

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا رسول الله و آله الطیبین

الطاهرین المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

شبهه حکمیه مثلاً آیا لازم است که حالت ذبح مثلاً از آهن باشد یا هر چیز تیزی کافی است.

یا به تعبیر بعضی دیگر آیا باید حدید باشد یا شیء حاد. کل ما کان حاد. یا مهم این است که خون ریخته بشود به هر نحوی که شد.

یک روایتی هست در مصادر اهل عامه هم هست. کل ما به اصطلاح انهر الدم، این را بعضی وقتها اینجوری، نه این صحیحش کل ما

انهر الدم؛ بخور از آن چیزی که خونسش بریزد. این مرادش این بوده این روایات که لازم نیست حدید باشد. هر چیز تیز باشد، آب مثلاً، یک

شیشه تیزی باشد که گلوی حیوان را آن چهار تابه اصطلاح رگ را ببرد، همین مقدار کافی است. این را اصطلاحاً شبهات حکمیه می گویند.

و در این شبهات حکمیه عده ای تمسک کردند مثلاً حدید لابد از حدید باشد به اصالت عدم تذکیه. و همچنین اگر شک کردیم در قابلیت

حیوان؛ چون تذکیه غیر از این که حالا آن شرایط باشد که ذبح رو به قبله باشد، ذابح مسلم باشد، بآلت من حدید مع التسمیه. یک چیز

دیگر هم دارد که حیوان قابلیت تذکیه داشته باشد؛ چون سگ قابلیت تذکیه ندارد. تمام این شرایط مراعات بشود باز هم مذکی نیست.

حالا اگر شک کردیم که فلان حیوان قابلیت تذکیه دارد یا نه. گاهی سوال می کنند کرگدن. کرگدن یا زرافه مثلاً. آیا این قابلیت تذکیه دارد

یا نه؛ تمسک کردند به اصالت عدم التذکیه که بگویند نه؛ چون شک می کنیم تذکیه واقع شده یا نه، به اصالت عدم تذکیه نتیجه می گیریم

که باید حیوان، قابلیتش احراز بشود. طبق اصالت عدم تذکیه این حیوان تذکیه برایش واقع نمی شود.

این در شبهات حکمیه. عادتاً بحث شبهات حکمیه را توی بحث ذبح و شرایط ذبح و مثلاً در باب صید، آیا با هر تیری که انسان بزند

می شود حیوان را مثل کبوتر را به اصلاح صید کرد یا باید حتماً مثلاً تیز باشد. مثل بعضی از این ساچمه ها هستند که باید سر آن تیز باشد.

حالا اگر سر آن تیز نباشد، گرد باشد، دایره باشد. این هم به اصلاح اصالت عدم تذکیه گفتند آنجاها جاری می شود.

این یک بخش اصالت عدم تذکیه است. یک بخش دیگرش هم راجع به شبهات موضوعیه است. که البته این هم توی همین ۰۳:۰۵

مواردش آمده و آن اینکه انسان شک بکند که این گوشتی که در خارج هست، مذکی هست یا نه. آیا اصالت عدم تذکیه، این اصالت عدم

تذکیه غیر از آن یکی است. این دو تا با همدیگر.

به هر حال به مناسبت بحث براءت، مرحوم شیخ متعرض اصالت عدم تذکيه شد. و اینکه اصالت عدم تذکيه مقدم است بر اصالة الاباحه يا اصالة البرائه. اگر در شبهات حکميه باشد اصالة البرائه، در شبهات خارجيه باشد، موضوعيه باشد، اصالة الاباحه. لذا به این مناسبت در کلمات بعد از شیخ، این راسعی کردند تنقیح بکنند. و عرض کردیم در مثلاً کلمات مرحوم استاد شبهه موضوعيه را چهار قسم کردند. یکی اینکه دوران امر بشود به اینکه مأکول اللحم یا غیر مأکول اللحم؛ ایشان فرمودند اصالة الحل اینجا جاری می شود. یکی هم راجع به اینکه شک بکنیم آیا این حیوان جلل پیدا کرده یا نه؛ ایشان می فرماید اصالت عدم تذکيه جاری نمی شود؛ چون یک اصل حاکم دارد و آن اصالت عدم الجلل. این حیوان که سابقاً جلل نبود، حالا هم نیست. با جریان اصالت عدم جلل، دیگر نوبت به اصالت عدم تذکيه نمی رسد.

قسم سوم این بود که شک بکنیم به خاطر اینکه نمی دانیم این حیوانی که سر بریدیم، که تمام شرایط را اجرا کردیم، سگ بوده یا نبوده. یا گوسفند بوده. این گوشت الان موجود است. پوست کردیم گوشتی را مثلاً، گوشتش هست نمی توانیم تشخیص بدهیم. البته فرق بین گوشت سگ و گوسفند خیلی زیاد است. حالا فرض کنید نمی تواند این آقا تشخیص بدهد که این گوشت گوسفند است یا گوشت سگ است. اما می داند به هر حال این حیوان را دیشب کاملاً سر برید. در این جا چطور؟ آیا اصالت عدم تذکيه جاری می شود؟

ایشان در این قسم سوم تفصیلی قائل شدند که دیروز نصف عبارت ایشان را خواندیم. امروز باز همان تکه اول عبارت ایشان را باز می خوانیم برای انسجام بحث.

