت به اصاله الحل که شعبه‌ای از اصل برائت است نمی‌رسد. ما باید هویت این اصول را بررسی کنیم که چه اصولی است و به چه دلیل اگر این اصول جاری شدند حاکم بر اصل برائت و اصاله الحل هستند و نوبت به اصاله الحل نمی‌رسد؟

برای توضیح این مطلب باید مقدماتی را اشاره کنیم. برای اینکه بفهمیم اصالة عدم التذکيه يعنى چه؟ اصالة عدم قابلية المحل للتذکيه که در بعضی از صور جاری بود اصالة عدم مانعية الموجود که در بعضی از صور جاری بود، یا استصحاب عدم تذکيه و استصحاب عدم جلل که در بعضی از صور جاری بود را باید تحلیل کنیم که این اصول چیست؟

مقدمه اول: اشاره به تبیین یک عنوان فقهی است، در آیات قرآن و در روایات عنوان تذکيه و مشتقاتش وارد شده است، «الا ماذکیتکم»، «ذکیتموه ام لا» این عنوان تذکيه در آیات و روایات وارد شده است تذکيه با توجه به آیات و روایات در فقه یعنی چه؟

حداقل سه مبنای مهم در تفسیر تذکيه وجود دارد:

مبنای اول: گفته می‌شود تذکيه یک امر بسیط است که معلول و مسبب از سه رکنی است که دیروز در مقدمه گفته شد. به این معنا که هر گاه حیوانی بود قابلیت ذبح داشت، ذبح شرعی، شرائط هم وجود داشت، مانع هم وجود نداشت، این سه رکن که تحقق پیدا کرد سبب می‌شود یک خصوصیت و یک حالتی در این لحم و اجزاء پیش بیاید که آن حالت، حالت طهارت و تذکيه است.

درست مثل اینکه فقهاء وقتی می‌گویند در نماز طهارت شرط است می‌گویند طهارت یک حالت و خصوصیتی است که در انسان پیدا می‌شود سبب غسالات و مسح است، یعنی وقتی با قصد قربت صورت و دستها را شستی و مسح سر و مسح پا کردی از این اسباب یک مسبب پیدا می‌شود حالت طهارت در انسان، تذکيه هم همین است امر بسیط مسبب از آن سه رکن و سه خصوصیت.

مبنای دوم: گفته می‌شود تذکيه خود این افعال و به عبارت بهتر همان سه رکنی است که در مقدمه گفته شد حیوانی که قابلیت داشت، مانع هم نبود، اینکه ذابح چهار رگ گردن او را با بسم الله قطع کرد خود این افعال تذکيه است.

مبنای سوم: تذکيه دو تا از آن ارکان سه‌گانه است، یک رکن از آنها شرط تأثیر است جزء ماهیت تذکيه نیست، تذکيه ذبح حیوان قابل است با شرائط، ولی آن قابلیت محل گوسفند باشد نه خوک، شرط تأثیر است و جزء ماهیت تذکيه نیست بنابراین ذبح با شرائط و عدم المانع که محقق شد تذکيه است شرط تأثیر این تذکيه این است که قابلیت محل باشد. مقدمه دوم در بررسی مبانی تذکيه است که خواهد آمد.

[1]. جلسه 45، مسلسل 67، سه‌شنبه، 98.10.03.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

در تنبیه اول از تنبیهاات اصل برائت کلام در این بود که بعضی از اصول حاکم بر اصل برائت می‌باشند، از جمله این اصول اصالة عدم التذکيه و نظائر اوست، عرض شد برای اینکه روشن شود این اصل چه اصلی است و چرا با جریان او نوبت به اصل برائت و مشتقاتش نمی‌رسد باید مقدماتی ذکر شود.

مقدمه اول در بیان سه تفسیر عنوان فقهی تذکيه بود که اشاره کردیم.

مقدمه دوم: اشاره می‌کنیم به برخی از ادله این مبانی و این ادله را بررسی می‌کنیم. لذا عرض می‌کنیم مبنای سوم از این مبانی که دیروز درسی اشاره شد این بود که تذکيه عبارت است از ذبح با شرائط، و قابلیت محل شرط تأثیر است این مبنا مختار محقق خراسانی، محقق عراقی و محقق نائینی است که تذکيه همان فعل مکلف است ذبح با شرائطش، محقق عراقی در نهایت

الافکار ج 3 ص 257 برای این مدعا خودشان که تذکيه حقيقت شرعيه‌اش يعني فعل ذابح، سه دليل اقامه می‌کنند:

دليل اول: تمسک می‌کنند به جمله مستثنی در آیه کریمه « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْفَيْثَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ..... إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ » به این بیان که می‌فرمایند اصل در هر اسناد این است که اسناد حقیقی باشد و نه اسناد مجازی، در آیه کریمه تذکيه به انسان نسبت داده شده است، حرام است مگر چیزی را که شما تذکيه کرده‌اید. از این اسناد استفاده می‌کنیم که تذکيه فعل مذکی است مباشرتا آنچه با دست خودش انجام می‌دهد بر او اطلاق تذکيه شده است و آنچه مذکی انجام می‌دهد ذبح است، قطع چهار رگ با اتجاه قبله با بسم الله گفتن این فعل مذکی است، بر این افعال صادر از او تذکيه اطلاق می‌شود.

بنابراین تذکيه یعنی آنچه صادر می‌شود از مکلف که همان ذبح و بسم الله گفتن و اتجاه قبله و اینهاست، بنابراین، قابلیت محل در دست مذکی نیست این حیوان خنزیر است و قابلیت تذکيه ندارد و حیوان دیگر گوسفند و خرگوش قابلیت تذکيه دارد (نهایت خرگوش فقط طاهر است ولی گوسفند علاوه بر طهارت، گوشتش هم حلال است). این قابلیت دست مذکی نیست لذا قابلیت محل شرط تأثیر است تذکيه همان فعل صادر از انسان است که ذبح با شرائط باشد. لذا محقق عراقی می‌فرماید تذکيه آن حالت حاصل بعد از فعل انسان نیست بلکه تذکيه همین فعل انسان است چون تذکيه به انسان نسبت داده شده در آیه کریمه، «الا ما ذکیتم».

دليل دوم: موثقه ابن بکیر است که در این روایت آمده است «5344-1- مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ سَأَلَ زُرَّارَةَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الثَّغَالِبِ- وَ الْفَنَكِ «3» وَ السَّنَجَابِ وَ غَيْرِهِ مِنَ الْوَبَرِ- فَأُخْرِجَ كِتَابًا رَعِمَ أَنَّهُ إِمْلَاءُ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّ الصَّلَاةَ فِي وَبَرٍ كُلِّ شَيْءٍ حَرَامٌ أَكُلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ شَعْرِهِ وَ جِلْدِهِ- وَ بَوْلِهِ وَ رَوْثِهِ وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ- لَا تُقْبَلُ تِلْكَ الصَّلَاةُ- حَتَّى يُصَلِّيَ فِي غَيْرِهِ مِمَّا أَحَلَّ اللَّهُ أَكْلَهُ- ثُمَّ قَالَ يَا زُرَّارَةُ هَذَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص- فَأَخْفَظُ ذَلِكَ يَا زُرَّارَةَ فَإِنْ كَانَ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ- فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ بَوْلِهِ- وَ شَعْرِهِ وَ رَوْثِهِ وَ أَلْبَانِهِ وَ كُلِّ شَيْءٍ «4» مِنْهُ جَائِزٌ- إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ ذَكِيٌّ قَدْ ذَكَاهُ الذَّبْحُ- وَ إِنْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا قَدْ نُهِيَ عَنْ أَكْلِهِ- وَ حُرِّمَ عَلَيْكَ أَكْلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ- ذَكَاهُ الذَّبْحُ أَوْ لَمْ يُذَكِّهِ.» محقق عراقی می‌فرماید ذکيه به ذبح نسبت داده شده است معلوم میشود این تذکيه ذبح است.

دليل سوم: ذیل روایت علی بن ابی حمزه است که امام فرموده است «5354-3- وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِسْحَاقَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلِيمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْ لِبَاسِ الْفَرَاءِ- وَ الصَّلَاةِ فِيهَا فَقَالَ لَا تُصَلِّ فِيهَا إِلَّا فِي مَا كَانَ مِنْهُ ذَكِيًّا- قَالَ قُلْتُ: أَوْ لَيْسَ الذَّكِيُّ مِمَّا ذُكِّيَ بِالْحَدِيدِ- قَالَ بَلَى إِذَا كَانَ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ- قُلْتُ وَ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ مِنْ غَيْرِ الْعَنَمِ- قَالَ لَا بَأْسَ بِالسَّنَجَابِ فَإِنَّهُ ذَابَّةٌ لَا تَأْكُلُ اللَّحْمَ- وَ لَيْسَ هُوَ مِمَّا نَهَى عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ص- إِذْ نَهَى عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ وَ مَحْلَبٍ.» [2]

تذکيه به حديد اسناد داده شده، آیا آنچه را حديد تذکيه کرده تذکيه نشده است؟ اسناد تذکيه به حديد نشان می‌دهد آن کاری که با حديد می‌شود تذکيه است که بریدن آن چهار رگ است. لذا به حکم این سه دليل محقق عراقی و محقق نائینی و محقق خراسانی می‌فرمایند تذکيه همان فعل ذابح است.

عرض می‌کنیم ما فعلا به اصل مدعا کاری نداریم، نکته‌ای که می‌خواهیم اشاره کنیم این است که این ادله سه‌گانه که محقق عراقی مطرح فرموده است مثبت مدعای ایشان نیست این ادله دلالت نمی‌کند که تذکيه یعنی فعل ذابح، اما استدلال به آیه این معنا را ثابت نمی‌کند ایشان ادعا کردند چون تذکيه به انسان نسبت داده شده ظهور دارد که تذکيه همان فعل انسان است که ذبح باشد.

عرض می‌کنیم نقضا و حلا این استدلال درست نیست:

اما نقضا: در موارد دیگر آیه کریمه می‌گوید «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا» تحصیل طهارت نسبت داده شده به انسان در حالی که خود محقق عراقی قبول دارند طهارت مستقیماً فعل انسان نیست بلکه مسبب از غسلات است، غسلات را انسان انجام می‌دهد بعداً طهارت اعتبار می‌شود با اینکه طهارت فعل مستقیم انسان نیست ما امر شده‌ایم به تحصیل طهارت، «الا ما ذکیتم» هم همین‌گونه باشد چه عیبی دارد.

اما حالا: در اسناد حقیقی، صدور فعل بالمباشرة از انسان معتبر نیست، یک ادعاست همین قدر صدور منتسب به انسان باشد لاغیر، غیری مشترک نباشد هر چند طولیا، این اسناد حقیقی است، هزاران مورد، در استعمالات و کاربردها در زبان‌های مختلف از جمله زبان عربی اسناد به تسبیب نه بالمباشرة به انسان نسبت داده می‌شود و اسناد هم حقیقی است «أحرقت الكتاب»، «أحرق البيت» احراق بالمباشرة عمل آتش است نه عمل انسان ولی چون او آتش را به این خانه آورده است کسی که آتش را اینجا آورده است اسناد حقیقی حرق به او داده می‌شود. طرف می‌گوید «قتلت زیدا» با اینکه این قتل مستقیم توسط گلوله بوده است و این شخص گلوله را شلیک کرده است عمل بالتسبیب است نه مباشرتاً.

اینجا هم هیچ منافاتی ندارد این افعال از انسان صادر شود بالتسبیب، سبب تذکیه شود اسناد داده شود تذکیه به انسان و این اسناد حقیقی است و اسناد مجازی نیست لذا استدلال به آیه کریمه مدعای محقق عراقی را ثابت نمی‌کند «الا ما ذکیتم» یعنی لحومی که با ذبح و صید سبب تذکیه آن را حاصل کرده باشید می‌توانید از آن استفاده کنید.

اما دلیل دوم ایشان موثق ابن بکیر، «ما ذکاه الذبح» هر چند یک اختلاف نسخه هست که بعداً اشاره می‌کنیم، بر فرض ما ذکاه الذبح باشد این موثق بر خلاف نظر محقق عراقی و محقق نائینی ادل است اگر تذکیه به معنای ذبح باشد ما ذکاه الذبح تذکیه همان ذبح است، ذبح را بردارید به جای آن تذکیه بگذارید، الا ما ذکاه الذکيه این معنا ندارد یا بگویید الا ما ذبحه الذبح معنا غلط می‌شود این ظهور در تسبیب دارد ظاهرش این است که چیزی که ذبح سبب تذکیه او شده است نه اینکه ذبح همان تذکیه است. لذا این دلیل هم دلالت ندارد. دلیل سوم هم مثل دلیل دوم است. ظهور در سببیت دارد. مثل این است که کسی بگوید لباس با آب تطهیر شده است سبب حصول طهارت آب است سببیت دارد.

لذا این سه دلیلی که محقق عراقی مطرح کردند دال بر این معنا نیست و مثبت ادعای اعلام نخواهد بود.

تفسیر دوم تذکیه (مبنای اول) این است که تذکیه اعتبار شرعی است مسبب از این افعال، که دیروز درسی اشاره شد به این معنا که وقتی فعل ذبح محقق می‌شود با شرائطش تسمیه و اتجاه قبله و قابلیت محل هم باشد، این ارکان سه‌گانه که محقق شد شارع در این لحم یک عنوانی را اعتبار می‌کند به سبب تحقق این ارکان سه‌گانه و آن عنوان تذکیه است درست مثل اینکه پس از غسلات شارع در انسان اعتبار طهارت می‌کند. درست مثل اینکه وقتی صیغه ملکیت انشاء شد با شرائط خودش و قابلیت محل، عقلاء و شارع مقدس پس از اینکه صیغه انشاء شد و شرائط بود و محل قابلیت داشت اعتبار می‌کنند ملکیت ثمن را برای بایع و ملکیت مبیع را برای مشتری، تذکیه این است، تذکیه مسبب از افعال است.

این تفسیر را محقق اصفهانی در نهائیه الدرایه حاشیه 41 از مباحث برائت قسمت اخیر این حاشیه اشاره می‌کنند. (ما این نهائیه الدرایه قدیم که دو جلد بود را حاشیه بندی کرده بودیم از اول بحث قطع تا برائت 175 حاشیه دارند) ادعای ایشان این است که محقق اصفهانی دلیلی اقامه می‌کنند بر این مدعا که چرا تذکیه مسبب از این افعال است، خلاصه دلیل ایشان حاوی دو نکته است:

نکته اول: ایشان می‌فرمایند ظاهر استعمالات عرفی و شرعی این است که تذکیه به همان معنای اسم مصدری و به معنای طهارت و نزهت و پاکی است یعنی آن صفتی که بعد از افعال حادث می‌شود لذا تذکیه را به معنا فعل ذابح بگیرید این خلاف کاربرد و استعمالات عرفی و شرعی است بنابراین تذکیه یعنی طهارت و نزهتی که در لحم حاصل می‌شود بعد از اینکه این

أفعال به وجود آمد. ایشان میفرمایند لذا تذکيه از نگاه عرفی همان ذبح نیست.

نکته دوم: سؤال: اگر تذکيه ذبح نیست نسبتی با ذبح دارد یا نه؟ میفرمایند از دو حال خارج نیست قیام تذکيه به ذبح است که همه قبول دارند، این قیام یا قیام صدوری است به نحو قیام مسبب بر سبب یعنی ذبح سبب تذکيه است این همان مطلوب ماست و یا می‌گویید قیام تذکيه به ذبح قیام حلولی و انتزاعی است، به تعبیری مثل قیام عرض به معروض به شکلی که از ذبح تذکيه انتزاع می‌شود میفرمایند اگر اینگونه باشد چنانکه بین تذکيه و طهارة و حلّیت ما گفتیم تساوی است تذکيه و مذکی یعنی طاهر، پس باید بین ذبح و طهارة هم تساوی باشد یعنی باید اینگونه گفته شود کل مذبوح طاهر، آیا این درست است، میفرمایند ابدًا درست نیست ایشان میفرمایند بین تذکيه و طهارة از نظر معنا تساوی است اگر بین ذبح و تذکيه هم تساوی باشد پس باید بین ذبح و طهارة هم تساوی باشد معلوم می‌شود بین ذبح و تذکيه تساوی نیست تذکيه امر مسبب از ذبح است. [3] این مطلب هم با این دلیل قابل مناقشه جدی است که خواهد آمد.

[1]. جلسه 46، مسلسل 68، شنبه، 98.10.07.

[2]. نهاية الأفكار؛ ج 3؛ ص 257: «ثم ان المتعين) من المحتملات الثلاثة المتصورة في التذكية انما هو المعنى الثاني (فان المستفاد) من قوله سبحانه الا ما ذكيتم من نسبة التذكية إلى الفاعلين، و كذا قوله عليه السلام في ذيل ثقة ابن بكير، ذكاه الذبح أم لا، و قوله في خبر علي بن أبي حمزة بعد قول السائل أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد، بلى إذا كان مما يؤكل لحمه (هو ان التذكية) عبارة عن فعل المذكي و ان قابلية المحل امر خارج عن حقيقة التذكية و كان لها دخل في تأثيرها في الطهارة و الحلية لا انها عبارة عن مجموع فعل الذابح بما اعتبر فيه مع قابلية المحل، و لا كونها عبارة عن الأثر الحاصل منهما».

[3]. نهاية الدراية في شرح الكفاية؛ ج 4؛ ص 151: «ثم اعلم أنه على تقدير أن تكون تلك الخصوصية وجودية قائمة بالحيوان مقتضية للحل و الطهارة بذبحه بشرائطه، فهي إنما تكون قابلة للتعبد وجودا و عدما إذا رتب عليها، و لو بنحو القيدية الحلية و الطهارة ليكون دخلها شرعيا، و ترتبها عليها ترتبا شرعيا مع أنه لا موقع للدخل شرعا، و لا للترتب شرعا إلا اذا أخذ الشيء في موضوع المرتب عليه الحكم الشرعي، إما بنحو الجزئية أو بنحو القيدية، ليقال بدخله في السبب الشرعي للحل و الطهارة شرعا. نعم إن كان عنوان التذكية عنوانا ثبوتيا يتحقق بالذبح مثلا بشرائطه شرعا، و كان هذا العنوان الثبوتي الاعتباري الشرعي موضوعا للحل و الطهارة تارة و للطهارة أخرى، فدخل الخصوصية في الحيوان و ان كان واقعا لا شرعيا يجدي في مقام الحكم بعدم ثبوت التذكية، لمكان الشك في محصلها.

و لا حاجة إلى التعبد بتلك الخصوصية أو بالذبح المتخصص بتلك الخصوصية، حتى يقال: لا حكم لتلك الخصوصية شرعا لا بنحو الجزئية و لا بنحو القيدية.

بل التعبد بذلك العنوان الاعتباري الشرعي وجودا أو عدما كاف في المقام، و إن كان منشأ الشك في ثبوته أمرا له دخل في تحققه واقعا لا شرعا.

و ربما يقال: إن التذكية عرفا بمعنى الذبح، و ما اعتبر فيها من التسمية و الاستقبال شرائط تأثير الذبح في الحلية و الطهارة. إلا أن ظاهر الاستعمالات العرفية و الشرعية أنها بمعنى الطهارة و النزاهة و ما أشبههما.

و إطلاقها على الذبح أو على إرسال الكلب المعلم أو على أخذ الجراد و الحيتان و أشباه ذلك لأنها أسباب طيب اللحم للأكل و سائر الاستعمالات أو لما عدا الأكل من الاستعمالات.

و ذلك لأن التذكية و الزكاة بمعنى الطيب و النزاهة مفهوم مابين لمفهوم الذبح المطلق و الذبح الخاص.

و قیام الطیب بالذبح لا یعقل إلا أن یكون، إما بقیام حلولی ناعتی و لو انتزاعا، و إما بقیام صدوری.

و الأول من قبیل قیام العرض بموضوعه، و الثاني من قبیل قیام المسبب بسببه.

فان كان من قبیل الثاني ثبت المطلوب، و هو إن التذکة مسبب عن الذبح.

و ان كان من قبیل الأول فلا بد أن یصدق عنوان الوصف الاشتقاقی من التذکة و الذکاة علی الذبح مع أنه لا یصدق الطیب وصفا إلا علی اللحم فانه الموصوف بأنه ذکی أو مذکی، فیعلم منه أنه لا قیام للذکاة بالذبح إلا بنحو قیام المعلول بعلته.