و اما القسم الثالث، ایشان از این راه وارد شدند که اگر ما یک عامی داشته باشیم و آن که بگوئید هر حیوانی قابل تذکيه هست، این یک. که این بحثش در بحث همان صید و ذباحه و اطعمه و اشربه، حالا در صید و ذباحه هست. اولاً این را ما قائل بشویم. اگر ما قائل شدیم هر حیوانی قابل تذکيه است، فقط دلیل دارید که سگ خارج شده است. نمی دانید این حیوانی که سر بریدیم با شرایطش سگ هست یا نه. اصالت عدم کونه کلبا جاری می شود. البته اصالت عدم کونه کلبا، بنا بر اینکه در استصحاب عدم ازلی جاری بشود. بنا، و عرض کردیم مرحوم استاد جاری می دانند. لکن ایشان اضافه بر این مطلب، در عدم ازلی فرق گذاشتند بین عناوین ذاتيه و غیر ذاتيه.

دیروز هم عرض کردم من نشد مراجعه کنم. نمی دانم آیا خود ایشان، در ذهنم که الان هست ایشان فرق نمی گذارد بین عناوین ذاتيه و غیر ذاتيه. و البته شبهه دیگر هست که چون کلبیت جزو فصول است، آیا با این ذاتی می شود یا ذاتی نمی شود. یک مقداری این بحث آقایان در حقیقت حالا اینجا که کمتر دیدم. توی بحث به اصطلاح اجتماع امر و نهی، به مناسبت اینکه ترکیب اتحادی است یا انضمامی. ترکیب

با فصل را اختلاف دارند. مرحوم آقای نائینی می فرمایند اتحادی است، مرحوم آقا ضیاء می گوید انضمامی. شاید مرحوم استاد حالادیکر وارد آن بحث نشویم، خیلی طولانی می شود و فکرتان مشوه می شود.

به هر حال بنابر اینکه بگوییم این جزو عناوین ذاتی، یعنی جزو فصلش است. شک در فصلش؛ چون عرض کردیم اگر عناوین ذاتی نباشد، خب حضرت استاد و مرحوم آقا ضیاء استصحاب عدم ازلی را جاری می دانند. مثل قرشیت زن. این جزو فصلش نیست. اما در اینجا که کلیت است، عرض کردیم آن که در کلمات مرحوم آقا ضیاء من در ذهنم هست، و مخصوصا از شاگرد ایشان مرحوم استادمان آقای بجنوردی شنیدیم، لوازم ماهیت و لوازم وجود را فرق گذاشتند. حالا ایشان تعبیر به عناوین ذاتیه کردند.

لوازم ماهیت مثل همان زوجیت عدد که اگر شک کردیم این عدد زوج است یا نه، اصالت عدم کونه فردا یا اصالت عدم کونه زوجا، ایشان می گوید جاری نمی شود. آن استصحاب عدم ازلی؛ چون این ذاتی ماهیت عدد است. اگر قابلیت انقسام به متساویین دارد زوج است، ندارد فرد است. این یک چیزی نیست که مال وجود باشد. به خلاف قرشیت. قرشیت از لوازم وجود است، از عوارض وجود است، در وجود پیدا می شود. و لذا مرحوم آقا ضیاء تقریبی که می فرمودند این بود که یعنی این طور که آقای بجنوردی هم نقل می کنند از ایشان که خب کرارا شنیدیم. که ما مثلا می گوییم این زن در وعاء ماهوی خودش قبل از اینکه تلبس به وجود پیدا بکند، این قرشی نبود؛ چون قرشیت مال وجود است. مال وعاء ماهوی نیست. اگر انعقاد نطفه در حین انعقاد نطفه از قرشین او قرشین باشد، قرشیة و الا فلا لیس بقرشیة. پس بنابراین اشاره می کنیم به این زن در وعاء ماهوی اش قرشی نبود، حالا هم قرشی نیست.

و لذا استصحاب عدم ازلی را به این نحو، به نحو عدم نعطی جاری می کردند. ما در بحث استصحاب عدم ازلی توضیح دادیم؛ چون در کلمات اعلام نیامده بود، چون وقت هم نیست، و لذا خیلی اشاره سریعه بکنم چون خیلی نافع است و گفته نشده.

ما عرض کردیم ولو کلمات اصحاب ظاهرش در استصحاب است، لکن حق در مقام این است که چهار تا احتمال در اینجا هست، در مثلا شک در قرشیت. یکی استصحاب عدم قرشیت به نحو عدم ازلی، به نحو عدم محمولی. بگوییم قرشیتی نبود. این زن نبود، قرشیت هم نبود. این زن پیدا شد، شک می کنیم قرشیت پیدا شده یا نه، می گوییم پس اصل عدمش است. این همانی است که مرحوم نائینی و دیگران اشکال می کنند مثبت است؛ چون قرشیت این زن به اصطلاح قرشی است، این مثبت است.

پس به هر حال من فعلا وارد بحثش نمی شوم؛ چون بحث طولانی دارد. پس یک معنای استصحاب عدم ازلی، به نحو عدم محمولی به قول آقایان. بگوییم قرشیت نبود، این زن هم نبود، اما این زن موجود شد. قرشیت شک می کنیم موجود شد یا نه، اصل عدم تحقق قرشیت

است. خوب دقت کنید. نه اصل عدم کون هذه المرئه قرشیه. و این اصل عدم تحقق قرشیت کافی است در ما نحن فیه. دیگر دنباله اش بحث دارد که من فقط به همین حد اکتفا می کنم.

دوم اینکه بگوییم نه، هذه المرأه لم تكن قرشیه فالان لیست قرشی، این به نحو عدم نعطی است به اصطلاح خودشان. و این همین است که الان تقریش را از آقا ضیاء برایتان نقل کردیم. البته تقریبی که در کلمات قدماست معلوم نیست این باشد. عده ای از قدماء هم خب اصالت عدم قرشیت را قبول کنند. یا از علمای اهل سنت.

حالا به هر حال من احتمالات را می گویم؛ اگر خواستید رویش فکر کنید. پس یکی استصحاب عدم محمولی. دوم استصحاب عدم نعطی. هذه المرأه به تعبیر آقا ضیاء این زن در وعاء ماهوی قرشی نبود. الان هم قرشی نیست، در وعاء وجود. حالا که وجود پیدا کرد، این زن را نمی توانیم بگوییم در وعاء ماهوی اش این قرشی نبود، حالا یک تقریب. حالا کلا ماهوی بگوییم، اصلا این زن قرشی نبود، موجود هم نبود، قرشی هم نبود. الان هم لیست قرشیه. این راه دوم.

راه سوم، عبارت از اصاله العدم باشد نه استصحاب. چون اصاله العدم عرض کردیم خودش یکی از اصول، مثلا زید بچه دار شده، می گوییم تا حالا نفهمیدیم، اصل عدم بچه داشتن ایشان است.

فرق بین اصاله العدم و استصحاب در باب اصاله العدم می گوید به مجرد شک حکم به عدم بکن. به مجرد شک. حکم هم یعنی ظاهرا نه واقعا. به مجرد اینکه شک می کنید، نیست ۱۱:۴۸ اما در باب استصحاب عدم آن عدم را نگاه می کنید، عدم را توسعه می دهید بعدها. فرقی این است. اما در باب اصاله العدم نمی خواهد نگاه بکنید. بگویید الان من نمی دانم، نیست. ولذا ما در بحث اصول این توضیح را دادیم که اصول چون لحاظی است، لحاظ حالات است. اگر لحاظ حالت الائتان را کردید، همین من نمی دانم هست یا نه، نیست. نیست، نه واقعا. ظاهرا و علما. اما اگر آمدیم گفتیم بله، من نمی دانم هست یا نیست، این سابقا نبود. اگر سابق را نگاه کردیم می شود استصحاب. این نکته فنی را دقت کردید؟ اگر سابق را نگاه نکردیم می شود اصاله العدم.

و به لحاظ فرق اصولی هم عرض کردیم، استصحاب عدم اصل تنزیلی است، اصاله العدم اصل غیر تنزیلی است. این دو تا با همدیگر فرق می کنند.

و سوم، چون در کلمات اصحاب به این لطیفی نیامده، ما گفتیم، بعد رویش فکر بکنید. دیگر نمی خواهم همه بحث را، یکی دو روز باید خودتان را معطل همین استصحاب عدم و اینها بکنید. و جهات مختلفی که در بحث در اینجا واقع شده.

پس نکته سوم، نکته اول، استصحاب عدم محمولی؛ نکته دوم، استصحاب عدم نعوی؛ نکته سوم اصاله العدم محمولی. بگوییم شک می‌کنیم قرشی، نیست. مثل هر چیزی که شک می‌کنیم، قرشیت هم مثل آنها.

نکته چهارم اصاله العدم نعوی؛ مثلاً شک می‌کنیم این زن قرشی است، بگوییم اصل اولی نیست؛ پس این زن قرشی نیست. یعنی عدم نعوی. البته بیشتر در کلمات متأخرین آن دو تا آمده است. استصحاب عدم محمولی یا عدم نعوی. آدم وقتی کلمات فقهای قبل را نگاه می‌کند، حس می‌کند در کلمات آنها شاید بیشتر اصاله العدم‌های سوم و چهارم آمده است. نه استصحاب عدم. اصاله العدم.