و منه تبین أن التذکة و الذکاة لیسا من عناوین الحكم من الحلیة و الطهارة، أما عدم قیامهما بهما بنحو قیام المسبب بسببه فواضح، فان الحكم لیس سببا لهما بل ظاهر الأدلة ترتبهما علیه.

و أما عدم قیامهما به بقیام ناعتی حلولی انتزاعا فلأن الحلیة لا توصف بانها طیبة، بل الموصوف به اللحم دون الحكم.

فاتضح أن الأقوی أن التذکة من الاعتبارات الشرعیة الوضعیة المتحققة بأسباب خاصة، لا أن الذبح تذکة، و أن تأثیر التذکة فی الحلیة و الطهارة مشروطة إما جعلاً أو واقعا بأمور أخر؛ لوضوح أن الحلیة و الطهارة غیر منوطة إلا بالتذکة، فلا معنی لأن یكون حیوان مذکی، و مع ذلك لا حلال و لا طاهر.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام محقق اصفهانی که ادعا فرمودند تذکيه مسبب است از افعال انسان و دلیل بر این مدعا دیروز بیان شد، در کلام این محقق اشکالاتی به نظر می‌رسد که برخی از این اشکالات اشاره می‌شود:

اشکال اول (مهم): ایشان فرمودند ظهور استعمالات عرفی و شرعی این است که تذکيه به معنای طهارت و نزاهت است لذا اطلاقی بر ذبح صحیح نیست.

عرض می‌کنیم به عرف و شرع باید مراجعه کنیم ببینیم آیا تذکيه چنانچه این محقق ادعا کرده‌اند به معنای طهارت است یا نه؟ اگر بخواهیم به استعمالات عرفی توجه کنیم ابتدا باید سراغ لغت برویم، ائمه لغت در زمانهای مختلف گفتارشان انعکاس عرف عام است لذا کلمات لغویین که متقارب با عصر نص و عصر صدور روایات هستند را باید بررسی کنیم، ما در این کتب لغت هیچ اثری از اینکه تذکيه به معنای طهارت باشد نمی‌بینیم، معجم مقاییس اللغة ج 2 ص 357 در ماده ذکا می‌فرمایند: «الذال و الکاف و الحرف المعتل أصل واحد مظهر منقاس يدل على جدّة [فی] الشّیء و نفاذ.» تا اینکه می‌فرمایند «و من الباب ذکّیث الذبیحة أدکیها»، اصل ماده ذکا ابن فارس می‌گوید اصل واحد دارد که در همه معانی مطرد است و آن معنا حدت نفوذ و صلابت شیء است که سبب تأثیر یک شیء بر شیء دیگر می‌شود. و از همین باب است «ذکیت الذبیحه» به معنای تأثیر جسم تیز بر جسم دیگر است. شما سایر کتب لغت مثل قاموس، لسان العرب و نهاییه ابن اثیر را مراجعه کنید، ذکا و تذکيه به معنای ذبح و نحر گرفته شده است، منشأ اشتباه محقق اصفهانی با اینکه ادیب ادب عربی هستند تذکيه با ذال را با تزکيه با زاء اشتباه گرفته‌اند، تزکيه با زاء اخت الراء به معنای نزهت و طهارت و پاکی است، ایشان تذکيه با ذال را با تزکيه با زاء اشتباه گرفته‌اند لذا عبارت ایشان که می‌فرمایند «التذکية و الذکاة بمعنی الطیب و النزاهة» اشتباه یک لغت است به لغت دیگر تذکيه با ذال را احدی از لغویین به معنای نزهت و طهارت و پاکی نگرفته است. این عرف عام که کتب لغت باشد که ظهور عرفی می‌سازد.

اما استعمالات شرعی که این محقق ادعا می‌کنند در استعمالات شرعی هم تذکیه به معنای طهارت و نزاهت است باید سراغ روایات برویم و ببینیم آیا در روایات تذکیه با ذال به معنای طهارت و نزاهت است؟ جالب این است که ما روایتی پیدا نکردیم که شرعا تذکیه با ذال به معنای طهارت و نزاهت باشد بلکه روایات زیادی داریم که تذکیه به معنای ذبح و فعل مکلف اخذ شده است، نه به معنای طهارت حاصل از فعل مکلف، این روایات را دقت کنید.

روایت اول: وسائل الشیعه، کتاب الصيد و الذباحت باب 1 ح 4 « 29670-4- وَ رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ مِثْلَهُ وَ زَادَ ثُمَّ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ السَّبَاعِ- تُفْسِكُ الصَّيْدَ عَلَى نَفْسِهَا- إِلَّا الْكِلَابَ الْمُعْلَمَةَ فَإِنَّهَا تُفْسِكُ عَلَى صَاحِبِهَا- وَ قَالَ إِذَا أُرْسِلَتِ الْكَلْبُ الْمُعْلَمَ- فَادْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فَهُوَ ذَكَائُهُ.» ارسال کلب معلم سگی که برای صید تعلیم داده شده است با بسم الله گفتن در حال ارسال ذکات صید است، اگر ذکات به معنای مسبب بود و نه سبب آن طهارت حاصله بود روایت باید اینگونه می‌گفت اذا ارسلت الكلب المعلم و ذكرت اسم الله عليه فهو يصير مذكى این ذبیحه مذکی می‌شد لذا در این روایت فعل مکلف بر آن ذکات اطلاق شده است ارسال و تمسیه.

روایت دوم: « 29671-1- مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ حَكِيمِ بْنِ حَكِيمٍ الصَّيْرِفِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا تَقُولُ فِي الْكَلْبِ- يَصِيدُ الصَّيْدَ فَيَقْتُلُهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِأَكْلِهِ- قُلْتُ إِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّهُ إِذَا قَتَلَهُ أَكَلَ مِنْهُ- فَإِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ فَلَا تَأْكُلُهُ- فَقَالَ كُلُّ أَوْ لَيْسَ قَدْ جَامَعُوكُمْ- عَلَى أَنَّ قَتْلَهُ ذَكَائُهُ قَالَ قُلْتُ: بَلَى- قَالَ فَمَا يَقُولُونَ فِي شَاةٍ ذَبَحَهَا رَجُلٌ أَدْكَاهَا- قَالَ قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ فَإِنَّ السَّبْعَ جَاءَ بَعْدَ مَا ذَكَاهَا- فَأَكَلَ بَعْضُهَا أَوْ كُلُّ الْبَقِيَّةِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَإِذَا أَجَابُوكَ إِلَى هَذَا فَقُلْ لَهُمْ- كَيْفَ تَقُولُونَ إِذَا ذَكَّى ذَلِكَ- وَ أَكَلَ مِنْهُ لَمْ تَأْكُلُوا وَ إِذَا ذَكَّى هَذَا وَ أَكَلَ أَكَلْتُمْ.» حکم بن حکیم در بحث صید از امام علیه السلام یک سؤال می‌کند می‌گوید اگر کلب معلم فرستاده شد و صیدی کرد خوردن گوشتش جایز است؟ امام می‌فرمایند بله راوی سؤال می‌کند اهل سنت می‌گویند اگر کلب معلم رفت صید را گرفت و آورد پیش شما حلال است ولی اگر بین راه خودش از گوشت خورده بود دیگر آن گوشت حلال نیست، امام علیه السلام به حکم بن حکیم گفتگوی با مخالف را یاد می‌دهد محل شاهد این است «ا و لیس قد جامعوكم علی انه قتله ذکاء» آیا اهل سنت با شما همراه نیستند در اینکه قتل صید ذکات اوست، ببینید در این روایت ذکاء بر فعل اطلاق شده است اگر ذکات مسبب از قتل بود نیاز به اضمار دارد اینجا.

روایت سوم: روایت داریم « 29857-3- وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرِّبَّانِ بْنِ الصَّلْتِ عَنْ غُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْوَاسِطِيِّ عَنْ وَاصِلِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ دُرُسْتِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: ذَكَرْنَا الرُّءُوسَ مِنَ الشَّاءِ فَقَالَ الرَّأْسُ مَوْضِعُ الذَّكَاءِ- وَ أَقْرَبُ مِنَ الْمَرْغَى وَ أَبْعَدُ مِنَ الْأَذَى.» این روایت را در کنار این روایت بگذارید روایتی داریم که رأس مذبح است، یک روایت می‌گوید رأس موضع الذکاء است یک روایت دیگر می‌گوید رأس موضع الذبح است یعنی ذکاء به جای ذبح و ذبح به جای ذکاء استعمال شده است.[2]

روایت چهارم: دو روایت را مقارنه کنید وسائل الشیعه کتاب الصيد و الذباحت باب 11 ح 5 و ح 7 را مقایسه کنید.

حدیث پنجم روایت ابان بن تغلب است: « 29890-5- وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ بْنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مُثَنَّى الْحِطَّاطِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: إِذَا شَكَّكَتَ فِي حَيَاةِ شَاةٍ- فَرَأَيْتَهَا تَطْرِفُ غَيْرَهَا أَوْ تُحَرِّكُ أَذْنَيْهَا- أَوْ تَمَضُّعُ بِذَنْبِهَا فَادْبَحْهَا فَإِنَّهَا لَكَ حَلَالٌ.» مضمون روایت این است اگر حیوانی را دیدی که چشمش را به هم زد این علامت حیاتش است می‌توانی ذبحش کنی، یا گوشش را تکان داد یا دمش را حرکت داد علامت این است که زنده است.

روایت هفتم این باب این روایت است: «29892-7- وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع إِذَا طَرَفَتِ الْعَيْنُ أَوْ رَكَضَتِ الرَّجُلُ - أَوْ تَحَرَّكَ الذَّنْبُ فَأُذِرْكُهُ فَذَكَّهُ» به روشنی تذکیه به جای ذبح به کار رفته است.

روایت پنجم: باب 9 ح 3 روایت مسعده بن صدقه: «29872-3- وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ صَدَقَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ سَمِعْتُ عَنِ الرَّجُلِ يَذْبَحُ- فَتُسْرِعُ السَّكِينُ فَتُثْبِتُ الرَّأْسَ فَقَالَ- الذَّكَاءُ الْوَحِيَّةُ لَا بَأْسَ بِأَكْلِهِ مَا لَمْ يَتَعَمَّدْ ذَلِكَ» مسعده می گوید خدمت امام صادق علیه السلام بودم که سؤال شد از مردی ذبح می کند و کارد تیز است و یکدفعه سر را قطع می کند فتبین الرأس سر از بدن جدا شد امام فرمودند الذكاء الوحیه ذبح سریع اشکالی ندارد اگر عمدا نباشد. ذکاء به معنای طهارت غلط است طهارت سریع غلط است.

روایت ششم: روایات فراوانی داریم که در این روایات این عبارت به کار رفته است لاتذک بحدیة یا ذک بحدیة از این روایات استفاده می شود که ذکات و تذکیه بر دو قسم است گاهی ذکات با حدید است و گاهی ذکات با غیر حدید است به روشنی اینجا ذکات به معنای مسبب نیست طهارت حاصل از تذکیه غلط است، طهارت حاصل از تذکیه گاهی از چاقو و گاهی غیر از چاقو است این غلط است.[3]

لذا به روشنی آن مسبب که به تعبیر محقق اصفهانی امر بسیط است قابل تقسیم نیست یعنی تذکیه به معنای ذبح است. تا اینجا به محقق اصفهانی عرض می کنیم این ادعا که شما فرمودید در استعمالات عرفی و شرعی ذکاء و تذکیه به معنای طهارت است ما قبول نداریم. استعمالات عرفی تذکیه با ذال به این معنا نیست استعمالات شرعی هم انبوه روایات داریم که تذکیه به معنای فعل انسان و ذبح به کار رفته است و استعمال شده است و نه به معنای آن حالت مسبب از فعل انسان. بنابراین اگر بخواهیم رفع ید کنیم از این استعمالات عرفی و شرعی و تذکیه را به معنای فعل انسان و ذبح ندانیم لامحاله یا باید قرینه عقلی بر رفع ید از این ظهور داشته باشیم و یا قرینه نقلی، اما قرینه عقلی که محقق اصفهانی آوردند آنکه مصادره به مطلوب بود فرمودند تذکیه با طهارت مساوی است، اگر ذبح هم با تذکیه مساوی باشد باید بگوییم کل مذبوح مذکی در حالی که هر مذبوحی مذکی نیست لذا ذبح با تذکیه مساوی نیست. لذا قرینه عقلی وجود ندارد مصادره به مطلوب است.

چنانچه در عبارت شما آمده ما تذکیه به معنی الاعم و تذکیه به معنی الاخص داریم گاهی تذکیه به معنای تذکیه مؤثر استعمال می شود و گاهی تذکیه مطلق تذکیه است مثل آنجایی که تقسیم به تذکیه با حدید و غیر حدید است. ممکن است کسی ادعا کند ما روایاتی داریم که ظهورش این است که تذکیه به معنای مسبب است و نه سبب مثلاً روایتی که محقق عراقی استدلال کردند که تذکیه به معنای ذبح است، روایت می گفت ذکاه الذبح ظهور این روایت این است که ذبح سبب تذکیه است نه اینکه ذبح خودش ذبح باشد لذا روایاتی داریم ذکاء در مسبب استعمال شده است. توضیحی دارد که خواهد آمد.

[1]. جلسه 47، مسلسل 69، یکشنبه، 98.10.08.

[2]. شاید مقصود از روایتی که می گوید رأس موضع الذبح است این روایت باشد: «18840-3- وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ الْبَجَلِيِّ عَنْ أَبِي حَدِيجَةَ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ هُوَ يَنْحَرُ بَدَنَتَهُ- مَغْفُولَةً يَدُهَا الْيُسْرَى- ثُمَّ يَقُولُ بِه مِنْ جَانِبِ يَدِهَا الْيُمْنَى- وَ يَقُولُ بِسْمِ اللَّهِ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ- اللَّهُمَّ هَذَا مِنْكَ وَ لَكَ اللَّهُمَّ تَقَبَّلْهُ مِنِّي- ثُمَّ يَطْعُنُ فِي لَبَتِهَا ثُمَّ يُخْرِجُ

السَّكِينِ بِيَدِهِ- فَإِذَا وَجَبَتْ قَطْعَ مَوْضِعِ الذَّبْحِ بِيَدِهِ».

[3] . مثل این روایات: «29846-1- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي غَمَيْرٍ عَنْ غَمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الذَّبِيحَةِ بِاللَّيْطَةِ وَبِالْمَزْوَةِ - فَقَالَ لَا ذَكَاةَ إِلَّا بِحَدِيدَةٍ».

«29847-2- وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي غَمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ ذَبِيحَةِ الْغُودِ وَ الْحَجَرِ وَ الْقَصْبَةِ- فَقَالَ: قَالَ عَلِيُّ ع لَا يَصْلُحُ إِلَّا بِالْحَدِيدَةِ».

«29848-3- وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيِّفِ بْنِ غَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْخَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: لَا يُؤْكَلُ مَا لَمْ يُذْبَحْ بِحَدِيدَةٍ».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بیان اشکالات کلام محقق اصفهانی در معنای تذکیه

کلام در نقد مطالب محقق اصفهانی بود که ایشان فرمودند تذکیه به معنای طهارت و نزاهت و مسبب است از فعل انسان، ما دیروز اشاره کردیم که در استعمالات عرفی و شرعی بر خلاف نظر محقق اصفهانی تذکیه به معنای فعل انسان است لذا روایاتی را اشاره کردیم که تذکیه مرادف با ذبح اخذ شده است.

یک اشکال را باید پاسخ بدهیم قبل از پاسخ اشکال این نکته را عرض کنیم، این روایات را که ما بیان کردیم مقصود این نیست که تذکیه فقط مرادف است با ذبح و لیس الا، بلکه مقصود این است که تذکیه استعمال شده است در روایات در فعل انسان هر چند مصادیقش مختلف باشد. در بعضی از حیوانات تذکیه که فعل انسان است همان ذبح است، در بعضی از حیوانات مثل سمک تذکیه فعل انسان است که اخراج من الماء است در بعضی از مصادیق مثل جراد روایات می‌گوید ذکاته اخذ گرفته‌ش زکات اوست لذا مقصود این است که ذکات اطلاق می‌شود بر فعل انسان نه ما هو مسبب عن الفعل لذا روایات معتبری هم که دیروز اشاره کردند بعضی از رفقا ذکات الجنین ذکات امه یعنی تذکیه جنین به تذکیه مادرش هست یعنی گوسفند که با فعل انسان تذکیه شد جنین هم به تبع تذکیه می‌شود.

ان قلت: روایتی داریم موثق ابن بکیر که بر خلاف این ادعای ما دلالت می‌کند، و ظهور قوی دارد که ذبح سبب ذکات است نه اینکه ذکات فعل انسان باشد ذکات مسبب از فعل انسان است، روایت را صاحب وسائل در کتاب صلاة ابواب لباس المصلی باب 2 ح 1 آورده است محل استشهاد این است امام فرمودند « فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ .. وَ كُلُّ شَيْءٍ مِنْهُ جَائِزٌ- إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ ذَكِيٌّ قَدْ ذَكَّاهُ الذَّبْحُ- وَ إِنْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ.. فَالصَّلَاةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ- ذَكَاةُ الذَّبْحِ أَوْ لَمْ يُذَكَّهِ.» چه ذبح او را تذکیه کرده باشد یا تذکیه نکرده باشد از این استعمال دانسته می‌شود که ذبح و تذکیه دو عنوان است یکی مسبب از دیگری است ذبح سبب تذکیه است لذا بر خلاف آن روایاتی است که ما اقامه کردیم که تذکیه فعل انسان است نه تذکیه مسبب از فعل است.

قلت: عرض می‌کنیم نسبت به این روایت:

اولا: برخی از علما از محدثین و غیر ایشان مثل فیض کاشانی و علامه مجلسی و برخی از متأخرین قائلند این روایت اضطراب در متن دارد و حتی صدورش به این صورت از معصوم علیه السلام مورد تردید است. جهت اضطراب را خواهیم گفت لذا روایتی که مضطرب المتن است نمی‌شود به یک کلمه‌اش استدلال کرد و از ظهور انبوه روایات دیگر رفع ید کرد.

ثانیا: در این روایت ظاهرا اختلاف در نسخه هست که این اختلاف در نسخه باعث می‌شود در ما نحن فيه قابل استدلال نباشد، بیان مطلب: محقق حلی در کتاب المعتبر فی شرح المختصر ج 2 ص 79 روایت را اینگونه می‌آورد «ذکاه الذابح أو لم يذكه» نه «ذکاه الذبح». صاحب جواهر در دو باب جواهر الکلام روایت را مطرح می‌کنند. یکی در جواهر الکلام کتاب الصلاة ج 8 ص 65 روایت را می‌آورند به عنوان «ذکاه الذبح أو لم يذكه». ولی در جواهر الکلام ج 36 ص 195 کتاب الصيد و الذبائح روایت را ابتدا می‌آورند به این عنوان: «نعم صحيح ابن بكير -.... إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذابح، فان كان غير ذلك .. ذكاه الذابح أو لم يذكه». بعد می‌فرمایند «ظاهر في أن الذبح تذكية لكل حيوان، و كذا لو كانت الرواية «الذبح» بناء على أن المراد منه ذبح أو لم يذبح.».

در محل استشهاد اگر روایت ذکاه الذابح باشد دیگر دلالت نمی‌کند که ذبح سبب تذکيه است بلکه روایت می‌گوید در این لباس به این صورت نماز نخوان چه ذابحی او را تذکيه کرده باشد یا تذکيه نکرده باشد اگر ذکاه الذابح باشد روایت هیچ تنافی با آن روایاتی که ما اشاره کردیم ندارد لذا ثانیاً اختلاف در نسخ باعث می‌شود ما نتوانیم حکم کنیم متعیناً ذکاه الذبح است یعنی ذبح سبب تذکيه است و خود تذکيه نیست.

ثالثاً: بر فرض تنزل و اینکه بگوییم در نسخ کافی شریف علی ما بایدینا همه‌اش ذکاه الذبح است محقق حلی در المعتبر با اینکه در نقل بسیار دقیق است اشتباه کرده است، صاحب جواهر هم به تبع ایشان اشتباه کرده است و همه‌اش ذکاه الذبح است بر فرض این تنزل، عرض می‌کنیم یک روایت است موثقه ابن بکیر، که ظهورش این است ذبح سبب تذکيه است تذکيه آن امر مسبب است، ده‌ها روایت در مقابل تذکيه بر فعل انسان اطلاق شده است، مسبب از فعل نیست، «خذ بما اشتهر بين اصحابك» در باب تعارض گفتیم مقصود شهرت روائی است این مفهوم روائی مشتهر است که تذکيه همان ذبح است لذا به اشتهار این مضمون از روایت موثقه ابن بکیر رفع ید می‌کنم.

بنابراین ادعای ما این است که اولاً: غالب لغویین الا ما شاذ فی مورد خاص که آن را هم توضیح می‌دهیم می‌گویند تذکيه با ذال اخت الدال به معنای فعل مکلف است، خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب العين ج 5 ص 399: «و التَّذْكِيَةُ في الصيد و الذبح إذا ذكرت اسم الله و ذبحته، و منه قوله [تعالى]: إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»، راغب اصفهانی در مفردات الفاظ القرآن [2]، ابن اثیر در النهاية فی غریب الحديث و الاثر ج 2 ص 164: «التَّذْكِيَةُ: الذَّبْح و التَّحْرِ. يقال: ذَكَّيْتُ الشاة تَذْكِيَةً، و الاسم الذَّكَاةُ، و المذبوح ذَكِيٌّ»، مرحوم طریحی در مجمع البحرین ج 1 ص 158: «قوله تعالى: إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ أي إلا ما أدركتم ذبحه على التمام، و معنى "ذَكَّيْتُمْ" ذبحتم، أي قطعتم الأوداج و ذكرتم اسم الله عليه إذا ذبحتموه».

در استعمالات عرفی تذکيه به معنای مسبب نیست شاهدش هم علمای لغت است بله ما ادعا می‌کنیم مواردی هست در روایات که تذکيه با ذال مشتهر شده است با تذکيه با زاء، در نقل روات و نگارش و نوشتن‌ها، نمونه آن روایتی که آقا نقل کردند، روایت تسنیه است ابن اثیر در النهاية فی غریب الحديث و الاثر ج 2 ص 164 در ماده ذکی ذال اخت الدال از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند [3] «بعد توجیه می‌کند یعنی ذکات را به معنای طهارت بگیریم، همین ابن اثیر در النهاية فی غریب الحديث و الاثر ج 2 ص 308 در ماده زکی زاء اخت الراء باز همین روایت را می‌آورد، [4] و می‌گوید ذکات به معنای طهارت است، این به نظر ما به وضوح ذکات با زاء اخت الراء است.

نتیجه: اینکه هم در لغت و هم در روایات زیادی تذکيه به معنای فعل مکلف اخذ شده است لذا ادعای محقق اصفهانی و برخی دیگر از علما فقها و اصولاً و نسبت داده شده به شیخ انصاری که تذکيه به معنای مسبب از فعل است، که بعد در عمل نتیجه‌گیری می‌کنیم جریان اصل مختلف می‌شود، این قابل قبول نیست، تذکيه همان فعل مکلف است با شرائط و قابلیت.

یک نکته اضافه کنیم بعض اعلام از تلامذه مرحوم خوئی در کتاب منتقى الاصول ج 4 ص 499 به این نظریه محقق اصفهانی یک اشکال مطرح کرده‌اند که تذکيه به معنای مسبب نیست یعنی آن طهارت حاصل از فعل انسان به این معنا نیست، اشکالی که ایشان به محقق اصفهانی می‌کنند این است که می‌فرمایند اگر تذکيه را امر بسیطی بدانیم که از افعال تولید می‌شود در محل قابل، ما سؤال می‌کنیم این تذکيه که امر بسیط است و از افعال تولید می‌شود، آیا امر واقعی تکوینی است، و یا امر اعتباری است؟

ایشان می‌فرمایند خصوصیت تکوینی که قطعاً نیست ممنوع جزماً زیرا کسی اینگونه ادعا کند که اگر به گوسفند در حال ذبح بسم الله خواندی این گوشتش تکویناً یک حالت خاص پیدا می‌کند و اگر بسم الله نخواندی آن حالت خاص را پیدا نمی‌کند اینک قابل گفتن نیست.

اما احتمال دوم می‌فرمایند اگر بگوییم این تذکيه که امر بسیط است یک امر اعتباری است که شارع پس از فعل من در این گوسفند موجود اعتبار می‌کند، می‌فرمایند اگر این امر بسیط امر اعتباری است این لغو است و اعتبارش درست نیست به خاطر اینکه ما یک حکم وضعی و تکلیفی کلی داریم که هر حیوانی اگر ذبح شد مذکی است یک افعال خاص هم داریم حالا شارع بیايد در هر موردی به تعبیر این محقق بین افعال خاصی که این انسان انجام می‌دهد و آن حکم کلی وضعی یک حکم وضعی بالخصوص برای این حیوان مذکی ایجاد کند این لغو است و معنا ندارد لذا می‌فرمایند تذکيه امر بسیط نیست نه امر بسیط تکوینی و نه امر بسیط اعتباری.

عبارت ایشان این است: « و أما الثاني: فهو يقتضي فرض حكم وضعي متوسط بين الأفعال الخاصة و الحكم الوضعي بالطهارة و التكليفي بالحلية، و هو مما لا داعي إليه و لا نرى له أثراً مصححاً فيكون لغواً. » [5]

[1]. جلسه 48، مسلسل 70، دوشنبه، 98.10.09.

[2]. مفردات الفاظ القرآن ص 330، شاید این عبارت مقصود استاد باشد « و حقيقة التذكية: إخراج الحرارة الغريزية، لكن خص في الشرع بإبطال الحياة على وجه دون وجه، »

[3]. النهاية في غريب الحديث و الاثر ج 2 ص 164: « و في حديث محمد بن علي «ذكاة الأرض يبسها» يريد طهارتها من النجاسة، جعل يبسها من النجاسة الرطوبة في التطهير بمنزلة تذكية الشاة في الإحلال؛ لأن الذبح يطهرها و يحل أكلها. »

[4]. النهاية في غريب الحديث و الاثر ج 2 ص 308: « و في حديث الباقر «أنه قال: زكاة الأرض يبسها» يريد طهارتها من النجاسة كالبول و أشباهه بأن يجف و يذهب أثره. »

[5]. منتقى الاصول ج 4 ص 499: « و العدة في نفي المعنى الثالث هو: ان الأمر البسيط المفروض ترتبه على هذه الأفعال الخاصة إما ان يكون امراً واقعياً تكوینياً أو يكون امراً اعتبارياً مجعولاً. أما الأول: فممنوع للجزم بعدم وجود أثر واقعي يختلف الحال فيه وجوداً و عدماً بقول باسم الله و عدمه، بحيث يكون قول باسم الله تأثير واقعي فيه. و أما الثاني: فهو يقتضي فرض حكم وضعي متوسط بين الأفعال الخاصة و الحكم الوضعي بالطهارة و التكليفي بالحلية، و هو مما لا داعي إليه و لا نرى له أثراً مصححاً فيكون لغواً. »

و إذا ثبت عدم صحة الالتزام بكل هذه المعاني، فقد يلتزم بان التذكية عبارة عن نفس الأفعال الخاصة بلا ان يكون لقابلية المحل دخل في المسمى لا بنحو الجزئية و لا الشرطية. نعم هي شرطه في تأثير الأفعال في ترتب حكم الحلية أو الطهارة. و إلى ذلك ذهب المحقق النائيني.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در مطلبی بود از صاحب منتقى الاصول که در نقد نظریه محقق اصفهانی و جمعی از اعلام که فرموده بودند تذکيه امر بسیطی است که مسبب از افعال است، صاحب منتقى فرمودند این امر بسیط که حاصل می‌شود از افعال یا امر تکوینی است که با ذبح و بسم الله گفتن این حالت تکوینی در این لحم حاصل می‌شود طهارت تکوینی، اینکه جزما باطل است و یا طهارت به معنای اعتبار شرعی است فی کل لحم، اعتبار این طهارت هم لغو است لذا تذکيه مسبب از افعال نمی‌تواند باشد.

عرض می‌کنیم که این اشکال ایشان به بیان محقق اصفهانی وارد نیست به خاطر اینکه اینک فرمودند تکوینا این افعال اثر تکوینی در لحم داشته باشد این باطل جزما، عرض ما این است به چه دلیل باطل است جزما؟ استحاله عقلی یا عقلائی که ندارد. از طرف دیگر، اینکه می‌فرمایید اثر تکوینی باطل جزما، چرا تصور نشود که این ذبح خاص تکوینا در این لحم اثر ایجاد می‌کند مگر این استحاله عقلی یا استحاله عقلائی دارد؟ جالب است که امروز در کشورهای غربی مطالعاتی توسط اطباء بیوفیزیک انجام شده و نظریه‌ای را اعلام می‌کنند، مقایسه بین ذبح اسلامی به نحو شرعی و ذبح کوشر که ذبح دینی یهودی است و ذبح‌های رائج در کشورهای غربی، مثل خفه کردن با گاز و یا روش بی‌حسی مثل نفوذ گلوله در مغز و امثال اینها، و برخی از متخصصین این فنون ادعا می‌کنند آثار و ترکیبات شیمیایی و بیوشیمیایی که در انواع مختلف ذبح وجود دارد و ادعا می‌کنند پایداری فرآورده‌های حلال در برابر باکتری‌های بیماری‌زا بسیار بیشتر است از گوشت‌هایی که به نحو دیگر ذبح می‌شود. لذا جمعیت زیادی آمار می‌دهند من در اروپا خودم شاهد بودم جمع زیادی از متخصصین فن آمار می‌دهند و اطلاعاتی دارند که می‌گویند ذبح به این شیوه و استفاده از این گوشت برای سلامت بسیار بهتر است از سایر نحوه‌های ذبح و گزارش می‌دهند جمع زیادی از مردم در کشورهای غربی دنبال ذبح اسلامی هستند و می‌گویند این ذبح بهتر است از سایر ذبح‌ها.

اعجب من ذلک که ایشان فرموده است اگر این تذکيه اعتبار شرعی باشد، این هم لغو است، چون لازم می‌آید شارع مقدس بین افعال انسان (ذبح و روبه قبله کردن گوسفند و بسم الله گفتن) و بین آن حکم کلی وضعی (حکم به طهارت و حلیت در لحوم) بیاید اینجا یک حکم وضعی جعل کند و این اثری ندارد. ما نمی‌دانیم این محقق این حکم وضعی را چگونه تحلیل کرده‌اند که اینجا می‌گویند جعل مستقل است؟!

به این محقق عرض می‌کنیم در سایر احکام وضعی مثل زوجیت و ملکیت و امثال اینها این محقق چه می‌فرمایند؟ فعلی از ناحیه طرفین یا وکلیشان ایجاد می‌شود، انشاء صیغه، شارع مقدس یا عقلاء یک قانون کلی دارند هر کسی صیغه نکاح را به این کیفیت انشاء کند، من شارع برای آنها علقه زوجیت را جعل کردم، دو نفر که این صیغه را به قصد انشاء می‌خوانند این جعل زوجیت یکی از مصادیق آن کلی است و تطبیق کلی بر مصداق است چرا لغو باشد؟ در باب ملکیت یک حکم کلی عقلائی و شرعی است، اگر انشاء تملیک بعوض بود، اعتبار عقلائی ملکت در این مورد جعل می‌شود، این لغو است یعنی چه لغو است؟ این روش را محقق اصفهانی در تذکيه می‌فرمایند، یک قانون کلی است به نظر این آقایان، هر کسی حیوان قابل تذکيه را با این شرائط ذبح کرد جعل تذکيه و طهارت بر او شده است یک اعتبار شرعی، این کبری بر مصادیقش تطبیق می‌کند حکم به نحو قضیه حقیقی است و منحل می‌شود به تعداد افرادش و شما هم قبول دارید، هر جا این مورد محقق شد یک اعتبار تذکيه است، چرا لغو باشد؟

نتیجه: هر چند مبنای محقق اصفهانی را ما قبول نکردیم ولی اشکال صاحب منتقى بر ایشان وارد نیست. این مقدمه دوم بود که تا اینجا اشاره شد در هویت تذکيه سه مبناست که سربسته اشاره کردیم، یک مبنا این است که تذکيه مسبب از افعال است و یک مبنا این است که تذکيه نفس افعال است با قابلیت محل.

مقدمه سوم: آیا ما یک اصلی به عنوان اصالة عدم التذکيه فی حال الشک داریم و متصور است یا نه؟ و این چه اصل عملی است؟

توضیح مطلب: اگر این اصل قابل تصویر باشد جز اصل استصحاب چیزی نیست لذا باید حالت سابقه‌ای فرض شود عدم التذکيه، این حالت سابقه را در حال شک جریان بدهیم، بگوییم الان هم آن عدم التذکيه ثابت است. اینجا باید برگردیم به معنای تذکيه، اگر مثل محقق اصفهانی و شیخ انصاری تذکيه را به معنای مسبب گرفتیم، یعنی حالتی است که پس از ذبح مع الشرائط با قابلیت محل حادث و اعتبار می‌شود، طبق این مبنا تذکيه امر بسیط حادثی است، فرض کنید ذبحی انجام شده با کارد استیل، شک داریم آیا تذکيه محقق شده است یا نه؟

طبق مبنای محقق اصفهانی تا قبل از این عملیه تذکيه حادث نشده بود آن اعتبار شرعی نبود الان شک داریم آیا با این عملیه، ذبح با کارد استیل، آیا آن اعتبار شرعی محقق شد یا نه؟ یقین سابق و شک لاحق استصحاب می‌کنیم عدم تحقق تذکيه را، این اصل جاری می‌شود. آنگاه در جای خودش ثابت شده است اصل استصحاب بر اصل برائت و مشتقات او حاکم است، لذا در این حیوانی که با کارد استیل ذبح شده است لولا اصالة عدم التذکيه، گفته می‌شد شک در حلیت لحم داریم «کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام»، حلال است و استفاده شود. استصحاب عدم تذکيه طبق این مبنا جاری می‌شود و می‌گویید این حیوان مذکی نیست.

مبنای دوم: اما اگر تذکيه مطلق الذبح باشد و قابلیت شرط تأثیر باشد، در ما نحن فیه طبق این نظریه ذبح محقق شده است هر چند با کارد استیل، پس تذکيه محقق شده است، اصالة عدم التذکيه جاری نیست، این اصل را باید کنار بگذاریم نوبت به اصول دیگر می‌رسد که بعد اشاره می‌کنیم، آیا در شک در شرط تأثیر چه اصلی جاری است؟ یک اصل دیگری است که بعدا اشاره می‌کنیم ولی اصالة عدم التذکيه جاری نیست.

مبنای سوم: اگر چنانچه ما ادعا می‌کنیم تذکيه، ذبح با شرائط خاص و قابلیت محل است، اینجا هم مثل نظریه محقق اصفهانی اگر بعد از تحقق ذبح با کارد استیل، شک کردیم آیا ذبح خاص محقق شده است یا نه؟ نیم ساعت قبل این ذبح خاص محقق نشده بود الان شک داریم استصحاب عدم تحقق تذکيه جاری است، باز نوبت به اصالة الحل نمی‌رسد.

مقدمه چهارم: اصل دیگری را می‌خواهیم تحلیل کنیم که در کلمات محقق خراسانی بود، اصالة عدم قابلية الحيوان للتذکيه، یک اصلی اینگونه ایشان تصویر کردند، بحث این است که:

اولا: آیا ما یک قاعده عمومی و یک اصل لفظی متخذ از روایات داریم که «کل حیوان قابل للتذکيه الا ما خرج بالدلیل» یا چنین اصل لفظی متخذ از آیات و روایات نداریم؟

ثانیا: اگر قاعده لفظی عام نداشتیم آیا چنانچه محقق خراسانی تصویر کردند اصل عملی داریم تحت عنوان اصالة قابلية الحيوان للتذکيه یا اصالة عدم قابلية الحيوان للتذکيه اصلی به این صورت به عنوان اصل لفظی یا اصل عملی ما می‌توانیم در شریعت بنیان‌گذاری کنیم یا نه؟ که تحلیلش خواهد آمد.

[1]. جلسه 49، مسلسل 71، سه‌شنبه، 98.10.10.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در مقدماتی بود که جهت توضیح تنبیه اول از تنبیهات برائت مطرح کردیم.

مقدمه چهارم: این بود که آیا اصلی داریم که کل حیوان قابل للتذکيه ام لا؟ و آیا این اصل، اصل لفظی است یا اصل عملی است؟

بدون شک هر حیوانی که دلیل داشته باشیم مأكول اللحم است، یعنی تذکيه در او مؤثر است و تذکيه باعث می شود حلیت لحم او و طهارت لحم را، و اگر حیوانی مأكول اللحم نیست، خون جهنده هم ندارد، دلیل داریم لحمش حرام و اگر تذکيه شد طهارتش مسلم است. ولی حیواناتی هستند که نفس سائله و خون جهنده دارند، حرام گوشت هم هستند، آیا یک دلیل عامی داریم که این گونه حیوانات تذکيه را قبول می کنند و اگر تذکيه شدند اجزاء این حیوان طاهر است یا نه؟ بالاخره اصله قابلیه حیوان للتذکيه آیا چنین اصلی لفظی یا اصلی عملی داریم؟ اینجا دو نظریه است:

نظریه اول: ما دلیل داریم حیواناتی که مأكول اللحم نیستند قابلیت تذکيه ندارند، مستند آنها قائلین به این قول روایتی است که صاحب وسائل در کتاب الصلاة ابواب لباس المصلی باب 2 ح 2 ذکر شده است. «5354-3- وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِسْحَاقَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْ لِبَاسِ الْفِرَازِ- وَ الصَّلَاةِ فِيهَا فَقَالَ لَا تُصَلِّ فِيهَا إِلَّا فِي مَا كَانَ مِنْهُ ذَكِيًّا- قَالَ قُلْتُ: أَوْ لَيْسَ الذَّكِيُّ مِمَّا ذُكِّيَ بِالْحَدِيدِ- قَالَ بَلَى إِذَا كَانَ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ- قُلْتُ وَ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ مِنْ غَيْرِ الْغَنَمِ- قَالَ لَا بَأْسَ بِالسُّنْجَابِ فَإِنَّهُ ذَابَّةٌ لَا تَأْكُلُ اللَّحْمَ- وَ لَيْسَ هُوَ مِمَّا نَهَى عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ص- إِذْ نَهَى عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ وَ مَخْلَبٍ.» راوی از امام علیه السلام سؤال می کند لباسی که از پوست حیوانات درست شده است نماز در آن بخوانم؟ امام می فرمایند نماز نخوان مگر در آن پوستی که تذکيه شده است، راوی می گوید به امام عرض کردم آیا چیزی که با حدید تذکيه شود مذکی نیست؟ امام فرمودند بله اگر حیوان مأكول اللحمی باشد که مذکی به حدید باشد نماز در آن اشکال ندارد.

گفته شده است از مفهوم شرط در «اذا كان مما يأكل لحمه» استفاده می کنیم غیر مأكول اللحم قابلیت تذکيه ندارد مگر موارد خاص لذا قاعده لفظی و روایتی داریم که غیر مأكول اللحم قابلیت تذکيه ندارد.

به این دلیل اشکال شده است که سند و دلالت استدلال به این حدیث مشکل دارد. اما از نظر سند غیر از ابی حمزه و مشکلاتی که در این فرد هست، محمد بن سلیمان هم ضعیف است لذا حدیث سند قابل استناد نخواهد بود.

از جهت دلالت هم به حدیث اشکال شده است که ظاهر حدیث این است که حدیث می گوید صلاۀ در پوست حیوان مأكول اللحمی که تذکيه شده است صحیح است، مأكول اللحم ذکی بالحدید نماز در آن درست است ولی در صد بیان این نیست که مذکی فقط اختصاص دارد به حیوان مأكول اللحم و غیر از آن قابل تذکيه نیست. این حدیث بر این معنا دلالت نمی کند.

نظریه دوم: این است که گفته می شود کل حیوان قابل للتذکيه هر چند مأكول اللحم نباشد الا ما خرج بالدلیل.

برای این نظریه به چند روایت استدلال می کنند.