به هر حال حالا هر چه می‌خواهد باشد ما چون دنبال می‌دانید دنبال این بحث نیستیم کی چی گفت، کی چی نگفت. ما در حد احتمالات عرض کردیم چون ندیدم در این به این تقریب، چهارتا محتمل داریم. البته راه‌های دیگر هم داریم، نمی‌خواهم بگویم منحصر به استصحاب یا اصاله العدم است. فعلاً به لحاظ اصل عملی، چون راه‌هایی دارد که بعضی تمسک به همان اصل لفظی کردند. من وارد آن بحث‌ها نمی‌خواهم بشوم الان. عرض کردم هدف ما بحث آن استصحاب عدم ازلی یا قرشیت زن نیست. لکن مشهور تمسک به اصول کردند. این اصول به اصطلاح دو تا تقریب به استصحاب است، دو تقریب هم به اصاله عدم است در ما نحن فیه. خب طبیعتاً اگر اصول جاری نشد، باید برگردیم به قواعد اصل عملی دیگر. درجات بعدی.

آن وقت عرض کردیم به نحو خلاصه، و به نحو موجز، استصحاب عدم محمولی فی نفسه اشکال ندارد، ولو به نظر ما عقلانیت هم ندارد. حالا بر فرض قبول بکنیم. لکن مثبت است. استصحاب عدم نعوی مثبت نیست، اما حالت سابقه ندارد. و این که بگوییم در وعاء تقرر ماهوی، در آن وعاء ماهوی خودش، این قرشی نبوده، این عرفیت ندارد، این را موضوع نمی‌بیند. چون استصحاب باید عرفی باشد. این عرفی نیست. که زن را در وعاء ماهوی اش در نظر بگیرند. بعد آن حالت وعاء ماهوی را جاری کنند. این دوم. اصاله العدم محمولی هم نزد عقلا بد نیست. خب جاری می‌شود. حالا غیر از اینکه در ما نحن فیه مثبت است. لکن چون در اینجا بر می‌گردد به یک حالتی که با وجود آن همراه است، عقلاً ممکن است ابتدائاً بگویند اصاله العدم. اصل قرشیت نبود. لکن وقتی ببینند قرشیت از حین انعقاد نطفه است. نه اینکه مثلاً، فرض کنید مثلاً بچه وقتی به دنیا آمد من باب مثال مالک چیزی نبود. بعد شک کردیم مالک شد یا نه، استصحاب عدم، چون این بحث را در بحث زکات دارند که اگر شک کردیم در فقر مدعی، استصحاب عدم ملک جاری می‌شود یا نمی‌شود. این حرف حالا بر فرض هم قبول بکنیم، چون آن هم مشکل است. آن ابتناء بر بعضی مسائل دیگر داریم فعلاً در آنجا نیست. چون ممکن است در

حال جنینی مالک بوده. بنابر اینکه چون در مالک لازم نیست مثلاً حتی دیوار هم می شود مالک باشد. وقف بکند برای مسجدی، برای دیواری، برای پلی، آن مشکل ندارد.

علی ای حال آن هم شبیه همین است، اصالت عدم ملک. البته باز آن قوی تر است؛ چون بالاخره بعد از انعقاد نطفه است. اما این اصالت عدم القرشیه، وقتی عقلاً یک حسابی بکنند که این بر می گردد به حین انعقاد نطفه، دیگر این اصالة العدم جاری نمی شود؛ نه به نحو عدم محمولی نه به نحو عدم نعطی.

علی ای حال کیف ما کان؛ بله، و قلنا ایضاً بجریان الاستصحاب فی الاعدام الازلیه، حتی فی العناوین الذاتیه، ظاهراً مراد ایشان از عناوین ذاتیه آن که بر می گردد به جنس و فصل ظاهراً. لکن عرض کردم معلوم نیست حالا مگر ایشان در اینجا بعنوان الکلبیه مثلاً، فلا مانع؛ اما آن که ما از آقاضیاء داریم، لوازم عوارض موجود و عوارض ماهیت، لوازم وجود و لوازم ماهیت است. در آنجا ایشان این تفسیر را قائلند. سرش همه واضح شد. چون اگر مال ماهیت نباشد، می توانیم بگوییم در وعاء ماهوی اش این طور نبوده، حالا هم نیست. سرش این است. اما شما در عدد نمی توانید بگویید؛ چون عدد ماهیتاً یا قابل انقسام هست یا نیست. مثلاً ماهیتاً یا زوج است یا فرد. آنجا نمی توانید اصالة العدم الفردیه یا اصالة عدم زوجیه جاری کنید. روشن شد انشاء الله این مطالب؟ چون کمتر به این توضیح گفته می شود. فلا مانع من التمسک بذلك الامور، پس مانعی نیست که بگوییم هر حیوانی قابل تذکیه است. این حیوانی هم که ما سر بریدیم، قابل تذکیه دارد. چون من این توضیح را کراراً عرض کردم که هدف اساسی از این که بحثی که در عموم هست، هدف عموم لفظی نیست. یعنی هدف آن نیست که مثلاً الف و لام یا کل، دلالت بر عموم در وضع لغت باشد. مراد از عموم مبنای قانونی است. خوب دقت بکنید.