روایت اول: صاحب جواهر و جمعی به موثقه ابن بکیر استدلال می کنند که قبلا هم اشاره کردیم «5344-1- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي غَمَيْرٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ سَأَلَ زُرَّارَةَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الثَّعَالِبِ- وَ الْفَتَكِ وَ السُّنْجَابِ وَ غَيْرِهِ مِنَ الْوَبَرِ-..... وَ إِنْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا قَدْ نُهِيَ عَنْ أَكْلِهِ- وَ حُرِّمَ عَلَيْكَ أَكْلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ- ذَكَاهُ الذَّبْحُ أَوْ لَمْ يُذَكَّهِ.» به این روایت اینگونه استدلال کرده اند که امام علیه السلام در صدر روایت می فرمایند اگر حیوانی مأكول اللحم و تذکيه شده باشد نماز در پوستش اشکال ندارد ذیل روایت اگر حیوانی حرام گوشت باشد، نماز در پوست او فاسد است، «ذكاه الذبح ام لم يذكه»، یا «ذكاه الذابح ام لم يذكه»، چه این حیوان را ذبح یا ذابح تذکيه کرده باشد و یا تذکيه نکرده باشد. می گویند روایت دو مدلول دارد:

مدلول اول: در حیوان حرام گوشت چه تذکيه شده باشد و چه تذکيه نشده باشد نماز فاسد است.

مدلول دوم: از حدیث استفاده می‌شود حیوان حرام گوشت قابل تذکيه است و برای تذکيه مقسم واقع شده است چه ذبح حیوان حرام گوشت را تذکيه کرده باشد و چه تذکيه نکرده باشد. لذا مثل صاحب جواهر ادعا می‌کنند از این حدیث استفاده می‌شود هر حیوان حرام گوشتی قابل تذکيه است هر چند نماز در پوست این حیوان درست نماز نباشد.

در دلالت این روایت دو اشکال هست:

اولا: همانگونه که علامه مجلسی و محقق بروجردی و برخی دیگر از آقایان قائلند، این روایت مضطرب المتن است و معلوم نیست استدلال به آن درست باشد. اضطراب در متن به خاطر صدر و ذیل روایت است نه نسخه بدل داشتن روایت.

(علامه مجلسی سلولهای بدنش حدیث اهل بیت است لذا بر خلاف آنچه بعضی از مغرضین و بعضی از جاهله و نادانان نقش علامه مجلسی در .. نقش قابل نقدی می‌دانند، علامه مجلسی نقش بسیار بزرگی در این زمینه دارند، بیانات علامه مجلسی در ذیل روایات اگر جمع شود یک دنیا فقه الحدیث است. در جمع بین احادیث و در توضیح احادیث و در قضاوت نسبت به مدلول احادیث نظر ایشان نظر ویژه‌ای است هر چند در موارد قابل نقد هم هست. بیانه‌های بحارالانوار را اگر کسی جمع کند مخصوصا در روایات اعتقادی).

ثانیا: این حدیث مدلولش این نیست که هر حیوان حرام گوشتی قابلیت تذکيه دارد، می‌گوید ذکاه الذابح ام لم یذک، این عدم تذکيه ممکن است به خاطر عدم قابلیت محل باشد، ذابح یا ذبح او را تذکيه نکرده چون محل قابلیت ندارد لذا دلالت نمی‌کند که هر حیوان حرام گوشتی قابل تذکيه است.

روایت دوم: کتاب الصلاة ابواب لباس مصلی علی بن یقطین «5365-1- مُحَمَّدٌ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْ لِبَاسِ الْفَرَاءِ وَ السَّمُورِ وَ الْفَنَكِ وَ الثَّعَالِبِ وَ جَمِيعِ الْجُلُودِ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ.».

می‌دانیم از طرفی اگر حیوانی قابلیت تذکيه نداشته باشد و میته باشد. تصرف در اجزاء او مجاز نیست فیه بَأْس، حداقل یک آثاری دارد. در این روایت علی بن یقطین از امام هفتم علیه السلام سؤال می‌کند لباسی که از پوست چند نوع حیوان حرام گوشت و جمیع جلود تهیه شده است امام فرمودند لا بَأْسَ بذلک از این لا بَأْسَ بذلک استفاده شده است که مدلول التزامی آن این است که جمیع حیوانات قابل تذکيه هستند.

هكذا روایت ریان بن صلت از امام هشتم علیه السلام سؤال می‌کند از پوشیدن و لباس و کفش انواع حیوانات حرام گوشت «5366-2- وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ يَغْنِي ابْنُ أَبِي عَمِيرٍ عَنِ الزَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عَ عَنْ لُبْسِ فَرَاءِ السَّمُورِ وَ السَّنَجَابِ وَ الْخَوَاصِلِ وَ مَا أَشْبَهَهَا- وَ الْمَنَاطِقِ وَ الْكَيْمُخْتِ وَ الْمَحْشُوقِ بِالْقَرْ- وَ الْخِفَافِ مِنْ أَصْنَافِ الْجُلُودِ- فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهَذَا كُلِّهِ إِلَّا بِالثَّعَالِبِ.».

با توضیحاتی از این گونه روایات استفاده می‌شود هر حیوان حرام گوشتی قابل تذکيه است الا ما خرج بالدلیل. که ما هم این نظر را در فقه اقرب می‌دانیم البته باید اشکالات آن بر طرف شود.

نتیجه اول مقدمه چهارم: یک اصل لفظی متخذ از روایات داریم کل حیوان قابل للتذکيه الا ما خرج بالدلیل.

ذیل این مقدمه فرض کنید این قاعده لفظی روائی را قبول نکردیم، آیا اصل عملی در قابلیه الحيوان للتذکيه ما داریم یا نداریم؟

از کلمات بعضی از اصولین مثل محقق خراسانی استفاده می‌شود که ما یک اصل عملی داریم تحت این عنوان اصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية، محقق نائینی و محقق عراقی هر کدام به یک بیان می‌خواهند اثبات کنند ما اصلی به عنوان عدم قابلية الحيوان للتذكية نداریم. ما این دو بیان را وارد نمی‌شویم (مطالعه کنید اگر نکته‌ای بود اشاره می‌کنیم) فقط این را عرض می‌کنیم که به نظر ما نه بیان محقق نائینی و نه بیان محقق عراقی نمی‌تواند استصحاب یا اصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية را به هم بزند و و نابود کند بلکه تنها مشکل این است اصالة قابلية الحيوان للتذكية تنها تصویرش استصحاب عدم ازلی است وقتی حیوان نبود قابلیت تذکيه هم برای او جعل نشده بود شک داریم پس از وجود این حیوان آیا قابلیت تذکيه برای او جعل شد یا نه؟ استصحاب کنیم عدم قابليت حيوان را للتذكية به نظر ما که ما در غالب موارد استصحاب عدم ازلی را دچار مشکل می‌دانیم لذا اینجا می‌گوییم این استصحاب جاری نیست ولی کسانی که استصحاب عدم ازلی را قبول داشته باشند ارکان استصحاب را در جریانش تمام بدانند اصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية را می‌توانند جاری کنند.

نتیجه مقدمه چهارم: اولاً دلیل لفظی داریم قاعدة کلی کل حیوان قابل للتذكية الا ما خرج بالدلیل. ثانیاً: به نظر ما اصل عملی تحت عنوان اصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية جاری نمی‌شود چون استصحاب عدم ازلی است نه به خاطر اشکال محقق عراقی و محقق نائینی.

مقدمه پنجم: (آخرین مقدمه) اگر انسان در لحمی شک کرد آیا این لحم حلال است یا حرام؟ آیا اینجا کل شیء حلال جاری است اصالة الحل جاری است که بگوییم این لحم حلال است یا نه در لحوم اصل دیگری داریم تحت عنوان اصالة حرمة اكل اللحوم الا ما خرج بالدلیل، شهید اول و برخی از اعلام متأخر قم در کتاب المحصول ادعا می‌کنند در لحوم اصلی داریم تحت اصل حرمة اكل اللحوم الا ما خرج بالدلیل. توضیح آن خواهد آمد.

[1]. جلسه 50، مسلسل 72، یکشنبه، 98.10.15.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

ادامه بررسی مقدمه پنجم: اصلی اولی در لحوم

عرض شد مقدمه پنجم این است که اگر انسان در لحمی شک کرد که آیا حلال است یا حرام است؟ آیا مثل سایر اشیاء اصالة الحل جاری است که بگوییم کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام یا نه؟

از شهید اول نقل شده است که ایشان فرموده‌اند «الاصل فی اللحوم الحرمة» یکی از اعلام حفظه الله از تلامذه مرحوم امام در کتاب المحصول ج 3 ص 444 [2] ظاهراً همین اصل را قبول می‌کنند که «الاصل فی اللحوم الحرمة»، یک توضیحی هم می‌دهند که چگونه تصویر می‌شود با اینکه یک اصل فوقانی داریم «کل شیء حلال»، در لحوم که می‌رسیم می‌گوییم «الاصل فی اللحوم الحرمة».

توضیح ایشان این است که می‌فرمایند اشکالی ندارد، ما موارد این چنینی داریم مثلاً شیخ انصاری و جمعی اصالة الصحة در فعل غیر جاری می‌کنند اگر کسی جنسی را می‌فروشد، شک داریم آیا دزدی است یا نه؟ قاعده ید بماند، اصالة الصحة فی فعل الغیر می‌گوید این فروشش شرعی و درست است ولی اگر کسی موقوفه‌ای را می‌فروخت مثل یک کتاب وقفی، چون اصل

حرمت بیع موقوفه است الا ما استثنیٰ لذا اینجا اصاله الصحه فی فعل الغیر جاری نمی‌شود بلکه چون طبع اولی در موقوفات حرمت بیع است مگر اینکه مجوز خاص داشته باشد دیگر اینجا اصاله الصحه فی فعل الغیر جاری نیست می‌گوییم نخیر این موقوفه است و حق ندارد این را بفروشد.

ایشان می‌فرمایند دقیقا در لحوم با سایر موضوعات و جریان اصاله الحل مطلب همین است، درست است یک قانون کلی داریم «کل شیء حلال» نسبت به لحوم ادله می‌گوید اصل در لحوم حرمت است، لذا از تحت آن قاعده اولی که حلیت کل شیء باشد در لحوم رفع ید می‌کنیم.

ما باید این اصل را بررسی کنیم، اصاله الحرمة فی اللحوم هل له اصل ام لا؟ در اینکه این اصل چه اصلی است در کلام شهید اول دو احتمال است:

احتمال اول: (که کلام این محقق متأخر منطبق بر این احتمال است) بگوییم مقصود از اصل، اصل لفظی است یعنی قاعده‌ای داریم مستفاد از آیات و روایات که اکل لحوم حرام است، الا ما استثنیٰ، مگر انعام ثلاثه و بعضی از طیور و بعضی از ماهیها. چنین اصل لفظی ما از آیات و روایات نمی‌توانیم استفاده کنیم، روایت و آیه‌ای که به عمومش یا اطلاقیش دلالت کند هر لحمی حرام است الا ما خرج، چنین دلیل لفظی نداریم هر چند در کلام این محقق آمده «ان المستفاد من الايات و الروایات»، ولی ما چنین دلیلی پیدا نکردیم، لذا نمی‌تواند مقصود اصل لفظی باشد.

احتمال دوم: اصاله الحرمة فی اللحوم یک اصل عملی است. ممکن است مقصود از اصل عملی یکی از این دو اصل باشد:

اصل اول: کسی این اصاله الحرمة فی اللحوم را به اصاله الاحتیاط برگرداند، بگوید اصل احتیاط اقتضاء می‌کند هر لحم مشکوکی باید کنار گذاشته شود و واجب التبرک است، یا به تعبیری حرام است. اگر مقصود از این اصل، اصل احتیاط باشد، ما در لحوم دلیلی خاصی نداریم که یجب الاحتیاط فیه، در دماء و فروج دلیل داریم که باید احتیاط کرد ولی در لحوم ما دلیل خاص نداریم که یجب الاحتیاط فیه. (ممکن است گفته شود اصل در لحوم حلیت است الا ما خرج).

ممکن است کسی بگوید ادله عامه احتیاط دلالت می‌کند در لحم مشکوک باید احتیاط کرد:

اولا: ما جواب دادیم ادله عامه احتیاط بر لزوم احتیاط دلالت نمی‌کند.

ثانیا: اگر مقصود شهید اول اصاله الاحتیاط باشد این در کل موارد است نباید بگوید اصاله الحرمة فی اللحوم، این معلوم می‌شود ربطی به اصل احتیاط ندارد و چیز دیگری است.

اصل دوم: اصل استصحاب است به این بیان که گفته شود این لحم و این حیوان در حال حیات، گوشتش حرام بود، ما ادله‌ای داریم که لحم مبان (جدا شده) از حی، میته و حرام است، لذا بعد از ذبح این حیوان شک داریم، آیا حرمت لحم در حال حیات با این ذبح با شرائط زائل شده یا نه؟ استصحاب کنیم بقاء حرمت را و نتیجه بگیریم که کل لحم مشکوک الحلیه و الحرمة، به حکم استصحاب حرام است.

این استصحاب هم جاری نمی‌شود به خاطر تغایر موضوع، به خاطر اینکه موضوع حرمت در قضیه متیقنه حیوان حی یا جزء مبان از حی بود، با ذبح، این موضوع قطعا منتفی است لذا این جزء مقوم از بین رفته است، لحم حرام لحم حی بود الان این لحم، لحم مذبوح است، با زوال مقوم اینجا موضوع استصحاب تغایر پیدا کرده است لذا استصحاب جاری نیست.

نتیجه: اصل کلی که اصاله الحرمة فی اللحوم باشد نه به عنوان اصل لفظی و نه به عنوان اصل عملی، اصلی به عنوان اصاله الحرمة فی اللحوم ما نداریم. مواردی در روایات بیان شده که این حیوان با این کیفیت حرام و مواردی داریم که این حیوان با این کیفیت حلال است ولی ما اصل کلی نداریم.

این مقدمه هم ذکر شد. بعد از مقدمه اصل تنبیه را ذکر می‌کنیم. مقدمات پنج‌گانه را مطرح کردیم با حفظ این مقدمات تنبیه اول را توضیح می‌دهیم عرض می‌کنیم شک در حلیت یا حرمت شئی‌ای تا ببینیم اصالة الحل جاری است یا اصلی دیگری جاری است، در نگاه کلی بر دو قسم است گاهی شبهه، شبهه حکمیه است انسان در حلیت شئی شک دارد، منشأ شک در حکم یا فقدان نص است و یا اجمال نص است و یا تعارض نصین است و گاهی شبهه، شبهه موضوعی است، حکم کلی معلوم است اشتباه در امور خارجی است سبب شده ندانیم این شئی حلال است یا حرام، لذا در دو مرحله بحث را پی می‌گیریم:

مرحله اول: شبهه حکمی

مرحله اول چند صورت دارد:

صورت اول: شک داریم در حلیت و حرمت لحم یک حیوان، منشأ شک ما شک در قابلیت حیوان است برای تذکیه. حیوانی با دستکاری ژنتیکی به دنیا آمده است، یک حیوانی متولد شده با دستکاری ژنتیکی که این حیوان طبیعت یکی از حیوانات محلل یا محرم را ندارد. درست است متخذ از شاة و کلب است ولی طبیعت هیچ کدام را ندارد و طبیعت سوم دارد، شک داریم آیا این حیوان قابلیت تذکیه دارد یا نه؟ سه مرتبه طولی اینجا فرض می‌شود. سه مسیر طولی، در هر مرتبه‌ای حکم با توجه به مبانی که در مقدمات اشاره کردیم باید روشن شود. هر مبنائی را انتخاب کنید نوبت به مراحل طولی بعد نمی‌رسد.

مرتبه اول: به مقدمه چهارم مراجعه می‌کنیم باید مبنا انتخاب کنیم آیا از روایات استفاده کرده‌ایم یک قاعده لفظی را که «کل حیوان قابل للتذکیه ام لا؟» که بحث کردیم و روایاتی هم دارد و قائلین قوی هم دارد، اگر کسی این قاعده لفظی را قبول داشته باشد مشکلش حل است، نوبت به هیچ اصل عملی هم نمی‌رسد کل حیوان قابل للتذکیه این مصداق هر چند طبیعت ثالث است ولی حیوان است لذا قابل تذکیه است لذا نه اصل سببی و نه اصل مسببی و نه اصالة عدم التذکیه و نه اصالة عدم قابلية الحيوان للتذکیه جاری نیست، اصل لفظی داریم که این حیوان قابل تذکیه است به حکم ادله لفظی گوشت آن حلال است و طهارت اجزاء هم ثابت است.

مرتبه دوم: اگر قاعده روائی را نپذیرفتیم چنانچه جمع زیادی باز قائل شده‌اند که ما قاعده روائی نداریم که «کل حیوان قابل للتذکیه»، اینجا شک داریم این حیوان قابلیت تذکیه دارد یا نه؟ اینجا باید برگردیم ذیل مقدمه چهارم آیا اصل عملی چنانچه محقق خراسانی می‌فرمودند اصالة عدم قابلية الحيوان للتذکیه جاری است یا نه؟

اینجا دو مبنا بود، یک مبنا این بود که استصحاب عدم قابلية الحيوان للتذکیه جاری است، قائلین تعبیر می‌کنند که قابلیت از عوارض وجود است و نه ماهیت، قابلیت، موضوع اثر شرعی هم هست، مسبوق به عدم ازلی هم هست و استصحاب عدم ازلی هم جاری است، استصحاب تام است عدم قابلية الحيوان للتذکیه، این استصحاب اینجا جاری می‌شود و فرض این است دلیل لفظی نداریم، نوبت به استصحاب می‌رسد، استصحاب عدم قابلية الحيوان للتذکیه الا ما خرج، این حیوان قابلیت تذکیه ندارد و حیوانی که قابلیت تذکیه نداشت با تذکیه نه حلال است و نه طاهر است. اینجا نیازی به اصالة عدم التذکیه نداریم هر چند در اثر با این اصالة عدم قابلية للتذکیه یکی باشد ولی نوبت به آن نمی‌رسد، قابلیت حیوان را برای تذکیه زدیم لذا نتیجه می‌گیریم هر چند این لحم تذکیه هم بشود این حیوان لا حلال و لا حرام، ولی اگر این استصحاب جاری نباشد که ما در ذیل مقدمه چهارم گفتیم چیزی به عنوان اصالة عدم قابلية الحيوان للتذکیه نداریم. حکم این فرض یک توضیحی دارد که خواهد آمد.

[2] . المحصول في علم الاصول ؛ ج 3 ؛ ص 444: «يلاحظ عليه: أنَّ الرجوع إلى أصالة الحلّ في المورد الذي الغالب عليه الحرمة خلاف سيرة الفقهاء في الفقه.

توضيحه: أنَّ الأصول العملية ليست أموراً تعبدية صرفة كالتعبد بكون صلاة الفجر ركعتين، بل هي مبنية على معايير واقعية و بما أنَّ الغالب في الأشياء هو الطهارة، فالمرجع عند الشك فيها هو قوله «كل شيء طاهر» و أما الحلية ففيما إذا كانت القاعدة الأولية هي الحرمة، و الحلية لأجل دليل خاص كما في النفوس و الأعراض، فلا تجري و لأجل ذلك لا يجوز قتل إنسان بشبهة أنَّه مرتد أو التصرف في الفروج باحتمال حليتها، و الأموال المطروحة باحتمال أنَّها مما يجوز التصرف فيه، و مثله اللحوم فإنَّ المستفاد من الآيات و الروايات كون الأصل فيها الحرمة خرج ما خرج من الأنعام و بعض الطيور و السمك ففي مثل ذاك المورد المشكوك، يكون الأصل المحكَّم هو الاحتياط».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بررسی صورت اول از صور شبهه حکمی

شک در حلیت و حرمت گاهی شبهه حکمی است و گاهی شبهه موضوعی است. اگر شبهه حکمی باشد صوری برای شبهه حکمی متصور است.

صورت اول: شک داریم در حلیت و حرمت، منشأ شک، شک در قابلیت حیوان است برای تذکیه، عرض شد سه مرتبه طولی است. مرتبه اول این بود که ما اطلاق لفظی را قبول داشته باشیم که کل حیوان قابل للتذکیه، دیگر نوبت به هیچ اصل عملی نمی‌رسد و اصل لفظی مسأله را تمام می‌کند.

مرتبه دوم این بود که این قاعده لفظی کل حیوان قابل للتذکیه را قبول نداشته باشیم، اینجا اگر ما اصل عملی را قبول کرده باشیم، اصالتاً عدم قابلیه حیوان للتذکیه نتیجه را می‌گیریم، این حیوان قابلیت تذکیه ندارد و حیوانی که قابلیت تذکیه ندارد تذکیه هم بشود گوشتش حرام است و اجزاء بدنش هم طاهر نیست. این دو مرتبه دیروز بیان شد.