وقتی صحبت عام می شود، مراد معنای قانونی است. معنای قانونی عام، هر قاعده ای کلیه ای که جعل بشود برای اینکه در مورد شک به آن رجوع بشود. این نکته در آن هست. ولذا اگر ناظر به موارد شک نبود، این عام نیست. این اشکالی که آقایان اخباری می کنند بر اطلاعات کتاب و سنت، در حقیقت مرادشان این است. والا اوفوا بالعقود فرض کنید چطور می شود بگویید اوفوا بالعقود دلالت بر عموم نمی کند. آن اشکال این است؛ من در بحث اخباری ها توضیح دادم. در حقیقت مرادشان این است که اوفوا بالعقود عمومی قانونی است. نه اینکه عموم لفظی نیست. یعنی این کلمه در قرآن نیامده، برای اینکه عند الشک به آن رجوع نکنیم. مثلاً عقد درست است یا نه، عند الشک مراجعه بکنیم به اوفوا بالعقود.

.....
آنها حرفشان این است که عمومات کتابی، نمی دانم روشن شد یا نه؟ یا اطلاقات کتابی، عموم و اطلاق قانونی نیستند. پس ما اگر معنای عموم، خوب دقت کردید؟ چون الان اینجا شک داریم. شک داریم که این حیوان، آن وقت اگر عامی داشتیم، اینجا شک ما منشأش این است که دوران امر بین سگ و به اصطلاح گوسفند است. مراد این که ایشان به عموم برگردیم، مراد عموم قانونی است. یعنی قاعده کلیه ای که ضربت لاجل الرجوع الیها عند الشک؛ و لیان حکم حالت شک؛ این را می گویند عموم قانونی. غیر از عموم لفظی است. ممکن است ما عموم لفظی داشته باشیم، و لذا فرض کنید مثلاً بعضی قائل شدند که حتی اگر گفت اکرم کل عالم، این باید اول مقدمات حکمت توی عالم جاری بشود. این در حقیقت اگر این جور می گفت، بهتر بود که این عموم لفظی است. برای اینکه عموم قانونی بشود مقدمات حکمت می خواهد. خوب دقت کردید؟

چون اشکال این مبنا صاحب کفایه دارد. چون اشکال کرده صاحب کفایه که خب بابا کل در لغت عرب وضع شده برای عموم. چطور دیگر ما می خواهیم که به اصطلاح در مدخول کل، یعنی عالم، مقدمات حکمت، من فکر می کنم اگر در، شاید هم مراد ایشان این بوده، حالا من نمی فهمم مراد ایشان چه بوده، خود ایشان اعلم هستند. لکن آن را که ما می توانیم الان اخذ کنیم این است که بگوییم کل عالم عموم لفظی هست اما عموم قانونی نیست. کی عموم قانونی است؟ که بدانیم در مقام قانونگذاری است. این که بگوید مقدمات حکمت را در عالم جاری بکنیم، یعنی این را احراز بکنیم.

البته آن آقایانی که می گویند نه، اگر عموم لفظی بود، به وضع عام بود، کافی است در قانون. ایشان می خواهد بگوید نه، در قانون کافی نیست. ما باید یک نکات دیگری هم از خارج احراز بکنیم.

س: تفکیک این دو ممکن است؟

ج: چرا نه

س: یک چیزی بالاتر از ظهور است

ج: خب باید اثبات بشود که ناظر است برای اینکه می خواهد شک را بردارد.

س: همین که گفته ناظر است دیگر

ج: معلوم نیست.

بعدش هم ما توضیحاتش را عرض کردیم، شاید بعضی آقایان دیر تشریف آوردند. این که در کتاب بحث عموم و خصوص در کتاب اصول اگر دیدید، که انواع شبهه را نقل می کنند. شبهه مصداقیه، مفهومیه، مخصص، عام و کذا، که آیا رجوع به عام می شود یا رجوع به مخصص می شود، عرض کردیم آنجا هم توضیح عرض کردیم. اینها در حقیقت مرادشان این است؛ کدام شک را ما می توانیم با عام برداریم. خوب دقت بکنید. این خودش بحث است.

مثلا فرض کنید اینکه در آن بحث هم دارند که اگر ما داشتیم، اللهم العن بنی امیه قاطبة و عمر بن عبد العزیز هم از بنی امیه است. شک کردیم که آدم خوبی است یا آدم بدی است. چون به هر حال عقل حکم می کند مؤمن که لعن نمی شود. ممکن است انسان نسبتا از بنی امیه باشد، اما لعن نشود. آدم خوبی باشد و مؤمن باشد. ما اصل داریم که مؤمن لعن نمی شود. نمی دانیم آیا عمر بن عبد العزیز مومن است یا مومن نیست. خوب دقت بکنید.

اگر شما بخواهید بگویید آیا لعن عمر بن عبد العزیز جایز است برای این عموم، بد نیست، اللهم العن بنی امیه قاطبة را می گوئیم. این شک را. که آیا این لعن شامل عمر بن العزیز می شود یا نه. اینجا هم راجع به عام خوب است. اما اگر شما گفتید حالا، که این عموم، عمر بن عبد العزیز را گرفت و چون به حکم عقل مومن لعن نمی شود. پس عمر بن عبد العزیز مومن نیست. خوب دقت کنید. دوتا شک است. یک شک این است که عمر بن عبد العزیز مشمول این لعن است. یک شک هم این است که آیا اصلا ایشان مؤمن هست یا نه.