مرتبه سوم: استصحاب عدم قابلیه حیوان للتذکیه را جاری ندانیم، بگوییم چنین استصحابی هم نداریم، حالا عدم جریان این استصحاب در پرانتز عرض می‌کنیم ممکن است طبق یکی از این سه مبنا باشد که با مبنای خودمان چهار مبنا می‌شود:

مبنای اول: مبنای محقق نائینی است که می‌فرمایند قابلیت حیوان برای تذکیه از لوازم وجود حیوان است، استصحاب عدم ازلی در لوازم وجود جاری نمی‌شود.

مبنای دوم: مبنای محقق عراقی است که می‌فرمایند استصحاب عدم ازلی در لوازم وجود جاری می‌شود ولی در لوازم ماهیت جاری نمی‌شود و قابلیت حیوان برای تذکیه از لوازم ماهیت است و نه لوازم وجود، استصحاب عدم ازلی در لوازم ماهیت جاری نمی‌شود. این مبانی در بحث استصحاب باید بیان شود.

مبنای سوم: می‌گوید قابلیت حیوان برای تذکیه موضوع اثر شرعی نیست لذا استصحاب جاری نمی‌شود.

مبنای چهارم: مبنای منتخب ما این بود که چون استصحاب عدم ازلی است، استصحاب عدم ازلی نه در لوازم وجود و نه در لوازم ماهیت و نه در اصل وجود جاری نمی‌شود. علی ای حال طبق هر مبنائی اگر گفتیم استصحاب عدم قابلیه حیوان للتذکیه نداریم اینجا مورد سوم می‌شود در حقیقت شک در حلیت و حرمت، منشأ شک در قابلیت است، نمی‌دانیم این حیوان

قابل تذکيه بوده است فرض اين است که قاعده لفظی نداشتيم، اصالة العدم القابلية للتذکيه هم نداشتيم، اینجا بايد ببينيم آیا اصالة عدم التذکيه جاری می شود تا بر اصالة الحل حاکم باشد یا نه جاری نمی شود؟ اینجا بايد به مقدمه دوم و سوم برگرديم و به مبانی تذکيه توجه کنيم.

مبنای اول: یک مبنا اين بود که مثل محقق اصفهانی و شيخ انصاری بگوئيم تذکيه امر بسيط مسبب از ذبح است، شارع او را اعتبار می کند. بعد از اینکه حیوانی مذبوح باشد و قابلیت داشته باشد، شارع تذکيه را اعتبار می کند. اینجا تا قبل از ذبح شارع مسلم اعتبار تذکيه نکرده بود شک داریم آیا با اين ذبح اعتبار شد تذکيه یا اعتبار نشد؟ يقين سابق و شک لاحق، استصحاب می کنيم عدم اعتبار تذکيه را، شارع اینجا تذکيه ای اعتبار نکرده است لذا اين حيوان نجس و حرام گوشت است.

مبنای دوم: محقق بروجردی و جمعی می فرمايند تذکيه اصلا اصطلاح شرعی نیست، مسبب نیست، اعتبار شرعی نیست بلکه یک امر عرفی است يعنی ذبح، طبق اين مبنا استصحاب عدم تذکيه جاری نیست، چون ذبح با شرائط انجام شده است و شک در قابلیت داریم. پس استصحاب عدم تذکيه نداريم. لذا طبق اين مبنا اصل عملی موضوعی ديگر نداريم، نه عدم قابلیت حيوان للتذکيه، استصحاب عدم ازلی است که محقق بروجردی قبول ندارند و نه استصحاب عدم تذکيه، لذا نوبت می رسد به اصل حکمی، شک داریم اين لحم حلال است یا حرام؟ اگر مثل شهيد اول و بعض الاعلام از مکتب قم گفتيم اصل اولی در لحوم حرمت است، طبق اصل اولی حکمی گفته می شود اين لحم حرام است اگر در لحوم اصالة الحرمة را قبول نکرديم که مشهور قبول نمی کنند لامحاله نوبت به اصالة الحل می رسد «کل شيء حلال حتى تعرف انه حرام»، اين گوشت حلال و طاهر است.

مبنای سوم: که منتخب ما بود، گفتيم تذکيه نه امر شرعی مسبب است، آن اعتبار شرعی و نه فقط ذبح است بلکه تذکيه ذبح خاص است با شرائط خودش، اینجا شک داریم آیا ذبح خاصی که شرعا معتبر است با اين فعل من ایجاد شد یا با فعل من ایجاد نشد؟ به عبارت ديگر شک داریم آیا ذبح با شرائط در حيوان مشکوک القابلية، ذبح شرعی هست یا نه ذبح شرعی نیست؟ ارکان استصحاب عدم التذکيه تمام است تا قبل از اين افعال ذبح شرعی خاص محقق نشده بود شک داریم با اين افعال ذبح شرعی خاص محقق شد یا نه استصحاب می کنيم عدم تحقق را مثل مبنای محقق اصفهانی و نتيجه می گيريم اين لحم حلال نیست.

اين تمام کلام در شک در حليت به خاطر شک در قابليت. شما توجه کرديد سه مرتبه داشت، که سه حکم از آن استخراج می شد مرتبه اول عمومات مسأله را حل می کرد کل حيوان قابل للتذکيه اگر عمومات را قبول نداشتيم استصحاب عدم قابلية الحيوان للتذکيه مشکل را حل می کرد اگر اين استصحاب را قبول نداشتيم استصحاب عدم التذکيه طبق بعضی از مبانی و اصالة الحل طبق بعضی از مبانی و اصالة الحرمة طبق بعضی از مبانی مشکل را حل می کرد.

صورت دوم: شک در حليت و حرمت، منشأ آن شک در حصول شرط

صورت دوم: شبهه حکمی است قابليت محل مفروغ عنه است شک در حصول شرط داریم، شک ما در حليت و حرمت منشأ آن شک در حصول یکی از شرائط است،

مثال اول: مثلا می دانيم اين حيوان غنم است غنم قابليت ذبح دارد، شک داریم آیا ذبح با حديد لازم است و شرط است لذا با کارد استیل اگر ذبح شده، شرط تذکيه محقق شده است یا نه؟

مثال دوم: کافری ماهی از دريا صيد کرده است، در کشورهایی اروپایی ماهی صيد شده و ارسال شده به ايران در صيد ماهی و تذکيه او بعضی می گویند آخذ مسلمان باشد، کافر ماهی را از دريا اخذ کرده است شک داریم شرط تذکيه محقق شده است یا نه؟

مثال سوم: در ذبح در منا بحث است که آیا ایمان شرط است یا نه؟ بعضی قائلند ایمان شرط است اگر غیر مؤمن گوسفند را ذبح کرد بعضی قائلند مجزی نیست، جای شک در حلیت گوشت این حیوان است. لذا اینجا قابلیت مسلم است و شک در حصول شرطی از شرائط داریم اینجا آن مرتبه اول و دوم در صورت قبل دیگر قابل تصویر نیست چون مرتبه اول و دوم در صورت قبلی شک در قابلیت بود، ما در صورت قبل قابلیت را در مرتبه اول با عمومات می‌خواستیم ثابت کنیم و در مرتبه دوم عدم قابلیت را با استصحاب می‌خواستیم ثابت کنیم، ولی اینجا قابلیت مسلم است. اینجا فقط مرتبه سوم بحث مهم است ببینیم مبانی در تذکیه چگونه است؟

طبق مبنای محقق اصفهانی استصحاب عدم اعتبار تذکیه جاری است، تا یک ساعت قبل شارع تذکیه را اعتبار نکرده بود الان با کارد استیل ذبح شده شک داریم در اعتبار تذکیه، یقین سابق و شک لاحق، استصحاب عدم اعتبار تذکیه جاری است.

طبق مبنای دوم مثل محقق بروجردی شک دارم در حقیقت در اشتراط ذبح با حدید یا عدم اشتراطش، تذکیه محقق شد اصاله عدم التذکیه نداریم یک اصل دیگری داریم آیا در صحت تذکیه ذبح با حدید شرط است؟ اصاله عدم الاشتراط می‌گوید این شرط نیست. برای صحت تذکیه به عمومات تذکیه مراجعه می‌کنیم «الا ما ذکیتم» مثل اینکه بیعی به صیغه فارسی واقع شد بیع مسلم واقع شده است شک داریم آیا در حصول ملکیت صیغه عربی شرط است یا نه اصل عدم اشتراط است؟ به «احل الله البیع» تمسک می‌کنیم طبق نگاه محقق بروجردی تذکیه محقق است شک داریم در صحت تذکیه، آیا ذبح با حدید شرط است؟ آیا اخذ مسلمان ماهی را از دریا شرط است؟ اصل عدم اشتراط است عمومات تذکیه می‌گوید تذکیه صحیح است.

طبق مبنای ما مبنای سوم تذکیه اسم فعل خاص شرعی است شک داریم آیا این عنوان خاص معتبر شرعی، محقق شد یا نه؟ استصحاب عدم تحقق این عنوان می‌گوید عنوان تذکیه محقق نشده است. این تمام کلام در صورت دوم، دو یا سه صورت دیگر باقی مانده است که بعد از تعطیلات فاطمیه خواهد آمد.

[1]. جلسه 52، مسلسل 74، سه‌شنبه، 98.10.17.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

صورت سوم: شک در حلیت و حرمت به خاطر شک در مانعیت موجود

صورت سوم: از صور شک در حلیت و حرمت به خاطر شبهه حکمی این است که قابلیت احراز شده است، شرائط هم وجود دارد، ولی خصوصیتی وجود گرفته است که شک دارد آیا این خصوصیت مانع است شرعا یا مانع نیست؟ شک دارد در مانعیت موجود، آیا برای این خصوصیت شارع جعل مانعیت کرده است یا نه؟

فرض کنید غنم است، همه شرائط ذبح هم فراهم است، این غنم مقداری آب مخلوط به خون نوشیده است، آیا این شرب مثل جلال مانع از تذکیه است و آیا شارع مانعیت برای این خصوصیت جعل کرده است یا نه؟

اینجا طبق همه مبانی اصاله عدم مانعیت این خصوصیت جاری می‌شود لذا تذکیه که فعل انسان بود بالوجدان ثابت است، عدم مانعیت موجود بالتعبد ثابت است، حکم به حلیت و طهارت این حیوان می‌شود و نیازی به اصاله الحل هم نخواهیم داشت.

صورت چهارم: شک در حلیت و حرمت با احراز شرائط و عدم وجود مانع

صورت چهارم: قابلیت محرز است، شرائط محرز است، عدم المانع هم محرز است، مع ذلک کسی شک کند که این گوشت حلال است یا نه؟ اینجا بدون شبهه هیچ اصل موضوعی که جاری بشود و اصاله الحل را منتفی کند وجود ندارد، لذا بر فرض اگر با احراز همه خصوصیات باز هم برای کسی شک پیدا شد کل شی حلال اینجا اقتضا می کند که بگوییم لحم حلال است. این صور چهارگانه، صور شک در حلیت و حرمت به نحو شبهه حکمی بود.

مرحله دوم: شبهه موضوعی

مرحله دوم: صور مسأله به نحو شبهه موضوعی است. اینجا هم ممکن است همان چهار صورت شبهه حکمی تصویر شود:

صورت اول: اشتباه امور خارجی سبب شک در مذکی بودن لحم

صورت اول: می دانیم حیوانات قابلیت تذکيه کدام هستند و حیوانات غیر قابل تذکيه کدام هستند ولی اشتباه امور خارجی سبب شده است که ما تردید پیدا کنیم این لحم مذکی است یا غیر مذکی؟ شک دارد این لحم غنم است یا لحم کلب است؟ شبهه موضوعی است.

سه مرتبه ای که در شبهات حکمی بود ببینیم اینجا جاری می شود یا نه؟

مرتبه اول: آیا کسی می تواند ادعا کند که ما در این مورد تمسک کنیم به عام روائی که ادعا شد در مسأله وجود دارد؟ «کل حیوان قابل للتذکيه الا ما خرج» تمسک به این قانون عام روائی که بدون شبهه جا ندارد به خاطر اینکه ما می دانیم این لحم اجمالا یا لحم غنم است که قابل للتذکيه و یا کلب است که غیر قابل للتذکيه، موضوع هیچ کدام قابل احراز نیست لذا مثل تمسک به عام در شبهه مصداقی می ماند چون موضوع احراز نیست قابل تمسک نیست.

ان قلت: مستشکل می گوید چه اشکال دارد ما یک اصل جاری کنیم، اصاله عدم کلبیه اللحم به استصحاب عدم ازلی، از تحت کلب این لحم اخراج شود، لذا از تحت مخصص حرام اخراج شود، کلب نیست، آن وقت قانون عام را جاری کنیم، کلب نیست و هر حیوانی غیر از کلب باشد قابل تذکيه است.

گفته شده است اصاله عدم الکلبیه، معارض دارد و به خاطر معارض جاری نمی شود به این بیان که چنانچه یک استصحاب عدم ازلی داریم اصاله عدم الکلبیه، یک استصحاب عدم ازلی دیگر داریم اصاله عدم الغنمیه، این دو اصل تعارض و تساقط می کنند. این اشکال بر این بیان وارد نیست به خاطر اینکه استصحاب عدم الغنمیه جاری نیست زیرا اثر شرعی ندارد، ما لازم نیست احراز کنیم غنم بودن این لحم را تا حکم به حلیت کنیم، همین مقدار کلب نباشد تحت قانون عام است و قابل تذکيه است. لذا استصحاب عدم الغنمیه اثر شرعی ندارد.

چنانچه اشکال دیگر هم به این بیان وارد نیست؛ گفته شده شما استصحاب می کنید عدم الکلبیه را و نتیجه می گیرید پس غنم است و این اصل مثبت است.

جواب این است که استصحاب عدم الکلبیه که جاری می کنیم نه برای اثبات لازمه آن است که کلب نیست پس غنم است، ما نیازی نداریم که ثابت کنیم غنم است، آنچه مهم است این است که کلب نباشد، کلب نیست هر چیز دیگری باشد.

مهم در اشکال این است که استصحاب عدم الکلبیه، استصحاب عدم ازلی است و استصحاب عدم ازلی در ذات و ذاتیات قابل جریان نیست همانگونه که در مبحث استصحاب ثابت شده است.

مرتبه دوم: نوبت می رسد به مرتبه دوم حالا که عموم روائی اینجا قابل تمسک نیست، دوران امر است یا لحم غنم است پس حلال است یا کلب است پس حرام است، نوبت می رسد به اصاله عدم التذکيه، آیا این اصل موضوعی تصویر می شود یا نه؟ مبانی را باید بررسی کنیم، اگر تذکيه مسبب باشد از این اعمال، تذکيه مسبب است از ذبح و سائر شرائط، یکی از شرائط عدم

الکلبیه است، عدم الکلبیه محرز نیست، نه بالوجدان و نه بالتعبد، لذا شک داریم آیا مسببی که تذکیه است حاصل شد یا نه؟ استصحاب عدم تحقق تذکیه ارکانش تمام است و حکم می‌کند این حیوان مذکی نیست.

اگر گفتیم تذکیه اسم است برای ذبح عرفی که محقق بروجردی می‌فرمودند باز یقین داریم شارع مقدس برخی از حیوانات را هر چند تذکیه عرفی بشوند، ولی تذکیه مؤثر نیست، غیر کلب تذکیه اثر دارد نه تذکیه الکلب باز این عدم کلبیت نه به وجدان و نه به تعبد محرز نیست لذا اصالة عدم التذکیه جاری می‌شود.

همین‌گونه اگر گفتیم تذکیه شرعا به معنای ذبح با شرائط است یکی از شرائط که عدم کلبیت این حیوان است، احراز نشده لذا استصحاب می‌کنیم عدم حدوث ذبح شرعی را، لذا این حیوان نه حلال است و نه طاهر.

صورت دوم: شک در تحقق شرط در خارج

صورت دوم علم داریم به قابلیت حیوان للتذکیه، شرائط را هم می‌دانیم، شک داریم آیا یکی از شرائط معلوم محقق شده است یا نه؟ شک در تحقق شرط در خارج داریم، مثلا می‌دانیم غنم قابل ذبح است، استقبال قبله هم شرط است، نمی‌دانیم آیا ذابح غفلت کرد از این شرط و استقبال قبله انجام شد یا نه؟ ما این بحث را فعلا مطرح نمی‌کنیم که اصالة الصحه فی فعل الغیر جاری می‌شود یا نه؟ یا قاعده تجاوز و فراغ در غیر صلاۀ جاری می‌شود یا نه، اینها بحثهای فقهی است. فرض کنید این اصول جاری نشد، اینجا مرتبه اول و دوم، شکی در آن نیست، شک در قابلیت و شک در جعل شرط هم نداریم، ولی شک داریم در تحقق شرط در خارج، اصالة عدم تحقق شرط تعبدا طبق جمیع مبانی جاری می‌شود لذا استصحاب استقبال قبله امر حادث است شک داریم آیا در حال ذبح استقبال قبله حادث شد یا نه؟ استصحاب عدم تحقق شرط می‌گوید این شرط حادث نشده است شرط منتفی است تعبدا، مشروط هم منتفی است.

صورت سوم: شک در تحقق مانع در خارج

صورت سوم: شک داریم در تحقق مانع در خارج، آیا جلال که مانع است تحقق پیدا کرد در خارج یا نه؟ استصحاب عدم تحقق مانع طبق همه مبانی جاری است، لحظه تولد این حیوان جلال نبود شک داریم آیا جلال حاصل شد یا نه؟ ارکان استصحاب تمام است و می‌گوید تعبدا مانعی محقق نشد، قابلیت و شرائط بالوجدان محرز است و عدم تحقق مانع به حکم اصل ثابت شد حیوان مذکی است. حلال و طاهر است.

صورت چهارم: اشتباه بعضی از امور خارجی سبب شک در حلیت و حرمت

صورت چهارم شبهه موضوعی مثل صورت چهارم شبهه حکمی است، اشتباه بعضی از امور خارجی باعث شده شک در حلیت و حرمت داشته باشد اینجا اصل حاکمی بر اصالة الحل نداریم و اصالة الحل جاری است و لذا حکم به حلیت لحم می‌کنیم.

نتیجه: صور هشتگانه برای شبهه در حلیت و حرمت لحم ذکر کردیم، چهار صورت شبهه حکمی و چهار صورت شبهه موضوعی، نسبت به این صور در یک صورت گفتیم هیچ اصل عملی جاری نیست اصل لفظی کل حیوان قابل للتذکیه مشکل را حل می‌کند. در دو صورت قائل به حلیت شدیم نه به خاطر جریان اصالة الحل بلکه اصل حاکم موضوعی داشتیم. در دو صورت (یک صورت شبهه موضوعی و یک صورت شبهه حکمی) قائل به حرمت و نجاست لحم شدیم به خاطر استصحاب عدم تذکیه. در دو صورت اصل موضوعی نداشتیم اصالة الحل که شعبه‌ای از اصل برائت بود جاری می‌شد. در یک صورت هم اصالة عدم تحقق شرط جاری می‌شد و نوبت به اصالة الحل نمی‌سید. این تمام کلام در تنبیه اول که صور و احکام آن به تفصیل بررسی شد. دو اشکال در پایان تنبیه باید پاسخ داده شود که خواهد آمد. به کلمات محقق خراسانی [2] و شیخ انصاری مراجعه کنید و این صورت هشتگانه را تطبیق بدهید و ببینید آیا این صور در کلام محققین چگونه مطرح شده است؟

[2]. كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص 348: «بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها . الأول أنه إنما تجري أصالة البراءة شرعا و عقلا فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقا و لو كان موافقا لها فإنه معه لا مجال لها أصلا لوروده عليها كما يأتي تحقيقه فلا تجري مثلا أصالة الإباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك و هو حرام إجماعا كما إذا مات حتف أنفه فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعا ضرورة كفاية كونه مثله حكما و ذلك ب أن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية و مع الشك في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها كما لا يخفى.

نعم لو علم بقبوله التذكية و شك في الحلية فأصالة الإباحة فيه محكمة فإنه حينئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام و لا أصل فيه إلا أصالة الإباحة كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام.

هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية كما إذا شك مثلا في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا فأصالة قبوله لها معه محكمة و معها لا مجال لأصالة عدم تحققها فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري بسائر شرائطها فالأصل أنه كذلك بعده.

و مما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته و حرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان و أن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعا كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طرو ما يمنع عنه فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه كما لا يخفى فتأمل جيدا.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بيان دو اشكال و جواب ذيل تنبيه اول

اشكال اول: در دو صورت از صور هشتگانه ما قبول كرديم كه اصالة عدم التذكية جاری است، مستشكل يك اشكالي را مطرح می‌کند كه توضیح آن در فقه است، خلاصه اشكال اين است اصالة عدم التذكية جاری نمی‌شود و به خاطر تعارض تساقط می‌کند.

توضیح مطلب: گفته شده ما در لسان ادله و در روایات می‌بینیم در لحوم بین دو عنوان تقابل واقع شده است، بین مذکی و میتة، هر لحمی یا مذکی است و یا میتة است، و چنانچه مذکی و تذكية امر وجودی است، میتة هم امر وجودی است لذا تقابل بین این دو، تقابل تضاد است. بنابراین هر جا شك داریم حیوانی مذکی است یا نه، در حقیقت شك بین دو امر وجودی است، شك داریم آیا حیوان مذکی است یا میتة است؟ بنابراین اگر اصل جاری کنید در یکی از متقابلین، شك داریم حیوان تذكية شده یا نه؟ در بعضی از صور ما تصویر می‌کردیم اصالة عدم التذكية جاری است، مستشكل می‌گوید در همین صور يك اصل دیگری جاری می‌شود، شك داریم این حیوان میتة است یا میتة نیست اصالة عدم میتة جاری می‌شود اصالة عدم التذكية هم جاری می‌شود هر دو متقابل هستند دو اصل عدم در متقابلین تعارض و تساقط می‌کنند پس ما اصالة عدم التذكية نداریم.

جواب: تفصیل آن در فقه ولی به صورت خلاصه به لسان روایات که مراجعه می‌کنیم هر چند در برخی از روایات تقابل بین میتة و مذکی تصویر شده است. ولی آنچه که مهم است این است که با دقت در روایات دانسته می‌شود تقابل بین تذکیه و عدم التذکیه هست به نحو تقابل سلب و ایجاب و نه تقابل تضاد، لذا یک امر وجودی بیشتر نیست و آن شک در تذکیه و عدم التذکیه است و میتة عبارت دیگر از عدم مذکی و عدم تذکیه است. لذا مثل معتبره حصری («29669-3- وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرِ الْخَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ صَيْدِ الْبُزَاةِ وَ الصُّقُورَةِ- وَ الْكَلْبِ وَ الْفَهْدِ فَقَالَ لَا تَأْكُلْ صَيْدَ شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ- إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْهُ إِلَّا الْكَلْبَ الْفُكْلَبَ قُلْتُ فَإِنْ قَتَلَهُ- قَالَ كُلْ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ ... فَكُلُوا مِمَّا أُمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ.» و صحیحہ حلبی («29715-3- وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَبِي ع يُفْتِي وَ كَانَ يَثْقِي- وَ نَحْنُ نَخَافُ فِي صَيْدِ الْبُزَاةِ وَ الصُّقُورَةِ- وَ أَمَّا الْآنَ فَإِنَّا لَا نَخَافُ وَ لَا يَجِلُّ صَيْدُهَا- إِلَّا أَنْ تُدْرِكَ ذَكَائُهُ- فَإِنَّهُ فِي كِتَابِ (عَلِيِّ ع) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ فِي الْكِلَابِ.») الا ان تذکیه او تذکره لذات مفهوم استثناء و مفهوم غایت در این روایات این است که «ان ذکیتہ حلال و ان لم تذکیتہ فحرام»، «ما ذکیتہ حلال و ما لم تذکیتہ حرام» لذا تقابل بین دو امر وجودی نیست تا دو اصل متعارض جاری شود. یک امر وجودی است تذکیه و یک امر عدمی است عدم التذکیه، در امر وجودی اصلی متصور نیست و در امر عدمی در بعضی از صور که عدم ازلی نبود استصحاب عدم التذکیه جاری می‌شد و این اصل حکم را روشن می‌کرد ما عنوان وجودی به عنوان میتة غیر از عدم التذکیه نداریم.

اشکال دوم: ما در یک صورت از صور هشتگانه گفتیم اگر شک کنیم در تحقق شرطی که شرطیت آن شرعاً ثابت است، اصله عدم تحقق الشرط جاری می‌شود مثال زدیم به استقبال قبله، شک داریم استقبال قبله شد یا نه، اصله عدم تحقق الشرط می‌گوید استقبال قبله نشد، لذا مسبب حادث نشد، عدم تحقق شرط است لذا مشروط هم حادث نشده است و لذا این گوشت مذکی نیست و حرام است. یک اشکال به این فرض مطرح شده که گفته شده است ما روایاتی داریم که از این روایات استفاده می‌شود در صورت شک در تحقق شرط حکم به حلیت می‌شود نه حکم به حرمت لحم پس نص خاص می‌گوید اصله عدم تحقق الشرط جاری نیست استصحاب دلیل حلیت لا دلیل، با وجود روایت این اصل جاری نیست.

روایت را اینگونه بیان می‌کنند که شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه ج 3 ص 317 این روایت را آورده‌اند «4129 وَ رَوَى أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ عِيْسَى الْقُمِّيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَرُمِي بِسَهْمٍ فَلَا أَذْرِي أَسْمِيَتْ أَمْ لَمْ أَسْمَ فَقَالَ كُلْ وَ لَا بَأْسَ 1 فَقُلْتُ أَرُمِي فَيَغِيبَ عَنِّي فَأَجِدُ سَهْمِي فِيهِ فَقَالَ كُلْ مَا لَمْ يُؤْكَلْ مِنْهُ 2 وَ إِنْ أَكَلَ مِنْهُ فَلَا تَأْكُلْ مِنْهُ» دقیقاً شک در تحقق شرط است، تسمیه مسلم شرط ذبح است شک دارم من تسمیه در حال رمی گفتیم یا نه؟ امام فرمودند اشکالی ندارد.

طبق بیان ما و جمعی از محققین اصله عدم تحقق الشرط می‌گوید تسمیه امر حادث است، یک ساعت قبل نبود شک کردی حادث شد یا نه استصحاب عدم تحقق شرط می‌گوید تسمیه نشده لذا حرام است ولی روایت می‌گوید اشکال ندارد.

جواب: عرض می‌کنیم در خصوص تسمیه که از شرائط تذکیه است یک خصوصیت ویژه است که تسمیه را با سائر شرائط متفاوت می‌کند و الا قاعده کلی همان است. آن خصوصیت این است که ادله بقیه شرائط ذبح اطلاق دارد شرط واقعی هستند چه علم داشته باشیم یا نداشته باشیم استقبال قبله لازم است چه فراموش کنیم یا نه؟ لذا در همه حالات اگر استقبال قبله نبود مشروط محقق نشده است ولی در خصوص تسمیه دلیل داریم که تسمیه شرط ذکری است به این معنا که اگر علم داشتی و متذکر بودی تسمیه شرط است و اگر علم نداشتی و متذکر نبودی تسمیه شرط نیست، لذا بر طبق روایات در تسمیه حتی اگر فراموش کردی، یقیناً تسمیه نگفتی ذبیحه مشکل ندارد.

روایات باب 15 ابواب ذبح و باب 12 از ابواب صید را در وسائل الشیعه مراجعه کنید.

روایت: «29741-4- وَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: كُلُّ (مَا أَكَلَهُ) الْكَلْبُ إِذَا سَمِّيَتْ- فَإِنْ كُنْتَ نَاسِيًا فَكُلْ مِنْهُ أَيْضًا وَ كُلِّ مِنْ فَضْلِهِ.» که تسمیه شرط ذکرى است.

یا روایت «29739-2- وَ عَنْهُ عَنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أُرْسِلَ الرَّجُلُ كَلْبُهُ وَ نَسِيَ أَنْ يُسَمِّيَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ ذَبَحَ وَ نَسِيَ أَنْ يُسَمِّيَ- وَ كَذَلِكَ إِذَا رَمَى بِالسَّهْمِ وَ نَسِيَ أَنْ يُسَمِّيَ.».

این ادله متراکم می‌گوید تسمیه شرط ذکرى است. بنابراین در خصوص تسمیه چون شرط ذکرى است اگر شک کردى تسمیه گفتى مشکلى ایجاد نمى‌کند ولى نسبت به سائر شرائط ادله سائر شرائط ظهورش این است که شرط، شرط واقعی است لذا اگر شک کردیم در غیر از تسمیه از شرائط اصاله عدم تحقق الشرط جاری خواهد بود.

باب 5 ابواب صید راوى سؤال مى‌کند کلب معلم را فرستادم صیدی انجام بدهد صید را پیدا کردم ولى این حیوان دریده شده بود، «افتترسه کلب معلم او حیوان آخر» شرط است که کلب معلم صید کند شک در تحقق شرط دارد امام فرمودند « لا تحل الفريسة و لا يؤكل منه».

باب 18 و 19 ابواب صید راوى مى‌گوید به پرنده‌ای تیر اندازی کردم شک کردم تیر من خورد یا تیر دیگری، امام فرمودند «لا يحل ذلك الطائر»، نه برای تو و نه برای دیگری حلال نیست.

در سائر شرائط اصاله عدم تحقق الشرط محقق است ولى نسبت به تسمیه نص خاص داریم که شرط ذکرى است و اصاله عدم تحقق الشرط جاری نمى‌شود. این تمام کلام در تبیه اول از تنبیهات برائت

تنبیه دوم: حسن احتیاط در موارد جریان برائت

تنبیه دوم: حُسن (نیکو بودن) احتیاط در موارد جریان برائت اگر ممکن بود

این تنبیه آثار فقهی فراوانی دارد ولى ابتدا باید به یک سؤال جواب دهیم.

سؤال: حسن احتیاط چه مناسبتی دارد با اصل برائت و مباحث برائت؟ ممکن است کسی توهم کند که باید در مباحث اصل اشتغال بحث احتیاط را باید مطرح کنید.

جواب: اگر شیخ انصاری و محقق خراسانی و به تبع آنها اعلام دیگر حسن احتیاط را لو امکن در ذیل برائت مطرح می‌کنند کاملاً این مسأله مربوط به برائت است.

توضیح مطلب: وجوب احتیاط و اصل اشتغال چنانچه خواهد آمد در شک در مکلف به است، اینجا که می‌گوییم حسن احتیاط، مربوط به شک در تکلیف است که مجرای برائت است، به این معنا در شک در تکلیف چه شبهه وجوبی و چه شبهه تحریمی باشد که در شبهه وجوبی اخباری و اصولی و در شبهه تحریمی اصولی قائل به برائت است، همه اتفاق نظر دارند در این مواردی که برائت جاری است الاحتیاط حسن لذا جای این بحث بدون شبهه ذیل مباحث برائت است بنابراین اولین بحث و مهمترین بحث اینجا این است که در شبهات وجوبی شک دارم آیا دعا عند رؤیه الهلال واجب است یا نه؟ دلیل پیدا نکردم یا تعارض نصین بود تساقط شد، علما که حکم به اجراء برائت می‌کنند در برخی از فروض شبهات وجوبی برخی از علما می‌گویند احتیاط ممکن است لذا حسن است، احتیاط مستحب است، در برخی از صور گفته می‌شود به خاطر بعضی از محذورات در شبهات وجوبی احتیاط ممکن نیست. لذا در این تنبیه سه مبحث باید منقح شود.

مبحث اول: در چه صورتی از شبهات وجوبی احتیاط ممکن است.

مبحث دوم: آیا در شبهات وجوبی صوری داریم که احتیاط محذور داشته باشد و ممکن نباشد یا نه؟

مبحث سوم: آیا در شبهات وجوبی دلیل شرعی بر حسن احتیاط داریم که فقیه فتوا بدهد یا مستحب احتیاط در شبهات وجوبی؟
بررسی مطلب خواهد آمد.

[1]. جلسه 54، مسلسل 76، دوشنبه، 98.10.23.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

در تنبیه دوم از تنبیهای برائت عرض شد که باید بررسی کنیم در شبهات وجوبی در چه مواردی احتیاط ممکن است و دلیل بر حسن احتیاط شرعا چیست؟

لذا برای تبیین محل خلاف عرض می‌کنیم محتمل الوجوب در شریعت چهار قسم دارد:

قسم اول: محتمل الوجوب ما توصلی است، یعنی غرض مولا و مطلوب مولا دائر مدار قصد قربت و قصد امر نیست، به هر نحوی که انجام شد هر چند با قصد ریا، غرض حاصل است. در محتمل الوجوب توصلی احتیاط کردن محذوری ندارد و مشکلی ایجاد نمی‌کند. مثلاً فرض کنید زید احتمال می‌دهد لباسش نجس باشد، اگر واقعا نجس باشد، برای نماز باید تطهیر کند، محتمل النجاسه تطهیرش واجب نیست و در این شبهه موضوعی اصل برائت جاری می‌شود ولی اگر خواست احتیاط کند به هر قصد که لباسش را بشوید اگر واقعا نجس باشد پاک می‌شود و به وظیفه احتیاطی عمل شده است هیچ محذوری هم ندارد.

قسم دوم: در واجب تعبدی علم اجمالی دارم به امر مولا که مرد است بین اموری، یقین دارم مأمورم به نماز ظهر ولی اجمالا قبله مردد شده است بین جهات چهارگانه، اینجا هم هر چند در هر طرف امر مستقل ندارم که نماز بخوان به این طرف ولی می‌توانم هر چهار نماز را به قصد امتثال امر قطعی موجود بخوانم. اینجا هم احتیاط ممکن است و محذور هم ندارد.

قسم سوم: امر یقیناً وجود دارد، ولی امر مردد است بین وجوب و استحباب، «اغسل للجمعه»، نمی‌دانم امر، امر وجوبی است یا استحبابی است ولی اصل امر معلوم است. اینجا اگر مبنای فقیه و اصولی مثل مبنای منسوب به بعضی از قداما باشد که گفته‌اند در عبادات غیر از قصد امر، قصد وجه هم معتبر است. اگر قصد وجه در عبادات معتبر باشد اینجا احتیاط ممکن است دچار اشکال بشود. غسل جمعه را باید به قصد وجه انجام بدهم، به چه قصد وجهی باید باشد وجوب و استحباب که معنا ندارد مخصوصاً طبق مبنای تضاد بین احکام خمس، به قصد وجوب به تنهایی یا به قصد استحباب به تنهایی تشریع است بدون قصد وجه غسل کنم فرض این است واجب تعبدی را امتثال نکرده‌ام لذا احتیاط دچار اشکال می‌شود.

اما اگر کما هو الحق و المهور بین المتأخرین و یستفاده من الادله که قصد وجه در عبادات معتبر نیست، صرف قصد امر یا قصد مطلوبیت یا قصد قرب معنوی به مولا کافی باشد اینجا احتیاط ممکن است، «اغسل للجمعه» امر دارد به قصد امر انجام می‌دهد و کار به وجوب و استحباب آن ندارد.

قسم چهارم: اصل امر در شبهه وجوبی مجهول است، فقط مورد، مورد احتمال امر است، مثلاً دوران امر بین وجوب و اباحه است، فرض کنید در دلیل امری آمده است عقیب حضر، «إذا حللت فاصطادوا» نمی‌دانم آیا این امر دال بر وجوب است یا دلالت می‌کند بر رفع حضر، فقط اباحه را می‌رساند؟ در اینگونه موارد آیا احتیاط در عمل عبادی ممکن است یا نه؟ عمل را به قصد امر بخواهم انجام بدهم امری معلوم نیست باشد شاید امر دال بر اباحه است.

در این قسم چهارم که شبهات وجوبی است با احتمال امر، اشکالاتی مطرح شده است که احتیاط در این قسم چهارم محذور دارد باید اهم اشکالات را اشاره کنیم و جواب دهیم.

اشکال اول: به محقق ایروانی محشی دقیق مکاسب که کتابهای اصولی خوبی هم دارد مثلنهایه النهایه، و در فقه دقت خوبی دارند، به ایشان نسبت داده شده که ایشان فرموده‌اند در این قسم چهارم احتیاط محذور دارد. به خاطر اینکه از طرفی شک داریم در اینکه این عمل واجب است یا مباح است، شارع مقدس حکم کرده است به اباحه، لذا اگر وجوبی هم هست، شارع با حکم به اباحه جلو وجوب را گرفته است، برای وجوب واقعی مزاحمی پیدا شده است، که جلو آن احتمال حکم الزامی را سد کرده است احتمال وجوب که مزاحم داشته باشد دیگر ملاک ندارد تا حکم کنیم به حسن احتیاط، لذا اینجا جای حسن احتیاط شرعی نیست ادله برائت می‌گوید مباح است و محتمل الوجوب دیگر ملاک ندارد لذا احتیاط اینجا معنا ندارد.[2]

جواب: اگر این نسبت به محقق ایروانی درست باشد در کلام ایشان بین اباحه واقعی و اباحه ظاهری خلط شده است. اگر در جایی اباحه، اباحه واقعی باشد روی عنوان ما لایعلمون نرود دیگر احتمال وجوب آنجا نمی‌رود، اباحه واقعی احتمال وجوب را هم منتفی می‌کند لذا ملاک وجوب نیست و احتیاط معنا ندارد اما در محل بحث که در موارد شبهه، اباحه، اباحه ظاهری است شارع می‌گوید چون ما لایعلمون است مصلحت تسهیل اقتضا می‌کند و من احتیاط از تو نمی‌خواهم لذا اباحه ظاهری نه حکم واقعی و نه ملاکش را از بین نمی‌برد و الا تصویب است که تصویب در نزد امامیه باطل است لذا ملاک واقعی اگر باشد همچنان باقی است اگر استفیاء ملاک ممکن باشد و عسر و حرج و اختلال نظام نباشد اباحه ظاهری نمی‌تواند جلوی احتیاط را بگیرد. اگر واقعا شیء واجب باشد ملاک هست لذا استیفای ملاک محتمل به حکم عقل خوب است.

اشکال دوم: گفته شده است واجبات تعبدی یعنی انجام عمل با قصد امر، ما در این قسم به اصل امر جاهل هستیم، در این صورت یا باید عمل را انجام بدهیم بدون قصد امر، عمل تعبدی بدون قصد امر تصور نمی‌شود، اگر با قصد امر انجام بدهیم تشریع است، لذا احتیاط ممکن نیست، چون مستشکل می‌گوید از دو حال خارج نیست بدون قصد امر انجام بدهید، قوام تعبدیات با قصد امر است، با قصد امر انجام بدهیم تشریع است امر محتمل است امری نیست که او را قصد کنید. چند جواب اینجا مطرح شده است دو جواب از شیخ انصاری است.

جواب اول: شیخ انصاری در تنبیهات دوران امر بین وجوب و غیر حرمت می‌گویند ما قبول داریم در واجب تعبدی قطعی قصد امر لازم است این را می‌پذیرند اما در تعبدیات احتیاطی ما عمل را با سایر خصوصیات انجام بدهیم هر چند قصد امر نباشد در تحقق احتیاط کافی است لذا قصد امر لازم نیست.

این ادعا از سوی شیخ انصاری عجیب است. بلکه می‌شود تعبیر کرد ادعای بدون دلیل است اگر شما قبول دارید در نماز قطعی که تعبدی است قصد امر نیاز است، باید قصد امر باشد، به چه دلیل در عملی که محتمل التعبدیه است می‌گویید قصد امر لازم نیست؟ امر محتمل التعبدیه را ما بدون هویت تعبد و قوام تعبد انجام بدهیم به چه دلیل این عمل مجزی و خوب است؟

اگر دلیل خاصی را شیخ انصاری اقامه می‌کردند که در مواردی که احتمال تعبدیت است بدون قصد امر شما محتمل التعبدیه را انجام بدهید، اینجا می‌گفتیم یک واجب یا مستحب نفسی است به خاطر دلیل خاص ولی با اینکه نص خاصی نداریم در محتمل التعبدیه رفع ید کنیم از قصد امر که قوام تعبدیات به قصد امر است این معقول نیست و دلیلی بر آن نداریم لذا جواب اول شیخ انصاری پاسخ از اشکال نمی‌شود.

جواب دوم: شیخ انصاری می‌فرمایند مشکل شما این است که در این قسم چهارم امری تصویر نکردید چون محتمل الامریه و محتمل التعبدیه است تا قصد امر کنید. ما لما و انا با اقامه یک دلیل اثبات می‌کنید اینجا امر وجود دارد.