خوب دقت کنید، این که اصولی ها می گویند، می گویند شک اول را عموم بر می دارد. شک دوم را عموم بر نمی دارد. این شک که آیا عمر بن عبد العزیز هم لعن بشود یا نه؛ بله، اللهم العن بنی امیه قاطبة بله. اما با اللهم العن بنی امیه قاطبة نمی توانیم اثبات بکنیم عمر بن عبد العزیز مؤمن نیست. این شک دوم است. دقت کردید؟ ظرافت کار روشن شد؟

پس هر شکی با هر عامی برداشته نمی شود. دقت کردید؟ این نکته های مهم، چون در بحث عموم و خصوص نگاه بفرمایید، این ظرافت ها ذکر نشده است. این ظرافت هایی است که من روح مباحث عام و خاص یا مطلق و معین را خدمتان عرض کردم. آن روح نکته اش اینجاست که آیا ما همچنین عمومی داریم و هدف از آن عموم رجوع به عموم برای برداشتن شک. شکی که در اینجا داریم، آیا، چون عام، طبیعت عام، حالا نمی خواستیم وارد بحث بشویم، اشاره سریع بکنم. طبیعت عام با مطلق فرقی این است؛ در باب عام خود لفظ ناظر به افراد است. در باب مطلق لفظ ناظر به افراد نیست و ناظر به طبیعت است. طبیعت انطباق بر افراد می کند. این دوتا با هم فرق اساسی دارند.

وقتی گفت اللهم العن بنی امیه قاطبة ناظر به افراد است. اکرم کل عالم ناظر به افراد است. اما اگر گفت اکرم العالم، ناظر به افراد نیست، ناظر به طبیعت است مثل احل الله البيع. ناظر به طبیعت است بیع. آن وقت طبق شرایطی افراد بیع، حالا با آن شرایط خاصش، مقدمات حکمت هر چه هست، می‌گوییم این مشمولش می‌شود.

پس این که ایشان اینجا تعبیر عموم کرد، یعنی اطلاق هم کافی نیست. عام، چرا؟ چون عام در لغت وضع شده اساسا؛ و لذا بعضی آمدند گفتند ولو در لغت وضع شده اما این به درد عموم نمی‌خورد. چون این با قانون نمی‌سازد که اول بگوییم اکرم کل عالم بعد بگوییم مثلا فلانی، مثلا لا تکرّم اصولیین، لا تکرّم مثلا نحویین من العلماء؛ می‌گویند نمی‌خورد. چرا از این... حالا آن بحث‌هایش گذشت.

به هر حال لفظ و آن توضیح را عرض کردیم. سر اینکه در قوانین عموم می‌آورند همین است. خوب دقت بکنید. سر اینکه در قوانین و لذا قانونگذار باید کاملا این نکته را مراعات کند که عام بیاورد یا مطلق بیاورد. سر اینکه در قوانین عموم می‌آورند، برای این که می‌خواهد ناظر باشد به حالت شک در افراد. اگر ناظر بود، عام می‌آورند. یعنی هدف رفع شک است. اصلا آوردن عام، نکته اساسی، الان اگر انشاء الله مبتلا شدید به قانونگذاری، نکته اساسی، چون این شبهه را کردند که چرا انسان بگوید اکرم العلماء، بعد بگوید لا تکرّم الفساق، خوب از همان اول بگوید اکرم علماء العدول من باب مثال. چه نکته‌ای دارد که عام می‌آورد. آوردن عام، اصلا هدف و فلسفه آوردن عام این است که موارد شک را بخواهد بردارد. اصلا هدف این است که اگر موردی شک شد، فرض کنید عالم، حالا فرض کنید فاسق نیست؛ اما بعضی از اعمالش مثلا به قول ما خلاف مروت است. بگوییم نه، برگردیم به عموم اکرم العلماء.

به هر حال فلا مانع من التمسک بذلک العموم، بعد اجراء استصحاب عدم ازلی؛ استصحاب عدم تحقق العنوان الخارج منه؛ عنوان کلیت. فکل حیوان صالح للتذکيه، یقبل التذکيه، این عام. این حیوان الان مشکوک است؛ چون نمی‌دانیم گوسفند است یا سگ؛ حالا که این مشکوک است ما به برکت اصالة العدم الکلیه، چون استصحاب می‌کنیم عدم کلیت را. در اینجا بر می‌گردیم به عام.

البتة من سابقا کرارا توضیح دادم، دو مبنا هست برای رجوع به عام نه یک مبنا. یک مبنا همین است که مرحوم استاد اصرار دارند. و آن اینکه عام داشته باشیم و تمسک بکنیم به اصل عدم ازلی. این یک مبناست. یک مبنای دیگر هم مبنای عده‌ای است از قدمای اصولیین، چه شیعه چه سنی، و آن اینکه که اگر ما شک در شبهات مصداقی مخصص کردیم به عام برگردیم. دقت بکنید. مثلا گفت اکرم العلماء که عام است. لا تکرّم فساق العلماء، و یک فردی است عالم هست، خوب دقت کنید. لکن یک عملی از او سر زده؛ مثلا غیبتی کرده. نمی‌دانیم آیا غیبت مجاز بوده یا محرم بوده؛ موارد استثناء غیبت بوده. در اینجا شک داریم که فاسق هست یا نه، به نحو شبهه مصداقی. که آیا مصداق

فاسق هست یا نه. خب اگر شک به نحو شبهه مصداقی بود، طبیعتا به عنوان لا تکریم فاسق العلماء بر نمی گردیم. خوب دقت کنید این جزو مباحث الان متأسفانه در اصول ما کلیدی شده.