اما دلیل لمی: می‌گویند شبهه‌ای نیست و اخباری و اصولی قبول دارد در اینکه الاحتیاط عقلا حسن، احتیاط حسن عقلی دارد، قاعده ملازمه می‌گوید «کلما کان حسن عقلا فهو مطلوب شرعا»، هر حسن عقلی مطلوب شرعی است، مورد طلب است پس احتیاط در این قسم چهارم حسن عقلی دارد به حکم دلیل مطلوبیت شرعی دارد.

اما دلیل انی: می‌فرمایند دلیل انی ما این است که شکی نیست در اینکه بر عمل به احتیاط ثواب مترتب است، عملی ثواب دارد که مصداق امتثال امر مولا باشد، امتثال فرع بر وجود امر است از ترتب ثواب بر موارد احتیاط انا کشف می‌کنیم وجود امر را، لذا نتیجه می‌گیریم چون احتیاط ثواب دارد امر دارد ما این عمل احتیاطی را به قصد این امر انجام می‌دهیم. جوابی دارند محقق خراسانی که بررسی خواهیم کرد.

[1]. جلسه 55، مسلسل 77، سه‌شنبه، 98.10.24.

[2]. نهاية النهاية في شرح الكفاية ؛ ج 2 ؛ ص 112: «قوله: لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا و عقلا: (2) حسن الاحتياط عقلا بعد قيام الدليل النقلي على الإباحة شرعا ممنوع، فانه بعد ترخيص الشارع في الفعل و حكمه بإباحته المستلزم لسقوط الواقع عن فعليته لا يبقى ملاك الحكم الواقعي، بل بمزاحمة ملاك الإباحة التي هي مؤدى الأصل يضمحل، كما في كل ملاك ابتلي بملاك آخر أقوى منه.».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در تنبیه دوم از تنبیهات برائت در این بود که در موارد دوران امر بین وجوب و اباحه که واجب محتمل، واجب تعبدی بود، اشکال شده است که احتیاط در این صورت محذور دارد. خلاصه محذور دوم این بود که در شبهه وجوبی دوران امر بین وجوب و اباحه یقین به امر نداریم که عمل به قصد آن امر انجام بشود لذا احتیاط محذور دارد.

شیخ انصاری در جواب دومی که از این اشکال مطرح کردند فرمودند احتیاط حسن است عقلا، از حسن احتیاط عقلا و ترتب ثواب انا یا لما کشف می‌کنیم وجود امر شرعی را و عمل را به قصد امر انجام می‌دهیم.

محقق خراسانی به این بیان شیخ انصاری اشکال می‌کنند. می‌فرمایند:

اولا: این بیان شیخ انصاری محذور عقلی دارد و مستلزم دور است. توضیح مطلب: بارها در اصول گفته شده است رابطه موضوع و حکم مثل رابطه علت و معلول است، لذا هر حکمی توقف دارد بر موضوع، اگر در موردی موضوع هم توقف بر حکم داشته باشد، این توقف از هر دو طرف است و مستلزم تقدم الشئ علی نفسه است و دور لازم می‌آید.

به عبارت دیگر هر عارضی وجودش فرع بر معروض است، اگر جایی تصویر شد وجود معروض هم متوقف بر عارض شد، این مستلزم دور و توقف الشئ علی نفسه است. محقق خراسانی می‌فرمایند بیان شیخ انصاری و دیگران این بود که می‌خواهند اثبات کنند که وجود و امکان امر به احتیاط را تصویر کنند، لذا می‌گویند امر به احتیاط داریم در شبهات وجوبی تا بتوانید عمل را به قصد امر انجام بدهید. پس امر به احتیاط فرع بر امکان احتیاط است و عارض بر احتیاط است قهرا احتیاط موضوع و معروض می‌شود پس امر به احتیاط توقف دارد بر فرض وجود احتیاط، اگر وجود احتیاط و امکان احتیاط هم از امر به احتیاط استفاده شود این مستلزم دور است تا امر نباشد امکان احتیاط فرض نمی‌شود با اینکه احتیاط معروض امر است ولی توقف دارد بر وجود امر و این مستلزم دور است.

ثانیا: می‌فرمایند فرض می‌کنیم از این محذور شما جواب دادید و مشکل را حل کردید. دور لازم نمی‌آید. آنچه شما ثابت کردید این بود که احتیاط حسن است عقلا، از حُسن احتیاط کشف کردید به قانون ملازمه یا چیز دیگر، امر شرعی را به احتیاط، اوامر احتیاط مثل اوامر اطاعت «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» امر ارشادی هستند و امر ارشادی مصحح عبادیت عبادت نمی‌شود. این امر مولوی است که عبادیت عبادت را درست می‌کند و به قصد آن امر می‌تواند انسان عبادت را انجام بدهد نه امر ارشادی لذا امر به احتیاط اگر بدون محذور ثابت شود امر ارشادی است و امر ارشادی مصحح عبادیت عبادت نمی‌شود.

اینجا سه مطلب باید بررسی شود: (بعضی از این مطالب فرضی هستند که مطرح می‌کنیم)

مطلب اول: (مهم) این است که اصل این اشکال که در شبهه وجوبی امر نداریم پس عبادت را به چه قصد انجام بدهیم، اصلا این محذور را ببینم نیاز داریم به این بحثها یا نه؟

مطلب دوم: آیا چنانچه محقق خراسانی و محقق نائینی ادعا می‌کنند اوامر احتیاط همه آنها اوامر ارشادی هستند و نمی‌توانند مصحح عبادیت عبادت شوند یا نه؟

مطلب سوم: آیا دوری که محقق خراسانی در بیان شیخ انصاری تصویر کردند این دور وجود دارد یا نه؟

بررسی مطلب اول: این مطلب مبثائی و مهم است، اصل این ادعا که در تعبدیات قصد قربت لازم است و قصد قربت یعنی قصد امتثال امر و لا غیر لذا باید بحث کنیم که امر هست یا نه؟ اصل این بحث به نظر جمع زیادی از محققین متأخرین قابل قبول نیست در تعبدیات عمل باید لله انجام شود، این للهی و قصد قربت آیا فقط به معنای قصد امر است این مورد قبول نیست علی ما بیالی در بحث واجب تعبدی و توصلی ما اشاره کردیم و فکر می‌کنم در بحث حج یا خمس به آن پرداختیم. اینجا اشاره می‌کنیم که قصد قربت که ملاک در تعبدیات است به چند مصداق محقق می‌شود:

اگر احراز کردیم یا احتمال دادیم عملی محبوب مولا است، به قصد محبوبیت این عمل یا به احتمال محبوبیت این عمل للمولی، عمل را انجام بدهیم قصد قربت محقق است. به قصد تقرب معنوی به مولا اگر عملی را یقین داریم سبب قرب به مولا می‌شود یا احتمال قربیت می‌دهیم عمل را انجام بدهیم کافی است. اگر احراز شد در متعلق ملاکی است که استیفای آن ملاک محبوب در نزد مولاست ما عمل را به قصد استیفاء ملاک محبوب عند المولا انجام بدهیم کافی است. قصد امر هم یکی از مصادیق است لذا اصل این مطلب که هویت تعبدیات به قصد قربت است، قصد قربت هم یعنی قصد امر، دلیلی بر آن نداریم.

بررسی مطلب دوم: ادعای محقق خراسانی و محقق نائینی این است که اوامر احتیاط ممکن نیست امر مولوی باشند لذا هیچ وقت عمل را به قصد امر احتیاطی اگر انسان انجام بدهد ملاک قصد امر و قصد قربت در آن حفظ نشده است و اوامر احتیاط را با اوامر اطاعت قیاس می‌کنند البته محقق نائینی یک نعم هم دارند که مقداری تنزل می‌کنند. ببینیم این مطلب درست است یا نه؟ نسبت به اوامر احتیاط در کلام شارع «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» همه علما اتفاق نظر دارند که امر ارشادی است نه امر مولوی به خاطر اینکه در باب اطاعت وقتی شارع می‌گوید خدا را اطاعت کنید یعنی در مرتبه قبل این امر خدا دستور دارد و امر و نهی دارد لذا امر اطاعت می‌گوید آن اوامر را اطاعت کنید اطیعوا الله یعنی اوامری که دستور دادم امتثال کنید.[2]

محقق خراسانی و محقق نائینی می‌فرمایند اوامر احتیاط هم همین است احتیاط کنید یعنی در مرتبه قبل خداوند یک دستور و یک امر واقعی دارد، حالا مشتبه شده است، حفظ این واقع مطلوب مولاست دنبال تحصیل آن واقع باشید پس در اوامر احتیاط آنچه غرض مولاست استیفای واقع است احتیاط هم ارشاد به واقع است لذا امر احتیاط نمی‌تواند مولوی باشد نمی‌تواند تأسیسی باشد. می‌گوید آن واقع مشتبه را برو احراز کن، چون تأسیس در آن نیست لذا نمی‌تواند این امر ملاک عبادیت یک عبادت باشد.

محقق نائینی یک نعم دارند می‌فرمایند بلکه از جهت دیگر و نگاه دیگر ما امر احتیاط را می‌توانیم مولوی بدانیم، تأسیسی بدانیم و یک نکته جدید در آن است غیر از حفظ واقع که خدا به خاطر این نکته می‌گوید احتیاط کنید و آن نکته این است که بگوییم اوامر احتیاط در جعلشان دو ملاک است یک ملاک حفظ واقع است اینکه جدید نیست من قبلاً امری داشتم که واجب را امتثال کن، حالا مردد شده برای استیفای واقع احتیاط کن.

ولی گاهی احتیاط جعل شده برای اینکه انسان وقتی در مشتهات احتیاط کرد نفسش قوی می‌شود، باعث می‌شود محرمات را راحت‌تر ترک کند لذا در بعضی از اوامر احتیاط هم همین ملاک آمده است «فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ - فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ- وَ الْمَعَاصِي حَمَى اللَّهِ- فَمَنْ يَزْتَعِ حَوْلَهَا يُوشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا.» هر کسی شبهات را ترک کند محرمات روشن را راحت‌تر ترک می‌کند پس یک ملاک جدید در اوامر احتیاط است باید احتیاط کنی به خاطر اینکه احتیاط یک تمرین است برای ترک محرمات لذا امر به احتیاط از این نگاه شد یک امر تأسیسی و یک ملاک نفسی دارد لذا با این نعم محقق نائینی می‌فرماند ممکن است بگوییم اوامر احتیاط از این نگاه امر مولوی تأسیسی هستند.

[1]. جلسه 56، مسلسل 78، شنبه، 98.10.28.

[2]. فوائد الاصول، ج 3، ص: 399: «نعم: يمكن أن يستفاد استحبابه الشرعي من بعض الأخبار الواردة في الترغيب على الاحتياط كقوله عليه السلام «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه أن يقع في المحرمات» و قوله عليه السلام «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك» [2] و قوله عليه السلام «من يرتع حول الحمى أو شك أن يقع فيه» و نحو ذلك من الأخبار التي يمكن أن يستظهر من التعليقات الواردة فيها أنها من قبيل الحكمة لتشريع استحباب الاحتياط، و إن كان للمنع عن ذلك أيضا مجال.».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

ادامه بررسی مطلب دوم: عدم امکان مولوی بودن اوامر احتیاط از نگاه محقق خراسانی و محقق نائینی

عرض شد که محقق خراسانی و محقق نائینی فرمودند اوامر احتیاط نمی‌تواند امر مولوی باشد بلکه امر ارشادی است مثل اوامر اطاعت، ما در مطلب دوم از این مطالب سه‌گانه، ابتدا باید بررسی کنیم چرا اوامر اطاعت، امر ارشادی است و به چه دلیل؟ تا بعد ببینیم آیا آن دلیل در اوامر احتیاط هم جاری است یا نه؟

لذا عرض می‌کنیم علما که می‌گویند اوامر اطاعت مثل «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» نمی‌تواند امر مولوی باشد به خاطر دو محذور این مطلب را مطرح می‌کنند که اوامر اطاعت باید ارشادی باشند.

توضیح محذور اول: فرض کنید شارع مقدس ابتدا یک امر دارد «يجب الصلاة»، «يجب الحج»، «يجب الصوم» دوباره یک امری در لسان شارع می‌آید «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» یعنی آن اوامر را امتثال کنید اگر این امر، امر ارشادی باشد هیچ محذوری ندارد که ارشاد به حکم عقل است، عقل می‌گوید از باب شکر منعم، دفع عقاب محتمل و امثال اینها اطاعت خداوند واجب است. «اطيعوا الله» هم ارشاد به حکم عقل است. اما اگر این امر بخواهد یک وجوب شرعی تأسیسی باشد که امر مولوی جدید داریم که اطاعت آن اوامر لازم است، سؤال این است آیا خود این امر اطيعوا وجوب تحصیل دارد یا نه؟ اگر وجوب تحصیل دارد و این وجوب تحصیل اگر به حکم عقل باشد مشکلی پیدا نمی‌شود، اگر به حکم شرع باشد چه دلیلی است بر اینکه این امر دوم را باید اطاعت کرد؟ باز یک دلیل سوم می‌خواهد آن دلیل سوم عقلی است یا شرعی، اگر دلیل عقلی باشد

مشکلی نیست ولی اگر شرعی باشد، باز نیاز به یک دلیل دارد، همین‌گونه تسلسل لازم می‌آید لذا لازمه‌اش اگر «اطیعوا الله» امر شرعی باشد تسلسل لازم می‌آید ضمن اینکه واجب واحد، واجبات متعدد باشد، در صورت اطاعت یک امر چند اطاعت فرض شود، و در صورت عصیان یک فرد، چند عصیان فرض شود لذا به خاطر این محذور می‌گویند اوامر اطاعت در لسان شارع امر ارشادی است.

محذور دوم: گفته می‌شود اوامر اطاعت اگر مولوی تأسیسی باشد، لغو است.

توضیح مطلب: در بحث اوامر توضیح داده شده است که غرض از دستورات مولا، بعث عبد است به مطلوب مولا و غرض از نهي مولا زجر عبد است از آنچه متعلق نهي است. این غرض که بعث عبد نحو متعلق باشد سه ضلع دارد برای انبعاث عبد، مولا امر می‌کند که صل یا صم، ترتب ثواب بر این عمل را اعلام می‌کند و ترتب عقاب را بر ترک اعلام می‌کند، این سه قطعه و سه ضلع شکل گرفت، حالا اگر مولا در دستوری این سه ضلع انجام شده، - نماز بخوان و اگر خواندی این مقدار ثواب دارد و اگر ترک کردی این عقاب را دارد - دوباره مولا بگوید «اطع ذلک الامر الصادر منی»، آن دستوری که دادم اطاعت کن، این غیر از آن بعث و ترتب ثواب و عقاب، مازاد بر آن چیزی ندارد لذا این امر تأسیسی مولوی باشد علما می‌گویند لغو است و فائده‌ای بر آن مترتب نیست و عمل لغو از مولای حکیم صادر نمی‌شود لذا می‌گویند اوامر اطاعت ارشادی است چون اگر مولوی باشد تسلسل است و لغو، لذا اوامر اطاعت محذور دارد که مولوی باشد.

بعد از روشن شدن این نکته عرض ما به محقق خراسانی و تا اندازه‌ای محقق نائینی این است که این دو محذوری که در مولویت اوامر اطاعت فرض می‌شود، در اوامر احتیاط وجود ندارد. لذا قیاس اوامر احتیاط به اوامر اطاعت قیاس مع الفارق است.

توضیح مطلب:

(اما محذور تسلسل) در واجبات معلوم لا محاله قبل از امر به اطاعت فرض این است يك امر شرعی بود و اعلام ثواب و عقاب. دوباره شارع بفرماید «اطع ذاک الامر» و این امر هم مولوی تأسیسی باشد، این یا تسلسل و یا لغو است اما در باب امر به احتیاط، فرض این است که قبل از امر به احتیاط در شبهات، ما امر قطعی نداشتیم که مشتبّه الوجوب را انجام بده، خیر، بلکه دستور از طرف شارع بود که مشتبّه الوجوب را برائت جاری کن و لازم نیست مرتکب شوی حالا اگر شارع مقدس یک امر رجحانی آورد که مشتبّه الوجوب را راجح است انجام بدهی، این تسلسلی در آن فرض نمی‌شود.

اما محذور دوم که لغویت در باب اطاعت است در اینجا جاری نیست، وجه آن این است که در باب اطاعت، امر قطعی قبلی شرعی بود، نماز بخوان، ثوابش این است و عقابش آن است، لذا جعل امر دوم لغو بود، ولی در باب احتیاط باز فرض این است که امر دیگری در شبهات وجوبی نبود بلکه برائت می‌گفت مشکلی ندارد انجام بده، لذا اگر امر شرعی بگوید در شبهات وجوبی احتیاط راجح است و تأسیسی باشد این لغو نخواهد بود.

بله ما قبول داریم حکم عقل به حُسن احتیاط همه جا هست ولی در مباحث گذشته اشاره کردیم که حکم عقل برای بسیاری از مردم داعویت ندارد، تا دستگاهی بعث و زجر نداشته باشد غالب مردم به طبیعت حال منبعث نمی‌شوند لذا حکم عقل به حُسن احتیاط است ولی این سبب انبعاث نمی‌شود لذا عیبی ندارد شارع امر احتیاط را جعل کند، رجحان احتیاط در شبهات، و ثواب هم بر آن بار کند و امر مولوی باشد و داعویت برای عبد ایجاد کند پس لغویت هم نخواهد بود لذا به محقق خراسانی عرض می‌کنیم اوامر احتیاط بر خلاف اوامر اطاعت در مقام ثبوت مولویت تصویر می‌شود نه تسلسل است و نه لغو است.

سؤال: محقق نائینی یک نعم داشتند که فرمودند در یک فرض ما می‌توانیم اوامر احتیاط را مولوی بدانیم و آن فرض صورتی است که یک مصلحت نفسی در خود این امر به احتیاط باشد و نگاه به واقع نداشته باشد و این مصلحت نفسی باعث امر شارع به احتیاط باشد و آن مصلحت نفسی این است که فرمودند بعضی اوامر احتیاط می‌گویند کسی که شبهات را ترک می‌کند این انسان محرمات را بهتر ترک می‌کند یک مرحله بالایی از تقوا را کسب می‌کند که حرام را بهتر ترک می‌کند لذا مصلحت نفسی پیدا شد.

سؤال ما این است که ما بررسی کنیم در مقام اثبات اوامر احتیاط که ممکن است مولوی باشند آیا مولوی طریقی هستند، اینگونه اصطلاح می‌گذاریم به این معنا که چون واقع مطلوب شارع است، در شبهات ممکن است واقع باشد و شارع به خاطر واقع گفته احتیاط کنید مولوی طریقی است نگاه به واقع دارد یا نه اوامر احتیاط چنانچه محقق نائینی احتمال می‌دادند مولوی نفسی است و شارع به واقع کاری ندارد می‌گویند احتیاط واجب است چون تقویت نفس پیدا کنید و حرامهای مسلم را ترک کنید. کدام یک است؟

اینجا ابتدا دو نکته را اشاره کنیم. بعد ببینیم از روایات چه چیزی استفاده می‌شود:

نکته اول: جمع بین این دو ملاک در اخبار ثبوتاً مشکلی ندارد، شارع بفرماید احتیاط کنید به دو جهت، یکی در بین شبهات ممکن است واقع باشد به واقع هم برسید، یکی هم نفس شما هم آماده شود تا محرمات را راحت ترک کنید جمع بین دو ملاک مشکلی ندارد.

نکته دوم: اوامر احتیاط اگر مولوی طریقی باشند نگاه به واقع داشته باشند همه جا لازم نیست این احتیاط واجب باشد بلکه به متعلق نگاه می‌کند گاهی حفظ واقع در نهایت اهمیت است لذا احتیاط واجب است مثل دماء و فروج حفظ واقع واجب است لذا احتیاط هم واجب می‌شود. گاهی متعلق شبهه و حفظ واقع در غایت ضعف است و مهم نسیت بلکه مفاسدی بر آن مترتب است لذا اصلاً احتیاط و حفظ واقع در آن موارد راجح نیست بلکه ثبوتاً ممنوع هم هست و گاهی حفظ واقع رجحان دارد یعنی واقع به صورتی است که بهتر است آن واقع حفظ شود لذا تحفظ واقع و احتیاط رجحان دارد ولی وجوبی ندارد. این نکته ثبوتاً باید محفوظ باشد. بعد از توجه به این نکته

در مقام اثبات هر چند به فقه بیشتر مربوط است باید بررسی کنیم ببینیم آیا در بین روایات احتیاط ما روایت یا روایاتی داریم که دلالت کند احتیاط راجح است شرعاً در شبهات وجوبی لذا خوب است انسان احتیاط کند اگر چنین دلیلی داشته باشیم دست فقیه باز می‌شود در شبهات وجوبی فتوا می‌دهد به استحباب احتیاط و می‌گویند احتیاط شرعاً مستحب است. ادامه بحث خواهد آمد.

[1]. جلسه 57، مسلسل 79، یکشنبه، 98.10.29.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض کردیم در مطلب دوم پس از اینکه اثبات شد اوامر احتیاط در مقام ثبوت ممکن است مولوی باشد، و قیاس اوامر احتیاط به اوامر اطاعت قیاس مع الفارق است، اکنون باید مقام اثبات را بررسی کنیم که آیا در ادله و روایات احتیاط ما روایت صحیح السند و تام الدلالة‌ای داریم که دلالت کند بر رجحان احتیاط در شبهات وجوبی؟

شهید صدر پس از اینکه کبرای کلی که ما اشاره کردیم قبول می‌کنند که در مقام ثبوت اوامر احتیاط ممکن است مولوی باشد ایشان بحث اثباتی را فقط با فرض اشاره می‌کنند، می‌گویند بعد از امکان اگر حدیث صحیح السندی داشته باشیم که دلالت کند احتیاط در شبهات وجوبی، استحباب دارد و اطلاق داشته باشد ما هم می‌گوییم هم به ملاک نفسی و هم به ملاک طریقی احتیاط در شبهات وجوبی رجحان دارد.

چون مسأله در فقه مبتلی به است، یک باب واسعی برای فقیه باز می‌شود که می‌تواند در شبهات وجوبی فتوا به استحباب احتیاط بدهد لذا به صورت خلاصه بررسی کنیم ادله احتیاط و روایات را که قبلاً بررسی کردیم یک نگاه مختصری به این روایات داشته باشیم ببینیم آیا بر این مدعا دلالت می‌کند یا نه؟ [2]

به اهم این روایات به صورت مختصر اشاره می‌کنیم:

طائفه اول: روایاتی به این مضمون، « قَالَ عَلِيٌّ عَ حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنٌ ذَلِكَ فَقَدْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لِمَا اشْتَبَهَ لَهُ أَتَرَكَ ». من لا يحضره الفقيه؛ ج 4، ص: 75.

این روایت بدون شبهه از نظر دلالت، دلالت می‌کند احتیاط راجح است در نزد شارع و رجحان احتیاط به ملاک نفسی است و نه برای وصول به واقع که طریقی بود. به این معنا که این روایت دلالت می‌کند هر کس شبهات را ترک کند کمال نفسی پیدا می‌کند و گناه را راحت‌تر ترک می‌کند مدلول روایت خوب است ولی روایت از مراسیل شیخ صدوق است و ما بارها در فقه اشاره کرده‌ایم مراسیل شیخ صدوق اعتبارش برای ما تأمل جدی دارد. لذا این روایت از گردونه باید خارج شود.

روایت دوم: روایتی را از امالی شیخ طوسی به گزارشگری فرزندشان ما قبلاً خواندیم که « إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ) قَالَ لِكَمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ فِيمَا قَالَ: يَا كَمَيْلُ، أَخُوكَ دِينَكَ، فَاخْتِطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ ». الأمالي (للشيخ الطوسي)؛ ص: 110. این روایت هم اگر دلالتش را کسی قبول کند، سنداً مشکل دارد، علی بن محمد الکاتب مشکل دارد، لذا از گردونه استدلال خارج است.

روایت سوم: روایاتی که می‌گفت «قف عند الشبهة - فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ»، ما به تفصیل اشاره کردیم این روایات از محل نزاع خارج است و ربطی به شبهه حکمی ندارد بلکه اشاره به یک قانون مسلم عقلی است که در امر مشتبّه زود قضاوت نکنید و همه شئون را ملاحظه کنید تا به هلاکت نیفتید.

روایت چهارم: صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج، که مفصل بررسی کردیم «.. فَقَالَ - إِذَا أَصْبَحْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَذَرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْإِحْتِيَاظِ - » سند این روایت صحیحہ است ولی از نظر دلالت توضیح دادیم این روایت مربوط به شبهات حکمی قبل از فحص است که احتیاط واجب است و ربطی به شبهات حکمی بعد از فحص ندارد که نزاع بین اصولی و اخباری است.

بله ذیل این روایت جای یک سؤال هست که این روایت هر چند در شبهات حکمی قبل از فحص است، می‌گوید احتیاط واجب است ولی آیا در این روایت امر به وجوب احتیاط، ارشاد به حکم عقل است یا نه می‌توان گفت همین امر مولوی است، لذا شبهه وجوبی قبل از فحص را انسان به قصد امر راجح شرعی انجام بدهد؟ ببینید در بادی امر ممکن است کسی ادعا کند اینجا امر ارشادی است زیرا قبل از فحص علم اجمالی دارد به وجود وظائف شرعی که اگر فحص کند پیدا می‌کند، بگوییم به حکم عقل علم اجمالی منجز است لذا احتیاط واجب است پس این روایت ارشاد به حکم عقل است می‌گوید شبهات قبل از فحص باید احتیاط کنید پس امر مولوی نیست.

ولی به یک بیان ممکن است بگوییم جا در همین امر مولوی است و آن بیان این است که به صورت خلاصه اشاره می‌کنیم در مبحث تنجز علم اجمالی خواهد آمد یک بحث پردامنه‌ای بین اصولیین است که آیا علم اجمالی منجز است و تنجزش به چه کیفیت است؟ برخی می‌گویند علم اجمالی مثل علم تفصیلی علت تامه تنجز است. برخی می‌گویند علم اجمالی مقتضی تنجز است و علت تامه نیست. بعضی قائلند و قائل هم داریم که علم اجمالی در حکم جهل است و هیچ داعویت ندارد. این نکته را عرض می‌کنیم اگر در تنجز علم اجمالی بین عقلاء این همه اختلاف است شارع مقدس اینجا بیاید در این امر مختلف فیه بین عقلاء یک امری را جعل کند، اشکال ندارد امر مولوی باشد. بفرماید در موارد شبهه احتیاط کنید اگر شبهه وجوبی است همه موارد را مرتکب نشوید. لذا از این نگاه می‌تواند کسی ادعا کند در شبهات حکمی قبل از فحوص شارع مقدس امر مولوی دارد به وجوب احتیاط در اطراف. اطراف شبهه را به قصد همین امر انجام بدهد.

تا اینجا ما در روایاتی که مدلولش وقوف یا احتیاط در شبهات وجوبی بود، روایتی پیدا نکردیم صحیح السند و تام الدلالة که مضمونش این باشد در شبهات وجوبی، احتیاط شرعا راجح است لذا فقیه فتوا به استحباب بدهد.

برخی از اعلام چنین استناد کرده‌اند و فرموده‌اند در شبهات تحریمی روایات متواتر داریم و لازم نیست سندشان را بررسی کنیم که وقوف در نزد شبهه مطلوب است و فرقی بین شبهات تحریمی و شبهات وجوبی نیست پس در شبهات وجوبی هم بگوییم احتیاط راجح است.

این بیان صغریا و کبریا اشکال دارد اما کبریا در بررسی روایات احتیاط بیان کردیم برخی از اصولیین به دام اخباریین افتاده‌اند و روایاتی که قف عند الشبهة و احتط دارد ادعای تواتر کرده‌اند، ما تنقیح کردیم روایات آمر به وقوف و احتیاط، طوائف مختلفی است و هر طائفه یک مضمون دارد و لذا تواتر بر مضمون واحد نیست، لذا اولاً تواتر ثابت نبود حتی ما یک حدیث تام الدلالة و صحیح السند پیدا نکردیم.

صغریا هم مشکل دارد زیرا قیاس شبهه وجوبی به شبهه تحریمی قیاس مع الفارق است ممکن است کسی بگوید دفع مفسده اولی است از جلب منفعت لذا در شبهات تحریمی دفع مفسده است لذا احتیاط راجح یا واجب باشد چه ربطی به شبهات وجوبی دارد؟

بله ممکن است کسی اینگونه بیان کند (هر چند ممکن است در این بیان مناقشه داریم) بگوید در شبهات تحریمی روایاتی داریم (کسی ادعا کند که روایات مستفیض داریم) که دلالت می‌کند بر رجحان وقوف عند الشبهة «اورع الناس من وقف عند الشبهات»، این شبهه تحریمی است. این از یک طرف.

از طرف دیگر روایتی داشتیم روایت عبدالله بن وضاح در روایات احتیاط در مغرب شرعی، «فَكُتِبَ إِلَيَّ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ- حَتَّى تَذْهَبَ الْخُمْرَةُ وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِدِينِكَ.»، سند روایت تمام بود، دقت داشتید که ما گفتیم این روایت حمل بر تقیه می‌شود حکم واقعی را در پوشش احتیاط امام بیان فرمودند، کسی بگوید این روایت یک مدلول التزامی دارد و مدول التزامی آن این است که احتیاط در شبهات وجوبی یک امر راجحی است، لذا حکم واقعی را در پوشش احتیاط تقیتاً گفته‌اند. معلوم می‌شود احتیاط شرعا راجح است لذا از ترکیب این دو جهت کسی ادعا کند هم در شبهات تحریمی و هم در شبهات وجوبی احتیاط امر راجحی است لذا بگوید الفتای به استحباب احتیاط در شبهات تحریمی و شبهات وجوبی قابل گفتن باشد.

این بیان فی الجمله ممکن است مورد قبول باشد هر چند ممکن است تردید داشته باشد لذا اگر کسی این بیان را قبول کرد فقیه ممکن است در مطلق شبهات فتوا به استحباب بدهد. اگر این دلیل وافی به مقصود نبود در شبهات وجوبی دلیل بر استحباب عمل نداریم شرعا لذا فقیه می‌تواند فقط فتوا بدهد به اینکه شبهات وجوبی را مکلف به قصد رجا انجام بدهد و نه

به قصد استحباب و یا کسی قائل شود به قاعده تسامح در ادله سنن لذا اولین خبری که مرسله شیخ صدوق بود و گفتیم سندش ضعیف است به قاعده تسامح در ادله سنن به این خبر فتوا بدهد و بگوید در شبهات وجوبی ارتکاب اطراف شبهه، مستحب است.

تسامح در ادله سنن که مفاد اخبار من بلغ است به عنوان تنبیه سوم وارد می‌شویم و بررسی خواهیم کرد.

[1]. جلسه 58، مسلسل 80، دوشنبه، 98.10.30.

[2]. بحوث في علم الأصول ؛ ج 5 ؛ ص 118: « و هكذا يظهر عدم محذور في استفادة استحباب الاحتياط في الشبهات البدوية كحكم مولوي طريقي من أوامر الاحتياط. نعم لا يبعد ظهور بعضها في ان الاحتياط لنكتة أخرى غير الواقع المشتبه مثل النبوي الدال على ان من ترك الشبهات كان لما استبان له اترك بناء على ما ذكرناه من ظهوره في إرادة النهي عن ارتكاب المشتبه لكي لا يتجرأ المكلف بالتدريج على مخالفة المولى حتى في المتيقن و البين غيه و إثمه و هذه نكتة أخرى تجعل الأمر بالاحتياط في مورد الشبهة نفسيا لا طريقيا و لا بأس بالالتزام بثبوته أيضا ان صح سنده فيثبت استحبابان للاحتياط أحدهما طريقي و الآخر نفسي.». و مباحث الأصول ؛ ج 3 ؛ ص 490: « و قد تحصل ممّا ذكرناه عدم محذور في جعل استحباب الاحتياط، و قد مضى استظهار الاستحباب الطريقي للاحتياط من الأخبار. نعم، يظهر من بعض الأخبار الاستحباب النفسي كقوله: (من رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، و من ترك ما اشتبه عليه من الإثم كان لما استبان له أترك) فإنّ هذا يدلّ على أنّ ملاك ترك شرب التتن المحتمل حرمة مثلا، هو حصول ترك المحرّمات و أن لا يقع بالتدريج في ارتكاب المحرّمات القطعية، لا التحرز عن الحرمة الواقعية لشرب التتن، و لا بأس بالالتزام بكلا الاستحبابين لكلتا الطائفتين من الأخبار لو صحت أسانيد تلك الأخبار. ».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

اشاره مختصر به مطلب سوم

قبل از ورود به تنبیه سوم نکته‌ای را به صورت مختصر اشاره کنیم شیخ انصاری فرمودند از حسن احتیاط عقلا یا از ترتب ثواب کشف کنیم که احتیاط در شبهه وجوبی دوران امر بین وجوب و اباحه امر دارد. در تحریر این مسئله مختصر اشاره می‌کنیم اگر دلیلی بر ترتب ثواب بر عمل در شبهات وجوبی داشته باشیم، ما هم قبول داریم که از ترتب ثواب کشف می‌کنیم رجحان عمل را در نزد شارع و امر داشتن عمل را ، ما کبرای کلی را قبول داریم ولی بحث این است که کجا ما دلیل داریم که در دلیل ترتب ثواب اعلام شده است بر احتیاط در شبهات وجوبی؟

چنین دلیلی صغریا نداریم و اما حسن احتیاط عقلا و اینکه از او کشف می‌شود رجحان شرعی و امر شرعی به احتیاط، محقق خراسانی اشکال کرده بودند که این کشف امر از حسن احتیاط مستلزم دور است، این را اشاره کردیم، اینجا مختصر اشاره می‌کنیم که محقق اصفهانی از این اشکال دور جواب می‌دهند و می‌فرمایند کلام محقق خراسانی و اصل مشکل این بود که معروض به طبیعت حال مقدم بر عارض است، احتیاط معروض است، امر عارض بر اوست، اگر عارض فرض بشود قبل از معروض و احتیاط، امر بخواهیم داشته باشیم قبل از او، این مستلزم دور است. محقق اصفهانی جواب می‌دهند و می‌فرمایند اشکال محقق خراسانی در صورتی صحیح است که عارض، عارض وجود باشد لذا در مقام وجود رتبه معروض بر عارض مقدم است، اما اگر عارض، عارض ماهیت باشد، عارض ماهیت با معروض در رتبه واحد هستند لذا اشکال دور وارد نیست ما وارد بررسی این مطلب محقق اصفهانی نمی‌شویم و اشکالی داریم دوستان مطالعه کنند و در یک بحث پنج‌شنبه وارد می‌شویم.

اصل تصویر اشکال دور یک محذور دارد و جواب محقق اصفهانی یک محذور دارد، ولی در اصل استکشاف امر شرعی از حسن عقلی یک تأمل داریم.

تنبيه سوم: بررسی قاعده تسامح در ادله سنن

تنبيه سوم از تنبيهات برائت که بسیار آثار و ثمرات فقهی دارد، بررسی قاعده تسامح در ادله سنن است اولاً ببینیم ارتباط این بحث با مباحث برائت و مباحث قبلی چیست؟ چرا اینجا بعد از تنبيه دوم این بررسی قاعده تسامح در ادله سنن مطرح می‌شود؟

اصلاً مناسبتش این است که در تنبيه دوم بحث شد که با اینکه در شبهات حکمی وجوبی برائت جاری است، آیا در شبهات وجوبی تعبدی که دوران امر بین وجوب و اباحه است با اینکه برائت جاری است آیا احتیاط رجحان شرعی دارد و امر داریم که شبهات وجوبی را به قصد امر انجام بدهیم یا نه امر نداریم؟ در ذیل تنبيه دوم برخی از فقهاء و اصولیین خواستند از اوامر احتیاط مولویت بفهمند و در نتیجه بگویند شبهات وجوبی مأموریه است. فقیه می‌تواند فتوا بدهد به استحباب انجام اینها. همین معنا را که وجود امر در انجام شبهات وجوبی است برخی از فقهاء با قاعده تسامح در ادله سنن اثبات کرده‌اند. به این تعبیر که می‌گویند قاعده تسامح در ادله سنن یا اخبار من بلغ می‌گوید شبهات وجوبی اتیانش امر دارد. این هم مطلب مهمی است و آثار زیادی دارد.

لذا باید در تنبيه سوم از اصل این قاعده، روایات دال بر این قاعده، آثار فقهی که بر این قاعده بار است و یک تنبيهات و نکات مهمی در ذیلش بحث کنیم که در فقه خیلی کارساز است.

در آغاز سیر تاریخی این بحث را عرض می‌کنیم، اولین کسی که به اخبار من بلغ یا قاعده تسامح در ادله سنن در شبهات وجوبی تمسک کرده است و فرموده به خاطر این روایات، شبهات وجوبی امر دارد شهید اول است در کتاب ذکری، بعد ابن فهد حلی است در کتاب عده الداعی، بعد شهید ثانی است در کتاب الرعایه فی علم الدرایه، بعد شیخ بهائی در کتاب اربعین، از متأخرین هم شیخ انصاری در رساله تسامح در ادله سنن، هم محقق مراغی صاحب کتاب عناوین به این مطلب استشهاد کرده‌اند.

لذا ابتدا اخباری که زیر بنای قاعده تسامح در ادله سنن است باید مورد بررسی قرار بگیرد. صاحب وسائل در باب 18 از ابواب مقدمات عبادات اخبار من بلغ را ذکر می‌کنند، [2] 9 روایت که در بین اینها روایات صحیح السند هم موجود است، مشهور هم به آنها فتوا داده‌اند جالب است در مجامیع اهل سنت هم نظیر این روایات وارد شده است ولی عنوانی که آنها می‌زنند مغایر با عنوانی است که در کتب شیعه آمده است. ما مستفاد از این روایات را می‌گوییم قاعده تسامح در ادله سنن ولی آنها عنوان می‌زنند «الخبر الضعیف فی الفضائل».

سه روایت از این روایات که هم شیخ کلینی در کافی [3] نقل می‌کنند هم مرحوم برقی در محاسن، [4] هم شیخ صدوق در ثواب الاعمال، [5] روایت از هشام بن سالم است در یک نقل «عن ابی عبدالله» در دو نقل «هشام بن سالم عن صفوان عن ابی عبدالله» که صفوان هم صفوان بن یحیی نیست بلکه مقصود صفوان بن جمال است، سند این روایت درست است. روایت این است «182-1- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ بَابُويه فِي كِتَابِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى (شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ) فَعَمَلَهُ- كَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ (وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ)». (مثل اینکه خبری بگوید غسل در روز نوروز ثواب دارد). در مدلول این روایات چند احتمال است که اهم این احتمالات را بررسی کنیم:

احتمال اول: گفته می‌شود این روایات در صدد توسعه حجیت خبر واحد است در مستحبات، به این معنا که می‌گویند ما قبول داریم ادله‌ای می‌گوید خبر واحد با شرائطی حجت است، ثقه یا عدل باشد، ضابط باشد، در علم اصول بررسی شده است ولی اخبار من بلغ مخصص ادله حجیت خبر واحد است. تخصیص به نوع توسعه، گویا جمع بین اخبار من بلغ و ادله حجیت خبر واحد چنین است، ادله حجیت خبر واحد می‌گوید خبر ثقه حجت است اخبار من بلغ می‌گوید الا در مستحبات که در مستحبات خبر ضعیف هم حجت است.

طبق این احتمال مدلول اخبار من بلغ می‌شود از مسائل علم اصول لذا مفاد این روایات جعل حجیت است برای خبر ضعیف در مستحبات و حجیت از مسائل علم اصول است و واسطه در استنباط است. لذا در بسیاری از مسائل فقهی، فقیه اینگونه می‌گوید خبر ضعیف اقامه شده بر استحباب غسل در روز عید نوروز و خبر ضعیف در مستحبات حجت است پس طبق مضمون آن فتوا می‌دهد که غسل در روز عید نوروز مستحب است پس طبق این احتمال مفاد اخبار من بلغ حجیت خبر ضعیف در مستحبات است.

احتمال دوم: محقق خراسانی و جمعی از محققین می‌گویند مفاد اخبار من بلغ جعل حجیت نیست بلکه جعل استحباب است برای این اعمال بدون نظر به حجیت خبر ضعیف.

[1]. جلسه 59، مسلسل 81، سه‌شنبه، 98.11.01.

[2]. وسائل الشیعة؛ ج 1، ص: 80.

[3]. الکافی (ط - الإسلامیة)؛ ج 2، ص: 87.

[4]. المحاسن (للبرقي)؛ ج 1، ص: 25.

[5]. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال؛ ص: 132.