آقایان می گویند که اگر چنین شکی کردیم، به عام هم بر نمی گردیم. دقت کردید؟ آن عام که می گوید اکرم کل عالم، یا اکرم العلماء، به آن هم بر نمی گردیم. لکن عده ای از اصولیین مخصوصا اهل سنت، و از علمای ما بلکه گفتیم حق با مرحوم بروجردی است. ایشان می گوید قدماء قائل به این هستند. راست هم می گوید. به نظر ما حق با ایشان است. اینها رجوع به عام می کردند. می گفتند این عالم که عالم است. فاسق بودنش هم که احراز نشد. خب اکرم العلماء می گیرد آن را. دقت کردید؟

س: به ضمیمه اصالة العدم

ج: نه ضمیمه نمی خواهد. خود عام، عام لفظی. دیگر استصحاب نمی خواهد.

س: خودش ۳۰:۰۰ قبلا نبوده، حالا

ج: نه حالا فرض کنید حالت سابقه اش را نمی دانیم فاسق بوده یا نبوده. عالم هست، حالت سابقه اش را هم نمی دانیم. اما شک داریم فاسق است یا نه. اینها می گویند بر می گردیم به عام؛ یعنی دلیل لفظی. و عرض کردم این یکی از مواردی است که مرحوم آقای خویی با صاحب عروه، مخصوصا درگیر است. چون مشهور این است که صاحب عروه قائل به این مبناست که به عام بر می گردیم. آقای خویی کرارا در بحث هایشان دارند؛ چون در بعضی از فروع صاحب عروه ظاهرش این طور است. آقای خویی کرارا رد می کنند که نه بعید است صاحب عروه چنین مبنایی داشته باشد. البته عرض کردم مبنای مرحوم آقا ضیاء، مرحوم آقای خویی، خود آقای نائینی، مبنایشان به این است که به اصالة العام بر نمی گردند، به اصالة العموم بر نمی گردند. تقریش در محلش گذشت. حالا دیگر حال تکرار نداریم.

آقای خویی معتقد است که در این جور موارد شبیه کلام شما، اینها به اصل عدم ازلی برگشتند نه به اصالة العموم. پس در اینجا ما یک عامی داریم، کل حیوان یقبل التذکيه، این یک. نکته دوم، قطعاً هم ما تذکيه را بر این اجرا کردیم. این هم مسلم است دیگر؛ سر بریدیم رو به قبله با تمام شرایط. انما الکلام آیا سگ هست، سگ خارج است، این شبهه مصداقی مخصص است. شبهه مصداقی مخصص. نمی دانیم این سگ است که لا یقبل التذکيه؛ یا سگ نیست که یقبل. اینها می گویند خب بر می گردیم به همان عام. کل حیوان یقبل التذکيه. روشن شد؟ این، این تفکر.

عرض کردم آقای خویی خیلی اصرار دارند چند جا، چون نقل کردند که مرحوم سید یزدی، صاحب عروه، قائل به این مبناست، و خود ایشان هم چون این مبنا را ندارند، خیلی به شدت دفاع می کردند که سید یزدی این مطلب را نمی گوید.

راه دیگر راهی است که در عده ای از موارد آقای خویی قائل است و آن استصحاب عدم ازلی است. یعنی یک عامی داریم، شک هم می کنیم سگ است یا نه؛ اصالت عدم گونه کلبا. ایشان از این راه وارد می شوند. و می گویند مراد مرحوم سید در این مواردی که ایشان حکم کرده در عروه، مرادش همان استصحاب عدم ازلی است. لکن من سابقا توضیح دادم و تعجب هم هست از مرحوم استاد با جلالت شأن ایشان اجل است. این مطلب را در چند جا نه در یک جا. در جلد دو و سه عروه؛ یک کتاب کوچک به نام جلد دو و سه عروه که رهن و مهن و ربا و اینها دارد، غیر از همین جلد مشهورش، چاپ هم شده. در صفحه نوزدهش به ذهنم هست، بیست، بیست و یک، تصریح می کند للرجوع الی العام فی الشبهات المصدقيه للمخص؛ تصریح می کند. جای احتمال نیست. نمی دانم تعجب است چطور شده استاد این را نگاه فرمودند.

علی ای حال سگ صحیح در مقام، این است که عده ای تمسک به خود عام را کافی می دانند؛ چون شبهه مصداقیه مخصص است. عده ای هم مثل مرحوم آقای خویی چون آن مطلب را قبول نمی کنند، با اجرای استصحاب عدم ازلی درست می کنند. چون یک عام داریم که کل حیوان یقبل التذکيه؛ یک خاص هم داریم که کلب لا یقبل التذکيه. یک مورد مشکوک داریم اصالت عدم گونه کلبا جاری می شود. روشن شد؟ اصل عدم گونه کلبا، پس بر می گردیم به عام. از آن طرف هم تذکيه را هم که انجام دادیم. پس این حیوان حکم می کنیم به حلیت. این گوشت را حکم می کنیم به حلیت.

س: یدی هم که مشکوک است بین عدوانی و عمومی همین جوری است دیگر، از این باب است.

ج: آن هم همین طور است فرق نمی کند.

و اما لو منعنا عن کلا الامرین؛ کلا الامرین مراد ایشان یا بگوئیم عام نداریم، یا بگوئیم استصحاب عدم ازلی جاری نمی شود. نه، این روشن شد که این کلام ایشان اطلاق ندارد. ممکن است با استصحاب عدم ازلی را جاری نکنیم، مع ذلک به عام مراجعه نکنیم. که الان توضیح دادم. چون الان متأخرین ما اصولیین ما خیلی مصر هستند که به عام مراجعه نمی کنیم. نمی خواهیم حالا وارد بحثش بشویم.

و لكن عرض کردم مرحوم آقای بروجردی چون ایشان در حتی مباحث اصولی هم تتبع بودند. و مرحوم آقای بروجردی می فرمودند نه قدمای اصحاب ما به عام مراجعه می کردند. این متأخرین هستند که به عام مراجعه نمی کردند. و اضافه بر آن ما اضافه کردیم مرحوم سید صاحب عروه هم همین طور است. ایشان هم به عام مراجعه می کند. و تصریح هم دارد خلافا للاستاد.

و اما لو منعنا عن كلا الامرین او عن احدهما، اطلاق کلام ایشان روشن نیست.

فان قلنا بان التذکية امر وجودی بسیط مسبب عن الذبح و شرائطه كما هو ظاهر، بله، من لفظ المذکی، نظیر طهارة المسببه او الوضوء او الغسل و الملكية الحاصله من، فیستصحب عدمه؛ اگر امر بسیط گرفتیم، اصالت عدم تذکیه جاری می شود.

و اما اذا قلنا بانها عبارة عن نفس الفعل الخارجی مع الشرائط الخاصة كما استظهره المحقق النائینی قدس سره، البته در فوائد مراجعه کنید حاشیه ۳۵:۲۱ درست است. من اسناد التذکيه الى المكلف فی قوله تعالى الا ما ذکیتم، الظاهر فی المباشرة. ظاهرا این که در تذکیه از انسان صادر می شود. نه اینکه انسان سبب حصول تذکیه است. مباشر یعنی همین عمل انسان تذکیه است، نه تسبیب که ما ایجاد مسبب را بکنیم به ایجاد سبب.

فلا مجال لاجراء اصالة عدم التذکيه للقطع بتحققها عن الفضل فيرجع الى اصالة الحل؛ روی این مبنا. ولكن هذا المبنا فاسد؛ این که اینها هم بحث های فقهی است. اینها اصولی نیست. خود مبانی فقهی است.

و الاستظهار المذكور فی غیر محله اذ یصح اسناد الفعل التسبیبی الى المكلف من غیر مسامعة و عناية فیقال زید ملک الدار، با اینکه ایشان اسباب ملک را ایجاد می کند. بلکه در افعال تسبیبیه اصلا کلا همین طور است. مثلا می گوئیم زید احرق الورقه، با اینکه زید احراق ورقه نمی کند. نار، انداخت در آتش، آتش سوزانده. راست این مطلب که این عرفیت دارد؛ یعنی این مشکل ندارد که ما ذکیتم، یعنی ما ایتیم بسبب التذکيه؛ این اشکال ندارد. عرض کردم به هر حال وارد این بحث اینجا نمی شویم؛ چون این بحثش در فقه است.

این قسم سوم بود. و اما القسم الرابع الشبهه الموضوعیه المرجع فيه اصالة عدم التذکيه؛ اگر شک کردیم اصلا تذکیه واقع شده یا نه؛ اصل عدم تذکیه است. و یترتب علیها، لکن بر عدم تذکیه دو تا اثر بار می شود. عرض کردم ایشان از آثار عدم مذکی در خلال عباراتشان تا آینده سه تا اثر را بررسی کردند. یکی حرمت اکل، یکی مانعیت نماز، و یکی هم طهارت و نجاست، یعنی نجس بود. بقیه آثار را بررسی نکردند.

و اما القسم الرابع فالمرجع فيه اصالة عدم التذكية و يترتب عليها حرمة الاكل و عدم جواز الصلاة فيه؛ اشاره می خواهد بکند تصریح نکردند چون بعد می آید توضیحش، اشاره می خواهند بکنند. لکن حکم به طهارتش بکنیم.

لان غير المذكى قد اخذ مانع عن الصلاة هذا كله في الشبهة الموضوعية؛ در شبهه حکمیه هم چند صورت گفتم. دیگر هم حال نداریم هم اگر بخوانیم ناقص می ماند. فردا انشاء الله.

و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين