

الفتح بالمكائن

تقريرا لدموسيا

العلماء والسياسة والسياسة والسياسة

تجريد

أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد



الذبح بالملكائين

تَقْرِيرٌ لِلْمُؤَسَّسِ

الْعَلَامَةِ الْأَسْتَاذِ السَّيِّدِ مُنِيرِ السَّيِّدِ عَدَنَانِ بْنِ الْحَبَّابِ

تَحْرِيرٌ

لِلْمُهَرِّجَيْنِ الْفَيَّزِ وَالْأَخْمَدِيِّ



مَكْتَبَةُ رَوْدَانِ

سرشناسه :	عبيدات، احمد
عنوان و نام پدیدآور :	الذبح بالمكائن: تقرير لدروس العلامة الاستاذ منير السيد عدنان الخباز / احمد بن حسين عبيدات.
منشخصات نشر :	قم: باقيات، ۱۳۸۹.
منشخصات ظاهري :	۲۱۸ص.
شابک :	978-600-5126-97-6
وضعيت فهرست نویسی :	فبا
یادداشت :	عربی.
موضوع :	ذبح (فقه)
موضوع :	ذبح (فقه) -- احادیث
شناسه افزوده :	خباز قطيعی، منير
رده بندی کنگره :	۱۳۸۹ ۲۳۵۲/۳/۱۹۲ BP
رده بندی دیویی :	۲۹۷/۲۷۲
شماره کتابشناسی ملی :	۲۱۵۹۵۲

◀ الذبح بالمكائن

◀ العلامة السيد منير السيد عدنان الخباز

بقلم : الشيخ احمد العبيدان

الناشر: باقيات

والطبعة: وفا

الكهية: ۱۰۰۰ نسخة

الطبعة: الاولى

القطع: وزيري

عدد الصفحات: ۲۱۸ صفحة

تاريخ الطبع: ۲۰۱۱ - ۱۴۲۲ هـ.ق

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۱۲۶-۹۷-۶



❖ كافة حقوق الطبع محفوظة و مسجلة للنشر و مكتبة فذك ❖

عنوان الناشر: ايران - قم - شارع معلم - رقم ۴۴ - تلفون: ۷۷۴۲۹۰۰۰

مركز التوزيع: ايران - قم - مجمع الإمام المهدي (عج) - الطابق الأرضي

رقم ۱۱۷، ۱۱۶ - تلفون: ۷۸۳۳۶۲۴



كلمة أولى

بسم الله الرحمن الرحيم
والصلاة والسلام على المصطفى محمد وآله الطيبين الطاهرين
واللعن الدائم على أعدائهم ومخالفهم أجمعين

وبعد:

فهذه مجموعة من البحوث المتعلقة بالذبح بالمكائن، ألفتها في صيف هذا العام، وقد قام الأخ العزيز الفاضل النزيل النبيه الشيخ أحمد العبيدان (دام تأييده) بتحريرها وتهذيبها وتحرير مصادرها بالنحو الدال على دقته ونباهته، زاده الله علماً وفضلاً، وجعل مستقبله العلمي زاهراً، ووفقنا الله وإياه وجميع المشتغلين للعلم والعمل الصالحين، إنه مجيب.

حُرر في ٢٥ شعبان المعظم ١٤٣١ هـ

السيد منير الخبّاز

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من المسائل الملحة في أيامنا هذه: مسألة الذبح بالآلات الحديثة أو ما تعرف بالمكائن، إذ تعد اليوم عند كثيرين أنها ضرورة حياتية يصعب الاستغناء عنها، فجُعِلت بديلاً عن الذبح باليد، وَقَدَّمَ بعضُ الباحثين ما رام من خلاله حل هذه المشكلة بحيث وقفوا عند تحليل هذا النوع من الذبح شرعاً، ناظرين لبعض الشرائط والأدلة على أنها تعطي النتيجة المتوخاة من خلال كلمات الشارع المقدس، كتاباً وسنة، معززين ذلك بأنظار لغوية وأخرى عرفية وشرعية، بحيث يُتصور معها وللوهلة الأولى تمامية ما يطرح من كلمات داعمة لنظرية الذبح الجديدة هذه.

وفي هذا البحث - القائم بين يديك أيها القارئ العزيز - طُرحت الأنظار والآراء - مع ما لها من المدارك والأدلة على أسس وقواعد أصولية وفقهية - على بساط البحث والتحقيق فلم تصمد في مواجهة النقد ولم تسلم من الإشكال والخذشة...

فاستدعى هذا الموضوع وما له من الأهمية القصوى البحث من قبل سيدنا الأستاذ (أدام الله عطاءاته) ومراجعة المسألة من جوانبها، فقام بدراسة تحليلية لما تم عرضه من أدلة وإشكالات، إن على نوع آلة الذبح وجنسها، أو طريقة الذبح

ومتعلقاتها، ناظرأً في ذلك إلى تراث أهل بيت الوحي والنبوة (صلوات الله عليهم) وما تركته آثار السلف ممن مضى من فقهاء الطائفة الأعظم (رضوان الله عليهم) أو الخلف من الباقيين (حفظهم الله) من فتاوى وآراء، وعالج المسألة بوضوح وسحر بيان، وقد تطرق لثلاثة مباحث مهمة عبّر عنها بالأصول:

المبحث الأول: تحديد مفهوم التذكية.

المبحث الثاني: وجود عموم أو إطلاق يُرجع إليه عند الشك في الشرطية. وفيه مقامان:

المقام الأول: مطلقات الكتاب.

المقام الثاني: مطلقات روايات أهل البيت عليهم السلام.

وفي هذا المبحث ذكرَ ونَاقَشَ المطروحَ في المراد من التذكية.

المبحث الثالث: بيان مقتضى الأصل العملي عند الشك في الشرطية.

وبعد الفراغ عن أصول البحث، طرح الكلام المُساق لحليّة الذبح بالآلات الحديثة وما استُشكل عليه وهي عدة جهات:

الجهة الأولى: الذبح . الجهة الثانية: التسمية .

الجهة الثالثة: الاستقبال . الجهة الرابعة: اعتبار الذبح بالحديد.

بعد ذلك طرح ما خلُص إليه من خلال ما ساقه من أدلة ومناقشات.

نسأل الله تعالى أن يكون ما بين أيدينا - مما ترشّح من عطاءٍ وشریف نفحات سماحة السيد (دام عطاؤه) من نكات ومقاصد علمية - ذخيرة في ميزان الحسنات له (حفظه الله) ولنا يوم الدين، آمين.

الذبح بالمكائن الحديثة

والبحث في هذه المسألة يقتضي أن نتعرض لعدّة أصول للبحث؛ بلحاظ أن الوصول إلى النتيجة يقتضي أن نبحث مفهوم التذكية، وأن نبحث في أنه هل هناك إطلاقات عامة في الكتاب أو النصوص الشريفة يُتمسك بها عند الشك في اعتبار شيء في الذبح الشرعي أم لا؟ وأن نبحث عما هو مقتضى الأصل العملي عند الشك في الاعتبار، فهل هو البراءة أو استصحاب عدم التذكية؟ فهذه أصول للبحث لا بد من التعرض لها قبل الدخول في تفصيله.

الأصل الأول:

البحث عن مفهوم التذكية:

وقد وقع الكلام بين الأعلام في أن التذكية عنوان بسيط أو عنوان مركب؟ . وعلى فرض أنه عنوان بسيط، فهل هو مسبب شرعي عن الذبح الخارجي، بحيث تكون نسبته إلى الذبح الخارجي نسبة المسبب إلى سببه. أو أنه عنوان طَبَقَه المشرع على الذبح من باب تطبيق العنوان على المعنوي؟ وعلى فرض كونه مركباً، فهل هو عبارة عن الذبح العرفي، وأن الشارع أضاف إليه بعض الشرائط، أو أنه عبارة عن الذبح الشرعي على نحو الحقيقة الشرعية، فكما أن من الحقائق الشرعية الصلاة - مثلاً - بمفهومها الشرعي، فمن الحقائق الشرعية أيضاً الذبح بالشروط المعينة.

وتظهر ثمرة هذا البحث في عدة موارد:

منها: أنه لو شككنا في اعتبار شيء في الذبح الشرعي، كما لو شككنا في اعتبار الاستقبال - مثلاً - أو شككنا في اعتبار آلة الذبح حديداً، فهل يصح نفي هذا الشرط المشكوك بقوله (عز وجل): ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ فيقال: بأن مقتضى إطلاق الآية هو نفي اعتبار أي شرط زائد على الذبح العرفي. أم أن هذا تمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية، فإن هذا يعتمد على تحقيق عنوان التذكية، وأن عنوان التذكية بسيط أو مركب، وأنه عبارة عن الذبح العرفي أو الذبح الشرعي؟

ومنها: التمسك باستصحاب عدم التذكية، فلو شككنا أن الذبح بالحديد شرط أم لا، فهو يؤول إلى الشك في أن المذبح بغير الحديد مذكى أم غير مذكى، فهل يجري استصحاب عدم التذكية، أم لا؟ فإنه إذا كانت التذكية عبارة عن المسبب الشرعي جرى استصحاب عدم التذكية، بخلاف ما إذا كانت التذكية عبارة عن نفس الذبح، فإنه لا معنى لاستصحاب عدمه والحال أنه قد وقع.

إذن، فتحقيق مفهوم التذكية، وأنه بسيط أو مركب، وأنه عبارة عن الذبح العرفي أو الذبح الشرعي، مما يترتب عليه عدة ثمرات، ذكرنا بعضاً منها.

تفصيل البحث:

إن أهم الأقوال في هذه المسألة أربعة:

القول الأول: أن التذكية هي نفس الذبح^(١)، كما نسب^(٢) ذلك للمحقق الشيخ النائيني قدس سره، وبناءً على هذا القول، فإن كان المقصود بالتذكية الذبح العرفي، صح التمسك بإطلاق قوله **﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾**^(٣) عند الشك في اعتبار شيء في حلية لحم الحيوان، بخلاف ما لو كان مراده الذبح الشرعي على نحو الحقيقة الشرعية، فإن التمسك بإطلاق قوله **﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾** عند الشك في اعتبار شيء تمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية.

وقد استدل على هذا المدعى:

أولاً: بأن النصوص نسبت التذكية إلى المكلف حيث قالت الآية: **﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾**، وظاهر نسبة التذكية إلى المكلف أنها فعل من أفعاله، وهذا ينسجم مع كون المراد من التذكية الذبح، إذ لو كان المراد بها المسبب لم تكن فعلاً من أفعال المكلف.

ويرد على هذا: أنه كما يصح عرفاً - وعلى نحو الإطلاق الحقيقي - نسبة

١ - الصحاح: ج ٢ ص ٢٣٤٦.

٢ - أجود التقريرات: ج ٣ ص ٣٣٨، فوائد الأصول: ج ٣ ص ٣٨٢.

٣ - سورة المائدة، الآية ٣.

الفعل المباشر للمكلف، يصح عرفاً أيضاً نسبة الفعل التسيبي والفعل التوليدي إليه، فيقال: فلان طهر ثوبه - مثلاً - أو فلان أحرق الورقة، أو ما أشبه ذلك، مع أن التطهير والإحراق ليست من الأفعال المباشرة وإنما هي من الأفعال التوليدية. فمجرد نسبة التذكية للمكلف ليس قرينة على أن التذكية هي السبب وأنها فعل مباشر له.

ثانياً: ما ذكره بعض أهل اللغة، كما ذكر الجوهري في الصحاح^(١)، وصاحب تاج العروس^(٢)، وما نقله ابن سيدة عن ثعلب: أن التذكية في الأصل هي الذبح^(٣)، واستدل ابن سيدة عليه بما تقوله العرب: أن (ذكاة الجنين ذكاة أمه). وهو مروي في حديث نبوي^(٤)، ومعناه أن ذبح الجنين بذبح أمه. فهذه قرائن على أن المراد بالتذكية نفس الذبح.

وفيه: مضافاً إلى أنه لم يُحرز كون ما دُكر عن أهل اللغة معنى لعنوان

١ - الصحاح: ج ٢ ص ٢٣٤٦.

٢ - تاج العروس: ج ١٠ ص ١٣٧.

٣ - المحكم والمحيط الأعظم: ج ٧ ص ٩٨.

٤ - مسند أحمد: ج ٣ ص ٣٩ في (مسند أبي سعيد الخدري)، سنن أبي داود: ج ١ ص ٦٤٦

ب ١٨ ح ٢٨٢٨ عن جابر.

التذكفة؁ إذ لعله بفا لمرور من مرار ءءقق التذكفة؁ لا أنه بفا لمفهوم التذكفة؁ ءفء أن دور اللغوى لفس ءءفء المعنى الءقفى والمعنى الأصلى للعنوان؁ وإنما دوره جمع مرار الاسءعمال. فإءلاق التذكفة على الذبح بلءاظ أنه بالذبح ءءقق التذكفة. فلم فءرز أن إءلاق التذكفة على الذبح من باب بفا بفا المعنى الءقفى له؁ كما أن النبوى الذى نقله ابن سفة ءفر ءام؛ لءءم ءبوء ما نقله بنص معءبر أو فى مصدر موءوق.

نعم؁ رور فى بعض النصوص ءعبفر قرفبؑ من هذا ءعبفر؁ كما فى صءفء محمد بن مسلم: « قال: سأءء أءءهما ءفء عن قول الله (عز وجل): ﴿أءلء لكُم بففمة الأنعام﴾^(١) قال: الجنفن فى بطن أمه إذا أشعر وأوبر فذكاءه ذكاء أمه؁ فذلك الذى عنى الله (عز وجل) »^(٢).

لكن سفاى أن هذا الإءلاق هل هو من باب ءطبفر العنوان على المعنون؁ أو هو من باب الءقففة الشرفة؁ أى ءسمفة الذبح بالتذكفة؟ فمءرء أن بعض النصوص أءلقت التذكفة على الذبح ءفء قالء: (ذكاء الجنفن ذكاء أمه)؁ أعم من كون المعنى الأصلى اللغوى لعنوان التذكفة هو الذبح.

ومما ففبه على فسار على هذا القول - وهو أن المرار بالتذكفة الذبح - : إءلاق التذكفة من ءون ءءوز على الصفء؁ فلو كان المعنى اللغوى هو الذبح لكان إءلاقه على الصفء إءلاقاف ءءوزاف؁ وهو ءلاف ظاهر سفاق الإءلاقات. هذا بالنسبة

١- سورة المائءة؁ الآفة ١.

٢- وسائل الشفة: ج ٢٤ ص ٣٣- ٣٣ ب ١٨ من (أبواب الذبافء).

لدعوى أن المراد بالتذكية الذبح العرفي .

وأما دعوى أن التذكية حقيقة شرعية في الذبح الشرعي، أي أن الشارع سمى الذبح المشروط بالشرائط المعينة تذكية، فقد استدل له بما ذكره الخليل في ترتيب العين، قال: التذكية في الذبح والصيد إذا ذكرت اسم الله عليه وذبحته، ومنه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذُكِّتُمْ﴾.

ويلاحظ عليه ما مضى من عدم ظهوره في بيان المعنى الأصلي، فلعله في مقام بيان ما يتحقق به التذكية، وأن المحقق للتذكية في باب الذبح والصيد هو أن تذكر اسم الله عليه وتذبحه.

وتؤقش المدعى بما ذكره بعض الأجلة^(١): بأن هناك شاهداً على خلافه، وهو ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده: أن أبا ثعلبة الخشني أتى النبي ﷺ فقال: «يا رسول الله، إن لي كلاباً مكلبة فأفتني في صيدها. فقال: إن كانت لك كلاب مكلبة فكل مما أمسكت عليك. فقال: يا رسول الله، ذكي وغير ذكي؟ فقال: ذكي وغير ذكي، فقال: يا رسول الله، أفتني في قوسي. فقال: كل ما أمسكت عليك قوسك. قال: ذكي وغير ذكي؟ قال: ذكي وغير ذكي»^(٢).

١ - بحوث فقهية - الذبح بغير الحديد: ص ٧٤.

٢ - مسند ابن حنبل: ج ٢ ص ١٨٤ في (مسند عبد الله بن عمرو بن العاص).

بيان^(١) أن الكلب المكَلَّب إذا أمسك بالفريسة، أو أصاب القوس الصيد، فتارة يدركه وهو ذكي، بمعنى: يدركه وما زال فيه حياة. وتارة يدركه غير ذكي، أي يدركه وقد مات، ولذلك سأل النبي ﷺ: هل يجوز الأكل منه إن أدركته ذكياً أم لم أدركه ذكياً؟ فأجابه ﷺ: لا فرق في حلية أكله بين أن تدركه ذكياً أو غير ذكي.

وقد ذكر الزجاج: أن يدركها وفيها بقية تشخب معها الأوداج وتضطرب اضطراب المذبوح... إلى آخر ما ذكر^(٢).

فدعى أن الظاهر في هذه الرواية أن المراد بقوله: «ذكي وغير ذكي»: ليس هو الذبح، إذ لو كان المراد بالذكاة الذبح لما عُبر عما (أدرك وفيه بقية من الحياة) أنه ذكي. فهذا النص شاهد على أن التذكية ليس معناها هو الذبح الشرعي.

ولكن يُلاحظ عليه - مضافاً لعدم ثبوت هذه الرواية؛ لعدم ورودها في مصدر معتمد عليه - أنه لا يحرز كون إطلاق الذكي على ما أدرك وفيه بقية من حياة أنه إطلاق حقيقي حتى يكون شاهداً على محل الكلام، فإن الاستعمال أعم من ذلك.

إذن، فالقول الأول - وهو أن المراد بالتذكية الذبح، سواء فُسر بالذبح العرفي أو بالذبح الشرعي - غير تام.

١ - هذا البيان على وفق ما ذكره الزجاج في معاني القرآن: ج ٢ ص ١٦٠.

٢ - معاني القرآن: ج ٢ ص ١٥٩.

القول الثاني: أن المراد بالتذكية: المسبب الشرعي، بمعنى أن الشارع اعتبر في وعاء التشريع أمراً يترتب على الذبح الخارجي، واعتبر أن ذلك المسبب هو التذكية - وهو ما اختاره سيدنا الخوئي قُلَيْبُ^(١) - ، وهذا نظير ما ادّعى في باب الطهارة والوضوء من أن الطهارة مُسبب شرعي يترتب على الوضوء ترتب المسبب على سببه.

ومقتضى هذا المسلك: عدم جواز التمسك بقوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ ، فإنه إذا شك في أن الذبح بالحديد، أو الاستقبال، شرط في حلية اللحم أم لا؟ لا يصلح نفي الشرطية بإطلاق قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ ؛ لأن التذكية مسبب عن الذبح، فالشك في اعتبار شيء شك في تحقق المسبب، فالتمسك بالآية تمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية.

نعم، على هذا المسلك يجري استصحاب عدم التذكية؛ لأنه يُشك في تحقق المسبب فيجري استصحاب عدمه. إلا أن هذا القول مما لا شاهد عليه، ولم يُقم سيدنا قُلَيْبُ - ومن تبعه - شاهداً على هذا المدعى وهو أن التذكية مسبب شرعي عن الذبح الخارجي.

١ - مصباح الأصول: ج ٢ ص ٣٣٦٠ ، وانظر: التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ج ٥

ص ١٥ ، وأيضاً ج ٤ ص ٤٦٩ .

القول الثالث: أن المعنى الأصلي للتذكية لغة الإتمام^(١)، ثم شاع استعماله في كلمات المشرع في كل ما يتسبب به في حلية اللحم.

وبناءً على هذا المعنى يصح التمسك بإطلاق الآية عند الشك في اعتبار شيء؛ لأنه سيكون معنى الآية ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(٢) أي: إلا ما أتممت أمره بالذبح، فإذا كان معنى التذكية هو الإتمام - أي إتمام أمر الحيوان وإنهاء حياته بذبح أو بصيد أو بنحر أو ما شابه ذلك من الأسباب الشرعية - فحينئذ يصح التمسك بإطلاق الآية إذا شككنا في أنه هل يعتبر الاستقبال في حلية اللحم؟ فإن مقتضى إطلاق قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ عدم اعتباره؛ لأن المراد بالتذكية الإتمام.

واستدل على هذا المسلك بما ذكره الزجاج وصاحب لسان العرب نقلاً عن الخليل: أن التذكية في الأصل هي عبارة عن الإتمام.

قال الزجاج: أصل الذكاء في اللغة تمام الشيء، فمن ذلك: الذكاء في السن والعظم، وهو تمام السن. قال الخليل: الذكاء في السن أن يأتي على قروحه سنة، وذلك تمام استكمال القوة، والذكاء في الفهم أن يكون فهماً تاماً سريع القبول،

١ - بحوث فقهية - الذبح بغير الحديد: ص ٧٧.

٢ - سورة المائدة، الآية ٣.

وذكيت النار - إذا هو من هذا - تأويله: أتممت إشعالها^(١).

ولكن يُلاحظ على هذا الاستشهاد: أن ما ذكره الزجاج مجرد استنتاج، كما أن صاحب لسان العرب ليس من المعتبرين في علم اللغة وإنما هو ناقل لا أكثر من ذلك، اعتماداً على ما نقله عن الخليل، مع أن عبارة الخليل ليست واضحة في أن المعنى الأصلي هو التمام، وإنما ذكر الخليل أن ذكاء السن باستكمال قوته وذكاء الفهم بكونه تاماً سريع القبول، ولعل هذا من باب أن الذكاء في السن مساوقة لكمال قوته، وأن الذكاء في الفهم مساوq لسرعة قبوله وتمايمته، لا أن المعنى اللغوي الأصلي للذكاء هو التمام، فلا ظهور للعبارة في هذا المعنى.

القول الرابع - وهو الأقرب - : أن نسبة الذكاء للذبح أو الصيد أو النحر نسبة العنوان للمعنون، لا أنه من باب التسمية الشرعية، ولا أنه من باب المسبب الشرعي، وتوضيح ذلك بذكر أمرين:

الأمر الأول: أن المعنى اللغوي الأصلي للذكاء هو الطيب والنقاء، فذكاء الشيء بمعنى طيبه ونقاؤه من الكدورات؛ والوجه في ذلك يتم بمطلبين:

المطلب الأول: أن دعوى الاشتراك اللفظي في لفظ الذكاء أو الذكاة، بعيدة عرفاً جداً؛ لأنها تحتاج إلى مؤنة تعدد الوضع، ومن هنا يكون احتمال الاشتراك احتمالاً لا يُعتنى به ما لم تقم عليه قرينة واضحة.

المطلب الثاني: أن الاستعمال، وإن كان أعم من الحقيقة والمجاز كما ذكر في الأصول، لكن كثرة استعمال اللفظ في معنى معين من دون قرينة بينة شاهدٌ عرفيٌّ على أن هذا المعنى هو المعنى الحقيقي الأصلي.

فلذلك إذا رجعنا إلى الإطلاقات العرفية فإنه يقال: نار ذكية، ويراد به صفاء ضوئها واشتعالها لا مجرد شدة الاشتعال. ويقال: رائحة ذكية، بمعنى طيب الرائحة، لا بمعنى سطوع الرائحة، كما ذكر ابن سيدة في المحكم: أن المراد بالرائحة الذكية يعني الرائحة الساطعة^(١). فإنه من الشائع إطلاق الرائحة الذكية على الرائحة غير الساطعة إذا كانت طيبة، فيقال: هذا عطر أو ورد رائحته ذكية، وإن لم تكن رائحته ساطعة ونافذة.

ويقال أيضاً: غلام ذكي، ويراد به صفاء ذهنه من التشويش بحيث يكون سريع الفهم للأمور. وهذا ما ينسجم مع قول الخليل: ذكاء السن هو ما مرت على قروحه سنة. فإن المناسب لهذا التعبير أن يكون المراد بالذكاء النقاء؛ لأنه إذا مرت على قروحه سنة بحيث صار السن نقياً خالصاً من هذه القروح عُبر عنه بأنه سن ذكي.

هذا بلحاظ الاستعمالات العرفية، وأما بلحاظ الاستعمالات الواردة على لسان الشارع، فمنها:

صحيح زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «اللبن واللِّبَاءُ والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر، وكل شيء يُفصل من الشاة والدابة فهو ذكي، وإن أخذته منه

بعد أن يموت فاغسله»^(١)، يعني قبل أن يموت فهو نقي لا يحتاج إلى غسل، وإذا أخذته بعد أن يموت فاغسله وصل فيه.

وأيضاً ما عن الباقر عليه السلام: «ذكاة الأرض يبسها»^(٢).

وما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «غسل الصوف الميت ذكاته»^(٣).

وما في صحيح أبي نصر البزنطي^(٤)، فهو قريب من هذا التعبير.

ومعتبرة عبد الله بن جعفر: «كتبت إليه - يعني أبا محمد عليه السلام - يجوز للرجل أن يصلي ومعه فأرة المسك؟ قال: لا بأس به إذا كان ذكياً»^(٥).

وهذه الموارد لا شاهد على أنها من باب الحقيقة الشرعية والتعبد الشرعي، بل مقتضى الظاهر أنها استخدام لنفس المعنى العرفي، أي أن الشارع استخدم نفس المعنى العرفي للذكي الذي ينسجم مع كونه بمعنى النقي أو الطيب أو الطاهر بما يُرادف هذا المعنى، لا أن المراد بالذكاة التمام، على ما ذكره الزجاج.

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٧٩ ب ٣٣ من (أبواب الأطعمة المحرمة ح ٣).

٢- المصنف (ابن أبي شعبة): ج ١ ص ٧٥ ب ٧٠ من (كتاب الطهارة ح ١٠).

٣- وسائل الشيعة: ج ٤ ص ٤٥٧ ب ٥٦ من (أبواب لباس المصلي ح ٥).

٤- عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء، لا يدري أذكية هي أم غير ذكية، يصلي فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسألة». وسائل الشيعة: ج ٣ ص ٤٩١ ب ٥٠ من (أبواب النجاسات ح ٣).

٥- وسائل الشيعة: ج ٤ ص ٤٣٣ ب ٤١ من (أبواب لباس المصلي ح ٢).

الأمر الثاني: أن التذكية طُبِّقَت على الذبح أو النحر أو الصيد، لا من باب الحقيقة الشرعية، بمعنى أن الشارع اخترع مفهوماً لعنوان التذكية وسمى ذلك المفهوم تذكية، كما يُدعى بالنسبة للصلاة، أن الشارع اخترع مركباً من عشرة أجزاء وسماه صلاةً وهجر المعنى اللغوي للصلاة - وهو الدعاء، أو الصلة بين العبد وربّه - فإن هذا يحتاج إلى شواهد وأدلة واضحة؛ لأن تصدّي الشارع لوضع جديد وهجر المعنى اللغوي يحتاج إلى أدلة وقرائن واضحة، وهي غير متوفرة، وإنما الأقرب أن الشارع استعمل اللفظ بما له من المعنى اللغوي على موارد معينة ولم يسلخه من معناه، فادعى الشارع أن تلك الموارد مصداق لهذا المعنى اللغوي وهو ما يسمى التجوز في مقام الإسناد لا التجوز في اللفظ.

فالشارع يقول - مثلاً -: المركب من عشرة أجزاء صلاةً، فهو لم يخترع مفهوماً جديداً للفظ الصلاة، فلفظ الصلاة باقٍ على معناه اللغوي، وهو: الخضوع التذليلي. وإنما تدخل في مقام التطبيق ولم يتدخل في مقام التسمية، وهذا هو الفرق بين الحقيقة الشرعية وهي ما يعبر عنها بنسبة الاسم للمسمى، وبين متمم الجعل التطبيقي، الذي يعبر عنه بنسبة العنوان للمعنون، أي أنه حافظ على المعنى اللغوي والعرفي للعنوان وإنما طبقه ادعاءً على موارد معينة. كما يعبر عنه بعض الأساتذة^(١) بتمم الجعل التطبيقي، أي أنه جُعِلَ في مقام التطبيق؛ لأن الشارع حافظ على العنوان بما له من مفهوم عرفي وبما له من معنى لغوي.

والتذكية بما لها من معنى لغوي طبقها الشارع على الطرق المحللة، فقال: الذبح بشروطه تذكية وذكاة، والصيد بشروطه تذكية وذكاة، بلحاظ أنه بالذبح

يتحقق النقاء من خبث الموت، فنسبة التذكية للصيد والذبح نسبة العنوان للمعنون؛ وذلك لقريئتين:

القرينة الأولى: ما في صحيح أبان بن تغلب في رواية مفصلة: عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ... الآية﴾ قال: «(الميتة والدم ولحم الخنزير) معروف، (وما أهل لغير الله به) يعنى ما ذبح للأصنام وأما (المنخنقة) فإن المجوس كانوا لا يأكلوا الذبائح ويأكلون الميتة، وكانوا يخنقون البقر والغنم فإذا انخنقت وماتت أكلوها، (والمرتدية) كانوا يشدون أعينها ويلقونها من السطح فإذا ماتت أكلوها، (والنطيحة) كانوا يناطحون بالكباش فإذا ماتت إحداها أكلوها، (وما أكل السبع إلا ما ذكيتم) فكانوا يأكلون ما يقتله الذئب والأسد فحرم الله ذلك، (وما ذبح على النصب) كانوا يذبحون لبيوت النيران، وقريش كانوا يعبدون الشجر والصخرة فيذبحون لها... إلى آخر الرواية»^(١)، فإن ظاهرها تعدد التطبيق بين الملل، أي أن عنوان التذكية اختلفت الملل في تطبيقه لا أن الملل اختلفت في نفس مفهومه، وإلا فهو بما له من المفهوم - وهو النقاء والطيب - طُبِّقَ على موارد متعددة ومختلفة.

القرينة الثانية: أن النصوص على قسمين:

القسم الأول: أطلق الذكي على أعيان معينة، كالصوف والبيضة...

القسم الثاني: أطلقت التذكية على الفعل من ذبح أو نحر أو صيد، منها:

صحيح الحلبي: «قال أبو عبد الله عليه السلام في ثور تعاصى فابتدره قوم بأسياهم فسموا، فاتوا علياً عليه السلام فقال: هذه ذكاة وحية^(١) ولحمه حلال^(٢)»، فطبق الذكاة على ما حصل من الذبح.

وأيضاً ما ذكره الطبرسي: عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أن زنديقاً قال له: السمك ميتة. فقال له: «إن السمك ذكاته إخرجه من الماء»^(٣).

وأيضاً معتبرة أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه «سأله عن صيد البزاة والصقورة والكلب والفهد؟ فقال: لا تأكل صيد شيء من هذه إلا ما ذكيتموه، إلا الكلب المكلب. قلت: فإن قتله؟ قال: كل؛ لأن الله (عز وجل) يقول: ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مَنِ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٤)»^(٥)، مضموماً إليها ما رواه علي بن إبراهيم: عن أبي عبد الله عليه السلام «كل شيء من السباع تمسك الصيد على نفسها إلا الكلاب المعلمة فإنها تمسك على صاحبها. قال: إذا أرسلت الكلب المعلم فاذكروا اسم الله عليه، فهو ذكاته»^(٦).

١- وحية: بمعنى سريعة. مجمع البحرين: ج ٤ ص ٤٢٩ باب (و) مادة (و ح ي).

٢- وسائل الشريعة: ج ٢٤ ص ١٩، ح ١ ب ١٠ من (أبواب الذبائح).

٣- وسائل الشريعة: ج ٢٤ ص ٥٧، ح ٨ ب ٣١ من (أبواب الذبائح).

٤- سورة المائدة، الآية ٤.

٥- وسائل الشريعة: ج ٢٣ ص ٣٣٢، ح ٣ ب ١ من (أبواب الصيد).

٦- وسائل الشريعة: ج ٢٣ ص ٣٣٣، ح ٤ ب ١ من (أبواب الصيد).

وأيضاً صحيح ابن مسلم: عنهما عليهما السلام جميعاً أنهما قالا في الكلب يرسله الرجل ويسمي: «إن أخذَه فأدركت ذكاته فذكه وإن أدركته وقد قتله وأكل منه فكل ما بقي...»^(١). ومعنى (أدركت ذكاته): أي أدركت أن تذبحه وهو حي.

وبما أن الشارع استخدم نهجين فحينئذ يدور الأمر بين ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون من باب التسمية الشرعية، أي أن الشارع اخترع مفهوماً ووضع له لفظاً، وهذا كما قلنا يحتاج إلى قرائن واضحة.

الاحتمال الثاني: أن يكون ذلك من باب المسبب، يعني أن الشارع اعتبر أمراً مسبباً عن الذبح الخارجي، وهذا يتنافى مع النهج الثاني من الاستعمالات وهو إطلاق التذكية على نفس الذبح والصيد لا على المسبب منه.

الاحتمال الثالث - وهو الأقرب - : أن الشارع في القسم الأول من استعمالاته استعمل لفظ الذكي بما له من المعنى اللغوي، وفي القسم الثاني طبقه بما له من المعنى اللغوي على الذبح والصيد، وهذا ما نقول عنه: بأن نسبة التذكية للطريقة المحللة نسبة العنوان للمعنون.

وبناءً على أن التذكية بهذا المعنى فلا يصح التمسك بالإطلاق في قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ لا بالإطلاق اللفظي ولا بالإطلاق المقامي.

أما الإطلاق اللفظي: فلأن عنوان التذكية ليس مجملاً.

وأما الإطلاق المقامي: فباعتبار أن الشارع وإن كان في مقام تطبيق العنوان على الذبح إلا أن المطبق عليه أيضاً هو الذبح الشرعي، والمفروض أن الذبح

الشرعي أيضاً مشكوك. نعم، لو كان المعنون هو الذبح العرفي لصح التمسك بالإطلاق.

ولا يصح التمسك باستصحاب عدم التذكية؛ لأننا إذا شككنا في أن الذبح الشرعي تحقق أم لا، كما لو قلنا: إن الذبح الشرعي مركب من فري الأوداج والتسمية، ونشك في أنه مركب من الاستقبال والذبح بالحديد أيضاً، فنقول: أما التسمية وفري الأوداج فقد حصل جزماً، وأما الاستقبال والذبح بالحديد فلم يحصل جزماً، فلا شك في الذبح الشرعي بلحاظ الوجود الخارجي وإنما الشك في الاعتبار، وأن الشارع اعتبر شرطية الاستقبال وشرطية الذبح بالحديد أم لم يعتبرهما؟ لا أن الشك فيما حصل في الخارج، كي يجري استصحاب عدمه. فكما لا يصح التمسك بإطلاق قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ - بناءً على هذا المسلك - لا يصح أيضاً إجراء استصحاب عدم التذكية .

الأصل الثاني:

في وجود عموم أو إطلاق يُرجع إليه عند الشك في الشرطية:
كما لو شك في شرطية الاستقبال في الذبح، أو شك في شرطية الحديد، فهل
هناك عموم أو إطلاق يُرجع إليه لنفي هذه الشرطية أم لا؟
وما يُحتمل كونه إطلاقاً أو عموماً عدة نصوص من الكتاب والروايات
الشريفة، وهنا مقامان:

المقام الأول: مطلقات الكتاب:

المطلق الأول - الذي تمسك به كثير من الأعلام لنفي الشرطية - : قوله (عز وجل): ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ بتقريب أن قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ ظاهر في أن ما ذُكي حلال، سواء كان واجداً لشرط الاستقبال وشرط الذبح بالحديد أم لم يكن كذلك.

والإشكال على هذا الاستدلال من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة عنوان التذكية، فهل هي أمر مركب أم بسيط؟ فإن قلنا بأن التذكية مفهوم مركب، وهي عبارة عن الذبح العرفي، صح التمسك بالإطلاق؛ لأن التذكية هي نفس الذبح العرفي، فعند الشك في اعتبار أمر زائد قد يُقال بالتمسك بإطلاق الآية لنفي اعتباره.

أما لو كانت التذكية مفهوماً مركباً، وكانت عبارة عن الذبح الشرعي، بمعنى أن التذكية اسم شرعي لهذا الذبح المشروط بالشرائط الشرعية، فإنه يرد أن التمسك بالآية لنفي شرطية الاستقبال ونحوه تمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية، وهذا واضح.

وإن كانت التذكية أمراً بسيطاً، فإن كانت نسبتها إلى لذبح نسبة المسبب للسبب - كما ادعي ذلك في الطهور والوضوء بأن الطهارة هي المسبب عن الوضوء - رجع الإشكال مرة أخرى، فإن الشك في شرطية الاستقبال شك في تحقق المسبب بدونه، فلا يصح التمسك بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾؛ لأن الشك في أصل تحقق التذكية.

أما لو كانت نسبة التذكية للذبح هي نسبة العنوان للمعنون - كما هو الأقرب - فالتذكية بما لها من مفهوم عرفي وهو النقاء والطيب، طبقه الشارع على الذبح، فحينئذ نقول: هل أن ما طبق عليه الشارع عنوان التذكية هو الذبح العرفي، أو الذبح الشرعي؟

فإن قلنا: إن ما طبق عليه الشارع عنوان التذكية هو الذبح العرفي لا أن التذكية هي نفس الذبح العرفي، صح التمسك بالآية، لكن لا من باب الإطلاق اللفظي^(١)، بل من باب الإطلاق المقامي، إذ المفروض أن الشك في اعتبار الاستقبال أو في اعتبار الذبح بالحديد ليس شكاً في سعة عنوان التذكية، وإنما

١- وهذا هو الفرق بين المعنى الأول وهذا المعنى.

الشك في المعنون، فلا يصح التمسك بالإطلاق اللفظي للعنوان، إذ العنوان يُراد به الطيب والنقاء، وإنما الشك في المعنون بهذا العنوان - وهو الذبح العرفي - وهل أن الشارع أضاف عليه شرطاً أم لم يصف؟ لذلك نقول: لا مجال للتمسك بالإطلاق اللفظي لعنوان ﴿مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ خلافاً للإطلاق المقامي؛ حيث إنه في مقام البيان وتطبيق عنوان التذكية على الذبح، ولم يذكر شرطاً في مقام التطبيق، فيستفاد من عدم ذكره شرط الاستقبال عدم اعتبار ذلك الشرط. فهذا تمسك بالإطلاق المقامي لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ لا بالإطلاق اللفظي.

وأما إذا قلنا: إن التذكية عنوان طبَّقه الشارع على الذبح الشرعي، فحينئذ لا يمكن التمسك لا بالإطلاق اللفظي ولا المقامي؛ لأنه من قبيل التمسك بالخطاب في الشبهة المصداقية.

فالإشكال على التمسك بالآية يرد إن قلنا: إن مفهوم التذكية عبارة عن الذبح الشرعي، أو قلنا: إن التذكية عنوان بسيط لكن الشارع طبقه على الذبح الشرعي أيضاً.

فإن قلت: إن كون المراد بالتذكية أو كون المراد بالمعنون بها هو الذبح الشرعي إنما تحقق في الأزمنة المتأخرة كحقيقة متشرعية؛ لكثرة الاستعمال في الذبح الشرعي، أي نتيجة كثرة استعمال الشارع التذكية في الذبح الشرعي، تحققت حقيقة متشرعية في الأزمنة المتأخرة. وأما الآية فقد نزلت في صدر الإسلام، فالمراد بها حينئذ الذبح العرفي، سواء كانت التذكية عنواناً مركباً أو عنواناً بسيطاً، فيصح التمسك بها لعدم تحول المعنى بعد.

قلت: إن الفقرة المباركة وهي قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ واردة ضمن آية نزلت في حجة الوداع، في يوم عرفة أو يوم الغدير - على الخلاف بين المفسرين - حيث قال تعالى في ذيلها: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(١)، ودعوى^(٢) أن بعض الآية نزل في صدر التشريع وبعضها الآخر نزل في حجة الوداع، احتمال موهوم لا يُصار إليه إلا بدليل واضح.

فبما أن ذيلها قطعاً نزل في حجة الوداع، فهو قرينة على أن صدرها أيضاً نزل في آخر أيام التشريع، خصوصاً أن الآية بعد أن ذكرت ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ خُتِمَتْ بقوله: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ وهو راجع إلى ما ذكر في صدر الآية من التحريم والتحليل.

الجهة الثانية: على فرض أن المراد بالتذكية هو الذبح العرفي فإن التمسك بإطلاق الآية لنفي ما يُشك في شرطيته، فرع كونها في مقام البيان من هذه الجهة، أي أنها في مقام بيان التذكية حتى نتمسك بإطلاقها، وهذا إنما يتم لو كان الاستثناء في الآية منقطعاً بحيث يكون مفاد الآية بيان مطلبين:

المطلب الأول: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِزْيِرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ

١ - سورة المائدة، الآية ٣.

٢ - لعلها دعوى العلامة الطباطبائي رحمته الله في الميزان: ج ٥ ص ١٦٧ في تفسير سورة المائدة كما

نسب إليه في كتاب بحوث فقهية: ص ٧٨.

بِهِ وَالْمُنْخَفَةُ وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّيِّعُ».

والمطلب الآخر: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ أي أن ما ذكيتم حلال، فيتمسك بإطلاق المطلب الثاني لنفي ما يُشك في شرطيته.

وأما لو كان الاستثناء متصلاً - كما هو الظاهر - فلا؛ لكونها في مقام بيان أن ما أكل السبع يحرم ما لم تُدرك ذكاته، أي بيان المستثنى من هذه الجهة، أي أن حرمة ما أكل السبع معلق على عدم إدراكه حياً، وليست في مقام بيان التذكية نفسها كي يتمسك بإطلاقها لنفي ما يُشك في شرطيته. وهذا ما ورد في النصوص الشريفة: كصحيحه الحداء: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسرح كلبه المعلم ويسمي إذا سرحه؟ قال: يأكل مما أمسك عليه فإذا أدركه قبل قتله ذكاه وإن وجد معه كلباً غير معلم فلا يأكل منه»^(١).

وكذا معتبرة عبد العظيم الحسني عن أبي جعفر الجواد عليه السلام في حديث قال: «قلت له قوله (عز وجل): ﴿وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّيِّعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ قال: المنخفة التي انخفت باخناقها حتى تموت والمتردية التي تردى من مكان مرتفع إلى أسفل أو تردى من جبل أو في بئر فتموت والنطيحة التي نطحتها بهيمة أخرى فتموت وما أكل السبع منه فمات وما ذبح على النصب على حجر أو صنم إلا ما أدركت ذكاته فذكي»^(٢).

ومعتبرة أبي بكر الحضرمي: عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن صيد البزاة

١- وسائل الشريعة: ج ٢٣ ص ٣٣٢، ح ٢ ب ١ من (أبواب الصيد).

٢- وسائل الشريعة: ج ٢٤ ص ٣٧، ح ٣ ب ١٩ من (أبواب الذبائح).

والصقورة والكلب والفهد، فقال: «لا تأكل صيد شيء من هذه إلا ما ذكيتموه، إلا الكلب المكلَّب. قلت: فإن قتله؟ قال: كل؛ لأن الله (عزَّ وجلَّ) يقول: ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مَنِ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ... الآية﴾^(١)»، فالآية في مقام بيان أن ما أمسك عليه السبع يحرم، إلا إذا أدرك وفيه بقية من حياة فذبح، وليس في مقام بيان ما هي التذكية وشرائطها كي يتمسك بإطلاقه لنفي ما يُشك فيه.

المطلق الثاني: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ﴾^(٣).

وقد استدل به بعض الأجلة^(٤) على أن مقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾^(٥) أن مجرد ذكر اسم الله عليه موجب لحليته، فلا حاجة إلى شرط آخر.

لكن الاستدلال بالآية يتوقف على كونها في مقام بيان الحلية، بخلاف ما لو قلنا إنها في مقام بيان الشرطية، أي أن اسم الله شرط، وهذا لا ينافي اعتبار شرائط

١- سورة المائدة، الآية ٤.

٢- وسائل الشيعة: ج ٢٣ ص ٣٣٢، ح ٣ ب ١ من (أبواب الصيد).

٣- سورة الأنعام، الآية ١١٩.

٤- مجلة فقه أهل البيت: العدد الأول ص ٣٥ و ٣٩.

٥- سورة الأنعام، الآية ١١٨.

أخرى، فلا يصح الاستدلال بالآية حينئذ لو كانت في مقام بيان الشرطية. أما لو كانت في مقام بيان الحلية فكأنها قالت: ما ذكر اسم الله عليه حلالٌ. فيتمسك بإطلاقها لنفي أي شرط آخر.

وقد ذكر في بحثه^(١) عدة قرائن على كون الآية في مقام بيان الحلية وليست في مقام بيان الشرطية:

القرينة الأولى: أنه لا يُحتمل كون الأمر في الآية مولوياً؛ لعدم احتمال مطلوبة الأكل، فالأمر لا محالة إرشادي، لكنه ليس إرشاداً للشرطية، وإنما هو إرشاد للحلية؛ إذ لو كان مراده الشرطية لكان المناسب أن يعبر بالنهي لا بالأمر، بأن يقول: (لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه). لا أن يقول بصيغة الأمر: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، فهو إرشاد لا محالة إلى حلية الأكل بالتسمية، ومقتضى إطلاقه نفي ما يُشك في شرطية.

ويلاحظ على هذه القرينة: أنه لا فرق بين الأمر والنهي من حيث الكناية العرفية عن الشرطية، ومفاد الآية كناية، وليست مراداً جدياً، والكناية عن الشرط كما تصح بالنهي تصح بالأمر، كما لا فرق بينهما فيما لو قال المولى: (صل عن طهور)، وقال: (لا تصل إلا عن طهور)، فإن الجمع يعد كناية عرفية عن شرطية الطهور.

كذلك قال في المقام: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، أو قال: لا تأكلوا مما

لم يذكر اسم الله عليه. فكلاهما بنظر العرف كناية عن الشرطية. فالتفصيل بين الأمر والنهي ليس تفصيلاً عرفياً.

القرينة الثانية: لو كان مفاد الآية هو الشرطية لكان قوله في الآية الثالثة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْ أُولِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ...﴾^(١) تكراراً مستهجناً. إذن هذه قرينة على أن الآية الأولى في مقام بيان الحلية والآية الثانية في مقام بيان الشرطية.

ويلاحظ على هذه القرينة: أن المحذور غير وارد، فإنه تعالى أبان أولاً الشرطية ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، ثم فرع على ذكر الشرطية أمرين:

الأول: استنكار عدم الأكل مما هو واجد لشرائط الأكل: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ يعني لماذا أدخلتم هذا ضمن المحرمات وقد فصل لكم ما حرم عليكم؟!

الثاني: حرمة ما كان فاقداً للشرط: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ وبيان الشرطية وإن كان دالاً بالالتزام على حرمة فاقد الشرط، إلا أنه لا يوجب استهجان التفرع عليه بذكر حلية ما كان واجداً وحرمة ما كان فاقداً.

مثلاً: لو قال المولى: يشترط في حلية لحم الحيوان الذبح بالحديد، فيحل ما ذبح بالحديد ويحرم ما ذبح بغيره. فهل يعد ذكره ثانياً تكراراً مستهجناً؟! فأولاً ذكر الشرطية ثم فرع عليها استنكار ترك ما هو واجد للشرط وحرمة ما هو فاقد

للشرط، وإلا لو كانت الآية الأولى في مقام بيان الحلية فإن ذكر الشرطية في الآية الثانية أيضا يكون مستهجنًا، إذ بعد حلية ما ذكر اسم الله عليه، وأن ذكر اسم الله كافر في الحلية فلا حاجة بعد ذلك لبيان الشرطية.

مضافاً لعدم استهجان التكرار في مورد يقتضي التأكيد، مثلاً: قوله (عز وجل): ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾ تكرر في عدة آيات بنفس اللفظ^(١)؛ لأجل تشديد الوعيد والتأكيد على الحرمة بلحاظ استخفاف العرب حينئذ بحرمة هذه الأمور وإصرارهم على أكلها، فكذلك التكرار في المقام: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ وذكر أيضاً في آية أخرى: ﴿فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ كل ذلك تأكيد في الرد على ما ذكره المشركون من التسوية بين ما ذكر اسم الله عليه مما ذبح وما لم يذكر اسم الله عليه، وأنه لا فرق بينهما عقلاً من حيث مفسدة الأكل وعدمها، فهو في مقام ردّ تسويتهم قال: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، ثم نهى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، كما يشير إليه قوله تعالى في الذيل: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾^(٢).

١- البقرة: ١٣٧، المائدة: ٣، الأنعام: ١٤٥، النحل: ١٥.

٢- سورة الأنعام، الآية ١٢١.

القرينة الثالثة: أن الآية ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ واردة في مقام توهم الحظر، بقرينة ما بعدها حيث قال: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾^(١) ومقتضى ذلك ظهورها في مقام بيان الحلية لا بيان الشرطية، بل إن الآية ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ كالصريحة في العموم؛ لظهورها في أن غير ما فُصِّلَ حرمة حلال، ومنه ما ذكر اسم الله عليه.

ويلاحظ على هذه القرينة: لو كانت الآية الأولى في مقام بيان الحلية لكان قوله: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ تكراراً، مضافاً إلى أن ظهوره في مقام يتوهم الحظر يوجب ظهوره في رفع الحظر، لا ظهوره في بيان تحقق التذكية في التسمية فقط، بل غاية وروده في مقام توهم الحظر هو عدم صحة التسوية، أي لا يصح لكم أن تساوا بين ما ذكر اسم الله عليه والمحرمات (أي ما فصل لكم حرمة) لا أن التسمية هي المحقق للتذكية فقط دون شرط آخر. نظير ما ذكره الأعلام في قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ بأن قوله ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) ليس إلا في مقام دفع التسوية، لا أنه في مقام بيان حلية البيع كي يتمسك بإطلاقه عند الشك في شرطية شيء في البيع، فكذاك الأمر في المقام.

١- سورة الأنعام، الآية ١١٩.

٢- سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

القرينة الرابعة: أن هذا الخطاب نظير قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ فكما يصح التمسك بالخطاب الثاني لكفاية الإمساك لحصول التذكية، وأنه متى ما أمسك الكلب بالفريسة حصلت التذكية، فكذا يصح التمسك بإطلاق الخطاب الأول وهو قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ لإثبات أن مجرد التسمية كافٍ في تحقق التذكية، والشاهد على صحة التمسك بالخطاب الثاني لإثبات أن مجرد الإمساك محقق للتذكية من دون شرط آخر: صحيح جميل بن دراج، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرسل الكلب على الصيد فيأخذه ولا يكون معه سكين فيذكيه بها، أفيدعه حتى يقتله ويأكل منه؟ قال: لا بأس، قال الله (عز وجل): ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾^(١)»^(٢)، بدعوى أن ظاهر هذه الرواية تمسك الإمام عليه السلام لإثبات تحقق التذكية بالإمساك بنفس الآية، فكذا يصح في مقامنا أن نتمسك لإثبات تحقق التذكية بمجرد التسمية بقوله (عز وجل): ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ فإن الخطابين من سنخ واحد.

ويُلاحظ على هذه القرينة: أنه عليه السلام لم يتمسك بالإطلاق وإنما تمسك بالقدر المتيقن من مفاد الآية، فإن مفادها أن للإمساك موضوعية في تحقق الجِل، وإلا لم يكن وجه لذكره، وذلك مقتضى أصالة الاحتراز وأصالة الموضوعية. فبما أن الآية دلت على أن إمساك الفريسة دخیل في التذكية، فالقدر المتيقن من ذلك

١- سورة المائدة، الآية ٤.

٢- وسائل الشيعة: ج ٢٣ ص ٣٤٧، ح ١ ب ٨ من (أبواب الصيد).

هو فرض ما إذا لم يكن للصائد سكين كي يذبح بها، فإذا أن يدعه وإما أن يأكل منه بعد قتله. والقدر المتيقن من ذلك هو هذا، وهذا ليس تمسكاً بالإطلاق بل هو تمسك بالقدر المتيقن من مفاد الآية، وإنما يصح التمسك بالإطلاق عرفاً عند بيان الفرد الخفي لا الفرد الجلي، فلو أنه سأل الإمام عليه السلام فقال له: أمسك الكلب بالصيد، وعندي سكين، وأنا قادر على ذبحها، هل يصح أن آكل منه أم لا بد من الذبح بالسكين؟ فلو قال الإمام حينئذ: دعه يقتله ثم كل منه، قال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾، لكان ذلك تمسكاً بالإطلاق؛ لأنه تمسك بمفاد الآية في الفرد الخفي من مفادها، لكن مفروض الرواية هو الفرد الجلي، يعني القدر المتيقن من المفاد. فمفاد الرواية تمسك الإمام بالقدر المتيقن من مفاد الآية لا تمسكه بإطلاقها كي يُجعل ذلك منبهاً عرفياً على التمسك بإطلاق الآية التي هي محل بحثنا.

القرينة الخامسة: قد استدل بإطلاق هذه الآية في بعض الروايات، وذلك شاهد على تمامية المدعى، كما في رواية أبي الورد (أو الورد) بن زيد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «حدثني حديثاً وأمله علي حتى اكتبه. فقال: أين حفظكم يا أهل الكوفة؟! قال: قلت: حتى لا يرده علي أحد، ما تقول في مجوسي قال: بسم الله ثم ذبح؟ فقال: كل. قلت: مسلم ذبح ولم يسم؟ فقال: لا تأكله، إن الله يقول: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾»^(١).

فتمسك بالآية الأولى لحلية ذبيحة المجوسي إذا سمي، وبالآية الثانية لحرمه ذبيحة المسلم إذا لم يسم. وهذه الرواية لو تمت سنداً لكانت خير شاهد على إطلاق الآية وصحة التمسك بها لنفي ما يُشك في شرطيته.

ولكن المفروض أن الورد بن زيد - كما في الفقيه والتهذيب^(١) - أو أبا الورد - كما في الاستبصار^(٢) - ممن لا توثق له أصلاً في كتب الرجالين، فلا يمكن الاعتماد عليها شاهداً على إطلاق الآية المباركة.

والمتحصل: عدم إحراز كون الآية في مقام بيان الحلية بالتذكية كي يُتمسك بإطلاقها لنفي الشرط المشكوك، فلعلها في بيان أصل الشرطية، وأن التسمية شرط، فلا تنافي اعتبار شرط آخر كشرطية الاستقبال أو الذبح بالحديد أو كون الذابح مسلماً أو ما أشبه ذلك.

ويؤيد أن الآية في مقام بيان الشرطية صيغة الشرط في الآية وهو قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ فإنه لو كان في مقام بيان الحلية لم يناسب ذلك التعليق على شرط معين وهو الإيمان، وإنما يناسب التعليق على شرط معين عرفاً ما إذا كان في مقام الاشتراط، فكأنه قال: لا يحل لكم أن تأكلوا الذبيحة إلا إذا سمي عليها، إن كنتم بآياته مؤمنين. فالمناسب لصيغة

١ - من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٣٣١ ح ٤١٨٢، تهذيب الأحكام: ج ٩ ص ٦٩ ٢٨ ب ٢٨ من (كتاب الصيد والذبائح).

٢ - الاستبصار: ج ٤ ص ٨٥ ح ٢٧ ب ٥٢ (ذبائح الكفار).

الشرط أن تكون الآية في مقام بيان الشرطية لا في مقام بيان الحلية وإطلاق العنان. ويؤيده - بل يؤكد أن الآية ليست في مقام بيان الحلية، بل في مقام بيان الشرطية - عدم تعرض الآية للشرائط المجمع عليه، كإسلام الذابح - مثلاً -، وقابلية المحل للتذكية يعني كون الحيوان قابلاً للتذكية أو غير قابل، وشروط آلة الذبح، وشروط المذبح... فإن كل ذلك لم تتعرض له الآية أصلاً. وهذا مؤيد بل مؤكد على أن الآية في مقام بيان شرطية التسمية لا في مقام بيان تحقق التذكية بمجرد التسمية.

فإن قلت^(١): إن المنظور إليه في الآية الشرائط المعنوية للذبح، أي شرائط الذبح بما هو نسك وعبادة لله (عز وجل)، كالتسمية والاستقبال، لا شرائط الذبح بما هو فعل تكويني، كشرائط آلة الذبح أو شرائط المذبوح؛ فإنها قالت: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ أي المذبوح الذي ذكر اسم الله عليه حلال، ولم تقل كلوا مما كان مذبوحاً وذكر اسم الله عليه، فلأنها أخذت الذبح مفروغاً عنه وركزت على حكم المذبوح، فالنظر فيها ليس لشرائط نفس الذبح بما هو فعل خارجي، بل النظر فيها لشرائط الذبح بما هو نسك. وحيث لم تتعرض للاستقبال وغير ذلك فتنفى ذلك بإطلاقها.

كما أن المنظور إليه في الآية هو حكم اللحم لا حكم الحيوان، ففرق بين البحث عن حكم الحيوان وحكم اللحم، مثلاً: هل الأرنب يحل أكله أم لا؟ هذا

من أحكام الحيوان لا من أحكام اللحم.

وتارة نبحث عن لحم ذبح فما هو حكمه؟ هذا حكم اللحم من حيث الحلية والحرمة. فالآية ليست ناظرة إلى حكم الحيوان من حيث الحلية والحرمة كي يُقال: بأن الآية لم تتعرض لشرط قابلية المحل؛ لأن الآية ليست ناظرة لحكم الحيوان، وإنما هي تركز على حكم اللحم المذبوح، لذلك لا علاقة لها بالشرائط الأخرى. فيما أن الآية ناظرة لحكم اللحم المذبوح من حيث الشرائط المعنوية للذبح فلا يصح أن يُشكل عليها بأنها لم تتعرض لشرط قابلية المحل، أو لم تتعرض لشرائط آلة الذبح والمذبح لأن الآية غير ناظرة إليه كي يشكل عليه بذلك.

قلت: أما نظرها لحكم الحيوان أيضاً فإن الآية مطلقة، فكما هي ناظرة لحكم اللحم من حيث هو لحم من حيث الحلية والحرمة، فهي ناظرة لحكم الحيوان أيضاً من حيث الحلية والحرمة، وهو مستفاد من قوله: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ وما فصله (عز وجل) في الكتاب كان أحكام الحيوان وأحكام اللحم في آية واحدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾، فهو بقوله (الميتة) ناظر لحكم اللحم، وبقوله (لحم الخنزير) ناظر لحكم الحيوان.

وحيث أن الآية ذكرت: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ فهي ناظرة إلى ما فُصل في الكتاب، وما فصل في الكتاب هو ما يشمل الجميع، حكم الحيوان وحكم اللحم من حيث هو، كما هو ظاهر الإشارة. وهذا يقتضي شمولها لمثل شرطية إسلام الذابح بلحاظ كون إسلام الذابح من الشرائط المعنوية للذبح وليس

من الشرائط المادية للذبح الخارجي. وأما نظرها لمطلق شرائط الذبح سواء كانت شرائط معنوية أو شرائط مادية؛ فلعدم اقتضاء سياقها للاختصاص بالشرائط المعنوية، فإن مجرد أخذ الذبح مفروغاً عنه، والنظر لحكم المذبح لا يلغي أن نوع الآلة له دخل أيضاً في حكم المذبح من حيث الحلية والحرمة، وطريقة الذبح دخيلة أيضاً في حكم المذبح من حيث الحلية والحرمة، فلا موجب لاختصاص الآية بما ذكر، إذ المأخوذ مفروغاً عنه هو الذبح العرفي لا الشرعي.

فالنتيجة أن قوله (عز وجل): ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ لم يحرز أنه في مقام بيان الحلية بالتذكية، لذلك لا يصلح للتمسك بإطلاقه لنفي حلية ما يشك في شرطيته.

المطلق الثالث^(١): قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ بتقريب: أن قوله: ﴿وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾^(٢) جملة مستقلة، ومفادها ناظر لتمام ما ورد في الآيات السابقة من قوله (عز وجل): ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ...﴾ إلى قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ ومقتضاه أن حلية كل لحم صيد أو ذبح بمجرد التسمية بحسب إطلاق الآية، ولعل القرينة على ذلك تأخير التسمية عن الصيد حيث قال: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ فإن التأخير قرينة على أنه ناظر إلى تمام ما ذكر في السابق وليس ناظراً لخصوص الصيد.

١ - مجلة فقه أهل البيت: العدد الأول ص ٤٢.

٢ - سورة المائدة، الآية ٤.

ويلاحظ عليه: أننا لو نظرنا إلى الآية لم نجد ما ذهب إليه، فإنه يقول إن قوله: ﴿وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ مرتبط بما في الآية الأولى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ... الآية﴾ يعني إلا ما ذكيتم بالتسمية التي في الآية الثانية، وأن ما بينهما من آيات هو استطراد - فإن ظاهر السياق هو عود الذكر للصيد لا للجميع، وإلا لزم الفصل الكثير بالأجنبي، وهو مستهجن عرفاً. كما أن مجرد تأخير هذا المقطع من الآية في الذكر لا يصلح للقرينة؛ لأنه متأخر على كل حال، حتى لو أرجعناه للتذكية فهو ذكر متأخر عن التذكية ولم يذكر مقارناً لها، ولا معنى له بعد حصولها، إذن فالنتيجة أن مجرد التأخير لا يفيد القرينة على شيء، سواء أرجعناه للصيد، أو أرجعناه للتذكية.

المطلق الرابع^(١): قال عز وجل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾^(٢)، وتقريب التمسك بها لنفي الشرط المشكوك يبتني على مقدمتين:

الأولى: أن مقتضى الحصر في قوله ﴿إِنَّمَا﴾ حلية ما عدى المذكورات في الآية، ومنها: ما لم يهل به لغير الله، فمقتضى الحصر أنه حلال، سواء استقبل به القبله أم لم يستقبل، وذبح بالحديد أم لم يذبح بالحديد.

الثانية: أن المراد بما ﴿أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾: ما لم يسمَّ عليه، فالحيوان الذي

١ - مجلة فقه أهل البيت: العدد الأول ص ٤٣.

٢ - سورة البقرة، الآية ١٧٣.

لم يسم عليه هو الذي ﴿أَهْلٌ بِهِ لَغَيْرِ اللَّهِ﴾ إما للتلازم عرفاً بينهما، أو لكونه مقتضى الجمع بين الآيات القرآنية، حيث قال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفُسْقٌ﴾ فعرفنا أن ما لم يذكر اسم الله عليه فسق.

وقال في آية ثانية: ﴿أَوْ فَسْقًا أَهْلٌ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾^(١) فعرفنا أن الفسق هو الذي ﴿أَهْلٌ بِهِ لَغَيْرِ اللَّهِ﴾ ، وقد عبّر عما لم يذكر اسم الله عليه بأنه فسق.

فالتتية: أن ما لم يسم عليه فهو ما ﴿أَهْلٌ بِهِ لَغَيْرِ اللَّهِ﴾ ، وما سُمي عليه فهو مما لم يُهَل به لغير الله، فيدخل ما سمي عليه في المحلل ويخرج عن المحرم سواء استقبل به القبلة أم لا، أو ذكّي بالحديد أم لا.

فإن قلت - وهذا إشكال منه على نفسه - : أن الحصر حصر إضافي وإلا لزم تخصيص الكثير، فإن كثيراً من المحرمات قد وردت في السنة الشريفة، وهو مستهجن.

قلت - وهذا جواب منه أيضاً - : أن التخصيص بعنوان كلي، (وهو المسوخ، والسباع، والميتة) فلم يلزم التخصيص الكثير، لأن هذه التخصيصات إنما وردت بعناوين كلية لا بعناوينها الجزئية.

ومن المحتمل أيضاً عدم حرمة هذه المذكورات عند نزول الآية (أي أنها حين نزول الآية لم تكن محرمة وإنما حرمت في عصر آخر من النبي ﷺ) فلا تنافي ظهور الآية في ظرف نزولها في الحصر الحقيقي، فيتمسك بمقتضى ذلك

لحليه ما سمي عليه مطلقاً.

ويلاحظ عليه: أن ما ﴿أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ ليس مرادفاً ولا مساوقاً لما لم يُذكر اسم الله عليه، بل بينهما عموم من وجه، فإن الإهلال عنوان قصدي، وهو عبارة عن التقرب بالذبح لغير الله (عز وجل) سواء كان حين الذبح مقترباً باسم الله أم لم يكن مقترباً، فيما أنه قصد به التقرب لغير الله فهو مما أهل به لغير الله، فهذا العنوان أعم، ويؤكد ذلك ما ورد في النصوص الشريفة، ومنها:

صحيحه أبان بن تغلب التي تقدم ذكرها في رواية مفصلة عن أبي جعفر عليه السلام قال في قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ... الآية﴾ قال: «(الميتة والدم ولحم الخنزير) معروف، (وما أهل لغير الله به) يعنى ما ذبح للأصنام وأما (المنخنقة) فإن المجوس كانوا لا يأكلوا الذبائح يأكلون الميتة...»^(١)، فالإمام عليه السلام فسر ما ﴿أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ بما ذبح للأصنام لا ما لم يسمَّ عليه.

ومجرد التعبير عما ﴿أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ بأنه فسق، مع التعبير به عما ﴿لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، لا يصح قرينة للترادف بينهما، فإن الفسق عبارة عن المروق عن الأمر الإلهي، فإسناده إلى ما ﴿أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ من باب التطبيق على المورد، لا أن الفسق هو هذا، ولذلك قال في هذه الآية: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَمْ فِسْقٌ﴾ فهو أيضاً طبق الفسق على ما ذبح على النصب وما استقسم به من الأزلام، فهذا دليل على أن عنوان الفسق عام طبق على ما ﴿أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ

الله ﷻ لا أنه فُسِّرَ به كي يكون قرينة على محل كلامنا.

المطلق الخامس^(١): قوله (عز وجل): ﴿وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٢).

وتقريب الاستدلال بإطلاق هذا الخطاب: أن ظاهر التفریع (أي تفریع الأمر بالأكل على وجوب الجنوب، حيث قال: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا﴾) أن الآية في مقام بيان ما هو المحلل لأكل الذبيحة، وبما أن الآية في مقام بيان ما هو المحلل لأكل الذبيحة، وقد اقتضت على التسمية حيث قالت: ﴿فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا﴾، إذن فمجرد التسمية كافٍ في تحقق التذكية، فلو ادّعي أن هناك شرطاً آخر كالاستقبال أو الذبح بالحديد، فحينئذ:

إما أن يكون الأمر بالأكل معلقاً لا منجزاً، فكأنه قال: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا﴾، أي إذا تحقق الشرط الآخر وهو الاستقبال أو الذبح بالحديد. وهذا يتنافى مع إطلاق الترتيب، فإن مقتضى إطلاق ترتيب الأكل على وجوب الجنوب أن ليس هناك شرط آخر دخیل في الأكل.

وإما أن يكون الأمر بالأكل منجزاً، إلا أن المراد بالحلية هنا الحلية الحيثية لا الحلية الفعلية، فقلوه: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا﴾ أي يحل أكلها من حيث

١ - مجلة فقه أهل البيت: العدد الأول ص ٤٤.

٢ - سورة الحج، الآية ٣٦.

التسمية، وإن كان لا يحل أكلها من حيث الشرائط الأخرى .

لكن حملُ الحلية على الحلية الحيثية خلاف ظاهر الأمر، فإن ظاهر قوله ﴿فَكُلُوا﴾ أنه ناظر للحلية الفعلية لا للحلية الحيثية أي الحلية من جهة دون جهة أخرى، إذ المفروض أن الحلية في المقام حكم واحد، وهو لا يتعدد بتعدد قيوده، فهو حكم واحد له موضوع واحد، بخلاف قوله (عز وجل): ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ فإنه لا يصح التمسك بقوله ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ لإثبات حلية الصيد حتى من جهة الطهارة، بل يكون قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ مفيداً للحلية من حيث التذكية، يعني أن إمساكه تذكية فيحل أكله من حيث التذكية، وأما أنه هل يحل أكله من حيث الطهارة والنجاسة لإمساك الكلب، فإن الآية ليست متعرضة لذلك، والسر فيه: أن هناك حليتين لموضوعين:

الأولى: حلية من حيث التذكية. والثانية: حلية من حيث الطهارة.

فتعرض الخطاب لأحد الحكمين لا يعني تعرضه للحكم الآخر. أما في محل كلامنا ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا﴾ فليس إلا حكم واحد وهو حلية الأكل، والحكم الواحد لا يتعدد بتعدد قيوده، فلا معنى لأن يُقال: بأن هذا اللحم حلال من حيث التسمية، وليس حلالاً من حيث الاستقبال، فإن حمل الحلية على الحلية الحيثية خلاف ظاهر الأمر، وحملها على الحلية الفعلية التي تتعدد بتعدد الشروط غير معقول؛ لأن الحلية الفعلية لا تتعدد بتعدد القيود ما دامت حلية واحدة .

هذا هو الاستدلال بالآية على نفي اعتبار الشرائط الأخرى كما ذكر.

ويلاحظ عليه: أن ظاهر تفريع الأمر بالتسمية على قوله: ﴿مَنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ أن الآية في مقام بيان ما هو المحقق للشعيرة وليست في مقام بيان حلية اللحم وعدم

حليته، ولا نظر لها إلى هذا الجانب، وإنما الآية تفيد أن الهدى بالنسبة للمحرم شعيرة، والمحقق لشعيرة الهدى بالنسبة للمحرم هو التسمية والأكل بعد الذبح وإطعام القانع والمُعتر، بحيث تكون الأوامر المتفرعة - كالأمر بالتسمية والأكل والإطعام - من الشعيرة، لا أن الشعيرة هي خصوص سَوْق البدن، بل إن سائر الأوامر التي فرعها على قوله ﴿مَنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ هي من محققات الشعيرة، سواء التسمية أو الأكل أو إطعام القانع والمُعتر، ويؤيد ذلك بل يؤكد النصوص:

فمن الكتاب: قوله (عز وجل): ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ۖ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ الْفَقِير...﴾ إلى قوله - وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرِ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿ ۖ لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ... ﴾^(١)، وظاهر سياق الآيات - ما قبل الآية وما بعدها - أنها في مقام بيان ما هو الشعيرة بالنسبة للمسلم، وأن شعيرة الهدى تتحقق بمثل هذه الأمور.

ومن النصوص الشريفة: معتبرة أبي خديجة: قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام وهو ينحر بدنته معقولة يدها اليسرى، ثم يقوم به من جانب يدها اليمنى ويقول: بسم الله والله أكبر، اللهم هذا منك ولك، اللهم تقبل مني. ثم يطعن في لبتنها، ثم يخرج

السكين بيده، فإذا وجبت قطع موضع الذبح بيده»^(١).

وصحيحة معاوية بن عمار: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اشتريت هديك فاستقبل به القبلة وانحره أو اذبحه، وقل: وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا مسلما وما أنا من المشركين إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين، اللهم منك ولك، بسم الله وبالله والله أكبر، اللهم تقبل مني. ثم أمر السكين ولا تنزعها حتى تموت»^(٢).

وصحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا ذبحت أو نحررت فكل وأطعم، كما قال الله: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ فقال: القانع الذي يقنع بما أعطيته، والمعتر الذي يعتريك، والسائل الذي يسألك في يديه، والبائس الفقير»^(٣).

فإن ظاهر هذه النصوص الشريفة أن التسمية والأكل والإطعام كلها من شعائر ذبح الهدي، فالآية في مقام بيان ما هو الشعيرة بالنسبة للمعمر الحاج وليست في مقام بيان ما تحل به الذبيحة أو ما يحل به اللحم من حيث ذاته.

وبما أن الأمر بالتسمية ونحوه في مقام بيان ما تتحقق به الشعيرة لا في مقام بيان ما تتحقق به التذكية، فلا وجه للاستناد لهذا الإطلاق لنفي الشرائط الأخرى المشكوكه كالأستقبال والذبح بالحديد.

١- وسائل الشريعة: ج ١٤ ص ١٤٩ ب ٣٥ من (أبواب الذبح في الحج) ح ٣.

٢- وسائل الشريعة: ج ١٤ ص ١٥٢ ب ٣٧ من (أبواب الذبح في الحج) ح ١.

٣- وسائل الشريعة: ج ١٤ ص ١٥٩ ب ٤٠ من (أبواب الذبح في الحج) ح ١.

فإن قلت^(١): إن ترتيب الأمر بالأكل وتفريعه على قوله ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا﴾ بعد ذكر التسمية ظاهر في أن الآية في مقام بيان ما هو المحلل للأكل .
قلت: نعم، سياق الترتيب لو نُظر إليه في حد ذاته لكان ظاهراً في بيان ما هو المحلل للأكل بعد التسمية لكن هناك قرينة داخلية على أنه في مقام بيان الشعيرة وهو تفريعه على قوله ﴿مَنْ شَعَائِرَ اللَّهِ﴾ وقرينة خارجية وهي النصوص الشريفة من الآيات والروايات الدالة على حكم المقام.

فإن قلت: إن قوله (عز وجل) في نفس السورة: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأَحَلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾^(٢) شاهدٌ على نظر الآية إلى الحلية والحرمة، لا ما هو المحقق للشعيرة والنسك.

قلت: إن المناسب قرينة الأقرب للآية التي استشهدنا بها وهو قوله: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ﴾^(٣) لا الأبعد منها، وقد ذكرنا ما قبلها وما بعدها الظاهر في سياق بيان ما هو المحقق للشعيرة، مضافاً إلى أن قوله (عز وجل): ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامَ﴾ لا ظهور فيه في النظر لحلية الأنعام من حيث ذاتها، بل ظاهر سياق آيات الحج بيان الحلية من حيث الإحرام، يعني أن المحرم وإن حُرِم عليه الطيب وأكل الصيد، إلا أن الأنعام حلال له. وهذه الآية نظير قوله تعالى: ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ

١ - هذه الإشكالات والأجوبة في (إن قلت قلت) مما ذكر في مجلة فقه أهل البيت أيضاً.

٢ - سورة الحج، الآية: ٣٠.

٣ - سورة الحج، الآية: ٣٢.

الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُنْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُجْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ﴿١﴾.

فإن قلت: إذا دلت الآية بالمطابقة على حلية الهدي بمجرد التسمية من حيث كونه نسكاً فقد دلت بالالتزام على حليته في نفسه، إذ لا يعقل كون الحرام نسكاً، فإذا حل بالتسمية من حيث كونه نسكاً فقد حل في نفسه بالتسمية.

قلت: إن المتكلم ليس في مقام بيان المدلول الإلزامي فلا يصح التمسك بإطلاق المدلول الإلزامي عند الشك؛ لأن المولى ليس في مقام بيانه - كما ذكر هذا في بحث مفهوم الشرط ومفهوم الوصف: أنه على القول بمفهوم الشرط والوصف فإن المفهوم مدلول إلزامي، وليس المتكلم في مقام بيانه، فلا يصح التمسك بإطلاق مفهوم الشرط، أو بإطلاق مفهوم الوصف عند الشك في قيد من قيوده - فيما أن الخطاب ليس في مقام بيان مدلوله الإلزامي فلا مجال للتمسك بإطلاق هذا المدلول لنفي الشك في قيوده.

المطلق السادس^(٢): ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾^(٣).

١ - سورة المائدة، الآية ١.

٢ - مجلة فقه أهل البيت: العدد الأول ص ٤٧.

٣ - مجلة فقه أهل البيت: العدد الأول ص ٤٨.

المطلق السابع^(١): ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَزِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾^(٢).

فمقتضى الحصر في الآيتين حلية ما عداها، ومنه ما ذكر اسم الله عليه، فمقتضى ذلك أن ما ذكر اسم الله عليه حلال ولو لم يستقبل به القبلة أو لم يذبح بالحديد، خصوصاً وأن عدم وجدان النبي ﷺ - لأنه قال: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ﴾ - دليل على عدم الوجود؛ لأن ما لم يجده النبي ﷺ في الوحي فمقتضاه عدم وجوده، ويؤكد ذلك - وأن الآية حاصرة - ما ورد في النصوص:

منها: صحيحة محمد بن مسلم: عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه سئل عن سباع الطير والوحش، حتى ذكر له القناذد والوطواط والحرمر والحمر والبغال والخيول؟ فقال: ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عنها، وإنما نهاهم من أجل ظهورها أن يفنوها، وليست الحرمر بحرام. ثم قال: اقرأ هذه الآية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنَزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾»^(٣)، فإن ظاهرها استدلال الإمام عليه السلام بالحصر في الآية على حلية ما طرحه السائل في سؤاله.

١ - سورة الحج، الآية ٣٠.

٢ - سورة النحل، الآية ١١٥.

٣ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٢٣، ح ٦ ب ٥ من (أبواب الأطعمة المحرمة).

ويلاحظ على هذا الاستدلال:

أولاً: أنه لا ظهور للحصر في الحصر الحقيقي؛ إذ لعل الملحوظ في الحصر في هذه الآيات هو المحرمات الجاهلية التي أشارت إليه هذه الآية: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ فلعل الحصر حصر إضافي ناظر إلى ما حرمه أهل الجاهلية على أنفسهم، فالنبي ﷺ في باب الاحتجاج عليهم يقول: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ مما تدعونه.

ويؤكد ذلك أن غالب الحصر في آيات الأحكام حصر إضافي، نحو: ﴿لَا يُجِبُ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ﴾ مع أنه يحل الغيبة في غير مواد إبراز الظلامة.

ومنها: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(١)، مع أن المحلل لأكل المال لا ينحصر بالتجارة عن تراض، بل قد يكون بالحيازة أو بالإحياء أو ما شابه ذلك من الأسباب.

وهكذا أغلب الحصر في آيات الأحكام استعمل في الحصر الإضافي لا في الحصر الحقيقي؛ وذلك لبيان أهمية المستثنى، وهذا بنفسه مانع عرفي عن ظهور الحصر في محل الكلام في الحصر الحقيقي كي يستدل به على محل كلامنا.

ثانياً: وهو يعتمد على مقدمتين:

الأولى: أن الميتة كثر استعمالها في لسان الشارع حتى أصبحت حقيقة متشرعية في ما استند موته لسبب غير شرعي، مقابل المذكي وهو ما استند موته لسبب شرعي. لكن المراد بالميتة عند نزول هذه الآيات مجمل، فهل يراد بالميتة ما مات حتف أنفه - كما ذهب إليه السيد الخوئي - بقرينة المقابلة مع قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ﴾ مع أن هذه كلها من الميتة.

أو أن هذا من باب عطف الخاص على العام؛ باعتبار أن غالب العرب تعاف ما مات حتف أنفه لكن لا تعاف ما مات بسبب الخنق أو التردى أو النطيحة أو ما أشبه ذلك - كما قيل^(١) - فالتنصيص عليه لا لأنه ليس من الميتة في عرف العرب، بل لأنهم لا يعافونه، وإن كانوا يعافون ما مات حتف أنفه.

ويؤكد أن المراد بالميتة ما استند موته لسبب غير شرعي فيشمل هذه المذكورات كلها بقرينة المقابلة مع الدم والخنزير في آيات الحصر، وإلا لا معنى للحصر بعد المفروغية عن حرمة غير المذكي من المذكورات في آيات أخرى.

وقد يقال: إن ظاهر صحيح أبان بن تغلب المتقدمة أن قسماً من العرب - وهم المجوس - لا يرون الميتة إلا ما مات من المرض ونحوه، وهو مؤيد لمدعى سيدنا الخوئي قدس سره.

الثانية: إن المورد من موارد التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية؛ لأن الدليل قال: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾ . فما هو المراد بالميتة؟

إن قلنا: إن المراد بالميتة هي ما استند موته لسبب غير شرعي، فما لم يستقبل به القبله وما لم يذبح بالحديد شبهة مصداقية لعنوان الميتة، فكيف يستدل بالحصر على حليته؟ فالتمسك بالحصر لإثبات حليتها تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. أما إذا قلنا: إن المراد بالميتة ما مات حتف أنفه - كما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره - فإن عموم هذه الآية قطعاً مخصص في آية أخرى يقوله (عز وجل): ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ لأنه في هذه الآية ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنْزِيرِ...﴾ لم يذكر التذكية. فطبعاً هذا مخصص بمخصص منفصل وهو ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾.

فهل أن المراد بالتذكية الذبح الشرعي؟

أو أن المراد بالتذكية النقاء الذي طبقه الشارع على الذبح؟

إن قلنا: إن المراد بالتذكية هو الذبح الشرعي، سوف يكون المقام من إجمال المخصص (المنفصل) بين الأقل والأكثر، لأن عندنا خطاب عام وهو قوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمُ وَلَحْمَ الْخَنْزِيرِ وَمَا أُهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ مفاده أن غير هذه الأمور حلال، وقد خُصص بقوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، وكلمة ﴿مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ يراد بها الذبح الشرعي، والذبح الشرعي مردد بين الأقل والأكثر، فلا ندري أن ﴿مَا

ذَكَّيْتُمْ ﴿﴾ مطلق الذبح أو الذبح بالحديد، أو هو مطلق الذبح أو الذبح مع الاستقبال؟ فالمخصص المنفصل مجملٌ مفهومه بين الأقل والأكثر، وإذا كان مفهوم المخصص المنفصل مجملاً بين الأقل والأكثر، اقتصر في التخصيص على المقدار المتيقن وهو الأقل ونفي الزائد بالعام. فالمقدار المتيقن هو أصل الذبح، والذبح بالحديد أو الذبح مع الاستقبال مشكوك الاعتبار فينفي بعموم قوله: غير هذه الأمور حلال لكم. هذا إذا كان المراد بقوله ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ الذبح الشرعي.

أما إذا قلنا: ليس مفهوم التذكية مجملاً، بل إن مفهوم التذكية واضح وهو عبارة عن الطيب والنقاء الذي طبقه الشارع على بعض الأسباب، فلا إجمال في المفهوم بين الأقل والأكثر، إنما الإجمال في المصداق المحقق للطيب والنقاء؟ فهل المصداق المحقق للطيب والنقاء في مطلق الذبح أو الذبح بالحديد؟ فالإجمال حينئذٍ إجمال مصداقي لا إجمال مفهومي، لذلك لا يصح الرجوع إلى العام وهو ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ...﴾ لأن هذا العام خُصص بمخصص منفصل، والمفروض أن المخصص المنفصل مجمل مصداقاً بين الأقل والأكثر لا مفهوماً، ومتى كانت الشبهة مصداقية للمخصص - ولو كان منفصلاً - لا يصح التمسك بالعام، فإنه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لمخصصه.

هذا على المبنى المختار في الأصول - وهو المختار لدى الأعلام - إلا أن السيد الشهيد قدس سره ذهب في الأصول^(١) إلى رأي تفرد به وهو صحة التمسك بالعام

الوارد على نحو القضية الحقيقية في الشبهة المصداقية إذا كانت الشبهة المصداقية شبهة حكمية.

فمثلاً: إذا قال المولى: (كل ماء مطهر) ، وعلمنا من دليل منفصل لبي أن الماء النجس لا يطهر، إذن فمقصود المولى من (كل ماء مطهر) الماء الطاهر، كأنه قال: الماء الطاهر مطهر. فإذا شككنا في نجاسة ماء من المياه على نحو الشبهة الحكمية، فمثلاً: لا ندري أن بخار البول ماء نجس أو ماء طاهر؟ فالشك هنا في نجاسة بخار البول من جهة هو شبهة حكمية؛ لأننا لا ندري هل الشارع يحكم بنجاسته أو طهارته! ومن جهة أخرى هو شبهة مصداقية لقوله (كل ماء مطهر) ؛ لأنه يقصد به الماء الطاهر، ونحن لا ندري أن ماء البخار طاهر أم لا! فقد ذكر السيد الشهيد قدس سره : أنه ما دامت هي شبهة حكمية في حد ذاتها فلا يُعلم قيدها إلا من قبل الشارع نفسه، إذن عندما قال الشارع (كل) على نحو العموم فهو قد تعهد بأن قيد الطهارة موجود في كل ماء، ولو لم يتعهد بأن قيد الطهارة في كل ماء لما قال: (كل ماء مطهر) . لذلك فبنفس قوله (كل ماء مطهر) ثبت طهارة ماء بخار البول.

وذكرنا في محله أنه لا فرق في الشبهة المصداقية بين كونها في نفسها شبهة حكمية أو لم تكن، ما دامت القضية قضية حقيقية لا قضية خارجية وهي قوله: (كل ماء مطهر) فالقضية الحقيقية ظاهرة في أن موضوعها أخذ مفروض الوجود، لا أن المتكلم يتعهد بثبوت هذا الموضوع وعدم ثبوته، بمعنى أن الشارع لا يتعهد ببيانه في هذا الخطاب حتى يُرجع إلى هذا الخطاب في الشبهة المصداقية، وإن كانت في حد ذاتها شبهة حكمية، بل ظاهر أخذه مفروض الوجود أنه أوكل تحقيقه للمكلف ولو بالنظر لخطابات أخرى تتكفل ببيانه لكونه في نفسه شبهة

حكمية. فلا يصح الرجوع لعموم الدليل في الشبهة المصداقية لعنوانه وإن كانت الشبه المصداقية في نفسها شبهة حكمية، فلا يصح الرجوع في المقام إلى قوله: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَزِيرِ﴾ بلحاظ تخصيصه بقوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ لأجل الشبهة المصداقية في ﴿مَا ذَكَّيْتُمْ﴾.

ثالثاً: يقع الكلام في صحة ما استشهد به بعض الأجلة^(١) بصحيح محمد بن مسلم على صحة التمسك بعموم قوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنَزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾ - والتي استشهد الإمام عليه السلام فيها بهذه الآية المباركة - على نفي شرطية ما يُشك في شرطيته، كشرطية الاستقبال في الذبح، أو شرطية الذبح بالحديد، فإننا إذا رجعنا إلى الروايات الشريفة وجدنا أنها على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دل على حصر الحرام بما في الكتاب، ومن هذه النصوص:

عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما حرم الله في القرآن من دابة إلا الخنزير»^(٢).

وعن محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها

١ - مجلة فقه أهل البيت، العدد الأول ص ٤٨.

٢ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٠٢، ح ٢ ب ١ من (أبواب الأطعمة المحرمة).

في ذلك الوقت، لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن»^(١).

وعن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمير وإنما نهى عنها من أجل ظهورها مخافة أن يفنوها وليست الحمير بحرام ثم قرأ هذه الآية : ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...الآية﴾»^(٢).

ومعتبرة أبي الحسن الليثي، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «سئل أبي عن لحوم الحمر الأهلية فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكلها لأنها كانت حمولة الناس يومئذ وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن وإلا فلا»^(٣).

وعن علا بن رزين، عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن لحوم الخيل والبغال والحمير فقال : حلال ولكن الناس يعافونها»^(٤).

وعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام : «انه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيول فقال: ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر عنها وإنما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوها وليست الحمير بحرام ثم قال: اقرأ هذه الآية : قل لا أجد فيما أوحى ... إلى

١- وسائل الشريعة: ج ٢٤ ص ١١٧ ب ٤ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ١.

٢- نفس المصدر: ص ١١٩، ح ٦.

٣- وسائل الشريعة: ج ٢٤ ص ١١٩، ح ٧ ب ٤ من (أبواب الأطعمة المحرمة).

٤- وسائل الشريعة: ج ٢٤ ص ١٢٢، ح ٣ ب ٥ من (أبواب الأطعمة المحرمة).

آخر الرواية»^(١).

وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان يكره أن يؤكل لحم الضب والأرنب والخيول والبغال وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن لحوم الحمر الأهلية وليس بالوحشية بأس»^(٢).

وصحيح زرارة، عن أحدهما عليه السلام أنه قال: «إن أكل الغراب ليس بحرام، إنما الحرام ما حرم الله في كتابه، ولكن الأنفس تنزه عن كثير من ذلك تفززا»^(٣).

صحيح زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجريث؟ فقال: وما الجريث؟ فنعتني له، فقال: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...﴾ إلى آخر الآية» ثم قال: لم يحرم الله شيئا من الحيوان في القرآن، إلا الخنزير بعينه، ويكره كل شيء من البحر لبس له قشر مثل الورق، وليس بحرام، إنما هو مكروه»^(٤).

ورواية محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجري والمارماهي والزمير، (وما ليس له قشر) من السمك أحرام هو؟ فقال لي: يا محمد اقرأ هذه الآية التي في الأنعام: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...﴾ الآية» قال: فقرأتها حتى فرغت منها، فقال: إنما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه،

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٢٣، ح ٦ ب ٥ من (أبواب الأطعمة المحرمة).

٢- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٢٣، ح ٧ ب ٥ من (أبواب الأطعمة المحرمة).

٣- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٢٥ ب ٧ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ١.

٤- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٣٥ ب ٩ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ١٩.

ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء، فنحن نعافها»^(١).

إذن هذه روايات تسع بمقاد واحد دالة على أن الحصر في الآية حصر حقيقي وأن ما سوى ما ذكر في الآية حلال.

الطائفة الثانية: ما دل على حرمة غير ما حرم الله في كتابه:

صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه»^(٢).

ومعتبرة سماعة بن مهران ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وحرّم الله ورسوله المُسوخ جميعاً»^(٣).

وصحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «أن رسول الله عليه السلام قال: كل ذي ناب من السباع، أو مخلب من الطير حرام»^(٤).

ومعتبرة سماعة بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المأكول من الطير والوحش؟ فقال: حرم رسول الله عليه السلام كل ذي مخلب من الطير، وكل ذي ناب من الوحش. فقلت: إن الناس يقولون: من السبع، فقال لي: يا سماعة، السبع كله حرام،

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٣٦ ب ٩ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ٢٠.

٢- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٢٣ ب ٥ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ٦.

٣- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٠٣ ب ٢ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ٣.

٤- نفس المصدر: ح ٢.

وإن كان سبباً لا ناب له، وإنما قال رسول الله ﷺ هذا تفصيلاً - إلى أن قال - وكل ما صفأ وهو ذو مخلب فهو حرام»^(١).

ومعتبرة الحسين بن خالد، قال: قلت لأبي الحسن ﷺ: «أيحل أكل لحم الفيل؟ فقال: لا. فقلت: لم؟ قال: لأنه مُثْلَةٌ، وقد حرم الله لحوم الأمساخ ولحم ما مثل به في صورها»^(٢).

وهنا نسب التحريم إلى الله، مع أن في صحيح عمر بن أذينة عن زرارة عن أبي عبد الله ﷺ قال: «لم يحرم الله شيئاً من الحيوان في القرآن إلا الخنزير بعينه»^(٣).

وعن محمد بن سنان - بناءً على وثاقته، كما هو الصحيح - عن الرضا ﷺ فيما كتب إليه من جواب مسائله في العلل: «وحرّم الأرنب؛ لأنها بمنزلة السنور، ولها مخالب كمخالب السنور وسباع الوحش، فجرت مجراها مع قدرها في نفسها، وما يكون منها من الدم، كما يكون من النساء، لأنها مسخ»^(٤).

ومعتبرة داود بن فرقد، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «كل ذي ناب من السباع، ومخلب من الطير حرام»^(٥).

١ - نفس المصدر: ص ١١٤ ح ٣.

٢ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٠٢، ح ٢ ب ٢ من (أبواب الأطعمة المحرمة).

٣ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٥٣ ب ٩ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ١٩.

٤ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٠٩ ب ٢ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ١١.

٥ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١١٣ ح ١ ب ٣ من (أبواب الأطعمة المحرمة).

وما جاء في حديث شرائع الدين - بناء على اعتبار سنده - قال عليه السلام :
«والشراب كلما اسكر كثيرة فقليله حرام، وكل ذي ناب من السباع ، ومخلب من
الطير حرام، والطحال حرام، لأنه دم، والجري والمارماهي والطافي والزمير حرام،
وكل سمك لا يكون له فلوس فأكله حرام ، ويؤكل من البيض ما اختلف طرفاه، ولا
يؤكل ما استوى طرفاه... إلخ»^(١).

وصحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجرث؟ فقال: والله
ما رأيته قط، ولكن وجدناه في كتابه علي عليه السلام حراماً»^(٢).

وغيرها من الروايات المعارضة.

فعندنا طائفتان من الروايات: طائفة تدل على حصر الحرام فيما حرم الله في
كتابه، وطائفة تدل بوضوح على حرمة غير ما حرم الله في كتابه، والكلام في
الجمع بين هاتين من النصوص، وقد ذكر في الكلمات عدة وجوه للجمع:

الوجه الأول: حمل أدلة التحريم على التخصيص، بمعنى أن العام هو ما دل
على الحصر، أي حصر الحرام فيما حرم الله في كتابه، وخرجنا عن هذا العام بما
دل على حرمة بعض الأشياء، فتكون بمثابة المخصص لإطلاق الحصر في الآية
وفي الرواية التي دلت على الحصر. ولكنه كما ترى فإن لسان الحصر لسان يأبى
التخصيص، بل اللسان لسان المعارضة وليس لسان التخصيص كما هو ظاهر في

١- نفس المصدر: ص ١١٦ ح ٩.

٢- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٣٣ ب ٩ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ١٢.

صحيح زرارة المتقدم حيث قال: «لم يحرم الله شيئاً من الحيوان في القرآن، إلا الخنزير بعينه، ويكره كل شيء من البحر...».

وأيضاً الصحيح الآخر الذي قبله حيث قال: «إن أكل الغراب ليس بحرام، إنما الحرام ما حرم الله في كتابه، ولكن الأنفس تنتزه عن كثير من ذلك تقززاً».

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الوسائل^(١) من اختلاف درجات الحرمة، وأن المقصود بقوله «إنما الحرام ما حرم الله في كتابه» ناظر إلى الحرام الأشد غلظة، وما دل على تحريم المسوخ وما مثله به من صورها فهو ناظر إلى درجة أخرى من الحرمة.

وربما يُستدل على ذلك بصحيح أبي بصير حيث قال: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان يكره أن يؤكل من الدواب لحم الأرنب والضب والخيل والبغال، وليس بحرام كتحریم الميتة والدم ولحم الخنزير»^(٢).

ولذلك علّق صاحب الوسائل على هذا فقال: هذا محمول على أن الأرنب والضب محرمان، ولكن تحريمهما دون تحريم الميتة في التغليظ، وقد قاله الشيخ وغيره^(٣).

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٣٤ و ١٣٥ ب ٩ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ذيل ح ١٧ و ١٩.

٢- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١١٢ ب ٢ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ٢٠.

٣- نفس المصدر المتقدم، وانظر: تهذيب الأحكام: ج ٩ ص ٣٤ ذيل ح ١٧٦.

وهذا الجمع يرد عليه ما ورد على الجمع السابق بأن لسان التعارض في بعضها باقي على حاله، ولا يمكن رفع التعارض عنه بهذا الجمع.

الوجه الثالث: ما نُقل عن السيد الأستاذ (دام ظله)^(١): أن هناك مصطلحين:

الحرام: بمعنى ما فرض الله حرمة، ولو على لسان نبيه ﷺ تفسيراً للكتاب بنحو واضح.

والمنهي عنه: وهو ما حرمه النبي ﷺ أو الإمام المعصوم عليه السلام، بمقتضى ولايته على التشريع.

وثمره ذلك أنه إذا تزامن ما حرمه الله وما حرمه النبي ﷺ بمقتضى ولايته، قُدم ما حرمه الله ولو بإطلاق لا تنقض السنة الفريضة، فإن ما حرمه الله فريضة، وما حرمه النبي ﷺ سنة.

وأن الأول (وهو ما حرمه الله) لا يقبل التذكية أصلاً، ولذلك لا تصح فيه الصلاة حتى لو ذبح ذبحاً شرعياً. بخلاف الثاني (وهو ما حرمه النبي ﷺ) فإنه يقبل التذكية بحيث لو ذبح ذبحاً شرعياً لجرت عليه بعض الآثار وإن لم يجز أكله.

وقال السيد الأستاذ (دام ظله) في تقارير - بحسب ما قُدر^(١) :-

العامل الرابع من عوامل التعارض في النصوص الشرعية: تغير مداليل الألفاظ حيث يكون لها معاني في عصر الأئمة غير معانيها المصطلحة لدى العلماء المتأخرين عنها، فيُظن بأن مراد الأئمة من اللفظ مدلوله الثاني المصطلح، مع أن المراد منه المعنى الذي كان في زمن الأئمة عليهم السلام فيحدث تعارض بين النص المشتمل على هذا النص وغيره، فمثلاً لفظ الكراهة، فإنه يتبادر منه الآن معنى يقابل الأحكام التكليفية، ومنها الحرمة، فقد ورد لفظ (كره) في أحاديث استعمال آنية الذهب والفضة، كما ورد النهي عن استعمالها في البعض الآخر، فتوهم البعض بأن المراد من (كره) معناها المصطلح اليوم [وهو ما يقابل الحرمة]، لذلك توهم المعارضة بين النهي عنها في بعض الروايات، والتعبير عنها بكره في بعض الروايات، فحمل النهي على الكراهة المصطلحة؛ جمعاً بين الطائفتين، ولكن بتتبع موارد استعمالات (كره) يظهر أن الكراهة لم تستعمل آنذاك في معناه المستعمل اليوم، بل إنها في استعمالاتها القرآنية وغيرها قد استعملت في المبعوض، كما جاء في سورة الحجرات: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾، وقوله (عز وجل) في سورة الإسراء: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾.

وجاء أيضاً التعبير بالكراهة عن الحرمة في معتبرة سيف التمار: قال: «قلت لأبي بصير: أحب أن تسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق. قال: فسأله أبو بصير عن ذلك فقال: هذا مكروه،

فقال أبو بصير : ولم يكره؟ فقال : إن علي ابن أبي طالب عليه السلام كان يكره أن يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر لأن تمر المدينة أدونها ، ولم يكن علي عليه السلام يكره الحلال^(١) . [وبمضمونها عدة روايات في نفس هذا الباب].

فينبغي حمل لفظ (كره) على الحرمة ما لم تقم قرينة على الخلاف. أما استعمالها فيما يقابل الحرمة فهو اصطلاح متأخر، وما يُتوهم من ورود استعماله في مقابل الحرام في لسان الأئمة عليهم السلام كما جاء في معتبرة زرارة: «لم يحرم الله شيئا من الحيوان في القرآن ، إلا الخنزير بعينه ، ويُكره كل شيء من البحر لبس له قشر مثل الورق ، وليس بحرام ، إنما هو مكروه » . ففيه أن لفظ الحرام استعمل في الروايات في معنيين:

أحدهما: الحرمة الاصطلاحية [أي تضمن الوعيد على الفعل] مثل قوله عليه السلام : «حُرِّمَ من الذبيحة عشرة أشياء» ، وقوله عليه السلام : «الجري والمارماهي والطافي حرام في كتاب علي» . ولم يُحرم في القرآن.

الثاني: استعملت الحرمة فيما حرمه الله خاصة بتعبير لا يقبل التأويل أو ورد تحريمه في السنّة القطعية مسنداً إلى الله (عزّ وجلّ) ، وهذا هو المراد من الحرام في معتبرة زرارة، كما يشهد بذلك صحيح محمد بن مسلم: «إنما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه، ولكن قد كانوا يعافون أشياء ونحن نعافها» فالحرام إذن ما حرم الله في كتابه، فإذا ورد لفظ الكراهة في مقابل الحرمة فإنما يراد به الحرمة بالمعنى الأول [لا الكراهة الاصطلاحية] . وهذا هو المراد من [قول عن أبي عبد الله عليه السلام]

قال : [« كان يُكره أن يُؤكل من الدواب لحم الأرنب والضب والخيل والبغال ، وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير » ^(١) .] يعني أنه حرام ولكن ليس مما حرمه الله في الكتاب .

و [قول أبي عبد الله عليه السلام :] « كان رسول الله عليه السلام عَزَّوَفَ النفس، وكان يكره الشيء، ولا يحرمه، فأُتِيَ بالأرنب فكرهها، ولم يحرمها » ^(٢) . [فهنا يحمل الكراهة على الحرمة بالمعنى الأول] .

و [معتبرة سماعة قال :] « سألتُه عن لحوم السباع وجلودها؟ فقال : أما لحوم السباع والسباع من الطير والدواب فانا نكرهه ، وأما جلودها فاركبوا عليها، ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه » ^(٣) . [فالمراد بالكراهة هنا الحرمة] .

[قال:] «إنما نهى رسول الله عليه السلام عن أكل لحوم الحمر الإنسانية بخير؛ لثلاث تفي ظهورها وكان ذلك نهى كراهة، لا نهى تحريم» ^(٤) .

[فالكراهة بالمعنى الموجود آنذاك، وليس بالمعنى الاصطلاحي] .

أيضاً [صحيح زرارة المتقدمة] «قال: لم يحرم الله شيئا من الحيوان في القرآن، إلا الخنزير بعينه، ويكره كل شيء من البحر لبس له قشر مثل الورق، وليس بحرام،

١ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١١٢ ب ٢ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ٢٠.

٢ نفس المصدر: ح ٢١.

٣ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١١٤ ب ٣ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ٤.

٤ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١١٥ ب ٤ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ٥.

إنما هو مكروه»^(١).

و [رواية محمد بن مسلم المتقدمه:] «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجري والمار ما هي ... - إلى قوله - إنما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه ، ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء ، فنحن نعافها»^(٢).

فإن قلت: إذا كانت الكراهة بمعنى الوعيد على الترك والإلزام فلماذا عبر الأئمة عليه السلام بالكراهة؟

فالجواب: كما جاء في كتاب (الأم) للشافعي أنهم يعدون التعبير بالحرام والحلال في غير ما جاء في القرآن ناشئاً عن عدم الورع، وكان يُعبر بالكراهة عن غير ما جاء ذكره في القرآن فقد جاء في الكتاب المذكور: قال أبو يوسف: ما أعظم قول الأوزاعي في قوله: هذا حلال من الله!! وقد أدركت مشايخنا يكرهون في الفتيا أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، إلا ما كان في كتاب الله (عز وجل) بيناً بلا تفسير^(٣)، [يعني أنها حرمة واضحة].

[وبعد نقله كلام الربيع بن خيثم، قال:] حدثنا بعض أصحابنا عن إبراهيم النخعي - وهو من كبار علماء الرأي - أنه حدث عن أصحابه، أنهم كانوا إذا أفتوا بشيء أو نهوا قالوا: هذا مكروه. وهذا لا بأس به، وأما أن نقول: هذا حلال وهذا

١ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٣٥ ب ٩ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ١٩.

٢ - نفس المصدر: ص ١٣٦، ح ٢٠.

٣ - كتاب الأم: ج ٧ ص ٣٧١ في (سير الأوزاعي).

حرام، فلا.

وفي أعلام الموقعين لابن القيم: سمعت مالكا يقول: لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركت أحداً أقندي به يقول في شيء: هذا حلال وهذا حرام. وما كانوا يتجرؤون على ذلك، وإنما يقولون: أكره كذا، ونرى هذا حسناً... وقد اشتبه أتباع الأئمة الأربعة في حملهم المكروه على ما يقابل الحرمة^(١).

ومنه يظهر الوجه في تعبير الأئمة بالكراهة عما هو حرام في اصطلاحنا، وخاصة فيما لو لم تذكر حرمة في الكتاب، وظهر أن لفظ الحرام في كلماتهم عليه السلام لها مدلولها الخاص وهو ما حُرِّم في كتاب الله أو السنة القطعية.

ولذلك كان المنصرف من قوله عليه السلام في موثق ابن بكير: «إن الصلاة في كل شيء حرام أكله...» هو الحرام القطعي وهو ما حرم في الكتاب والسنة القطعية وهو خصوص حرمة السباع لا كل ما حرم أكله كالأرنب والسنور، فتخصيص المانعة عن صحة الصلاة بما حرم حرمة قطعية. انتهى كلامه زيد في علو مقامه. وهكذا جمع الأستاذ (دام ظله) بين النصوص - كما هو مقرر -.

ولكن يلاحظ عليه:

أولاً: منافاته لمثل قوله عليه السلام: «وحرم الله ورسوله المسوخ جميعاً»^(٢) الظاهر في

١ - أعلام الموقعين: ص ٣٢٥.

٢ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٠٥ ب ٢ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ٣.

في نسبة التحريم لله تعالى مع عدم كونه من المحرمات القطعية.

وأيضاً ما تقدم في رواية محمد بن مسلم: «سألته عن لحوم الخيل والبغال والحمير فقال: حلال ولكن الناس يعافونها»^(١). ففي نفس الوقت الذي عبر عنها بأنها حلال في هذه الرواية عبر عنها بأنها (مكروه) في رواية أخرى كصحيح أبي بصير^(٢).

ثانياً: هذا منافي للتعليل في عدة نصوص منها: «أنهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: نهى رسول الله ﷺ عن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت، لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن»^(٣)، فمقتضى ظاهر هذا التعليل أنها في نفسها حلال، لأنه إنما نهى عنها لأجل أن لا تنفى ظهورها، ومقتضى قرينة المقابلة مع التعليل كون المراد من قوله «ما حرم الله في القرآن» هو الحرام الاصطلاحي، أي أن غيره حلال.

وفي رواية أبي الحسن الليثي عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «سئل أبي عن لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: نهى رسول الله ﷺ عن أكلها؛ لأنها كانت حمولة الناس يومئذ، وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن وإلا فلا»^(٤).

فقوله عليه السلام: (سئل) يعني عن حليتها، لا عن أي درجة من درجات الحرمة،

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٢٢ ب ٥ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ٣.

٢- نفس المصدر: ص ١٢٤، ح ٧.

٣- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١١٧، ب ٤ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ١.

٤- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١١٩ ب ٤ من (أبواب الأطعمة المحرمة) ح ٧.

ولا عن انه حرام في الكتاب أو في غيره. وإنما السؤال عن الحلية. ومقتضى ظاهر مطابقة الجواب للسؤال أنه في مقام بيان حليتها واقعاً، لا بيان أنها من قسم آخر من الحرام، أو بمعنى آخر من الحرام.

ثالثاً: ورد التعبير في النصوص كثيراً بالكراهة مع إرادة الحزاة التي تجتمع مع الحلية والترخيص، مثلاً:

عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن علياً عليه السلام كره الصور في البيوت»^(١).

عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «كان علي عليه السلام يكره إدمان اللحم»^(٢).

وعنه عليه السلام: «إن علياً عليه السلام كره المسك أن يتطيب به الصائم»^(٣).

وعنه عليه السلام عن علي عليه السلام إنه «كره أن يبيت الرجل في بيت ليس له باب ولا ستر»^(٤).

وغير ذلك من الروايات... فإنه كثيراً ما عبرت النصوص بـ(كره) وأرادت الحزاة المجامعة للترخيص، لا الكراهة بمعنى المبعوضة حتى تكون قرينة على أن المراد بالكراهة هو المعنى الثاني من الحرام.

١ - وسائل الشيعة: ج ٥ ص ٣٠٤ ب ٣ من (أبواب أحكام المساكن) ح ٣.

٢ - وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٤٨ ب ١٧ من (أبواب الأطعمة المباحة) ح ٣.

٣ - وسائل الشيعة: ج ١٠ ص ٩٢ ب ٣٢ من (أبواب ما يمسك عنه الصائم...) ح ٦.

٤ - وسائل الشيعة: ج ٥ ص ٣٢٥ ب ١٧ من (أبواب أحكام المساكن) ح ٢.

وعندنا أيضاً رواية استشهد بها سيدنا (دام ظله) - كما نُقل عنه^(١) - وهي خبر الميثمي: «قلت فإنه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله ﷺ مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه فقال: كذلك قد نهى رسول الله ﷺ أشياء نهى حرام فوافق فذلك نهيه نهى الله، وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كعدل فرائض الله فوافق أمره أمر الله تعالى فما جاء في النهى عن رسول الله ﷺ نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسعكم استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به؛ لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ﷺ ولا نأمر بخلاف ما أمر رسول الله ﷺ إلا لعله خوف ضرورة فأما أن نستحل ما حرم رسول الله ﷺ أو نحرم استحلال رسول الله ﷺ فلا يكون ذلك أبداً لأننا تابعون لرسول الله ﷺ.... وان رسول الله ﷺ نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل إعافة وكراهة وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله ﷺ نهى إعافة أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه.... فإذا ورد عليكم عنا فيه الخبران وكانا صحيحين معروفي باتفاق الناقلة فيهما يجب الأخذ بأحدهما... وما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ وأمره... وما كان في السنة نهى إعافة أو كراهة ثم جاء الخبر على خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله ﷺ وكراهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من

باب التسليم والإتباع... الرواية^(١).

ومقتضى المقابلة بين قوله: «نهى إعافه وكراهه» وقوله: «أمر فضل ورجحان» أن ما ورد عن النبي ﷺ من الكراهه فالمراد به الكراهه الاصطلاحية لا الحرمة، ومقتضاه عدم حرمة الأرنب والضب وما ليس له فُلَس؛ للتعبير عنه بالكراهه في النصوص السابقة مسنداً للنبي ﷺ. ولازمه بقاء المعارضة بين مفاد هذه النصوص وما دل على تحريمها من نصوص أخرى.

قال الشيخ الصدوق رحمته الله في كتابه (عيون أخبار الرضا عليه السلام): قال مصنف هذا الكتاب (رضي الله عنه) كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رضي الله عنه) سيء الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي الحديث وإنما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة [لسعد بن عبد الله] وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي^(٢). انتهى.

مما يظهر أن (كتاب الميثمي) كان مشهوراً شهرة أغنت عن البحث عن الراوي المسمعي.

إذن، فالنتيجة أن ما نُقل عن السيد الأستاذ (دام ظله) غير تام.

الوجه الرابع: هو استقرار التعارض بين الطائفتين (المحرمة والحاضرة) ؛ لعدم وجود جمع عرفي بينهما، فتصل النوبة لإعمال المرجحات. وحيث إن

١- وسائل الشيعة: ج ٢٧ ص ١١٥ ب ٩ من (أبواب صفات القاضي) ح ٢١.

٢- عيون أخبار الرضا: ج ٢ ص ٢٤ ذيل ح ٢٤ من ب ٣٠.

الترجيح بالكتاب لا مجال له في المقام، إذ لا يُحرز إطلاق هذه الآيات القرآنية في رتبة سابقة على الروايات كي تكون مرجحاً لإحدى الطائفتين على الأخرى، لما ذكرناه سابقاً من منع ظهور الإطلاقات عند التعرض لها، وعدم ظهور الحصر في الحصر الحقيقي. فالمرجح حينئذ للطائفة المحرمة على الطائفة الحاضرة هو مخالفة العامة، باعتبار أن الاستدلال بهذه الآيات الحاضرة: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ... الآية﴾ ورد كثيراً في كلمات علماء العامة، كما أن كثيراً مما حرم قد أحل في نصوصهم، فيكون ذلك مرجحاً للطائفة المحرمة على الطائفة الحاضرة.

ودعوى أن (حمل الطائفة المحللة والحاضرة على التقية بعيد؛ لكثرتها، وتعدد روايتها) مدفوعة بأن مرجع الطائفة المحللة - وإن كانت كثيرة - إلى أربع روايات - باعتبار تعدد الرواية عن محمد بن مسلم بنفس المتن ونفس المضمون - فاحتمال التقية حينئذ وارد فيها عرفاً وليس بعيداً. وعلى فرض عدم تمامية الترجيح - أي ترجيح الطائفة المحرمة - بمخالفة العامة فالترجيح لها بالشهرة الروائية والعملية، حيث اشتهر لدى فقهاءنا العمل بالطائفة المحرمة والاستناد إليها في كتب الحديث والفقه، خصوصاً على مبنى أن المناط في الترجيح - وهو المبنى المختار في باب التعارض - كون أحد الطرفين مما لا ريب فيه بالنسبة للطرف الآخر.

فمتى كان أحد الطرفين واجداً لمزية توجب أن يكون مما لا ريب فيه بالنسبة للطرف الآخر، كان ذلك موجباً لترجيحه على الطرف الآخر، كما استفيد من مقبولة ابن حنضلة (فإن المجمع عليه لا ريب فيه).

فالمتحصل: عدم تمامية إطلاق كتابي يُرجع إليه عند الشك في شرائط الذبح

كالشك في شرطية الاستقبال أو الشك في شرطية الذبح بالحديد ونحو ذلك.

المقام الثاني: في الإطلاقات الروائية، أي في الروايات التي ادّعي إطلاقها بحيث يُرجع إليها عند الشك في الشرطية. والمحتمل منها عدة روايات:

المطلق الأول: معتبرة محمد بن قيس: عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ذبيحة من دان بكلمة الإسلام وصام وصلى، لكم حلال إذا ذكر اسم الله عليه»^(١). بدعوى أن مفاد هذه الرواية بيان الضابطة لحلية الذبيحة وهي أن يكون الذابح مسلماً وقد ذكر اسم الله على الذبيحة.

ولكن يلاحظ على هذا الاستدلال: أن ظاهر سياقها كونها في مقام بيان عدم الفرق بين أصناف المسلمين في حلية ذبائحهم. نظير ما ورد في صلاة الجنازة كمعتبرة طلحة بن زيد: «صل على من مات من أهل القبلة، وحسابه على الله»^(٢)، حيث ذكر الأعلام - حين التعرض لهذه الرواية - أنها ليست في مقام بيان صلاة الجنازة وشرائطها، وإنما هي في مقام بيان عدم الفرق في وجوب الصلاة بين كون المتوفى من أي ملة أو أي فرقة ما دام من أهل القبلة.

فالمقام كذلك، وأن مفاد هذه الرواية عدم الفرق في حلية الذبيحة بكون الذابح لها من الملة الفلانية أو الفرقة الفلانية أو المذهب الفلاني ما دام يدين

١ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٦٦ ب ٢٨ من (أبواب الذبائح) ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ج ٣ ص ١٣٣ ب ٣٧ من (أبواب صلاة الجنازة) ح ٢.

بكلمة الإسلام ويصوم ويصلي. وليست في مقام بيان التذكية كي يتمسك بإطلاقها لنفي شرط معتبر. ومجرد ذكر التسمية - حيث ذكرت التسمية - ليس قرينة على كونها في مقام البيان من جهة الشرائط. فمن المحتمل عرفاً أن ذكر التسمية على سبيل الكناية عن تمامية الشرائط؛ لكون التسمية هي أبرز الشروط وأوضحها اعتباراً. فكأنه قال: ذبيحة من دان بكلمة الإسلام حلالٌ إذا كان واجداً للشرائط. وقد عبر عن وجدان الشرائط بالتسمية لورودها في الكتاب في قوله: إذا ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾.

المطلق الثاني: ما ورد في حلية ذبيحة المرأة والغلام، نحو:

صحيحة عمر بن أذينة: عن غير واحد رواه عنهما: «إن ذبيحة المرأة إذا أجادت الذبح وسَمَت فلا بأس بأكله وكذلك الصبي وكذلك الأعمى إذا سُدَّ»^(١).

وصحيحة محمد بن مسلم: عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه سأل عن ذبيحة المرأة فقال: «إذا كان نساء ليس معهن رجل فلتذبح أعقلهن ولتذكر اسم الله عليه»^(٢).

ومعتبرة سليمان بن خالد: قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة الغلام والمرأة هل تؤكل؟ فقال: إذا كانت المرأة مسلمة فذكرت اسم الله على ذبيحتها حلت ذبيحتها وكذلك الغلام إذا قوى على الذبيحة فذكر اسم الله وذلك إذا خيف فوت الذبيحة ولم

١ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٤٥ ب ٢٣ من (أبواب الذبائح) ح ٨.

٢ - نفس المصدر: ص ٤٤، ح ٥.

يوجد من يذبح غيرهما»^(١).

بدعوى: أن مقتضى إطلاقها واقتصارها على التسمية عدم اعتبار شرط آخر.

ويلاحظ على الاستدلال:

أولاً: أنها في مقام بيان عدم اعتبار الرجولة وعدم اعتبار البلوغ في حلية الذبيحة، وليست في مقام بيان التذكية كي يتمسك بإطلاقها لنفي الشرط المشكوك.

وثانياً: مقتضى حمل المطلق على المقيد فيها كون ذبيحة المرأة والغلام فرداً اضطرارياً لا اختيارياً. وعدم اعتبار بعض الشرائط في الذبح الاضطراري لغرض التسهيل لا ينفي اعتبارها حال الاختيار، فلعلها لم تعتبر لكون الذبح ذبحاً اضطرارياً، لا لأنها غير معتبرة حتى في حال الاختيار والعمد.

المطلق الثالث: ما ورد في ذبيحة الكتابي، نحو:

معتبرة الحسين بن المنذر: قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا قوم نخلف إلى الجبل والطريق بعيد بيننا وبين الجبل فراسخ فنشتري القطيع والائنين والثلاثة ويكون في القطيع ألف وخمس مائة شاة وألف وستمائة وألف وسبعمائة شاة فتقع الشاة والائنتان والثلاثة فنسأل الرعاة الذين يجيئون بها عن أديانهم قال: فيقولون نصارى قال: فقلت أي شيء قولك في ذبائح اليهود والنصارى؟ فقال: يا حسين الذبيحة

بالاسم ولا يؤمن عليها إلا أهل التوحيد»^(١).

ومقتضى مفادها عدم اعتبار أمر زائد على التسمية، إما بلحاظ إطلاقتها؛ لاقتصارها على التسمية، أو بلحاظ الحصر بقوله (الذبيحة بالاسم) مما يشير أن المدار على التسمية، فإذا حدثت التسمية حل الذبح وإن لم يحصل شرط آخر.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: بما أن شرطية الاستقبال - على فرض اعتبارها - شرط علمي (لمن التفت إلى الحكم والموضوع) لا واقعي، فمقتضاها حلية ذبيحة الجاهل بالاستقبال، أي أن من ذبح وهو جاهل بالاستقبال أو جاهل بالحكم فذبيحته حلال. وبناءً على ذلك فعدم ذكر الاستقبال في حلية ذبيحة الكتابي لا يدل على عدم اشتراطها إذ لعل حلية ذبيحته بلحاظ جهله بشرطية الاستقبال، لا لعدم اعتبارها في تحقق التذكية. وبالتالي فلا دلالة في الرواية على عدم اشتراطها، إذ لعل عدم الذكر من جهة الجهل.

وقد أجيب عن هذا في كلمات بعض الأجلة^(٢) بأن ظاهر سياق السؤال والجواب كون مفاد الرواية على نحو القضية الحقيقية لا على نحو القضية الخارجية، وبما أن مفادها على نحو القضية الحقيقية فكما يتصور في الكتابي أن يكون جاهلاً بالاستقبال، فيتصور فيه أن يكون عامداً لمخالفة القبله. وبما أن محط السؤال والجواب هو اعتبار إسلام الذبح وعدم اعتباره، فإن مفاد قول السائل: «أي

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٢٤ - ٢٥ ب ٢٦ من (أبواب الذبائح) ح ٢.

٢- مجلة فقه أهل البيت: العدد الأول.

شيء قولك في ذبائح اليهود والنصارى» أي هل يشترط في حلية الذبيحة الإسلام أم لا يشترط؟ وقد جاء الجواب بناءً على ذلك. فمقتضى الاقتصار على التسمية وإسلام الذابح نفى غيرها من الشرائط.

ولكن لو سلم أن ظاهر سياق السؤال والجواب هو النظر لشرطية إسلام الذابح فغاية مفاد الجواب هو أن إسلام الذابح شرط طريقي لإحراز الشرط الواقعي، حيث قال: «الذبيحة بالاسم، ولا يؤمن عليها إلا أهل التوحيد» وظهره أن الإسلام ليس شرطاً واقعياً إنما هو شرط طريقي لإحراز الشرط الواقعي ألا وهو التسمية.

وكون المفاد على نحو القضية الحقيقية لا ينافي كون الرواية في مقام البيان من جهة شرطية الإسلام كشرطية طريقية، لا في مقام بيان التذكية كي يتمسك بإطلاقها لنفي سائر الشرائط المشكوكة.

ثانياً: أن ظاهر سياق الرواية كونها في مقام بيان حكم ذبيحة الكتابي بعد المفروغية عن أنها مذبوحة من قبله، وبما انه يكفي في تحريمها انتفاء شرط من شروط الذبح، فيكفي ذكر انتفاء أبرز الشروط وهو التسمية من دون حاجة لاستعراض سائر الشروط الأخرى. فعدم ذكر الشروط الأخرى لأن الإمام عليه السلام في مقام بيان تحريم ذبيحة الكتابي، وحيث يكفي في تحريمها انتفاء شرط اكتفى بذكر التسمية، لا أنه في مقام بيان التذكية كي يتمسك بإطلاقها لنفي الشرائط المشكوكة.

ثالثاً: لم يُحرز كون الراوي المباشر هو الحسين بن المنذر، فإن مراجعة الباب (٢٦) من (أبواب الذبائح) نفسه تشير إلى تعدد الرواة المباشرين، فقد روي نفس المضمون في الحديث الأول عن قتيبة الأعشى، وروي في الحديث الثالث عن الحسين بن المختار عن الحسين بن عبد الله، ومن المحتمل كونه غير الحسين بن المنذر، وبالتالي فظهور الإسناد في قوله: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا قوم نختلف إلى الجبل» في كونه إسناداً مباشراً كسائر الظهورات العرفية التي لا يُحرز بناء العرف على حجيتها مع وجود منشأ عقلائي على الخلاف، وفي المقام منشأ عقلائي على الخلاف وهو كون الراوي المباشر في غير هذه الرواية غير الراوي، ويُعد تعدد القضية الواحدة عن إمام واحد بنفس المضمون.

رابعاً: أن قوله: «الذبيحة بالاسم» لا دلالة فيها على حصر الشرط في التسمية، فهو نظير قوله: «لا صلاة إلا بطهور» فإنه لا يستفاد منه نفي الشرائط الأخرى للصلاة، وإنما يستفاد منها أنه لو انتفى الطهور انتفت الصلاة، لا أن الشرائط منحصرة بالطهور، فكَذلك قوله: «الذبيحة بالاسم» لا يستفاد منه إلا انتفاء الحلية بانتفاء التسمية، لا أنه متى ما تحققت التسمية تحققت التذكية من دون حاجة لشرط آخر.

المطلق الرابع: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه «سأله عن الرجل يذبح فينسى أن يسمى أتوكل ذبيحته؟ فقال: نعم، إذا كان لا يُتهم وكان يُحسن

الذبح قبل ذلك ولا يَنْخَع ولا يَكْسِر الرقبة حتى تَبْرَد الذبيحة»^(١).

فيقال: إن مقتضى استعراض سائر هذه الشروط من دون شرط الاستقبال وشرط الذبح بالحديد هو عدم اعتبار غيرها من الشروط.

ويلاحظ على هذا الاستدلال: أن منظوره عَلَيْهِ السَّلَام للذبح المفروغ عنه، وغاية مفاده حينئذ عدم اعتبار شرط آخر إذا كان الذابح غير عامد بقريئة قوله: «إذا كان لا يُتَهَم» بمعنى كونه شخصاً غير عامد في مخالفة الشرائط، وحينئذ يستفاد منها عدم اعتبار شرائط أخرى حال عدم العمد، لكنه لا يستفاد منها عدم اعتبار هذه الشرائط حال العمد والالتفات وقبل إيقاع الذبح.

المطلق الخامس: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَام في حديث قال: «وإن ذبحت ذبيحة فأجدت الذبح فوقعت في النار أو في الماء أو من فوق بيتك إذا كنت قد أجدت الذبح فكل»^(٢)، ولم يتعرض عَلَيْهِ السَّلَام لشرط آخر زائداً على ما ذكر.

وفيه: أنها في مقام بيان عدم ضائرية ما يعجل بالموت إذا وقع بعد الذبح، فمفاد الرواية: أن ما وقع بعد الذبح من أسباب تُعَجِّل في موت الذبيحة فهو غير ضائر ما دام الذبح قد وقع، وليست في مقام بيان التذكية كي يتمسك بإطلاقها.

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٢٩ ب ١٥ (من أبواب الذابح). ح ٣

٢- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٢٦ ب ١٣ من (أبواب الذابح) ح ١.

المطلق السادس: رواية أبان بن تغلب^(١) عن سهل^(٢)، عن ابن أبي نجران، عن مثنى الحنّاط، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا شككت في حياة شاة فرأيتها تطرف عنها أو تحرك أذنّها أو تمصع بذنبها فاذبحها فإنّها لك حلال»^(٣). وفيه: أنها في مقام بيان كفاية البقية من الحياة في حلية ذبحها بالتذكية، وليست في مقام بيان ما هو المحقق للتذكية.

المطلق السابع: معتبرة يونس بن يعقوب قال: «قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام إن أهل مكة لا يذبحون البقر، إنما ينحرون في لبّة البقر. فما ترى في أكل لحمها. قال: فقال: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ لا تأكل إلا ما دُبح»^(٤).

ومن الغريب أن بعضهم تمسك بإطلاق قوله: «لا تأكل إلا ما ذبح» وأن ما ذبح حلال وإن لم تتوفر فيه الشرائط المشكوكة، مع أن الرواية في مقام بيان

١ - بناءً على أنها معتبرة، على بعض المباني .

٢ - هذه الروايات متكررة في كتاب وسائل الشيعة، يذكرها عن سهل، ثم يذكر روايتين أو ثلاث أو أربع، ثم يقول في الأخير: ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب، وكذا كل ما قبله. فيستفاد منه أن الرواية التي في طريقها سهل أيضاً رواها الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب. وبما أن طريق الشيخ إلى محمد بن يعقوب لا يشتمل على سهل، فيؤخذ بالرواية من خلال طريقها الآخر .

٣ - وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٢٣ ب ١١ من (أبواب الذبائح) ح ٥.

٤ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٤ ب ٥ من (أبواب الذبائح) ح ٢.

ضائرية النحر في البقر واعتبار الذبح فيها، وليست في مقام بيان التذكية كي يُتمسك بإطلاقها لنفي الشرائط المشكوكة.

والمتحصل: عدم نهوض إطلاقٍ من الكتاب أو الروايات لنفي ما يُشك في شرطيته عند الشك فيه فالمرجع الأصل العملي.

الأصل الثالث:

في بيان مقتضى الأصل العملي عند الشك في الشرطية:

ويتصور الأصل العملي على أنحاء:

النحو الأول: استصحاب عدم التقييد: فإذا شك في أن الذبح الشرعي هو الذبح المقيد بالاستقبال أو الذبح بالحديد أم لا؟ فهل يجري استصحاب عدم التقييد أم لا؟ وهنا مقامان:

المقام الأول: أن بني على أن التذكية أمر قابل لأن يلحظ مقيداً أو مطلقاً. فحينئذ يُشك في أن الذبح الشرعي هل هو الذبح (لا بشرط) ، أو هو الذبح (بشرط شيء) أي بشرط الاستقبال، أو بشرط الذبح بالحديد؟! فهل يجري استصحاب عدم التقييد بلا معارض؟ إن ذلك يعتمد على نوع التقابل بين التقييد والإطلاق - كما حُقق في محله في الأصول - .

فإن قلنا: إن التقابل بينهما تقابل الضدين، فالتقييد هو عبارة عن لحاظ القيد، والإطلاق هو عبارة عن لحاظ عدم القيد. فاستصحاب عدم التقييد حينئذ لا يثبت الإطلاق، بل يكون استصحاب عدم القيد معارضاً باستصحاب عدم لحاظ الإطلاق، فإن كليهما أمر وجودي.

وإن قلنا: إن التقابل بين التقييد والإطلاق هو تقابل السلب والإيجاب - كما هو الصحيح - فاستصحاب عدم التقييد يثبت الإطلاق إذ لا معنى للإطلاق إلا عدم التقييد، فهو يثبت بنفس استصحاب عدم التقييد، حيث إن الإطلاق حينئذ أمر

عدمي وهو عبارة عن عدم لحاظ القيد، وهذا مما يثبت بنفس الاستصحاب.

وإن قلنا: إن التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، فهل استصحاب عدم التقييد لا يثبت الإطلاق حينئذ أم يثبت؟ ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) في أصوله أن استصحاب عدم التقييد بناءً على هذا المبنى لا يثبت الإطلاق؛ لأن عدم الملكة عدم خاص وليس المراد به مطلق العدم، لذلك لا يثبت باستصحاب عدم البصر عنوان العمى، فإن المراد بالعمى عدمٌ خاص، ولا يثبت باستصحاب عدم العلم عنوان الجهل، لأن المراد بالجهل عدم خاص. فبناءً على أن التقابل بين التقييد والإطلاق تقابل الملكة والعدم، فإن استصحاب عدم التقييد لا يثبت الإطلاق؛ لأن العدم عدم خاص وليس هو مطلق العدم التقييد.

ولكن، أشكلنا عليه في محله: أن موضوع الأثر تارة يكون هو العنوان الانتزاعي كعنوان العمى وعنوان الجهل، فإن هذا عنوان انتزاعي من عدم البصر وليس هو عدم البصر، بل عدم البصر في المورد القابل للبصر ينتزع منه عنوان العمى. وبما أن العنوان الانتزاعي له نحو من الوجود بنظر العرف، لذلك لا يثبت باستصحاب عدم البصر، فعدم البصر أمر عدمي، بينما عنوان العمى بنظر العرف عنوان وجودي.

أما إذا كان موضوع الأثر ليس هو العنوان الانتزاعي بل واقع عدم الملكة لا المنتزع من عدم الملكة، فإن هذا يثبت بالاستصحاب، كما في محل كلامنا، فإن موضوع الأثر ليس هو عنوان الإطلاق بما هو عنوان بل واقع الإطلاق وليس هو إلا عدم التقييد في المورد القابل له وليس شيئاً آخر. فبما أن موضوع الأثر هو نفس واقع عدم لحاظ القيد وليس شيئاً آخر، فإن هذا العدم يثبت باستصحاب عدم التقييد ولا حاجة لأمر آخر. فمجرد كون التقابل بين التقييد والإطلاق تقابل

الملكة والعدم لا يعني عدم إمكان إثبات الإطلاق باستصحاب عدم التقييد، إذ الإطلاق ليس عنواناً، بل هو مشير لواقع عدم لحاظ القيد الذي هو موضوع الأثر الشرعي. فبناءً على أن التقابل بين التقييد والإطلاق تقابل السلب والإيجاب، أو أنه تقابل الملكة والعدم فإن كليهما يثبت باستصحاب عدم التقييد.

نعم، الذي يرد على استصحاب عدم التقييد هو أن استصحاب عدم التقييد إنما يُجدي لو كان الحكم بنحو صرف الوجود، كوجوب الصلاة مثلاً، فإن وجوب صلاة الظهر على المكلف - مثلاً - حكم على نحو صرف الوجود، فإذا شك في أن ما تعلق بذمته هل هو صلاة الظهر لا بشرط أو صلاة الظهر بشرط الاطمئنان؟ فإن استصحاب عدم التقييد بالاطمئنان يُثبت أن الواجب في حقه هو صلاة الظهر على نحو لا بشرط.

أما إذا كان الحكم على نحو الانحلال لا على نحو صرف الوجود فحينئذ لا يجدي استصحاب عدم التقييد في إثبات تحقق موضوع الحكم أو متعلق الحكم بفاقد القيد.

وبيان ذلك: إذا قال المولى - مثلاً - أكرم كل عالم. فإن موضوع الحكم كل فردٍ فرد من العالم، فالحكم هنا انحلالي وليس على نحو صرف الوجود، فإذا شك في أن موضوع الحكم هل هو العالم على نحو (اللا بشرط)، أو العالم بشرط أن يكون هاشمياً؟ فإن استصحاب عدم التقييد بالهاشمي لا يُثبت أن هذا العالم الخارجي الذي ليس بهاشمي موضوع لوجوب الإكرام إلا على نحو الأصل المثبت.

فمتى ما كان الحكم انحلالياً فإن استصحاب عدم تقييد الطبعي لا يُثبت أن الفرد الفاقد للتقيد لموضوع للحكم، أو متعلق له. سواء قلنا إن الانحلال في مرحلة

الجعل - كما هو الصحيح - ، أو قلنا بأن لا انحلال في مرحلة الجعل وإنما الانحلال في مرحلة الفعلية كما يراه السيد الشهيد قدس سره. فعلى كلا المبنيين لا فرق في الأثر؛ لأن موضوع الحكم هو المفعول بالعرض لا المفعول بالذات. وحينئذ فإن استصحاب عدم التقييد لا يثبت أن العالم الفاقد لقيد الهاشمية هو موضوع للأثر.

والمقام من هذا القبيل، فإن موضوع الحكم بالتذكية، أو موضوع الحكم بحلية اللحم هو كل فرد فرد من الذبح وليس طبعي الذبح. فاستصحاب عدم تقييد طبعي الذبح بالاستقبال، أو استصحاب عدم تقييد طبعي الذبح بالذبح بالحديد، لا يثبت أن الذبح الذي وقع فاقداً للاستقبال أو فاقداً للذبح بالحديد تذكية، أو موضوع للتذكية، أو موضوع للحكم بالحلية. فاستصحاب عدم التقييد لا يثبت موضوع الحكم في الفرد الفاقد للقيد، ولو كان الانحلال في مرحلة الفعلية.

المقام الثاني: أن يُقال: إن التذكية ليست أمراً قابلاً للإطلاق، كما مرّ الكلام فيه. وحينئذ فالشك في أن الشارع قيد التذكية بالذبح بالحديد أم لا، مرجعه إلى الشك في أن اللحم الذي ذبح بغير الحديد حلال أم حرام؟ فإن مآل الشك إلى الشك في حرمة اللحم المذبوح بغير الحديد أو المذبوح من دون استقبال.

وقد أفاد سيدنا قدس سره^(١): أن الجاري هو استصحاب عدم جعل الحرمة لهذا

اللحم الذي ذبح بغير الحديد أو من دون استقبال.

وقد ذكر السيد الشهيد قُلَيْبٌ^(١): «أن استصحاب عدم جعل الحرمة لهذا اللحم معارض باستصحاب عدم جعل الإباحة، فلا ينهض استصحاب عدم جعل الحرمة لإثبات المعذرية.

ولكن يلاحظ عليه:

أولاً: أن الإباحة - كما هو الصحيح - ليست حكماً مجعولاً كي يجري استصحاب عدمه، بل ما قام عليه المرتكز التشريعي أن الإباحة هي نفس عدم جعل الإلزام سواء كان وجوباً أو حرمة، وليست الإباحة حكماً مجعولاً، فحيث أنه يكفي في التأمين عدم جعل الحرمة فإن جعل الإباحة لغو، وهذا ما تؤيده النصوص، نحو: «كلُّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهْيٌ»^(٢)، بناءً على أن المراد من الورود هو الصدور، فالإباحة هي عدم جعل الإلزام، ولذلك لا يجري استصحاب عدم جعل الإباحة إذ ليست مجعولة كي يجري استصحاب عدم جعلها.

ثانياً: على فرض أن الإباحة حكم مجعول، فلا أثر لاستصحاب عدمه؛ لأن الأثر الذي نريد تحقيقه هو المعذرية في أكل اللحم، أو عدم منجزية الإلزام في أكله، وموضوع المعذرية وعدم المنجزية هو نفس عدم جعل الإلزام بلا حاجة لجعل الإباحة، فإنه يكفي في المعذرية عقلاً وعدم المنجزية عدم جعل الإلزام بلا

١- بحوث في علم الأصول: ج ٦ ص ١٣٠.

٢- وسائل الشيعة: ج ٦ ص ٢٨٩ ب ١٩ من (أبواب الفنون) ح ٣.

حاجة لجعل الإباحة. لذلك فاستصحاب عدم جعل الإباحة من دون أثر ما دام الأثر مترتباً على عدم جعل الإلزام لا على جعل الإباحة كي يُنفى بالاستصحاب. فالنتيجة: أن استصحاب عدم جعل الحرمة جارٍ في المقام بلا معارض.

النحو الثاني: البراءة عن التقييد بما هو منشأ للتكليف، لا بما هو حكم وضعي، نظير: ما ذكر في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، من أنه إذا دار أمر الواجب كالصلاة - مثلاً - بين الصلاة بقيد الاطمئنان، أو الصلاة لا بهذا القيد، فإنه تجري البراءة عن تقييد الصلاة بالاطمئنان بلحاظ أن التقييد منشأ للضييق والكلفة، فتجري البراءة عنه، ولا تُعارض البراءة عن التقييد بالبراءة عن الإطلاق، حتى لو قلنا إن الإطلاق عنوان وجودي؛ لأن الإطلاق مساوق لإرخاء العنان والسعة فلا معنى لإجراء البراءة عنه، فحينئذ تجري البراءة عن التقييد بلا معارض كما ذكره سيدنا فَلْيَرْجِعْ في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين^(١).

وأشكل عليه: بأن التقييد من اعتبارات الماهية، وليس أمراً قابلاً للرفع والوضع شرعاً كي يكون مجرىً للبراءة، فإن حقيقة التقييد هو عبارة عن لحاظ الماهية مقترنة بقيد من القيود، وهذا اللّحاظ ليس بيد الشارع رفعه ووضعه كي يكون مجرى للبراءة.

ولكن الصحيح جريان البراءة عن التقييد؛ والوجه في ذلك: أنه لا يعتبر في

جريانها كون مجراها قابلاً للرفع والوضع شرعاً، بل يكفي أن يكون مجراها منشأً للكلفة والضيق، فمتى ما كان المشكوك منشأً للكلفة والضيق فإن مقتضى إطلاق حديث الرفع جريان البراءة بالنسبة إليه، سواء كان في نفسه مما يدخل تحت يد الشارع وضعاً ورفعاً أو لم يكن. كما في المقام، فإن تقييد حلية الذبيحة بالاستقبال أو الذبح بالحديد منشأً للضيق والكلفة فينفي بالبراءة بمقتضى إطلاق أدلتها.

نعم، يرد على البراءة عن التقييد ما أوردناه على استصحاب عدم التقييد، وهو: أن البراءة عن تقييد الذبح بالاستقبال، أو تقييد حلية المذبح بالذبح بالحديد، لا يُثبت حلية فاقد القيد، بلحاظ أن الحكم انحلالي. فما ذكرناه من الإشكال على استصحاب عدم التقييد يجري في البراءة عن التقييد ما لم ترجع البراءة إلى أصالة الحل.

النحو الثالث: البراءة عن الشرطية بما هي حكم وضعي، بناءً على شمول حديث الرفع للأحكام التكليفية والوضعية.

وأشكل على ذلك بإشكالين^(١):

الإشكال الأول: أن البراءة عن الشرطية إنما تتصور إذا كان الحكم انحلالياً بحيث يؤثر انحلاله في مرحلة التنجيز والتعذير، نظير نسبة الوجوب لمتعلقه، كنسبة وجود الصلاة للمركب الصلاتي، فإن الوجوب يتكثر بتكثّر

أجزاء متعلقه فينحل لوجوبات عديدة بعدد أجزاء متعلقه، فيصح أن يقال حينئذ: تعلق الوجوب بتسعة أجزاء معلوم، وتعلقه بالجزء العاشر مشكوك، فتجري البراءة عن تعلقه بالجزء العاشر. فإن ذلك إنما تم بلحاظ الوجوب بالنسبة لمتعلقه، فيقال: حصه من الوجوب معلومه، وحصه مشكوكه، فتجري البراءة عن الحصه المشكوكه. ولا يعارض بالبراءة عن تعلق الوجوب بالتسعة؛ فإنه إن أريد إجراء البراءة عن تعلق الوجوب بأصل التسعة (أعم من الوجوب الضمني والاستقلالي) فهو أمر معلوم ولا معنى لإجراء البراءة عنه.

وإن أريد إجراء البراءة عن تعلق الوجوب بالتسعة بحددها (أي بما هي تسعة) فلا أثر له عملاً؛ لأن العقل حاكم بأن المكلف لا بد له من الإتيان بالتسعة؛ تخلصاً من محذور المخالفة القطعية. فجريان البراءة عن تعلق الوجوب بالتسعة بما هي تسعة مما لا أثر له، فتجري البراءة عن تعلق الوجوب بالجزء العاشر بلا معارض.

وأما إذا لم يكن الحكم انحلالياً بلحاظ متعلقه - كالحرمه مثلاً - فإن تعلق الوجوب يختلف عن تعلق الحرمة في مسألة الانحلال، فقد ذكرنا أن الوجوب ينحل بلحاظ أجزاء متعلقه، فيقال: إن تعلقه بالأقل معلوم، وتعلقه بالأكثر مشكوك، فهو مجرى للبراءة.

أما في جانب الحرمة كما لو شككنا في أن حرمة الغناء تعلقت بمطلق الترجيع، أو تعلقت بالترجيع بالكلام اللهوي، فإن المتيقن حينئذ ليس هو الأقل، بل المتيقن هو الأكثر، أي أن المعلوم من تعلق الحرمة به هو الترجيع بالكلام اللهوي وليس الأقل. فنسبة الحرمة لمتعلقها تختلف عن نسبة الوجوب لمتعلقه، فإن نسبة الوجوب لمتعلقه قابلة للانحلال فيقال: الأقل معلوم والأكثر مشكوك.

بينما في نسبة الحرمة لمتعلقها يكون الأكثر هو المتيقن المعلوم، فلا معنى

حينئذ لجريان البراءة عن تعلق الحرمة بالقيد (ألا وهو الترجيع بالكلام اللهوي) فإنه إن أريد من جريان البراءة عن تعلق الحرمة بالقيد إثبات التأمين عنه فإن تعلق الحرمة به معلوم ولا معنى للتأمين عنه.

وإن أريد من إجراء البراءة فيه إثبات تعلق الحرمة بالأقل (ألا وهو مطلق الترجيع) فهذا أصل مثبت.

إذن لا أثر لجريان البراءة عن تعلق الحرمة بالقيد، وهذا ناشئ عن عدم انحلال الحرمة بلحاظ متعلقها، بينما الوجوب ينحل بلحاظ متعلقه.

وكذلك الأمر في المقام، فإن نسبة الحكم لموضوعه لا تقبل الانحلال حيث إن الحكم لا ينحل بتكثير موضوعه؛ لأن نسبة الموضوع للحكم نسبة العلة للمعلول، وتركب العلة لا يقتضي تركب المعلول، إذ المعلول يتوقف على تمامية العلة، لا أنه يتركب بتركب العلة، كما في المقام، فإنه إذا شك في اعتبار الشارع للتذكية عند مطلق الذبح أو في اعتباره لها عند الذبح بالحديد لم تجز البراءة عن الثاني (وهو اعتبار التذكية عند الذبح بالحديد) لعدم انحلال الحكم بلحاظ موضوعه كي يكون الأقل منه معلوماً والأكثر مشكوكاً فتجري البراءة عنه، بل المتيقن هو اعتبار التذكية عند تحقق الأكثر (ألا وهو الذبح بالحديد) وليس العكس كما في نسبة الوجوب لمتعلقه.

والنتيجة مما ذكره: عدم جريان البراءة في المقام.

ويلاحظ عليه: ما يبتني على ذكر أمرين:

الأول: أن الانحلال في المقام لا يُراد به الانحلال الحقيقي، فإن من

الواضح أن الحكم في لوح الواقع واحد، إما متعلق بالأقل أو متعلق بالأكثر، وإنما الانحلال المقصود هو الانحلال بلحاظ علم المكلف وجهله، فيقال: علم المكلف بمقدار وجهل مقداراً آخر، بمعنى أن ذات المقيد معلوم، والقيّد المعبر عنه (بشرط شيء) مشكوك، وهذا النوع من الانحلال كما يتصور في الوجوب بالنسبة لمتعلقه، إذ لا يُدرى أن وجوب الصلاة تعلق بتسعة أو بعشرة، فيقال: التسعة معلوم والعشرة مشكوك، فإنه يتصور في الحكم بالنسبة لموضوعه أيضاً فيقال: إن ارتباط التذكية شرعاً بالذبح، معلوم.

وأما ارتباط التذكية شرعاً بالذبح بالحديد فإنه مشكوك، ولذلك فكما أن الانحلال العقلاني متصور في نسبة الوجوب لمتعلقه فإنه متصور في نسبة الوجوب لموضوعه.

الثاني: أن جريان البراءة يتوقف على الانحلال ذي الأثر العملي سواء كان له أثر في مرحلة التنجيز والتعذير أم لم يكن، فالمهم أن يكون له أثر عملي.

فمثلاً: لو شككنا في شرطية الاطمئنان في النافلة، فإنه مجرى للبراءة، مع أن أصل ترك النافلة مما لا يترتب عليه عقوبة، فجريان البراءة لا يختص بموارد التنجيز والتعذير، بل يكفي في جريانها ترتب أثر عملي، والأثر العملي المترتب على جريان البراءة عن شرطية الاطمئنان في صلاة النافلة هو صحتها بدون اطمئنان، وسقوط الأمر النديبي بذلك، فبناءً على شمول البراءة للأحكام الوضعية كالأحكام التكليفية فإنها تجري حتى في الشرطية والجزئية بالنسبة للمركبات الاستحابية.

والأثر المتوخى في المقام: كما لو شككنا في أن الشارع أناط التذكية

بالذبح بالحديد، أو يكفي في التذكية مطلق الذبح؟ فإن الأثر المتوخى في المقام تحقق التذكية بفاقد القيد، فلو جرت البراءة في الحكم الوضعي ولم يكن من قبيل الأصل المثبت، لترتب عليها هذا الأثر في المقام.

وعلى فرض كون المناط في جريان البراءة هو الانحلال المؤثر في التنجيز والتعذير، فهو كما يتصور في نسبة الوجوب لمتعلقه فإنه يتصور في نسبة الحرمة لمتعلقها.

فمثلاً: إذا شكنا أن حرمة الغناء تعلقت بمطلق الترجيع، أو الترجيع بالكلام اللهوي، فإن فعلية الحرمة بالأكثر وإن كانت متيقنة، لكن فعلية الحرمة بالأقل مشكوكة، فتجري البراءة عن الحرمة بلحاظ الأقل. فلا فرق بين نسبة الوجوب لمتعلقه وبين نسبة الحرمة لمتعلقها إلا في أن المتيقن في طرف الوجوب هو الأقل. بينما المتيقن في طرف الحرمة هو الأكثر. وإلا فكما تجري البراءة عن تعلق الحرمة بالأكثر في جانب الوجوب كذلك تجري البراءة عن تعلق الحرمة بالأقل في جانب الحرمة.

والنتيجة: أن الصحيح في المقام هو الإشكال الثاني الذي ذكر، وهو: أنه إذا شك في اعتبار الشارع للتذكية عند مطلق الذبح أو عند الذبح بالحديد، لم تجر البراءة عن التذكية المترتبة على الذبح بالحديد؛ لأنها لا تثبت تحقق التذكية بمطلق الذبح، فحيث أنه لا أثر لها في المقام فلا مجال لجريانها.

النحو الرابع من أنحاء جريان الأصل عند الشك في شرطية شيء كالشرط في شرطية الاستقبال أو الذبح بالحديد: هو استصحاب عدم التذكية، وتحقيق هذا

الأصل يعتمد على ذكر أمور:

الأمر الأول: هل أن التذكية أمر يمكن استصحاب عدمه أم لا؟

فإن قلنا: إن التذكية أمر بسيط مسبب شرعاً عن الذبح، فإذا شك في تحقق هذا الأمر البسيط، فهل يجري استصحاب عدمه؟ وقد فصل الشهيد الصدر رحمته ^(١) بين كون المسبب متعلقاً للأمر أو موضوعاً لآثار شرعية، فإن كان المسبب متعلقاً بالأمر:

فتارة يكون المسبب عنواناً واضحاً لا إبهام فيه، كما لو أمر المكلف بقتل الكافر الحربي، فإن القتل المسبب عن عنوان خارجي ليس عنواناً مبهماً وإنما هو عنوان واضح؛ ولأجل ذلك لو شك المكلف في اعتبار شيء في الأمور به فإن شكه يرجع للشك في تحقق ما هو الأمور به، فمقتضى أصالة الاشتغال عدم الاعتماد على فاقد القيد، بل لابد من الاحتياط والإتيان بسائر القيود وسائر الشرائط.

وتارة يكون المسبب الأمور به مبهماً في حد ذاته وليس واضحاً، كما لو أمر المولى بالطهارة، وكانت الطهارة أمراً مسبباً عن الوضوء، وحصل الشك في السبب وأن السبب المحقق للطهارة هل هو الوضوء بشرط الترتيب بين الرجلين أو لا؟ ففي مثل هذا المورد، لا تجري أصالة الاشتغال بل تجري أصالة البراءة.

والسر في ذلك: أن أمر الشارع بعنوان مبهم - كعنوان الطهارة - مسبب عن الوضوء، راجع إلى أن ما أدخله الشارع في عهدة المكلف ليس هو المسبب هو

الطهارة، بل ما أدخله الشارع في عهدة المكلف هو سببه هو الوضوء؛ باعتبار أن المسبب أمر مبهم لا يعرف بيانه إلا من خلال السبب، فالأمر به أمر بالسبب، وبالتالي يرجع المأمور به إلى السبب، وحيث إن السبب دائر بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة عن اعتبار الأكثر. فمتى ما كان المسبب مأموراً به فإن كان المسبب واضحاً كعنوان القتل وليس مبهماً، فما دخل في عهدة المكلف هو المسبب، فلو شك في دائرة سببه كان الجاري هو قاعدة الاشتغال أو استصحاب عدم المسبب. بينما لو كان المسبب المأمور به مبهماً في نفسه فإن الأمر به أمر بالسبب، فإذا دار أمر السبب بين الأقل والأكثر، جرت البراءة عن الأكثر.

وأما إذا كان المسبب موضوعاً لآثار شرعية - كما هو محل بحثنا - فحيث أن المسبب هنا - هو التذكية، ليس متعلقاً بأمر، لهذا إذا شك في التذكية على نحو الشبهة الحكمية كأن شك في اعتبار الاستقبال أو اعتبار التذكية بالحديد أم لا، فالجاري استصحاب عدم التذكية^(١) وليس الجاري هو البراءة.

فالسيد الشهيد قدس سره يلتزم بجريان البراءة عند الشك في المسبب على نحو الشبهة الحكمية في فرض وهو ما إذا كان متعلقاً بأمر وكان المسبب مبهماً بحيث لا يعرف بيانه إلا من خلال بيان سببه فإن مرجع الأمر فيه إلى الأمر بسببه.

ولذلك كان تفصيله محلاً للإشكال، فإنه لا يُعرف وجه للفرق بين كون المسبب المبهم متعلقاً لأمر أو موضوعاً لآثار وضعية!! فإن مقتضى أصالة الموضوعية أن المسبب هو بنفسه الموضوع وليس سببه. ومتى ما حصل شك فيه

على نحو الشبهة الحكمية جرى استصحاب عدمه. كذلك إذا كان المسبب المبهم متعلقاً بأمر، فإن مقتضى أصالة الاحتراز كون ما دخل في عهدة المكلف هو نفس المسبب. وعدم معرفته إلا بمعرفة سببه لا يوجب أن يكون ما دخل في العهدة هو السبب دون المسبب، وإلا لجرى ذلك فيما إذا كان المسبب موضوعاً لآثار شرعية، بأن نقول: بما أن بيانه لا يعرف إلا ببيان سببه، فما هو الموضوع للآثار الشرعية هو السبب وليس المسبب. فليست هناك نكتة واضحة للفرق بين الموردين.

لذلك فالصحيح هو ما جرى عليه الأعلام من أنه متى ما كان مورد اعتبار الشارع هو المسبب - سواء كان متعلقاً لأمر مبهم أو واضح، أو كان موضوعاً لآثار شرعية - فإن أصالة الاحتراز أن الموضوعية للمسبب نفسه، فالشك فيه على نحو الشبهة الحكمية شك في تحققه، ومقتضى الاستصحاب عدم تحققه، فمقتضى الاستصحاب في المقام عدم تحقق التذكية؛ بناءً على أن التذكية أمر بسيط مسبب عن الأمر الخارجي.

وأما إذا قلنا: بأن التذكية بمعنى الطيب والنقاء - طبقه الشارع على الذبح الشرعي، أو قلنا بأن التذكية أمر مركب - وهي عبارة عن نفس الذبح الشرعي - فالمفروض أنه إذا وقع الشك في الذبح الشرعي على نحو الشبهة الحكمية، ودار الأمر بين الأقل والأكثر فليس المورد مجرى لاستصحاب عدم التذكية؛ والسر في ذلك: أنه لا يوجد شك في الذبح، سواء كانت التذكية هي الذبح أو عنواناً طبق على الذبح، فإن ما اعتبره الشارع من فري الأوداج والتسمية - مثلاً - قد تم، وما لم يعتبر - وهو التسمية والاستقبال - لم يحصل خارجاً، فلا يوجد شك فيما حصل خارجاً كي يكون مجرىً للاستصحاب. وبالتالي لا يجري استصحاب عدم

التذكية، بناءً على أنها هي الذبح أو عنوان طُبِق على الذبح.

والمرجع حينئذ إما إلى البراءة - وقد سبق الإشكال فيها - أو إلى أصالة الحل، فتجري أصالة الحل في المذبح بغير استقبال أو بغير الذبح بالحديد؛ لعدم جريان استصحاب عدم التذكية فيه.

نعم، ذهب سيد المنتقى قدس سره^(١) إلى أنه إذا كانت النسبة هي نسبة العنوان للمعنون، فالشك شك في تحقق العنوان، وبما أن الشك في تحقق العنوان فهو مجرى للاستصحاب، أو مجرى لقاعدة الاشتغال، لو كان العنوان متعلقاً للأمر.

ولكن الصحيح عدم ذلك؛ بلحاظ أن المأخوذ في متعلق الأمر هو مجرد مشير للمعنون، فإن نسبة العنوان للمعنون تقتضي أخذ العنوان على نحو المشيرية والطريقة، فما يدخل في عهدة المكلف هو المعنون المشار إليه، وما هو موضوع الآثار هو المعنون المشار إليه، وحيث أن المعنون المشار إليه مردد بين الأقل والأكثر، فتجري أصالة البراءة، وإذا لم تجر، فتصل النوبة لجريان أصالة الحل.

الأمر الثاني: على فرض أن التذكية أمر بسيط مسبب، فلا بد من تنقيح موضوع الحرمة: هل أخذ فيه زهاق الروح أم لم يؤخذ؟ فقد ذكر السيد الشهيد قدس سره^(٢) أن مفاد قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾

١- منتقى الأصول: ج ١ ص ٢٤٨.

٢- بحوث في علم الأصول: ج ٥ ص ١١٥.

أن موضوع الحرمة هو ما كان زاهق الروح ولم يُذكَ، فزهاق الروح أخذ عنصراً في موضوع الحرمة. إذ المقسم الجامع بين المستثنى والمستثنى منه هو زاهق الروح.

ولكن ما استظهره غير واضح؛ والسر في ذلك: أن الآية لو كانت في مقام بيان ما هو المحرم لقلنا بأن مقتضى سياق حصرها هو حصر المحرمات فيما ذكر في الآية، ومقتضى الحصر فيما ذكر أن موضوع الحرمة هو العنوان الجامع بين هذه المحرمات المذكورة. وليس العنوان الجامع بينها إلا زهاق الروح، فزهاق الروح اخذ في موضوع الحرمة.

أما لو لم يحرز كون الآية في مقام بيان المحرمات، وإنما هي في مقام بيان محرمات، فمجرد ذكر الآية لهذه الأفراد «الْمُنْخَنَقَةُ وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيجَةُ...» غايته أن ما زهقت روحه ولم يذكى فهو محرم، وأما أن موضوع الحرمة واقعاً هو هذا، أو أن ما ذكر في الآية هو مصداق من مصاديق ما هو محرم واقعاً فلا دلالة في الآية على ذلك. فمن المحتمل أن يكون موضوع الحرمة واقعاً هو الحيوان مع عدم التذكية. ولذلك يحرم أكل الحيوان - وإن كان حياً - ما دام العنصر الآخر - ألا وهو عدم التذكية - قائماً ومتحققاً.

نعم، لا دليل على حرمة أكل الحيوان الحي، فمقتضى أصالة الحل حلية أكله ظاهراً، ولكن هذا غير أن موضوع الحرمة واقعاً ما زهقت روحه ولم يذكى، فإن هذه الحلية حلية ظاهرية مستفادة من أصالة الحل والإباحة.

وعلى كل حال، فإن قلنا بأن موضوع الحرمة لم يؤخذ فيه زهاق الروح، بل موضوع الحرمة عبارة عن الحيوان وعدم التذكية، فإذا شُك بعد ذبح هذا الحيوان في أن التذكية حصلت أم لم تحصل؟ جري استصحاب عدمها، سواء أخذ العدم

على نحو العدم المحمولي أو على نحو العدم النعتي، فإن هذا الحيوان قبل ذبحه كان متصفاً بعدم التذكية، فيصح استصحاب عدم التذكية، سواء لوحظ هذا العدم نعتاً للحيوان أو لوحظ عنصراً آخر منضماً للحيوان، فعلى كلا المسلكين يجري استصحاب عدم التذكية.

الأمر الثالث: على فرض أخذ زهاق الروح في موضوع الحرمة، فهل أن موضوع الحرمة مقيد، أو عنوان انتزاعي، أو أنه مركب؟

إن قلنا: بأن موضوع الحرمة مقيد، بمعنى أن موضوع الحرمة هو زهاق الروح المستند لذبح غير شرعي، فلا يمكن إثبات هذا المقيد بالاستصحاب، بأن نقول: إذا شك في أن الذبح شرعي أم لا؟ فمقتضى استصحاب عدم إمضاء الشارع لهذا الذبح قبل الشريعة، أن المقيد - وهو زهاق الروح المستند لطريق غير شرعي - قد تحقق، إلا بناءً على الأصل المثبت.

فبالنتيجة، لا يمكن إثبات المقيد باستصحاب عدم الشرعية، بل جرى استصحاب عدمه، وكان مقتضى الاستصحاب هو الحلية وليس الحرمة.

وكذلك لو كان الموضوع عنواناً انتزاعياً، بأن يقال: موضوع الحرمة هو عنوان منتزع من زهاق الروح وعدم التذكية. فإن استصحاب عدم التذكية لا يثبت تحقق ذلك العنوان الانتزاعي؛ لأن جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع لا يثبت العنوان الانتزاعي إلا على نحو الأصل المثبت. بل الجاري هو استصحاب عدم تحقق هذا العنوان الانتزاعي الذي ينتج الحلية وليس الحرمة. فإنما يتم الاستصحاب لو قلنا: إن موضوع الحرمة مركب من جزئين: زهاق الروح، وعدم التذكية؛ حيث يقال:

إن احد الجزئين محرز بالوجدان، والجزء الآخر محرز بالاستصحاب. فيتنقح حينئذ موضوع الحرمة.

وقد ذهب سيدنا ﷺ^(١) إلى أن المستفاد من الآية ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ... الآية﴾ أن موضوع الحرمة المركب من زهاق الروح وعدم التذكية، فلو كانت التذكية أمراً بسيطاً يجري استصحاب عدمه، وتنقح موضوع الحرمة نظير ما إذا قال المولى: (أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم) فإن العرف لا يستفيد من هذا الخطاب إلاّ التركيب، بمعنى أن موضوع الأمر بالإكرام ما كان مركباً من جزئين: العالم وعدم الفسق.

وأشكل على استظهاره ﷺ بإشكالين^(٢):

الأول: أن مفاد الآية أن ما تعرض لعامل يقتضي موته ولم يُذكى، هو المحرم، ولم تذكر الآية عنوان زهاق الروح، وحيث غُلم من الخارج أن ما مات حتف انفه محرم، وما ذُبَح ذبحاً غير شرعي محرم أيضاً، فلا يمكن أن يُستفاد من الآية أن موضوع الحرمة مركب من زهاق الروح وعدم التذكية، فإنه إنما يُستفاد ذلك لو لم يُعلم من الخارج حرمة مصاديق أخرى غير ما ذكر في الآية الشريفة.

ولكن هذا الإشكال غير وارد؛ والسر في ذلك: أما بالنسبة للميتة فقد ذكرتها

١ - المستند في شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة: ج ٢ ص ١٥١ .

٢ - بحوث فقهية - الذبح بالحديد: ص ٨٨.

الآية نفسها: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ ، وأما ما ذُبح ذبحاً غير شرعي فإن حكمه مستفاد من تحريم ﴿الْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ...﴾ ، إذ لا يُحتمل خصوصية لهذه العناوين مقابل ما ذبح ذبحاً غير شرعي. فمتى ما عُرض على العرف هذا الخطاب فهم أن المحرم هو العنوان الجامع لسائر الأقسام في الآية المباركة، وهو ما زهقت روحه ولم يُذكرى، على نحو التركيب، فإن دعوى استفادة التقييد (أي ما زهق روحه مقيداً بعدم التذكية) مما يحتاج إلى مثونة وقرينة، وهي مفقودة.

فالمستفاد من الآية - على تقدير بيانها لموضوع الحرمة - هو التركيب، فلو كان موضوع الحرمة مركباً من زهاق الروح وعدم التذكية، وكانت التذكية أمراً بسيطاً يجري استصحاب عدمه لكان مقتضى الاستصحاب تنقح موضوع الحرمة.

الثاني: لو تمت دلالة الآية الكريمة على حرمة غير المذكى، إلا أنه لا يجدي، لأن ظاهر جملة من النصوص حرمة الميتة، والميتة عنوان وجودي، فيتردد موضوع حرمة الأكل بين أن يكون عنواناً عديمياً - وهو ما لم يُذكرى - و أن يكون عنواناً وجودياً - وهو الميتة - فلا سبيل لإحرازه [أي إحراز موضوع الحرمة] باستصحاب عدم التذكية إلا على القول بالأصل المثبت.

والجواب عن هذا الإشكال بثلاثة أجوبة:

الأول: ما ذكرناه وهو أن ما يستظهره العرف من الآية - بمقتضى تعرضها للميتة، ولهذه العناوين - أن العنوان الجامع بين هذه العناوين هو المحرم وليس

عنوان الميتة كعنوان وجودي. وما هو جامع بين هذه العناوين هو ما زهقت روحه ولم يذكى.

الثاني: ما ذكره السيد الخوئي قدس سره: أن الميتة في اللغة: ما مات حتف أنفه^(١)، وهذا العنوان أخص من عنوان المذكى، ومتى ما تعلق الحكم في لسان الدليل بعنوانين أحدهما أوسع من الآخر عُلِمَ أن العبرة بالأول وهو الأوسع، وإنما ذكر الثاني من باب التطبيق، وكونه أحد المصاديق، فيستفاد في المقام أن موضوع حرمة الأكل هو عدم المذكى لا خصوص الميتة.

وأشكل عليه: بأنه لا إشكال في أن الميتة تحولت بعد كثرة استعمال المتسرعة لها إلى ما هو أوسع من عنوان (ما مات حتف أنفه)، فأصبحت الميتة إما مرادفة لعدم المذكى، أو أنها - على الأقل - مساوية له وليست عنواناً أخص منه.

الثالث: أنه لم يثبت كون الميتة التي جُعِلت موضوعاً لحرمة الأكل في بعض النصوص أمراً وجودياً كي يُستفاد من تعلق الحكم بها في لسان الدليل خلاف ما هو ظاهر الآية الكريمة من كون المحرم هو ما لم يذكى، بل يحتمل أن تكون الميتة اسماً لما زهقت روحه ولم يذكى، فتكون مرادفاً لعنوان عدم المذكى.

وهذا ليس تاماً، فإن ظاهر عنوان الميتة أنه عنوان وجودي، سواء فسرناه بما

مات حتف أنفه، أو فسّرناه بما زهقت روحه استناداً لسبب غير التذكية، أو استناداً لسبب غير شرعي، فإن عنوان الميتة ظاهرٌ في أنه يختلف عن عنوان عدم المذكى. فالصحيح ما ذكرناه أولاً، وهو أن مقتضى الجمع بين الميتة وبين العناوين المذكورة في الآية المباركة أن ما هو محرم هو العنوان الجامع بينها وهو ما زهقت روحه ولم يذكى. وبالتالي فموضوع الحرمة - لو سلم بأن الآية دالة على تحديده - مركب من زهاق الروح وعدم التذكية.

الأمر الرابع من الأمور التي تكون دخيلة في جريان استصحاب عدم التذكية: أنه على فرض أن الاستفادة من الآية: ﴿إِلَّا مَا ذَكِّتُمْ﴾ أن موضوع الحرمة مركب من زهاق الروح وعدم التذكية. فهل أن الجزء الثاني (عدم التذكية) في طول الجزء الأول، أم في عرضه؟

من الواضح أن مقتضى ضم المستثنى ﴿إِلَّا مَا ذَكِّتُمْ﴾ للمستثنى منه ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ...﴾ عرضية الجزئين، لا طولية الثاني للأول، ولذلك لا مانع من جريان استصحاب عدم التذكية الذي كان ثابتاً حال الحياة، حيث إن الحيوان قبل زهاق روحه كان مقترناً بعدم التذكية، فيستصحب عدم التذكية لما بعد زهاق روحه.

وأما لو استُفيد من الآية أن الجزء الثاني في طول الجزء الأول، بحيث يكون مفادها: أن لا يكون زهاق الروح مذكى، لا أن لا يكون الحيوان مع زهاق روحه مذكى، فإذا كان عدم التذكية في طول زهاق الروح وليس في عرض زهاق الروح، لم يمكن استصحاب عدم التذكية إلا على نحو استصحاب السالبة بانتفاء

الموضوع؛ فإن الحيوان قبل زهاق روحه، لم يكن مذكى. من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ المفروض أن عدم التذكية وصف في طول زهاق الروح وليس في عرضه. وانتفاء السالبة بانتفاء الموضوع هو المعبر عنه في الأصول بـ(استصحاب العدم الأزلي)، حيث يقال: بأن زهاق الروح عندما لم يكن، لم يكن مذكى، فهو الآن كذلك بعد زهاق روحه.

والإشكال في جريان استصحاب السالبة بانتفاء الموضوع لتنتيخ موضوع العام، يتلخص في جهتين:

الجهة الأولى^(١): أن السالبة بانتفاء المحمول مغايرة عرفاً للسالبة بانتفاء الموضوع، حيث يُرى أن الثانية بنظر العرف بسيطة، بينما الأولى مركبة، فلأجل أنهما متغايران ومتباينان عرفاً فلا يمكن إثبات السالبة بانتفاء المحمول باستصحاب الموضوع، كما في المقام هنا، فإن قوله: (لا يكون زهاق الروح مذكى) لو كان من باب السالبة بانتفاء المحمول لم يمكن إثبات هذه القضية باستصحاب عدم التذكية الذي كان ثابتاً قبل زهاق الروح؛ لأنه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، واستصحاب إحدى القضيتين لا يثبت الأخرى؛ لتغايرهما عرفاً، خلافاً لما ذكره الأعلام من أن السالبتين هما فردان من السالبة المحصلة، ولا فرق بينهما إلا في ضم أمر خارجي للقضية وهو وجود الموضوع في إحداها وعدمه في الأخرى.

فمقتضى التباين بينهما أنه لو كان ظاهر السلب في العام هو السلب بانتفاء المحمول لم يمكن إثبات هذا السلب باستصحاب السلب بانتفاء الموضوع، وظاهر السالبة عرفاً هو السلب بانتفاء المحمول، فإذا قال - مثلاً -: (كل امرأة تحيض إلى الخمسين إلا القرشية) فإن المستظهر - عرفاً - من ضم المستثنى للمستثنى منه السالبة بانتفاء المحمول، وهو أن المرأة التي ليست بقرشية يتعدى حيضها الخمسين، لا المرأة وعدم القرشية ولو كان على نحو السلب بانتفاء الموضوع.

الجهة الثانية: أن المقيد الذي يدخل على المطلق، تارة يتعلق بالمبدأ وتارة يتعلق بالعنوان الاشتقاقي، فإن تعلق بالمبدأ، كما لو قال: (كل شرط نافذ)، وقال: (لا نفوذ للشرط عند المخالفة للكتاب) فالمقيد تعلق بالمبدأ وهو مبدأ المخالفة للكتاب، فإن مقتضى الجمع بينهما (بين المطلق والمقيد) كون موضوع العام مركباً من الشرط، وهو محرز بالوجدان، وعدم المخالفة للكتاب على نحو التركيب لا التوصيف، وهو محرز بالاستصحاب، فيتفتح موضوع العام، لأنه مركب من الشرط وعدم المخالفة على نحو العدم المحمولي الذي يجتمع حتى مع عدم الموضوع.

أما إذا كان المقيد متعلقاً بالعنوان الاشتقاقي، كما لو قال: (كل امرأة تحيض إلى الخمسين). وقال: (القرشية لا تحيض إلى الستين)، فحينئذ قد يقال: بأن الجمع بين القولين كما يحتمل حمل موضوع العام على التركيب، بحيث يكون الجزء الثاني هو عدم القرشية، كأنه قال: موضوع العام (امرأة) و (عدم القرشية)، وهذا مما يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزلي، فإنه يحتمل حمله على التقييد، فإنه يكون موضوع العام هو المرأة المتصفة بـ(اللا قرشية)، بحيث يكون الجزء

الثاني (اللا قرشية) على نحو الوصف أو كما يقال: (على نحو الموجبة المعدولة) ، لا عدم القرشية، فإنه إذا كان المشتق نعتاً للموضوع فيكون نقيضه نعتاً للموضوع أيضاً، وهذا أمر عرفي لا يحتاج إلى مؤونة، فلو ادعى أن موضوع العام هو المرأة اللا قرشية، لم يكن أمراً خفياً يحتاج للمؤونة، إذ كما أن الوصف نفسه كان نعتاً للموضوع، فإن نقيضه يكون نعتاً للموضوع، وهذا ليس أمراً خفياً عرفاً ليجتاز إثباته لمؤونة.

فإذا ورد عندنا دليلان: دليل عام أو مطلق، ودليل مخصص أو مقيد، ولكن الثاني اشتمل على ما هو نعت من نعوت موضوع الأول، فكما يُحتمل أن عدمه أخذ على نحو التركيب، فإنه يحتمل أن عدمه أخذ أيضاً على نحو النعتية للموضوع، فكأن موضوع الأول هو المنعوت بالعدم. وإذا كان عدمه عدماً نعتياً، لم يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزلي - على القول به -؛ لأن العدم المتيقن هو ما كان عدماً محمولياً، والمراد إثباته بالاستصحاب هو العدم النعتي، وإثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المعمولي مثبت، إلا أن يقال: إن مرجع العدم النعتي للاتصاف بالعدم، ولحاظ الاتصاف بالعدم، أمر يحتاج للمؤونة، وإلا لما أمكن إثباته بالاستعمال مطلقاً، مضافاً لاختصاص هذا الإشكال بالمقيد المنفصل. وأما لو كان متصلاً كالاتثناء في الآية، فإن ظاهر ضم المستثنى للمستثنى منه أن موضوع العام مركب من زهاق الروح وما ليس بمذكي، وإن كان الجزء الثاني هو عدم المشتق لا عدم المبدأ

النحو الخامس من الأصول العملية: جريان أصالة الحل، ولا يُعارض باستصحاب الحرمة الذي كان ثابتاً للحيوان حال حياته، لعدم ثبوت حرمة حال

حياته، ولذلك لا دليل على حرمة بلع السمك حياً - إذا أمكن بلعه دون مضغ - كي يقال باستصحاب الحرمة إلى ما بعد الموت.

وعلى فرض ثبوت حرمة، فلم يحرز وحدة الموضوع، فإن الحرمة الثابتة حال الحياة ثابتة لعنوان الحيوان، والحرمة المراد إثباتها بعد الموت حرمة ثابتة لعنوان اللحم، فمع اختلاف الموضوع بينهما لا يجري استصحاب الحرمة، فتجري أصالة الحل بلا معارض.

نعم، هذا في الشبهة الحكمية التي هي محل الكلام، وأما لو كانت الشبهة موضوعية، كأن لم يدري هل ذبح بالحديد أم لا؟ وهل استقبل القبلة أم لا؟ فلا تجري أصالة الحل فيها؛ لأن ظاهر النصوص تعليق حلية اللحم على قيام أمانة على التذكية، فما لم تقم أمانة فإن الجاري في اللحوم أصالة الحرمة عند كون الشبهة موضوعية، كما هو ظاهر صحيح الفضلاء عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن فضيل وزرارة ومحمد بن مسلم أنهم «سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدري ما صنع القصابون؟ فقال: كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه»^(١).

إلى هنا انتهى البحث عن أصول البحث، ويقع الكلام في حلية الذبح بـ(المكائن).

الكلام في حلّية الذبح بالآلات الحديثة (المكائن)

وقد استُشكل في حلّية المذبوح بالمكائن من عدة جهات:

الجهة الأولى: الذبح، واستشكل فيها بدعاوى ثلاث:

الأولى: أن مناط الحلية هو الذبح المنتسب للمكلف، كما هو ظاهر قوله تعالى ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ فيُدعى أن الذبح بالمكائن لا ينتسب للمكلف، وإنما هو منتسب إليها.

وهذه الدعوى مدفوعة بأنه يكفي في صحة انتساب الفعل للمكلف أنه لو لا اختياره وإعمال إرادته لما تحقق المسبب، وقد تحقق في المقام، وهذا نظير انتساب القتل للإنسان ولو كان بآلات متطورة، كأن يضغط على زر التفجير عن بعد فيقتل بعد دقائق مجموعة من الناس، فإنه لا إشكال في انتساب القتل إليه ما دام اختياره دخیلاً في تحقق المسبب.

الثانية^(١): أن الذبح غير القتل، فإن القتل ينتسب للمكلف بأي نحو وقع، وأما الذبح فهو متقوم بإمرار الآلة على مذبح الحيوان، وهذا مما لا يتحقق بالذبح بالمكائن.

وهذه الدعوى أيضاً محل تأمل، فإنه إن كان المدعى تقوم الذبح بالإمرار، فهو منفي بان الإمرار مقدمة للذبح، وإنما المقوم للذبح هو فري الأوداج، سواء سبقه إمرار على الموقع أم لم يسبقه.

وإن كان المدعى اعتبار التدرجية في الذبح، فلا يصدق على القطع الدفعي الآتي، فهذا أيضاً ممنوع عرفاً، إذ يصح تقسيم الذبح عرفاً للذبح دفعي وآخر تدريجي، من دون تجوز، ولذا لو قطع المكلف رأس الحيوان بالفأس دفعة واحدة فإنه يقال: إنه ذبحه، وإن كان ذبحاً دفعياً لا تدريجياً، فالظاهر أنه لا فرق بين عنوان القتل والذبح من هذه الجهة.

الثالثة: أن يُقال إن المستند في حلية الذبح بالمكائن هو إطلاق الأدلة، والإطلاق متقوم بمقدمات الحكمة، ومنها: عدم ذكر القيد في مورد يكون التقييد عرفياً، فلو كان التقييد في مورد غير عرفي، فعدم ذكره لا يدل على الإطلاق، إذ لعل عدم ذكره لاستهجان العرف للتقييد، لا لأن المراد الجدي هو الإطلاق.

وبيان ذلك: أنه لو استدل فقيه على حرمة الذهب الأبيض بإطلاق ما دل على حرمة الذهب، فيقال في الإشكال عليه: بأن الإطلاق فرع تمامية مقدمات الحكمة، ومنها عدم ذكر قيد يكون التقييد فيه عرفياً، ولو أراد المولى أن يقيد الذهب - حين صدور النص - بالذهب الأصفر، بأن يقول: (يحرم على الرجل لبس الذهب الأصفر) لكان مستهجنأ، إذ لا يوجد غير الأصفر، فعدم ذكر القيد لا يدل على أن المراد الجدي هو الإطلاق، فلعل المراد الجدي هو المقيد، وإنما لم يقيد لاستهجانه عرفاً.

فكذلك الأمر في المقام، فإنه لا يدل عدم تقييد الذبح بكونه باليد أو بالمباشرة، على أن المراد الجدي هو مطلق الذبح ولو كان بالمكائن؛ إذ لعل عدم تقييد الذبح بكونه باليد وعلى نحو المباشرة، أن التقييد مستهجن عرفاً في زمان النص، فلو قال: المحلل هو الذبح باليد على نحو المباشرة، فإنه مستهجن عرفاً. فعدم ذكر القيد في مورد لا يكون التقييد فيه عرفياً لا يدل على أن المراد الجدي هو الإطلاق.

ولكن يلاحظ عليه: أن ما هو المناط في الإطلاق، بحيث يُعد من مقدمات الحكمة الدخيلة في الإطلاق، هو جعل الحكم على الطبيعي من دون قيد مع تمكن المولى من ترك ذلك. فإذا قال المولى: (يحرم الذبح) من دون قيد، فإنه جعل الحكم على الطبيعي من دون قيد، مع تمكنه من ترك ذلك، بأن يصوغ الجملة الإنشائية بنحو لا يُستفاد منه الإطلاق ولا يكون تقييداً مستهجناً، فإن جعل الحكم على الطبيعي محقق للإطلاق، ودال على أن المراد الجدي منه هو المطلق.

فكذلك المقام، فإن تعليق الحلية على طبيعي الذبح من دون قيد مع تمكن المولى من صياغة الأمر بنحو لا يكون على نحو الإطلاق كافٍ في استفادة أن المراد الجدي هو مطلق الذبح، سواء كان باليد، أو كان بالمباشرة أو بالواسطة.

الجهة الثانية: التسمية: والإشكال فيها من نواحي:

الناحية الأولى: أن يقال: إن ظاهر النصوص نحو معتبرة الحسين بن خالد: قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة الغلام والمرأة هل تؤكل؟ فقال: إذا كانت

المرأة مسلمة فذكرت اسم الله على ذبيحتها حلت ذبيحتها، وكذلك الغلام»^(١).

وظاهره اعتبار التسمية من الذابح حين الذبح لا من غيره، وأما الذبح بالمكائن، وإن كان مستنداً لمن قام بتشغيلها - سواء أمكنه بعد ذلك إيقافها أم لم يمكنه - فإن صدق اقتران الذبح بالتسمية هو محل التأمل، فإن لم يكن هناك فاصل زمني معتد به بين وقت التشغيل وبين فري الأوداج، كما لو كانت هي الذبيحة الأولى، فالاقتران العرفي صادق، وأما إذا كان هناك فاصل زمني معتد به، كما إذا كان فري الأوداج متأخراً عن التشغيل بنصف ساعة، خصوصاً مع تعدد الذبائح، فالاقتران منتفٍ عرفاً، إذ لا يصدق على التسمية حين التشغيل أنها مقترنة بالذبح، مع أن ظاهر النصوص هو اشتراط اقتران الذبح بالتسمية.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال^(٢): بأن زمان الذبح في كل شيء يكون بحسبه، فإذا كان الذبح باليد فزمانه زمان وضع السكين على مذبح الحيوان للفري، وأما إذا كان بالآلة فزمانه زمان تشغيلها وتوجيهها على الحيوان بحيث يتحقق الذبح ويترتب عليه، وإن شئت قلت: إنه في المسببات التوليدية ينطبق المسبب على فعل السبب من حينه وإن كان بينهما فاصل زمني، أو يقال: بأن المستظهر من أدلة شرطية التسمية اشتراطها حين الشروع في الذبح وإن فُرض تحقق الذبح بحيث يتصف به الحيوان متأخراً زماناً، وهذا نظير التسمية في الصيد حيث يتحقق

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٤٥ ب ٢٣ من (أبواب الذبائح) ح ٧.

٢- مجلة فقه أهل البيت، العدد الأول: ص ٣٣.

عنوان الصيد من حين رمي السهم أو إرسال الكلب المعلم، ولهذا يجب التسمية عنده وإن كانت إصابة الحيوان الذي يراد صيده بالسهم أو بالكلب المعلم متأخرة زماناً، بل لعل ظاهر روايات اشتراط التسمية في الصيد لزوم التسمية عند إرسال الكلب أو تسديد السهم ورميه، ولذلك أفتى بعضهم بعدم الاجتزاء بالتسمية بعد ذلك إذا لم يسم حين الإرسال عمداً وإن كان قبل إصابة الصيد، ففي صحيحة سليمان بن خالد: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كلب المجوسي يأخذه الرجل المسلم فيسمي حين يرسله يأكل مما أمسك عليه؟ قال: نعم لأنه مكّلب وذكر اسم الله عليه»^(١)، وظاهر جواب الإمام بيان الضابطة وانطباقها على ما فرضه السائل من التسمية حين الإرسال.

وأوضح منه دلالة موثق الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصيد يُصيبه السهم معترضاً ولم يصبه بالحديدة وقد سمى حين رمى؟ قال يأكل إذا أصابه وهو يراه. وسألته عن صيد المعراض؟ قال: إن لم يكن له نبل غيره وكان قد سمى حين رمى فليأكل منه، وأن كان له نبل غيره فلا»^(٢)، فإن ورد فيه قيد التسمية حين الرمي في كلام الإمام عليه السلام، بخلاف الأول....

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن الذبح متقوم بفري الأوداج، ومقتضى ذلك عدم صدق الشروع في

١- وسائل الشيعة: ج ٢٣ ص ٣٦٠ ب ١٥ من (أبواب الصيد) ح ١.

٢- وسائل الشيعة: ج ٢٣ ص ٣٧١ ب ٢٢ من (أبواب الصيد) ح ٣.

الذبح بتشغيل الماكينة ما لم يتحقق بعد فري الأوداج، وإنما هو شروع في مقدمات الذبح، لا أنه شروع في الذبح بشرط متأخر وهو وقوع فري الأوداج في ظرفه - كما هو ظاهر الكلام المذكور - وإنما قلنا بكفاية التسمية حين التشغيل إذا كان الفاصل الزمني بين التشغيل وفري الأوداج فاصلاً ضئيلاً لا يعتد به؛ لأن المناطق في حلية الذبيحة هو الاقتران العرفي بين الذبح والتسمية، وهو صادق في فرض كون الفاصل الزمني بين التشغيل وبين فري الأوداج فاصلاً غير معتد به، بخلاف ما لو كان الفاصل زماناً معتداً به كما في المقام.

ويؤكد ذلك: أن (الذابح) و (المذبوح) ، و (يذبح) و (يُذبح) ، متضايقان، والمتضايقان متكافئان قوة وفعلاً، فكما أنه لا يصدق عنوان (المذبوح) أو أنه مما يُذبح إلا حين ابتداء فري الأوداج، فكذلك لا يصدق عنوان الذابح وأنه يذبح إلا حين فري الأوداج، ولا وجه للتفكيك بأن يقال: هذه ليست ذبيحة، أو أن هذه مما لا تذبح، ولكن الذبح قد بدأ فعلاً بتشغيل الماكينة، فإنه تفكيك غير عرفي.

ثانياً: أن ما ورد في الصيد من الاكتفاء بالتسمية حين إرسال الكلب المعلم أو الرمي، لو كان بنكتة صدق الصيد بمجرد الرمي والإرسال عرفاً لقلنا بمثله في الذبح أيضاً، وأنه يصدق عنوان الذبح من حين تشغيل الماكينة، ولكنه ليس بواضح، بل إنه يحتمل أن اكتفاء الشارع بالتسمية حين الإرسال أو حين الرمي - مع أنه شروع في مقدمات الصيد وليس شروعاً في نفس الصيد - عدم إحراز وقت الإصابة عادة، وهذا بخلاف مورد الذبح الذي يحرز فيه وقت فري الأوداج عادة، ولذلك لو أحرز وقت الإصابة في الصيد اكتفي بالتسمية حين الإصابة وإن لم يسم حين الرمي.

كما يحتمل أن الاكتفاء بالتسمية حين الإرسال أو الرمي تعبد، لا لأجل صدق الصيد عليه، فلا موجب لامتداده لباب الذبح؛ لاختلافهما في الأحكام والآثار، فإنه يُكتفى في الصيد - مثلاً - بقتل الكلب المعلم له سواء أدرك وفيه بقية من الحياة أم لا، بينما لا يُكتفى في حلية التذكية بالذبح إلا إذا بقي فيه نوع من الحركة بعد تحقق الذبح كذنب يمضغ أو عين تطرف... وأشباه ذلك مما ورد في الروايات. فقد اعتبر في الذبح - مضافاً إلى تحقق التذكية - بقية من الحياة، بينما لم يُعتبر ذلك في الصيد. واعتبر في التذكية الفرق بين الإبل فإنه تنحر ولا يُكتفى بذبحها، وبين البقر فإنها تذبح ولا يُكتفى بنحرها، بينما لم يعتبر في الصيد شيء من ذلك، كما يعتبر في التذكية بالذبح من المذبح، دون الصيد.

إذن، فاختلاف الأحكام والآثار بينهما مانعٌ من تسرية أحكام الصيد للذبح بحيث إذا اكتفي بالتسمية حين الإرسال للصيد يكتفى بها حين تشغيل الماكينة في الذبح.

فالمتمعن في مقام التخلص من محذور عدم الاقتران بين التسمية وبين الذبح هو تكرار التسمية عند كل ذبح، فهو كما يقوم بتشغيل الماكينة عليه أن يكرر التسمية عند كل ذبح حتى يتحقق الاقتران.

ولا وجه لدعوى (أن من قام بتشغيل الماكينة إذا انفصل عنها أصبح أجنبياً عن الذبح، والتسمية المعتبرة في حلية الذبيحة هي تسمية الذابح، وهذا ليس بذابح، بل هو أجنبي) ؛ وذلك لاستناد الذبح إليه، وأنه من قام بتشغيل الماكينة، سواء كان قادراً على إيقاف عملها بعد التشغيل أم لم يكن قادراً، فإن الذبح مستند إليه، ولذلك يصدق على تسميته حين فري الأوداج أنها تسمية من قبل الذابح وهو كاف في تحقق شرط الحلية.

الناحية الثانية: هل يكتفى بتسمية واحدة لمجموعة من الذبائح المربوطة بالماكينة، كما لو ذبح عدة دجاجات بذبح واحد، فإنه يكتفى فيه بتسمية واحدة؛ لصدق عنوان ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ على الجميع.

وقد ذكر بعض الأجلة الاكتفاء بذلك^(١)، ببيان:

أن تشغيل الماكينة على الشريط شروع في ذبح جميع ما هو مربوط به عرفاً، فيصدق على الجميع أنه ﴿مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، ويؤيده: كفاية التسمية في الصيد حين الإرسال، وعدم الحاجة إلى تكرارها حين إصابة الصيد مهما طال الفاصل الزمني بينهما، ولا يشترط الذكر حين تحقق فري الأوداج، فقد طبق الشارع العنوان على الصيد وإرسال الكلب المعلم الذي يكون التسمية والذكر فيه متقدماً زماناً على إمساك الصيد عادة.

وعلى هذا قد يقال في المقام بكفاية التسمية حين تشغيل الآلة بالنسبة لما ربط بها من الحيوانات من أجل الذبح، بل يمكن أن يقال بعدم الاجتزاء بالتسمية حين الذبح إذا تركها حين التشغيل، نظير ما قيل في الصيد؛ لأن فعل الذبح إنما يصدر منه بذلك، ولا فعل له بعد لتكون التسمية عنده تسمية عند ذبحه، إلا أن هذا إنما يصح فيما إذا كان مجرد تشغيل الآلة أو ربط الحيوان بها علة تامة لترتب الذبح، بحيث لا يمكنه الحيلولة بينه بإيقاف الآلة، كما في الأسباب التوليدية: كالإلقاء في النار أو رمي السهم للصيد. وأما إذا كان يمكنه إيقاف العمل

والحيلولة دون تحقق الذبح في مرحلة البقاء، فليس الفعل سبباً توليدياً إلا بضم
عدم المنع بقاءً، فيكون الاستناد في ذلك الزمان لا قبله، فقد لا تكفي التسمية عند
تشغيل الآلة في مثل ذلك إذا كان الفاصل طويلاً، بل لابد منها حين تحقق الذبح.

ويلاحظ عليه:

أولاً: ما مضى: من عدم صدق الشروع في الذبح بمجرد التشغيل الذي بنى
عليه الجواب.

ثانياً: على فرض إمكان تحقق الذبح أو الشروع فيه بمجرد التشغيل، فإن عدم
إيقافه للذبح مع القدرة عليه ليس من عناصر الذبح ولا من مقوماته وإنما هو
دخيل في انتساب الذبح إليه، فهو بمثابة الشرط المتأخر الدخيل في انتساب الذبح
إليه من حين الشروع فيه إذا لم يمنع في مرحلة البقاء، فعدم المنع شرط متأخر
موجب لصدق الشروع في الذبح من حين تشغيل الماكينة لا من حين عدم المنع.
فلا وجه لربط التسمية بزمان عدم المنع.

الناحية الثالثة: إذا اشترك مجموعة في الذبح، فقام شخص بتشغيل الماكينة،
وقام آخر بربط الحيوان بالشريط، فمن هو الذابح المكلف بالتسمية؟

أفاد بعض الأجلة^(١) في الجواب عن ذلك:

أن الشخص الذابح هو الشخص الذي يتحقق على يده الجزء الأخير من سبب الذبح، فإذا فُرض أن الماكنة كانت في حال التشغيل ويأخذ العامل الحيوان ويربطه بها الواحد تلو الآخر ليذبح، كان الذابح من يقوم بربط الحيوان لا محالة؛ لأنه المحقق للجزء الأخير، ويكون الذبح بعد ذلك بمثابة الفعل التوليدي فيجب التسمية عليه، وعندئذ يمكن أن يقال بكفاية التسمية عند ربط كل حيوان بالآلة، أو وضعه على المذبح؛ لأنه شروع في الذبح فيكفي التسمية عنده. وقد ينعكس الأمر بأن يُفرض ربط الحيوان بالآلة أولاً ثم تشغيل الماكنة، أو يكون المسئول عن تشغيلها شخصاً آخر غير من يربط الحيوان، كما لعله في ذبح الدجاج بالماكنة، حيث يربط بشرط دائري ثم يجعل الشريط على الماكنة لتدور بها على المذبح سريعاً، ففي مثل ذلك يكون تشغيل الماكنة هو الجزء الأخير من السبب، فيكون المسئول والمتصدي لذلك هو الذابح فتجب تسميته.

ويلاحظ عليه: بما أن الذبح متقوم بفري الأوداج فالذابح هو من استندت إليه حركة الفري، ومقتضى ذلك أن تشغيل الماكينة من قبل من هو مشرف على عملها، حيث فري الأوداج بمثابة المقتضي المفيض لوجود المعلول، وأما ربط الحيوان بالآلة فهو بمثابة الشرط المقرب للأثر، ولذلك لو أمسك شخص بالسكين وقام آخر بإمسك الحيوان وربطه وتوجيهه وجعله تحت السكين، كان الذابح

عرفاً هو من أمسك بالسكين لاستناد حركة الفري إليه، نعم، لو كانت الآلة الذابحة ثابتة فالذابح حينئذ من يقوم بتقريب مذبح الحيوان إليها بحيث تستند إليه حركة فري الأوداج، أو كان القائم بتشغيل الماكينة لا علاقة له بها بعد تشغيلها فإن الذبح لا يستند إليه، فهو نظير من يقوم بربط السلك الكهربائي بالماكينة من دون علاقة له بها.

والنتيجة: أن ما قام بتشغيل الماكينة وأشرف عليها - سواء كان سابقاً أو لاحقاً - فهو الذابح عرفاً، ودوره ووظيفته التسمية.

الناحية الرابعة: إذا فرض استناد الذبح للجماعة، كفت تسمية واحدة من أحدهم بمقتضى إطلاق أدلة التسمية، نحو ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ بناءً على دلالة على ذلك، فان مقتضى إطلاقه عدم اعتبار الاستقلال في الذبح في التسمية، إذ يكفي أن يصدق أنه سمي عليه حين الذبح، وهذا مما يصدق بتسمية واحد من الشركاء في الذبح.

الناحية الخامسة: لا وجه للاكتفاء بكتابة التسمية على الآلة الذابحة أو ترديده بالمسجلة ولو كان ذلك بقلم الذابح نفسه أو بصوته؛ لظهور التسمية في النصوص في الذكر المتقوم بالقصد والاتفات، فلو صدر لغفلة أو لغرض آخر لم يكن مجزياً.

الجهة الثالثة: الاستقبال، حيث قد يدعى أن الذبح بالمكائن مفوّت لشرط الاستقبال بلحاظ اعتبار أن يُستقبل بمقادير الذبيحة أو بالجهة اليمنى أو اليسرى لرأسها للقبلة. وينبغي البحث في هذا الشرط في مقامين في تنقيح الكبرى وتحقيق الصغرى:

المقام الأول: البحث عن شرطية الاستقبال في نفسها: والعمدة في الاستدلال على الشرطية هي النصوص، وهي على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما دل على اعتبار الاستقبال، كصحيح محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سأله عن الذبيحة فقال: استقبل بذبيحتك القبلة ولا تنزعها حتى تموت، ولا تأكل من ذبيحة لم تذبح من مذبحة»^(١).
وذيل صحيحه الآخر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أردت أن تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة»^(٢).

الطائفة الثانية: ما دل على عدم اعتبار الاستقبال في فرض عدم العمد، كما في صحيح الحلبي: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الذبيحة تذبح لغير القبلة. فقال: لا بأس إذا لم يعتمد»^(٣).

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٥ ح ١ ب ٦ من (أبواب الذبائح).

٢- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٢٨ ح ٢ ب ١٤ من (أبواب الذبائح).

٣- نفس المصدر: ح ٣.

وتماه أيضاً: عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سأل عن الرجل يذبح فينسى أن يسمى أتوكل ذبيحته؟ فقال: نعم إذا كان لا يتهم ولا يحسن الذبح قبل ذلك ولا ينزع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة»^(١).

وصحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة لغير القبلة، فقال: كل ولا بأس بذلك ما لم يتعمده»^(٢).

الطائفة الثالثة: ما جُمع فيه بين الأمر والنهي، فهو من جهة يأمر بأكل الذبيحة عند ذبحها لغير القبلة، ومن جهة أخرى في الرواية نفسها ينهى عن أكل الذبيحة التي لم توجه للقبلة، كصحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل ذبح ذبيحة فجعل أن يوجهها إلى القبلة، قال: كل منها، فقلت له: فإنه لم يوجهها فقال: فلا تأكل منها ولا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها، وقال: إذا أردت أن تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة»^(٣).

وقد ذهب المشهور - اعتماداً على هذه النصوص - لأمرين:

الأمر الأول: أن مقتضى الجمع بين الطائفة الأولى والطائفة الثانية: هو اختصاص الشرطية بفرض العمد، والمراد به: ما قابل العجز، بحيث لو لم يمكن الاستقبال وخيف فوت الذبيحة إذا استقبل بها القبلة ذبحت لغير القبلة، أو النسيان

١ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٢٩ ب ١٥ من (أبواب الذبائح) ح ٣.

٢ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٢٨ ب ١٤ من (أبواب الذبائح) ح ٤.

٣ - نفس المصدر: ص ٢٧، ح ٢.

أو الجهل إما بالموضوع، أو بالحكم ولو كان عن تقصير، نظير ما ذكر في وجوب الجهر والإخفات من انه مختص بالعالم فمن جهل وجوبه ولو عن تقصير فإن صلاته صحيحة.

الأمر الثاني: إن قوله: «فجهل أن يوجهها إلى القبلة، قال: كل»، قرينة على أن المراد بالذيل «فقلت له: فإنه لم يوجهها فقال: فلا تأكل». ناظر لفرض العمد وأن النهي عن الأكل إنما هو في فرض عدم توجيهها للقبلة عمداً بمقتضى الجمع بين الصدر والذيل في الرواية.

وقد عُلّق على كلام المشهور باتجاهين:

الاتجاه الأول: ما ذهب إليه المحقق النراقي قُلْتُ^(١) من حمل الأمر بالاستقبال على الأمر التكليفي، بمعنى أن الاستقبال واجب تكليفاً، فلو تركه عمداً عصي وأثم ولكن ذبيحته حلال ولا تحرم عليه؛ وذلك لظهور الأمر بالتكليف في صحيحة محمد بن مسلم: «استقبل بذبيحتك القبلة» والتعبير عنه بعدم البأس المناسب للتكليف حيث قال في صحيح الحلبي: «سئل عن الذبيحة تذبح لغير القبلة فقال: فلا بأس إذا لم يتعمد» أي لا بأس بالذبح لغير القبلة إذا لم يتعمد، فإن التعبير بعدم البأس مناسب للتكليف لا للحكم الوضعي.

وأما قوله في صحيح محمد بن مسلم: «كل ولا بأس بذلك ما لم يتعمده» فلا يصلح قرينة على شرطية الاستقبال؛ لإجمال مرجع اسم الإشارة، بمعنى أن قوله:

«ولا بأس بذلك» إن كان راجعاً للذبيحة فمفاده: أنه لا بأس بأكل الذبيحة التي لم تذبح للقبلة ما لم يعتمد، وهذا يتناسب مع القول بالشرطية وإن كان راجعاً إلى الذبح، فيما أن صحيح محمد بن مسلم مجمل فلا يصح الاستناد إليه كشاهد على شرطية الاستقبال.

ولوحظ عليه:

أولاً: ما أفيد من أن سياق هذه النصوص سياق الإرشاد للشرطية لا التكليف النفسي، وذلك لعدة قرائن:

أ) أن المقياس في ظهور الأمر في الإرشاد - مع أن الظهور الأولي للأمر هو المولوية - وروده في سياق بيان الوسيلة والطريق للأثر المنشود لدى المكلف المخاطب بهذا الخطاب. فمثلاً: بما أن الأثر المطلوب للمكلف من الطلاق هو البينة، فقوله (عز وجل): ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ ليس تكليفاً، بل هو ظاهر في الإرشاد إلى أن الطريق للبينة مشروط بالعدة.

وبما أن الأثر المطلوب لدى المكلف من الصلاة سقوط الأمر بها، فقول المولى: (صل للقبلة) أو (صل بطهور) إرشاد للشرطية، بمعنى أن الطريق والوسيلة لسقوط الأمر هو المركب المشروط بالاستقبال والطهور، وأمثال ذلك.

ومن هنا اشتهر بينهم أن الأمر المتعلق بالمركبات الاعتبارية ظاهر في الإرشاد للجزئية أو الشرطية، بلحاظ وروده في سياق بيان الطريق للأثر المطلوب لدى المكلف في رتبة سابقة على هذا الأمر.

ومن تلك الموارد ما نحن فيه في المقام، فإن الأثر المطلوب للمكلف هو

حلية الذبيحة وليس شيئاً آخر، فقوله ﷺ «استقبل بذبيحتك القبلة» ظاهر بمقتضى هذا المقام في الإرشاد إلى شرطية الاستقبال لحلية الذبيحة.

(ب) أن تعلق السؤال في تمام الروايات بالذبيحة لا بالذبح قرينة على النظر لشرائط حلية الذبيحة وليس النظر لحكم الذبح تكليفاً.

(ج) ورود الأمر بالأكل والنهي عنه في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، فإنه قرينة على النظر لشرائط حلية الأكل وليس النظر للحكم التكليفي للذبح.

فمقتضى مجموع هذه القرائن: ظهور الأمر بالاستقبال في هذه الروايات في الإرشاد للشرطية لا في الأمر المولوي.

وما ذكره المحقق النراقي رحمته الله من إجمال صحيح محمد بن مسلم في الطائفة الثالثة من حيث مرجع اسم الإشارة واحتمال عوده للذبح لا للذبيحة - كما في صحيح الحلبي - غير عرفي، فإنه مضافاً لمنافاته سياق الرواية الناظر لحكم الأكل على ما يظهر من نفس صحيحة محمد بن مسلم: «سأله عن رجل ذبح ولم يسم؟ فقال: إن كان ناسياً فليسم حين يذكر»^(١)، ناظر لحكم الأكل نفسه وليس ناظراً لحكم الذبح، وإلا لكان قوله: «كل، ولا بأس بذلك ما لم يتعمده» بياناً لمطلب مستقل غير الأول، وليس تعليلاً لقوله (كل) وهو منافي للظاهر من السياق عرفاً.

ثانياً: لو فرضنا أن دليل الاستقبال مجمل، لا يُدرى أن مفاده الحكم التكليفي

(وهو وجوب الاستقبال) أم الحكم الوضعي (وهو شرطية الاستقبال لحلية الذبيحة)، فمقتضى ذلك إجمال العمومات الواردة في الكتاب والسنة؛ والسر في ذلك: أن إجمال المخصص المنفصل بين المتباينين يسري للعام، فلو قال في دليل: (أكرم كل عالم) وقال في دليل منفصل: (لا تكرم زيداً) وتردد (زيد) العالم بين (زيد بن بكر) أو (زيد بن خالد) فإن إجمال المخصص المنفصل بين المتباينين يسري للعام نفسه، فلا يصلح للتمسك بعموم (أكرم كل عالم) لا لزيد ابن بكر ولا لزيد بن خالد، فإن العام وإن بقي ظهوره في العموم بلحاظ أن المخصص المنفصل لا يرفع الظهور وإنما يرفع الحجية، إلا أن حجية العام في ظهوره في الشمول لهذا الفرد وفي ظهوره للشمول للفرد الآخر، مما قُطع بعدمها بعد ورود المخصص المنفصل، وحجيته في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وحجيته في أحدهما لا بعينه، مما لا أثر له.

نعم، هو حجة في العنوان الإجمالي كعنوان غير ما علم خروجه إن كان له أثر شرعي، فحينئذ تسقط حجية العام في كليهما، وهذا معنى أن إجمال المخصص المنفصل إذا كان مردداً بين المتباينين إذا كان يسري إلى العام، فإن المقصود بذلك سقوط الحجية لا سقوط أصل الظهور، وبالتالي فلا وجه للرجوع للعمومات الواردة في الكتاب والسنة لنفي شرطية الاستقبال، أو لنفي الوجوب التكليفي للاستقبال بعد إجمال المخصص المنفصل وهو إجمال روايات الاستقبال لتردها بين مفادين متباينين وهما: وجوب الاستقبال تكليفاً أو شرطية وضعاً.

والنتيجة لصالح من يرى الشرطية؛ لأنه إذا سقطت العمومات عن الحجية لنفي الشرطية ونفي الوجوب التكليفي للاستقبال، تولد علم إجمالي وهو أن

الاستقبال في الذبح إما واجب تكليفاً، أو شرط في حلية الذبيحة وضعاً، ومقتضى منجزية هذا العلم الإجمالي الاجتناب عن كل ذبيحة لم تذبح لغير القبلة. بل إن استصحاب عدم التذكية - لو قلنا بجريان استصحاب عدم التذكية، بناءً على أنها مسبب شرعي يجري استصحاب عدمه - في التي ذبحت لغير القبلة هو بنفسه منجز لحرمة أكلها، مع غمض النظر عن منجزية العلم الإجمالي.

فإن قلت: هناك عام فوقاني - على فرض إجمال العمومات - يُرجع إليه لنفي شرطية الاستقبال وإثبات الوجوب التكليفي للاستقبال، فلا تصل النوبة لمنجزية العلم الإجمالي واستصحاب عدم التذكية، نحو موثق مسعدة بن صدقة: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن ذبيحة الغلام؟ فقال: إذا قوي على الذبح وكان يحسن أن يذبح وذكر اسم الله عليها فكل»^(١).

بتقرير: أن مقتضى إطلاقها أنه متى تحققت هذه الشرائط حل أكل ذبيحة الغلام، ومقتضى ذلك عدم اعتبار شرطية الاستقبال، وحيث غُلم إجمالاً: إما أن الاستقبال شرط أو أنه واجب تكليفاً، فإذا دلت هذه الرواية بمقتضى إطلاق مدلولها المطابقي على عدم الشرطية، فقد دلت بالدلالة الالتزامية على أن الاستقبال واجب تكليفي لدوران الأمر بينهما، فإذا دلت رواية على نفي الأول تعين الثاني بالمدلول الالتزامي.

والنتيجة: أن مثل هذه الرواية عام فوقاني يُرجع إليه في استفادة الوجوب النفسي للاستقبال ونفي الشرطية، فلا تصل الثوبة لدعوى منجزية العلم الإجمالي أو استصحاب عدم التذكية.

قلت: لو سلمنا بوجود العام فوقاني، فإن النتيجة لصالح من يرى الشرطية أيضاً، فإنه على مبنى الشهيد قَدِّسَ ^(١) - خلافاً لأستاذه الخوئي قَدِّسَ ^(٢) - تقع المعارضة بين ظهور موثق مسعدة في نفي الشرطية وتعين الوجوب التكليفي وأحد ظهوري العام؛ لأن المفروض أن لدينا ثلاثة أدلة:

١- المخصص المنفصل الذي تردد مفاده بين الوجوب التكليفي للاستقبال أو الشرطية وهو قوله عَلَيْهِ : «استقبل بذبيحتك القبلية» .

٢- العام كقوله ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ الذي لولا هذا المخصص المنفصل لرجعنا إليه لنفي شرطية الاستقبال ونفي الوجوب التكليفي للاستقبال، لكن بعد ورود المخصص المنفصل وعلمنا بأنه إما أن الاستقبال واجب تكليفاً أو أنه شرط وضعاً، فأحد ظهوري العام (وهو الظهور النافي لأحدهما) سقط وبقي الآخر، فإنه إن كان الاستقبال شرطاً سقط ظهور العام الذي ينفي الشرطية، وبقي ظهوره في نفي الوجوب على حاله، أو العكس.

٣- موثق مسعدة بن صدقة الذي دل على الشرطية وتعين الوجوب التكليفي بمقتضى مدلوله الالتزامي، فتقع المعارضة بين أحد ظهوري العام وبين

١- بحوث في علم الأصول: ج ٥ ص ٢٢٢ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ ص ٣٥٧ .

ظهور موثق مسعدة بن صدقة، فإن ظاهره أن الاستقبال واجب تكليفاً، وأحد ظهوري العام ينفي الوجوب التكليفي للاستقبال، وعليه يقع التنافي بين ظهور الموثق وأحد ظهوري العام، ومقتضى هذا التعارض تساقطهما ووصول النوبة لمنجزة العلم الإجمالي أو استصحاب عدم التذكية.

ويُعلق عليه:

أولاً: منع وجود مطلقٍ يُرجع إليه لنفي الشرطية المشكوكة - كما تقدم البحث فيه - وعلى فرض وجوده، فلا وجه للرجوع إليه لنفي الوجوب التكليفي للاستقبال، لا بإطلاقه اللفظي ولا بإطلاقه المقامي بدعوى: أن للذبح آداباً تكليفية كأن تكون الشفرة حادة أو أن تُسقى الذبيحة الماء قبل الذبح، فلعل من الآداب أيضاً الاستقبال، فما دام يحتمل كون الاستقبال أدباً في نفسه فمقتضى هذه الإطلاقات نفي وجوبه التكليفي؛ لأنه أمرٌ يخفى عرفاً، فلو كان واجباً تكليفاً لنهت عليه هذه الأدلة، وحيث لم تنبه فمقتضى إطلاقها المقامي عدم وجوبه وذلك لعدم كون هذه المطلقات في مقام البيان من جهة التكليف النفسية المتعلقة بالذبح، وما ورد في عرض آداب الذبح من النصوص على قسمين:

الأول: ما وارد في ذبح الأضحية كمعتبرة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا اشتريت هديك فاستقبل به القبلة وانحره أو اذبحه... - إلى أن قال - ثم أمر السكين ولا تنخمها حتى تموت...»^(١).

ومن المحتمل اختصاصه بباب الأضحية، لا أنه في مقام بيان التكاليف النفسية لطبيعي الذبح ولو لم يكن أضحية كي يتمسك بإطلاقه اللفظي أو المقامي لنفي الوجوب التكليفي للاستقبال في مطلق الذبيحة.

الثاني: ما ورد في بيان أحكام الذبح نفسه ولا نظر فيه لشرائطه، كمعتبرة حمران بن أعين، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «سألته عن الذبح؟ فقال: إذا ذبحت فأرسل ولا تكتف، ولا تقلّب السكين لتدخلها تحت الحلقوم وتقطعه إلى فوق... - إلى أن قال - وإن كان شيء من الغنم فامسك صوفه أو شعره، ولا تمسكن يداً ولا رجلاً، فأما البقر فاعقلها وأطلق الذنب، وأما البعير فشد أخفافه إلى إباطه وأطلق رجله...»^(١)، فإن ظاهر سياق كلامه عليه السلام بيان أحكام نفس الذبح ولا نظر فيه لشرائط التذكية من التسمية والاستقبال وكون الذابح مسلماً... وغير ذلك. ولم نجد نصاً جامعاً بين بيان الشرائط من جهة وبين الآداب النفسية للذبح من جهة أخرى كي يستدل به لنفي الاحتمالين.

ثانياً: على فرض وجود عام أو مطلق، فدعوى المعارضة بين أحد ظهوري العام والظهور الثالث الذي عيّن أحد الطرفين، غير تامة؛ وفقاً لسيدنا الخوئي قدس سره خلافاً للسيد الشهيد قدس سره^(٢).

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٠ ب ٣ من (أبواب الذبائح) ح ٢.

٢- بحوث في علم الأصول: ج ٥ ص ٣٠٦.

والوجه في ذلك: أن نسبة العام للمخصص نسبة ذي القرينة للقرينة، بينما نسبته للعام الثاني نسبة المتقابلين، ومن الواضح أن العرف المحاوري يلاحظ العام من حيث النسبة الأولى في رتبة سابقة على ملاحظته بالنسبة لما يقابله، لذلك لا مجال للمعارضة بين ظهوري العلم والخطاب الثالث، فإن ملاحظة العام بتوابعه وقرائنه أولاً أوجب التعارض بين ظهوريه؛ لفرض إجمال المخصص بين المتباينين، فإذا كان الظهور النافي للوجوب التكليفي ساقطاً في نفسه بالمعارضة للظهور الآخر النافي للشرطية فلا ينهض؛ لمعارضته ما دل على الوجوب التكليفي بمدلول التزامي.

الاتجاه الثاني: في إنكار شرطية الاستقبال، وبيتتي على مجموعة من الملاحظات على مسلك المشهور طرحها بعض الأجلة^(١):

الملاحظة الأولى: ما صنعه المشهور في فهم الروايات - حيث فسروا العمد فيها بما يقابل السهو وما يقابل الجهل بالحكم ولو عن تقصير - خلاف الظاهر ومغاير مع ما مشوا عليه في سائر الأبواب؛ إذ العمد معناه القصد، والعمد إلى فعل لا يتوقف على العلم بحكمه، فلو قصد الأكل - مثلاً - كان متعمداً سواء علم بحرمة أم لا، ومن قصد الذبح لغير القبلة كان متعمداً سواء علم بشرطية الاستقبال أم لا.

نعم، الجاهل بالموضوع، أي بعنوان الفعل لا يكون متعمداً؛ لان القصد

والعمد إلى فعل فرع الالتفات والعلم أو الاحتمال له على الأقل، كما أن المأخوذ لو كان عنوان تعمد مخالفة السنة أو المعصية لم يصدق مع الجهل بالحكم؛ لأن عنوان المخالفة والمعصية يكون مجهولاً عندئذ، فيكون من الجهل بالموضوع، إلا أن العمد أضيف في هذه الروايات إلى نفس الذبح لغير القبلة. [ومقتضاه أن المراد بالعمد: القصد، لا العمد مقابل الجهل والنسيان كما صنفه المشهور]... وهذا يعني أن مقتضى الصناعة تقييد الطائفة الأولى [الدالة على شرطية الاستقبال] بالثانية (التي ورد فيها أن البأس ثابت في صورة العمد) ، ويراد به صورة القصد إلى الفعل وهو الذبح لغير القبلة، سواء علم بحكمه أم لا، [فالعلم بالحكم لا دخل له في صدق العمد، كما أن الجهل به ليس رافعاً لصدق عنوان العمد].

وهنا عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن العمد قد استعمل في النصوص تارة بمعنى القصد، نحو صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنه سئل عن رجل ذبح طيراً فقطع رأسه أيؤكل منه؟ قال: نعم ولكن لا يتعمد قطع رأسه»^(١).

وموثق مسعدة، قال: «وسئل عن الرجل يذبح فتسرع السكين فتبين الرأس ، فقال: الذكاة الوحية لا بأس بأكله ما لم يتعمد ذلك»^(٢).

فإن ظاهرهما أن المراد بالعمد القصد إلى إزالة الرأس.

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٨ ب ٩ من (أبواب الذبائح) ح ٥.

٢- نفس المصدر: ح ٣.

وأخرى استعمل بما يُقابل الجهل والنسيان، كصحيح زرارة، عن أحدهما عليه السلام قال: «من ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه»^(١).

ورواية عبد الله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب معها أيجزيه أن يفعل ذلك متعمداً لمجلة كانت؟ قال: لا يعتمد ذلك، فإن نسي فقرأ في الثانية أجزأه»^(٢). ومعتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألته عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً، قال: يتصدق بعشرين صاعاً ويقضى مكانه»^(٣).

وموثق سماعة قال: «سألته عن رجل أتى أهله في شهر رمضان متعمداً قال: عليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً أو صوم شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم ومن أين له مثل ذلك اليوم»^(٤).

وغير ذلك من الأبواب.

فدعوى (أن ما مشى عليه الأعلام في سائر الأبواب من أن المراد بالعمد هو القصد) ممنوعة، وليست مسلّمة، بل العمد يختلف باختلاف الأبواب بحسب المناسبات والقرائن في كل باب بحسبه. ثم إن عنوان العمد مجمل في حد ذاته، فالتحديد بالقرينة، وفي المقام قرينتان على إرادة ما يقابل الجهل بالحكم - ولو

١ - وسائل الشيعة: ج ٦ ص ٩٠ ب ٢٩ من (أبواب القراءة) ح ١.

٢ - نفس المصدر: ح ٤.

٣ - وسائل الشيعة: ج ١٠ ص ٤٦ ب ٨ من (أبواب ما يُشيكُ عنه الصائم) ح ٤.

٤ - نفس المصدر: ح ٣.

كان عن تقصير - والنسيان:

القرينة الأولى: قرينة ارتكازية، وهي قيام السيرة العملية على حلية ذبائح أهل الخلاف الذين لا يرون شرطية الاستقبال، ولا وجه لحلية ذبائحهم إلا انتفاء الشرطية في فرض الجهل بالحكم المنطبق عليهم.

القرينة الثانية: قرينة لفظية، وهي ما ورد في صحيح محمد بن مسلم الذي تقدم: «سألته عن رجل جهل أن يوجهها - أي الذبيحة - قال: كل» الأمر بالأكل في فرض الجهل بالحكم. ومقتضى إطلاق عنوان الجهل شموله للجهل ولو كان عن تقصير.

الملاحظة الثانية: أفاد بعض الأجلة^(١) أن ما صنعه المشهور في تفسيرها [صحيحة محمد بن مسلم^(٢) المتقدمة] من حمل صدرها على صورة عدم العمد، وذيلها على صورة العمد، واضح البطلان؛ إذ مضافا إلى ما تقدم من أن الجهل بالحكم لا يرفع العمد، [أن] صريح الرواية أن الفقرتين فيهما تساؤل عن فرضية واحدة لا فرضيتين، وعليه، فلو حملنا ذيلها على النهي عن الأكل.. كان المتعين

١ - مجلة فقه أهل البيت، العدد الأول: ص ٥٧.

٢ - «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل ذبح ذبيحة فجعل أن يوجهها إلى القبلة، قال: كل منها، فقلت له: فإنه له يوجهها فقال: فلا تأكل منها ولا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها، وقال: إذا أردت أن تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة».

حملة على الكراهة والتنزّه؛ لأن الأمر بالأكل في صدرها صريح في الحلية، بينما النهي [في ذيلها] ظاهر في الحرمة، فيحمل على التنزّه لا محالة، [بقرينة الصحيح على الظاهر]، فيكون مفاد الصحيحة الكراهة وعدم الحرمة.

ويُلاحظ عليه: أن العبارة المنقولة (فإنه لم يوجهها) وإن كانت في نفسها ظاهرة في تكرار الفرض السابق نفسه، إلا أن الظاهر هو السؤال عن فرض آخر، وأن ذكر الضمير زيادة من الناسخ، أو لم يقصد به تكرار الفرض؛ وذلك لعدة قرائن:

منها: التعقيب على النهي بقوله: «ولا تأكل من ذبيحة، ما لم يذكر اسم الله عليها». وقال: «إذا أردت أن تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة»، فإن هذا التعقيب لا يتناسب مع النهي الكراهتي؛ لأنه في مقام بيان شرائط الذبح.

ومنها: أن لازم ذلك التدافع والتهافت بين الصدر والذيل؛ لأن الجمع بين الأمر والنهي الوارد في متن واحد بالكراهية، غير عرفي، فإن الجمع العرفي بالحمل على الكراهة إنما يكون بين النهي والترخيص في الفعل، الواردين في خطابين لا متن واحد من خطاب واحد.

الملاحظة الثالثة: أفاد أيضاً^(١) أنه لا بد إما من تقييد روايات الطائفة الأولى والثانية بصورة العلم بالحكم، أو حمل الأمر فيها على الاستحباب. ونحن لو لم

نقل بتعين النحو الثاني للجمع - إما لاستحالة التقييد بذلك؛ لأنه يلزم اخذ العلم بالحكم في موضوعه، أو لاستبعاده في نفسه وعدم عرفيته، أو لأنه يوجب إلغاء عنوان العمد وإرادة العلم منه، وهو ليس من التقييد بل مخالفة لظهور وضعي - فلا أقل من تساوي الاحتمالين من حيث المثونة العرفية، بحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر فيكون [الأمر بالاستقبال] مجملًا.

وقال^(١): هذا كله مضافا إلى استبعاد مثل هذه الشرطية اللزومية في نفسها بان يكون الاستقبال شرطاً في التذكية ولكن ترتفع شرطيته بالجهل بالحكم ولو عن تقصير، بحيث تكون شرطيته خاصة بالشيعي العالم بالحكم، فان هذا يناسب الأحكام التكليفية لا الوضعية كالطهارة والتذكية ونحو ذلك. وهذه المناسبة قد تشكل قرينة كنية أيضاً لصرف مفاد الروايات إلى التكليف النفسي في مقام الذبح... إلخ.

ويلاحظ عليه:

أولاً: لا ريب في إمكان تقييد الحكم المجهول بالعلم بالجعل - وقد ذكر هذا السيد الشهيد قُلَيْبُ مكرراً^(٢)، ودعوى أنه غير عرفي، غير تامة؛ لتعارفه في الفقه، نظير: تقييد وجوب الجهر والإخفات، بالعلم به. وتقييد وجوب القصر على المسافر بالعلم بالحكم. وتقييد موضوعية التلبية للإحرام بفرض الالتفات. وتقييد

١ - مجلة فقه أهل البيت، العدد الأول: ص ٨٤

٢ - بحوث في شرح العروة الوثقى: ج ٢ ص ٢١١.

حرمة المال الربوي بفرض العلم بالحرمة. ونحو ذلك من الأحكام.

كما أن عنوان العمد مجمل في نفسه، والتحديد بالقرائن، فلا يلزم من حمله على ما يقابل الجهل والنسيان الحملُ على ما هو منافي للظهور الوضعي.

ثانياً: أن ما ذكر من استبعاد تقييد الحكم الوضعي بفرض الالتفات، محل تأمل، فإن المحذور إن كان في اختصاص الحكم بالشيعة، ففيه - مضافاً لمنع الاختصاص - (لأن مدعى القائلين بذلك أن الاستقبال شرط في فرض العمد، سواء كان الذابح إمامياً أو غير أمامي، فإن العامي قد يلتفت إلى هذا الحكم، كما إذا اعتبر العامي الإمام عليه السلام راوياً ثقة فصدق بكلامه وآمن بشرطية الاستقبال، فالعلم بالحكم لا يتوقف على التشيع) أن له نظائر في الفقه: كاختصاص ملكية الخمس (المنتقل ممن لا يخمس) بالإمامي، فلو انتقل لغير الإمامي لم يكن ملكاً له. وكاختصاص شرطية الشهود في الطلاق بالصادر من الإمامي، أما لو صدر من العامي، كان طلاقاً نافذاً ولو كان من غير شهود، حتى في حق الإمامي.

وإن كان المحذور في اختصاصه بالعالم بدعوى أن الجهل إنما يرفع الحكم في الأحكام التكليفية لا الوضعية، فقد ذكرنا أن له نظائر في الفقه، كاختصاص المال الربوي بالجاهل بالربا، واختصاص السنن - على ضوء (لا تنقض السنة الفريضة) - بفرض العالم، كجزئية السورة، فلو تركها جهلاً صحت الصلاة، ومانعية النجاسة في ثوب المصلي من صحة الصلاة مثلاً... وغيرها مما هو خاص بفرض الالتفات. فما ذكر من الاستبعاد لا يشكل قرينة صارفة لمدلول النصوص. وإن كان المحذور في اختصاصه بالشيوعي العالم، فإنه مجرد استبعاد؛ إذ لا توجد نكتة عرفية أو فقهية تدعمه.

الملاحظة الرابعة: قال^(١): ويمكن أن يقال: إن عنوان تعمد الذبح لغير القبلة يساوق عرفاً التعمد لحيثية الذبح لغير القبلة؛ وذلك بأن يكون الذابح قاصداً مجانبة القبلة في الذبح، نظير ما ورد في مسالة خلود من قتل مؤمناً متعمداً في النار^(٢) من أن المراد منه من تعمد قتله بما هو مؤمن لحيثية إيمانه.

وإن شئت قلت: إن عنوان العمد قد يضاف إلى ذات المقيد بقيد، وقد يضاف إلى المقيد بما هو مقيد، أي إلى حيثية التقيد...

وفي المقام الظاهر هو الثاني، فليس المقصود إضافة العمد إلى ذات الذبح لغير القبلة، بل المقصود من يتعمد مجانبة القبلة في الذبح بأن يتقصد أن لا يذبح إليها، بل يذبح إلى غيرها، وهذا لا يكون إلا ممن في قلبه مرض كالكفار والمنافقين، أي من ليس بمسلم لباً وواقعاً، كالكفار الذين يتعمدون الإهلال بذبائهم لغير الله من الأصنام ونحوها، وإلا فهو لا يصدر عن المسلم الواقعي.

فخروج ذبائح المسلمين - من أبناء المذاهب الأخرى - عن عنوان العمد في الروايات ليس بملاك أن جهلهم بشرطية الاستقبال يجعلهم غير عامدين للذبح إلى غير القبلة، ليقال بأن الجهل بالحكم لا يرفع عنوان العمد إلى الموضوع، بل لعدم قصدهم مجانبة القبلة، أي عدم عمدهم لحيثية القيد، فإن هذا لا يكون عادة إلا فيمن لا يعتقد بأصل القبلة، لا المسلم فانه إذا ذبح لغير القبلة فلغرض له في ذات المقيد لا حيثية القيد، فلا يصدق عليه العمد بالمعنى المذكور. وهذا يعني أن

١ - مجلة فقه أهل البيت، العدد الأول: ص ٥٨.

٢ - ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا...﴾ سورة النساء، الآية ٩٣.

هذه الروايات ليست بحسب الحقيقة دالة على شرعية الاستقبال، بل على أن لا يكون الذابح متعمداً مجانباً القبلة في ذبحه، والذي قد يكشف عن عدم صحة اعتقاده وعدم إسلامه. وبهذا لا يكون مفاد هذه الروايات شرطاً زائداً على اشتراط إسلام الذابح وحسن اعتقاده.

ويلاحظ عليه:

أولاً: إن مجرد إضافة العمد للمقيد ليست ظاهرة في إضافة العمد للتقيد، وليس في المقام قرينة تقتضيه، فلو قال شخص: من تعمد دخول داري نهرته. فليس ظاهرها أن من تعمد دخول داري لأنها داري نهرته. وأما استفادة ذلك من الآية ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾^(١)، فإنما هو من باب مناسبة الحكم للموضوع، وهو أن الحكم عليه بالخلود في النار مناسب لأن يكون الغرض من قتله للمؤمن كونه مؤمناً، ولذلك لو قال: (من يقتل مؤمناً متعمداً كان لولي المقتول قتله) لم يكن فيه دلالة على إضافة العمد للتقيد، وشمل من قتل مؤمناً لعداوة شخصية - مثلاً -.

ثانياً: إن كون المراد بالعمد ما قابل الجهل في النصوص مستند للقرائن السابقة التي ذكرناها، فلا أثر لقرينة إضافة العمد للمقيد في النظر إليه بما هو مقيد لو سلمت القرينة.

الملاحظة الخامسة: قال^(١): ومما يمكن أن يستدل أو يستأنس به - على الأقل - ما ذكرناه وهو عدم ورود هذا الشرط في شيء من عمومات الكتاب والسنة، حتى المتعرضة لتفاصيل الذبح وآدابه، كقوله ﷺ [في صحيح الحلبي]: «ولا ينزع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة»^(٢)، فلو كان الاستقبال شرطاً أيضاً فلماذا لم يذكر؟! وهذه وإن كانت عمومات قابلة للتقييد في نفسها، إلا أن خلو مجموعها عن ذكر هذا الشرط - خصوصاً ما يتعرض فيها لذكر الشروط والآداب المستحبة أو غير الموجبة لحرمة الذبيحة - قد يشكل دلالة قوية على نفي الشرطية بحيث تجعلها كالمعارض مع الروايات الدالة على الشرطية.

وإن شئت قلت: أن التقييد في مثل المقام قد يكون أكثر مثونة من حمل الروايات الآمرة بالاستقبال على الاستحباب، وأنه سنة وأدب إسلامي في مقام الذبح... كما صرحت بذلك رواية الدعائم عن أبي جعفر وأبي عبد الله ﷺ أنهما قالاً فيمن ذبح لغير القبلة: «إن كان أخطأ أو نسي أو جهل فلا شيء عليه وتؤكل ذبيحته، وإن تعمد ذلك فقد أساء ولا نحب أن تؤكل ذبيحته تلك إذا تعمد خلاف السنة»^(٣)، وظاهرها عدم الوجوب كما لا يخفى.

١ - مجلة فقه أهل البيت، العدد الأول: ص ٥٩.

٢ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٢٩ ب ١٥ من (أبواب الذبائح) ح ٣.

٣ - مستدرک الوسائل: ج ١٦ ص ١٣٨ ب ١٢ من (أبواب الذبائح) ح ٢.

ويلاحظ عليه:

أولاً: عدم كون العمومات في مقام بيان تمام شرائط التذكية - كما تقدم ذكره - مضافاً إلى أن خلو عمومات الكتاب عنه ليس شاهداً على العدم؛ لكون شرطية الاستقبال من السنن التي جعلها أهل البيت عليهم السلام ، وليست من الفرائض.

ثانياً: لو كان الدليل على اعتبار الاستقبال رواية واحدة، لصح ما ذكر، أما وقد تعرضت للشرطية المذكورة أكثر من ست روايات: منها في باب الذبائح، ومنها في باب الأضاحي، فلا وجه لجعل ذلك قرينة على عدم الشرطية.

ومن الغريب أن يُستدل على عدم الشرطية بصحيح الحلبي الذي قال فيه: «ولا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة» ، والذي تضمن صدره: «سئل عن الذبيحة تذبح لغير القبلة فقال: لا بأس إذا لم يتعمد» ، فإن ظاهره - وبمقتضى مفهوم الشرط - اعتبار الاستقبال حال العمد.

ثم في تمة الخبر: «سأله عن الرجل يذبح فينسى أن يسمى أتؤكل ذبيحته؟ فقال: نعم إذا كان لا يتهم ولا يحسن الذبح قبل ذلك ولا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة»^(١) ، فإن صدرها قد تضمن اعتبار الشرطية في حال العمد.

ثالثاً: أن ما ذكر من دعوى المعارضة بين العمومات وبين الروايات الدالة على الشرطية إنما يتم على مسلك السيد الأستاذ (دام ظله) ، لا على مبنى المُشكل، وهو أن المطلق أو العام، تارة يكون في مقام التعليم (تعليم الكبريات الفقهية) ، فيصح أن يتكأ فيه الإمام على المقيد المنفصل، سواء كان المطلق إلزامياً أو

ترخيصاً. وتارة يكون المطلق في مقام الإفتاء وبيان الوظيفة العملية، فإن كان إلزاماً صح أن يُتكأ فيه على المقيد المنفصل؛ لأن الإلزام بالمباح ليس منافياً لأغراض الشارع. وأما إذا كان المطلق الوارد في مقام الإفتاء ترخيصاً، فلا يصح أن يُتكأ فيه على المقيد المنفصل الذي سيجيء بعد وقت العمل، فإن الترخيص فيما هو إلزامي في الواقع هو ترخيص في تفويت المصلحة الملزمة، وهو مستنكر عرفاً.

وعلى هذا المسلك قد يقال بالمعارضة بين العمومات الخالية عن ذكر هذا الشرط والروايات الدالة على الشرطية.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أن التعليم الوارد في كلمات أهل البيت عليهم السلام ليس من سنخ التعليم المتعارف، بل هو مجامع لجعل الحكم في مقام العمل، بحيث أن وظيفة من تصل إليه هذه الكبرى هي العمل بها، فلا ينفك مقام التعليم عن مقام العمل وبيان الوظيفة العملية.

ثانياً: على فرض الفرق بينهما، فإن إطلاق الترخيص مع الاتكاء على المقيد المنفصل لمصلحة في الترخيص - بحيث يكون ترخيصاً ثانوياً لا أولياً - أهم من المصلحة الملزمة الفائتة، ليس أمراً مستنكراً. إذا جرت سيرة المولى على ذلك، وهذا هو المطابق للنصوص الشريفة، حيث جرت سيرة المولى الشرعي على الاتكاء على المخصص المنفصل، وقد ذكر هذا في الأصول في باب الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري.

فتحصل مما سبق: تمامية ما سلكه المشهور من البناء على شرطية الاستقبال في فرض العمد، وأن المراد بالعمد ما قابل النسيان والجهل، ولو كان الجهل عن تقصير. وأما عدم اعتباره في فرض عدم القدرة عليه فليس لضيق عنوان العمد عن الشمول له، بل لما دل على كفاية التسمية في حلية الذبيحة المستعصية: «قال أبو عبد الله عليه السلام في ثور تعاصى فابتدره قوم بأسيا فهم فسموا، فاتوا علياً عليه السلام فقال: هذه ذكاة وحية ولحمه حلال»^(١).

ونحوها مصحح إسماعيل الجعفي - بناءً على وثيقة الميثمي الواقع في سند الخبر - قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بعير تردى في بئر، كيف ينحر؟ قال: يدخل الحربة فيطعنه بها ويسمي ويأكل»^(٢).

وأيضاً صحيحة زرارة: «سألته عن بعير تردى في بئر فذبح من قبل ذنبه؟ فقال: لا بأس إذا ذكر اسم الله عليه»^(٣).

فإن ظاهر النصوص أن الذبيحة إذا استعصت كفى في حليتها التسمية وإن لم يتحقق في الاستقبال.

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٩، ح ١ ب ١٠ من (أبواب الذبائح).

٢- نفس المصدر: ج ٢٤ ص ٢٠، ح ٤.

٣- نفس المصدر: ص ٢١، ح ٦.

المقام الثاني: وفيه مطالب:

المطلب الأول: في بيان من يعتبر استقباله، فهل المدار على استقبال الذابح، أو استقبال الذبيحة، أو استقبالهما معاً؟

والنصوص على طوائف:

الأولى: ما دل على أن المناط استقبالهما معاً: نحو ما عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الذبيحة فقال: استقبل بذبيحتك القبلة»^(١)؛ لظهور الباء في التعدية المقترنة بالمعية، نظير أن يُقال: سافر فلان بعائلته.

الثانية: ما دل على اعتبار كون الذبيحة إلى القبلة: نحو صحيحة محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة؟ فقال: كل...»^(٢) الكاشف عن كون المرتكز هو اعتبار استقبال الذبيحة.

الثالثة: ما دل على مطلوبة الاستقبال من الذابح: نحو صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يذبح اليهودي ولا النصراني أضحيته، وإن كانت امرأة فلتذبح لنفسها، ولتستقبل القبلة»^(٣) - بناءً على سراية أحكام الهدي لكل ذبيحة..

ومقتضى حمل المطلق على المقيد اعتبار الاستقبال فيهما معاً حيث أن الحكم فيهما واحد، ولا يحتمل في موضوع الحكم الواحد أن يكون مردداً بين السعة

١- وسائل الشريعة: ج ٢٤ ص ١٥ ب ٦ من (أبواب الذبائح) ح ١.

٢- وسائل الشريعة: ج ٢٤ ص ٢٨ ب ١٤ من (أبواب الذبائح) ح ٤.

٣- وسائل الشريعة: ج ١٤ ص ١٥١ ب ٣٦ من (أبواب الذبح (في كتاب الحج)) ح ١.

والضيق، فما ذكره بعض الأجلة في رسالته^(١): من أن (مقتضى الطائفة الثانية عدم اعتبار استقبال الذابح، فلا بد من رفع اليد عن ظهور الأولى بها [أي بالثانية]) غير صناعي؛ لأن النسبة بينهما نسبة المطلق للمقيد، وليست نسبة القرينة لذي القرينة كي يقال: بأن ما دل على عدم الاجتزاء بالذبيحة المذبوحة لغير القبلة قرينة على الطائفة الأولى، وأثره هو الاكتفاء باستقبال الذبيحة وعدم اعتبار استقبال الذابح.

المطلب الثاني: هل المراد باستقبال الذبيحة استقبال مقاديمها أو وجهها أو مذبوحها فقط ولو كان الرأس مستديراً به عن القبلة؟

ظاهر عنوان الاستقبال بالذبيحة في ما تقدم من النصوص كفاية استقبال وجه الذبيحة؛ لصدقه على استقبال الوجه عرفاً، كما أن قوله عَلَيْهِ السَّلَام في صحيح محمد ابن مسلم: «فجهل أن يوجهها إلى القبلة» ظاهرة فيه، فإن التوجيه إلى القبلة صادق على الوجه.

وما ذكره بعض الأجلة في رسالته^(٢) من (كفاية كون المذبح إلى القبلة؛ لأن ظاهر الأمر باستقبال الذبيحة إلى القبلة، الاستقبال بها بما هي ذبيحة، وهو ما يتحقق باستقبال المذبح، من دون حاجة لاستقبال الوجه أو المقاديم) غير تام؛ والوجه في ذلك: ظهور عنوان الاستقبال وعنوان التوجيه إلى القبلة في استقبال الوجه، أي كون الوجه بإزاء القبلة، وهذا مما لا يتنافى مع كون الاستقبال بها بما

١ - مجلة فقه أهل البيت، العدد الأول: ص ٥٣.

٢ - مجلة فقه أهل البيت، العدد الأول: ص ٦١.

هي ذبيحة؛ لتقوم ذبحها بذلك بالنحو المتعارف الذي لا يمكن فيه عادة كون جميع الوجه مستقبلاً للقبلة إلا أن كون معظمه كذلك كافٍ في صدق استقباله.

المطلب الثالث: أن الذبح يتحقق باستقبال المقادير سواء كان الرأس للأعلى أو للأسفل، وبكون الذبيحة مضطجعة على يمينها أو شمالها، فإن تحقق ذلك بالذبح بالماكنة فهو، وإلا فلا.

المطلب الرابع: قد يُقال: (بأن جعل الذبح بيد أهل الخلاف كافٍ في حلية الذبيحة؛ لما مضى من أن من أخل بشرط الاستقبال جاهلاً بالحكم فذبيحته حلال)^(١). ولكن صدق عنوان «ما لم يتعمد» على توكيل المخالف أو الإذن له في الذبح مشكلاً جداً. ومقتضى أصالة عدم التذكية - على تفصيل مضى - عدم حليته.

الجهة الرابعة: في اعتبار الذبح بالحديد:

والبحث فيه في عدة مطالب:

المطلب الأول: في عرض النصوص المتعلقة بذلك: وهي على أربعة أقسام:

القسم الأول: ما دل على عدم وقوع التذكية بغير الحديد:

صحيحة محمد بن مسلم: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الذبيحة بالليطة والمروءة؟

قال: لا ذكاة إلا بحديدة»^(١).

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن ذبيحة العود والحجر والقصبه؟ فقال: قال علي عليه السلام: لا يصلح إلا بالحديدة»^(٢).

وأيضاً معتبرة أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يأكل ما لم يذبح بالحديدة»^(٣).

وموثقة سماعة بن مهران: «سألته عن الذكاة؟ فقال: لا يذكى إلا بحديدة. نهى عن ذلك أمير المؤمنين»^(٤). وكون الموثقة مضمرة لا ينافي اعتبارها؛ لأن الإضمار نشأ عن تقطيع روايات سماعة.

القسم الثاني: ما دل على وقوع الذكاة بالمروة والحجرة ونحوهما مع فقد الحديد:

صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا بأس بأن تأكل ما ذبح بحجر إذا لم تجد حديدة»^(٥).

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٧ ب ١ من (أبواب الذبائح) ح ١.

٢- نفس المصدر: ح ٢.

٣- نفس المصدر: ص ٨، ح ٣.

٤- نفس المصدر: ح ٤.

٥- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٨ ب ٢ من (أبواب الذبائح) ح ٢.

وصحيحة زيد الشحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكين أذيب بقبصة؟ قال: اذبح بالحجر وبالعظم والقبصة والعود إذا لم تُصب الحديد. إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس»^(١).

القسم الثالث: ما دل على وقوع الذكاة بالمروة والعود .. وأشباههما مطلقاً: رواية الحسين بن علوان - بناء على اعتبارها - عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «لا بأس بذبيحة المروة والعود وأشباههما، ما خلا السن والعظم»^(٢).

ومقتضى إطلاقها هو عدم التفصيل بين صورة وجدان الحديد أو فقد.

القسم الرابع: ما دل على الحلية في فرض عدم وجود السكين:

صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المروة والقبصة والعود، يذبح بهن الإنسان إذا لم يجد سكيناً؟ قال: إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك»^(٣).

١- نفس المصدر: ح ٣.

٢- نفس المصدر: ص ١٠، ح ٥.

٣- نفس المصدر: ص ٨، ح ١.

المطلب الثاني: إن الاحتمالات المتصيدة من خلال النصوص في معنى الحديد خمسة:

الأول: المعدن الخاص.

الثاني: مطلق المعدن الصلب في مقابل الحجر والقصب، فيشمل النحاس - مثلاً - .

الثالث: الآلة المصاغة من المعدن.

الرابع: الآلة القاطعة، أو ما كان معداً للقطع، من أي جنس كان.

الخامس: ما كان قاطعاً، ولو لم يكن معداً للقطع.

تحديد المراد من الحديد والحديدة

ولابد من تحديد المعنى المراد منها على ضوء القرائن، ولذلك نذكر أولاً المعنى اللغوي ليعرف الاستعمالات العربية التي نقلها أهل اللغة:

المعنى الأول: المنع.

قال ابن السكيت الأهوازي: حَدَّثَتْهُ عَنْ كَذَا وَكَذَا: إِذَا مَنَعْتَهُ مِنْهُ ^(١).

وقال الأزهري: وسميت الحدود حدوداً؛ لأنها تمنع. وحداد المرأة على زوجها مأخوذ من المنع؛ لأنها قد منعت من الزينة، والحد المنع، والمحادة المخالفة، والحديد معروف؛ لأنه منيع، والحديدة أخص منه ^(٢).
وقال ابن فارس: سمي الحديد حديداً لامتناعه ^(٣).

المعنى الثاني: طرف الشيء.

قال ابن فارس: وهو قولهم حد الشيء حرفه، وحد السكين ^(١).

١ - ترتيب إصلاح المنطق: ص ١٥.

٢ - تهذيب اللغة: ج ٣ ص ٤٢٠ - ٤٢١.

٣ - معجم مقاييس اللغة: ج ٢ ص ٤.

وقال الخليل: وحدّ كل شيء: طرف شبّاته، كحدّ السنان والسيّف ونحوه^(٢).
وحكاة الأزهرى عن الليثي، وأضاف: وهو ما دقّ من شفرته^(٣).

المعنى الثالث: القطع.

قال الخليل: حدّ السيّف واحتدّ فهو حادّ حديد^(٤).

وقال ابن دريد: حدّدت السكين، أحد حدّاً، وأحدّها إحداداً، سكين حديد،
إذا مسحته بحجر أو مبرد^(٥).

وقال الأزهرى: قال الأصمعي: أحدّ السيّف إحداداً إذا شحذه^(٦).

وقال الفيومي: حدّ السيّف وغيره يحدّ حدة فهو حديد، وسكين حديد
حادّ^(٧).

١ - نفس المصدر.

٢ - كتاب العين: ج ٣ ص ٢٠.

٣ - تهذيب اللغة: ج ٣ ص ١٩٤.

٤ - كتاب العين: ج ٣ ص ٢٠.

٥ - جمهرة اللغة: ج ١ ص ٥٧.

٦ - تهذيب اللغة: ج ٣ ص ٤٢١.

٧ - المصباح المنير: ١٧١.

وقال الجوهري: قد حُدَّ السيف يُحد حدة أي صار حاداً وحديداً^(١).

وظاهر هذه العبارات من قبل ابن دريد والجوهري والفيومي... وغيرهم، أنه يطلق على السكين حديداً بمعنى حاد، إذا حُدَّت بحجر أو مبرد.

المعنى الرابع: المعدن المعروف الخاص.

نص على ذلك ابن سيده وقال: قال أبو عباس: الحديد جنس لا يثنى ولا يجمع.

وقال ابن الأعرابي: الحديد واحدته حديدة، كالشعير واحدته شعيرة^(٢).

المطلب الثالث: القرائن المعينة لما سلكه كثير من الفقهاء من اعتبار الذبح بالحديد بمعنى المعدن الخاص:

القرينة الأولى: ما ذكره بعض الأجلة^(٣)، قال: المتعارف ذكر الحديد وإرادة المعدن المعروف، وذكر الحديد وإرادة القطعة منه، ولم أعثر على استعمالهما بالمعنى الآخر في شيء من الموارد، ولعله [لو وُجد] على سبيل الندرة، فالاستعمال مجازي في هذا المعنى، أو بملاحظته موجوداً كما مر في

١ - الصحاح: ج ٢ ص ٤٦٣.

٢ - المخصص: ج ٢ ص ١٩.

٣ - بحوث فقهية - الذبح بغير الحديد: ص ٥٣.

بعض الآيات الكريمة.

ويُلاحظ على هذا: ما مضى من أن أهل اللغة نقلوا أنه يُقال: سكين حديد، بمعنى الحاد والقاطع، ومن الواضح أن ما ينقله اللغوي هو الاستعمالات العربية التي وصلت إليه، بل ذكر ابن عباد والجوهري أن تسمية المعدن المعروف بالحديد، بلحاظ قياسه على المعنى اللغوي الأصلي وهو المنع. فدعوى أنه (لم يُستعمل الحديد بغير المعدن الخاص في شيء من الموارد) غير تامة، ويتفرع على ذلك: أن جملة من القرائن الآتي بيانها مبنية على ظهور لفظ (الحديد) في المعدن الخاص وهو غير محرز حين صدور النصوص، خصوصاً مع إرادة ما يقابل الكروم والنيكل ونحوهما من المعادن الصلبة، المشابهة للحديد، كما أن انصرافه للمعدن الخاص مجرداً عن القرينة في زماننا غير واضح، ولذا فهو في نفسه مجمل، ويكون التحديد بالقرائن.

القرينة الثانية: كلمات الفقهاء، حيث استدل بأن ما فهمه الفقهاء من النصوص أن المراد من الحديد هو المعدن الخاص:

قال الشيخ المفيد: ولا يؤكل الصيد المقتول بالحجارة والخشب، ومن لم يجد حديداً يذكي به ووجد زجاجة تفري اللحم أو ليطة من قصب لها حد كحد السكين ذكي بها، ولا يذكي بذلك إلا عند فقد الحديد^(١).

وقال أبو الصلاح: و الذكاة بالحديد مع إمكانه، وبما يقوم مقامه في النحر

وفري الأوداج عند تعذره^(١).

وقال الشيخ الطوسي في النهاية: ولا يجوز الذبّاحة إلا بالحديد. فإن لم توجد حديدة، وخيف فوت الذبيحة، أو اضطرّ إلى ذباحتها، جاز له أن يذبح بما يفري الأوداج من ليطة أو قصبة أو زجاجة أو حجارة حادة الأطراف^(٢).

وقال ابن البراج: والذبّاحة لا تجوز إلا بالحديد، فمن خاف من موت الذبيحة ولم يقدر على الحديد جاز أن يذبح بشيء له حدة، مثل الزجاجة والحجر الحاد أو القصب، والحديد أفضل وأولى من ذلك^(٣).

وقال ابن زهرة: ولا تكون الذكاة صحيحة مبيحة للأكل إلا بقطع الحلقوم والودجين على الوجه الذي قدمناه، مع التمكن من ذلك بالحديد، أو ما يقوم مقامه في القطع عند فقده، من زجاج، أو حجر أو قصب، مع كون المذكي مسلماً، ومع التسمية، واستقبال القبلة، بدليل ما قدمنا^(٤).

وقال ابن حمزة: الذبح يجب أن يكون حالة الاختيار بالحديدة، ويجوز حالة الضرورة بما يفري الأوداج من الليطة، والمروة، والخشبة، والحديدة^(٥).

١ - الكافي في الفقه: ص ٢٣١.

٢ - النهاية: ٥٨٣.

٣ - المذهب: ج ٢ ص ٤٣٩.

٤ - غنية النزوع: ص ٢٩٧.

٥ - الوسيطة: ص ٣٦١.

وقال ابن إدريس: لا يجوز الذبحة إلا بالحديد، فإن لم يوجد حديد وخيف فوت الذبيحة أو اضطر إلى ذبحاتها، جاز أن يذبح بما يفري الأوداج، من ليطة أو قصبته، أو زجاجة، أو حجارة حادة الأطراف، مثل الصّخور، و المرو، و غير ذلك^(١).

وغيره من العبارات، وهي إفتاء بنفس السنة الروايات، لذلك لا ظهور فيها في الحديد بالمعنى الخاص؛ لاحتمالها إرادة المعدن الخاص، وإرادة مطلق المعدن في مقابل ما ذكر من نظائر من حجر وقصب وزجاج، واحتمال إرادة الآلة المصوغة من المعدن أو الآلة المحددة.

نعم، الكلام في عبارة الشيخ في المبسوط: (كل محدد يتأتى الذبح به ينظر فيه، فإن كان من حديد أو صفر أو خشب أو ليطة - و هو القصب - أو مروة - وهي الحجارة الحادة - حلت الذكاة بكل هذا إلا ما كان من سن أو ظفر، فإنه لا يحل الذكاة بواحد منهما، فإن خالف وفعل به لم يحل أكلهما سواء كان متصلاً أو منفصلاً، و قال بعضهم في السن و الظفر المنفصلين: إن خالف و فعل حلّ أكله، و إن كان متصلاً لم يحل. و الأول مذهبتنا، غير أنه لا يجوز عندنا أن يعدل عن الحديد إلى غيره مع القدرة عليه)^(٢).

فقد يقال: إنه ذكر الحديد مقابل الصفر وغيره، فظاهر كلامه إرادة المعدن الخاص من الحديد، وبما أنه نسب ما فهمه للمشهور، حيث قال: (لا يجوز عندنا)،

١- السرائر: ج ٣ ص ١٠٧.

٢- المبسوط: ج ٦ ص ٢٦٣.

فيكشف ذلك أن هذا ما فهمه المشهور من النصوص، ولكن عد كلام الشيخ قرينة يعتد بها في فهم النصوص، محل تأمل.

القرينة الثالثة: ما ذكره بعض الأجلة^(١): ومحصّله: أن قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «لا ذكاة إلا بالحديد» في جواب محمد بن مسلم حين سأل عن الذبح بالليطة والمروة، وقوله عَلَيْهِ السَّلَام: «قال علي: لا ذكاة إلا بحديدة» في جواب الحلبي حين سأل عن حكم الذبيحة بالعود والحجر والقصة، فإن هذه المذكورات على قسمين: فمنها ما يكون حاداً ومنها ما لا يكون كذلك. فلو كانت العبرة في كون الذبح بآلة حادة لا بكونها من جنس المعدن الخاص، لكان المناسب في الجواب أن يقول الإمام عَلَيْهِ السَّلَام: (لا بأس إذا كان حديداً)، ونحو ذلك. لا أن ينفي حصول الذكاة بغير الحديد، أو يحكم بعدم صلاحية غير الحديد للذبح به، فإنه نوع تخلف عن تطابق الجواب مع السؤال من دون ضرورة تقتضيه.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن هذا التعبير لا ينفي إرادة الحاد من لفظ الحديد؛ وذلك لأنه يصح عرفاً التعبير عن اعتباره بمثل ذلك، كما لو سئل: هل يصلح الذبح بحجر؟ فيجاب: لا يصلح إلا بما كان حاداً، أو ما كان له حد، فإنه تعبير صحيح عرفاً وإنما لم يعبر بقوله: (لا بأس به إذا كان حديداً)؛ لأن الحجر عادة لا يكون حاداً. فإنما غير

التعبير وقال: (لا يصلح الذبح إلا بحديدة) لهذه النكتة.

ثانياً: على فرض ظهوره في عدم إرادة الحاد من الحديد، فغايتة نفي كون المراد بالحديد ما كان حاداً، لكنه لا يعين أن المراد به المعدن الخاص، فلعل المراد به الآلة، أي المحدد، وهو ما جعل له حد، فكأنه قال: لا ذكاة إلا بما كان ذا حد، أو بما كان محدداً.

فإن كان الغرض من سَوِّق هذه القرينة نفي إرادة (الحاد) ، أمكن قبولها، وإن كان الغرض إثبات إرادة الجنس، فتماميتها فرع ظهور لفظ الحديد في نفسه في المعدن الخاص، وقد مضى منعه.

القرينة الرابعة: إن الحديد بمعنى الحاد، إنما يوصف به السكين ونحوه إذا كان ماضياً سريع القطع، وأما إذا كان له حد يصلح للقطع ولكن ببطء وصعوبة، فلا يوصف به السكين، وهذا واضح جداً، مع أنه لا خلاف ولا إشكال بين فقهاء المسلمين في أنه لا يعتبر في آلة الذبح إلا كونها صالحة للقطع ولو ببطء، وأما كونها حادة أي سريعة القطع فهو من آداب الذباجة، كما ورد في النبوي: «من ذبح ذبيحة فليحد شفرته وليرح ذبيحته»^(١)، ولا يحمل عليه مثل قوله ﷺ: «لا يأكل ما لم يذبح بحديدة» فإن هناك فرق بين ما هو من الآداب وما هو شرط في حلية الذبيحة.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن كلام بعض اللغويين - كالفيومي - أن المادة وهي (حدد) تارة تتعدى بنفسها فيقال: حُد السيف فهو حديد، وهو بمعنى ترقيق الحد ليكون سريع القطع. وتارة تتعدى بالهمزة فيقال: أحد النصل، فهو محدد وحديد، بمعنى جُعل له حدٌ، مع غمض النظر عن صفته، وبهذا المعنى ذكر الخليل: أن الكليل هو السيف الذي لا حد له.

والنتيجة: لا ملازمة بين أخذ الحديد وصفا وكونه ماضياً سريع القطع ليكون منافياً مع التسالم الفقهي على عدم اعتبار أن تكون آلة الذبح سريعة القطع، فلعل المراد بالحديد ما كان له حدٌ، وإن لم يكن هذا الحد ماضياً سريع القطع كما ذكر بعض أهل اللغة.

ثانياً: يرد عليه ما مضى من كون هذه القرينة صارفة عن كون المراد بالحديد هو الحاد، لا معينة لكون المراد من الحديد المعدن الخاص ما لم يكن في نفسه في هذا المعنى، وهو ممنوع.

القرينة الخامسة: أن الحديد بمعنى الحاد لا يستخدم عادة دون الاعتماد على الموصوف، وإرادته من لفظ الحديد في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا ذكاة إلا بحديد» لا تخلو عن بُعد، وأبعد منه ذكر الحديدية بمعنى الحادة، من دون الاعتماد على موصوف، فإنه لا وجه حينئذ لتأنيث الصفة فيقال: حديد، مع عدم ذكر الموصوف المؤنث. وبذلك يتضح أن المتعين في المقصود بلفظ الحديد في نصوص التذكية هو المعدن المعروف، وأن المراد بالحديد القطعة منه، ولا

مجال لاحتمال كونهما بمعنى الحاد أو الحادة.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن استعمال الحديد بمعنى الحاد من دون موصوف وإن لم يكن شائعاً إلا أن استعمال الحديد والحديدة بمعنى آلة القطع أو السلاح من دون موصوف شائع، فقد وردت عدة روايات بهذا المعنى:

منها: أوحى الله تعالى إلى إبراهيم عليه السلام: «فاختن إسحاق بالحديد»^(١).

ومنها: عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا ضرب الرجل بالحديدة فذلك العمد»^(٢).

ومنها: عن أبي جعفر عليه السلام: «من أشار بحديدة في مصر قُطعت يده»^(٣).

ومنها: عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «والإشعار أن تظعن في سنامها بحديدة حتى تدميها»^(٤).

إذن، فالمراد بالحديدة في هذه الموارد الآلة القاطعة وقد ذكرت من دون موصوف فليكن كذلك في المقام.

١- وسائل الشيعة: ج ٢١ ص ٤٣٥ ب ٥٢ من (أبواب أحكام الأولاد) ح ٦.

٢- وسائل الشيعة: ج ٢٩ ص ٣٨ ب ١١ من (أبواب القصاص) ح ٩.

٣- وسائل الشيعة: ج ٢٨ ص ٣١٥ ب ٢ من (أبواب حد المحارب) ح ٣.

٤- وسائل الشيعة: ج ١١ ص ٢٧٨ ب ١٢ من (أبواب أقسام الحج) ح ١٦.

ثانياً: كما انه لا يستعمل الحديد وصفاً من دون ذكر الموصوف، فكذلك لا يستعمل لفظ (حديدة) للتعبير عن المعدن الخاص، فكما لا يُقال عرفاً: (لا تكون زكاة الفطرة إلا في تمر) للإشارة إلى جنس التمر، فكذلك لا يقال عرفاً: (لا تصح الصلاة في حديدة) ويراد به معدن الحديد، أو الجنس الخاص. والمفروض أن العبارة الواردة في ثمان روايات كلمة (حديدة) لا كلمة (حديد).

نعم، ورد لفظ (حديد) كنسخة بدل في روایتين منها، لكن النسخة الأولى فيها (حديدة) وهي الأصح؛ لورودها في الكافي والتهذيب^(١)، وأعتمدها في الوسائل.

فتبين بذلك أن هذه القرينة أريد بها صرف اللفظ عن معنى (الحاد) أي السريع القطع، فيمكن قبولها، وإلا فالظاهر عدم تمامية شيء من القرائن التي ادّعت لهذا المسلك.

١ - الكافي: ج ٦ ص ٢٢٧، كتاب الذبائح، باب (ما تُذَكَّى به الذبيحة) ح ١، تهذيب الأحكام:

ج ٩ ص ٥١، ح ٢١٢ ب ١ من (كتاب الصيد والذبائح).

مناقشة مسلك المشهور في معنى الحديد

وقد أوردت عدة مناقشات على المسلك المنسوب للمشهور وهو اعتبار المعدن الخاص، وأهمها:

المناقشة الأولى: إن هناك ثلاث طوائف من النصوص، وهي:

الطائفة الأولى: ما دل على حصر الزكاة بالحديد، كصحيحة محمد بن مسلم: «لا زكاة إلا بحديدة»^(١).

الطائفة الثانية: وما دل على وقوع الزكاة بالمروة والعود مطلقاً: كرواية الحسين بن علوان المتقدمة حيث قال: عن علي عليه السلام أنه كان يقول «لا بأس بذبيحة المروة والعود وأشباههما، ما خلا السن والعظم»^(٢).

الطائفة الثالثة: وما دل على التفصيل، كصحيح ابن سنان: «لا بأس بأن تأكل ما ذبح بحجر إذا لم تجد حديدة»^(٣).

والطائفتان الأوليان متعارضتان، والطائفة الثالثة شاهد جمع بينهما، أو مقيد لهما معاً؛ لأن نسبته لهما نسبة المقيد للمطلق.

ولكن لو بنينا على ذلك لورد علينا إشكال وهو: أن حمل المطلق على المقيد إنما يصح فيما إذا أمكن إرادته منه، وجاز صرف الإطلاق إليه، لا في مثل المقام،

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٧ ب ١ من (أبواب الذبائح) ح ١.

٢- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٠ ب ٢ من (أبواب الذبائح) ح ٥.

٣- نفس المصدر: ص ٨، ح ٢.

مما يشبه الحمل على الفرد النادر، فإن موارد عدم توفر الحديد قليلة جداً، فكيف يمكن إرادتها من هذا الإطلاق؟! وبعبارة أخرى: ظاهر رواية ابن علوان أن الإمام عليه السلام في مقام بيان ما يجوز الذبح به، بلحاظ الطبع الأولي لا بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية، فهو كالصريح في جواز الذبح بالمرورة ونحوها في حال الاختيار. فحملها على حال الاضطرار ليس حملاً عرفياً.

ونظير هذا ما أفاده السيد الخوئي قدس سره في وجه امتناع حمل الرواية الدالة على الاجتزاء بفاتحة الكتاب وحدها على الرواية الأخرى الدالة على الاجتزاء بها فيما إذا أعجلت بالمصلي حاجة أو تخوف شيئاً، حيث قال: بأن هذا الجمع ليس عرفياً؛ لأن موارد العجلة والخوف قليلة، فلا يمكن إرادتها من الإطلاق، أي أنه شبيه بحمل المطلق على الفرد النادر، وهو غير بعرفي^(١).

وأجيب عنه^(٢): بأن حمل المطلق على الفرد النادر وإن كان غير مقبول عرفاً ولا يُنكر أن موارد فقد الحديد قليل بالنسبة إلى موارد توفره، ولكن في المقام خصوصية يجوز لأجلها حمل الرواية الدالة على نفي البأس بذبيحة المرورة ونحوها على صورة فقد الحديد، وهذه الخصوصية هي كون الذبح بالمرورة وشبهها مما لا يُلجأ إليه عادة إلا في صورة فقد السكين ونحوها من الآلات المصنوعة من الحديد، فلا يرى العرف ضيقاً في إطلاق نفي البأس بذبيحة المرورة، مع كون المراد الجدي خصوص صورة فقد الحديد، لأن هذه الصورة

١- المستند في شرح العروة الوثقى: ج ٤ ص ٢٨٥ - ٢٨٩.

٢- بحوث فقهية - الذبح بالحديد: ص ٧٥.

يُتوسل إلى الذبح بغير الحديد فيها عند فقد الحديد، وأما صورة توفر الحديد فلا يُذبح عادة إلا به.

ومحصل هذا الكلام: أن حمل المطلق على الفرد النادر لا مانع منه إلا الاستهجان العرفي، لكن العرف يقبل هذا الحمل فيما إذا كان المطلق لا يلجأ إليه إلا في فرد نادر. فيما أن طبع العرف أن لا يلجأ إلى الذبح بالمروة والقصبه إلا عند فقد الحديد، فحمل نفي البأس عن ذبيحة المروة والقصبه عند فقد الحديد حمل يقبله العرف.

ويُلاحظ عليه: أن الخطاب لو كان وارداً على نحو القضية الخارجية، فلا هُجنة في حمله على الفرد النادر إذا كان مضمون الخطاب مما لا يُبصر إليه إلا على نحو نادر، وأما لو كان الخطاب على نحو القضية الحقيقية التي لا نظر لها لزم ما أو إلى فرد معين، فمجرد أن العرف لا يلجأ عادة لما ذكر في الخطاب إلا نادراً ليس مبرراً لأن يصدر المولى الخطاب على نحو العموم ويريد به فرداً في زمن وفي فرض معين، فلو قال المولى: (لا بأس بأكل العذرة) وكان مقصوده فرض الضرورة؛ لأن العرف لا يقدم على أكلها إلا عند الضرورة القصوى، فهل يُعد هذا مبرراً عرفاً للإلقاء الخطاب على نحو العموم الظاهر في بيان الحكم بالعنوان الأولي، ثم يتوسل المولى ويعتذر عن ذلك بأنه يريد فرض الضرورة التي لا تقع إلا نادراً!!

فالصحيح أن يقال في جواب الإشكال: إنه لا مانع من صوغ الخطاب على نحو العموم بنحو القضية الحقيقية وإرادة فرد منه؛ لأن الملحوظ في القضية الحقيقية نسبة الفرض لعمود الزمان لا نسبتها لفرض معين، فكونه نادراً بلحاظ فرد وزمن لا يعني أنه نادر بلحاظ ما يتجدد بحسب عمود الزمان، وعدم توفر المعدن

الخاص ليس فرداً نادراً إذا قيس لعمود الزمان، ولو بلحاظ القرى والأرياف والموارد المختلفة كما في زماننا، حيث إن توفر الحديد الخاص مقابل الكروم والنيكل ليس فرداً شائعاً، فلا يلزم من حمل المطلق المصوغ على نحو القضية الحقيقية عليه حمل على الفرد النادر.

المناقشة الثانية: إن رواية الحسين بن علوان دلت بصدرها على جواز الذبح بالحجارة والقصب، ودلت بذيلها على عدم جواز الذبح بالسن والعظم، بينما دلت صحيحة زيد الشحام على جواز الذبح بالسن والعظم عند فقد الحديد، فإذا حُمل صدر رواية الحسين بن علوان على صورة فقد الحديد - جمعاً بينها وبين صحيحة ابن سنان - وقع التعارض بين ذيلها وبين صحيحة زيد الشحام الدالة على الجواز، وترجيح رواية ابن علوان بمخالفة العامة - كما في الجواهر^(١) - مخالف للنصوص المعتبرة لدى العامة بعدم الجواز، ومن ذلك حديث رافع بن خديج: «إنا نرجو أو نخاف أن نلقى العدو غداً وليس معنا مدى أفنديج بالقصب؟ فقال: أرن أو أعجل، ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه، فكلوا ما لم يكن سناً أو ظفراً...»^(٢).

كما أن قول فقهاءهم مختلف أيضاً، فقد قال ابن رشد: أجمع العلماء على أن كل ما أنهر الدم وفرى الأوداج من حديد أو صخر أو عود أو قضيب، أن

١ - جواهر الكلام: ج ٣٦ ص ١٠١ - ١٠٢.

٢ - صحيح البخاري: ج ٣ ص ١١٤ باب (الشركة في الطعام...) .

التذكية به جائزة، واختلفوا في السن والظفر والعظم^(١).

كما أنه لا يوجد إطلاق كتابي مرجح لإحداهما على الأخرى، فالمرجع عند تعارضهما وتساقطهما هو الأصل العملي الذي ذكرناه فيما تقدم وهو أصالة عدم التذكية في الجملة.

وأما القرائن التي أقامها أصحاب القول الثاني (وهو عدم اعتبار الذبح بالحديد بمعنى المعدن الخاص) فهي عديدة - وإن كان يكفي منع ظهور النص في اعتبار المعدن الخاص من خلال قرائن صارفة، وإن لم تكن معينة - .

القرينة الأولى: وتتألف من مقدمتين:

المقدمة الأولى - إن ظاهر ذيل صحيحة زيد الشحام: «عن رجل لم يكن بحضرته سكين أذيب بقصبة؟ قال: اذبح بالحجر وبالعظم والقصبة والعود إذا لم تُصب الحديد. إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس»^(٢).

وذيل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المروة والقصبة والعود، يذبح بهن الإنسان إذا لم يجد سكيناً؟»^(٣). كونهما تعليلاً

١ - بداية المجتهد: ج ١ ص ٣٥٩.

٢ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٩ ب ٢ من (أبواب الذبائح) ح ٣.

٣ - نفس المصدر: ص ٨، ح ١.

وبياناً للضابطة الكبرى في مسألة الذبح، وأن مدار الذبح على فري الأوداج وخروج الدم، سواء كان بجنس الحديد (المعدن الخاص) أو كان بغيره. والوجه في كونهما تعليلاً: تعقيب الحكم بالجواز به في صحيحة الشَّخَام، واستقلال فقرة الذيل منها بشرطها وجزائها حيث قال عليه السلام: «لا بأس»، ولو كان تقييداً لما فُرض في السؤال لم يكن وجه لجعل جزاء مستقل له.

فإن قلت: لعل قوله: «إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس» تقييد لا تعليل، فكأن مفادها أنه إنما يجوز الذبح بالحجر والقصبة والعود إذا كان فارساً للأوداج ومخرجاً للدم.

قلت: مضافاً لظهوره في التعليل وبيان الكبرى، أن تقييد جواز الذبح بهذه الأمور بفرض فري الأوداج وخروج الدم تقييد لغو؛ لأن المفروض أن السائل فرض أن هذه الأمور ذابحة، فكأنه قال: ما رأيك بالذبح بهذه الأمور؟ فأجابه: إذا كانت ذابحة فلا بأس!! وهذا مما لا معنى له، وهذا يؤكد أن ما ورد في الذيل - خصوصاً مع تعقيقه بالجزاء - إنما هو تعليل لجواز الذبح بهذه الأمور لا تقييد بالذبح بها.

المقدمة الثانية: مقتضى قرينة ظهور الذيل في التعليل وبيان الكبرى، حمل التقييد في قوله: «إذا لم تُصب الحديد» على التقييد الخارجي لا المولوي، بمعنى أنه حتى لو أصاب الحديد إذا كان الذبح بهذه الأمور المذكورة فارساً للأوداج وقاطعاً للحلقوم ومخرجاً للدم فلا بأس، وإنما قيد بفقد الحديد لأنه لا يُصار إلى

الذبح بها عادة وعرفاً إلا عند فقد الحديدية.

وأجيب عن ذلك^(١): إن هذا الكلام يبتني على توقف صدق الذبح على فري جميع الأوداج، أو على قطع الحلقوم وخروج الدم، مع أنه بمعناه العرفي لا يتوقف على ذلك، فإن مسماه يصدق عرفاً وإن لم يتم قطع الحلقوم بخصوصه فضلاً عن قطع تمام الأوداج، كما أنه إنما يستلزم خروج الدم وحسب، لا خروجه بالمقدار المتعارف الذي لعله المقصود في النص، فإنه يتوقف عادة على قطع الشريانين الملتصقين بالرقبة، فيكون اشتراط خروج الدم في الرواية إيعازاً إلى لزوم قطع هذين الشريانين.

وبالجملة: إن قوله: «إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس»، وقوله: «إذا فري الأوداج فلا بأس» إنما أراد بهما الإمام عليه السلام التأكيد على لزوم رعاية الذبح المعتبر شرعاً عند استخدام الحجر والليطة وأضرابهما مع فقد الحديد؛ لأن في الذبح بها مما لا يكون معداً للذبح مظنة التخلف عن الذبح الشرعي فاقضى التأكيد عليه.

ومحصل هذا الجواب: أن ما ذكر في الذيل هو تقييد لا تعليل، ووجه التقييد به أن المراد بالذيل هو الذبح الشرعي لا العرفي، فما فرضه السائل من كون هذه الأمور ذابحة إنما هو بالذبح العرفي، وأما كونها ذابحة شرعاً فليس بمتيقن، فلذلك قيد جواز الذبح بهذه الأمور بما إذا تحقق بها الذبح الشرعي.

مضافاً - لما ذكر - أن ظهور الذيل في التعليل وبيان الكبرى، مصادم لظاهر

معتبرة أبي بكر الحضرمي في شرطية الذبح بالحديد حيث قال: «لا يُأكل ما لم يُذبح بالحديدة» ، فإن النهي عن الأكل ظاهر في شرطية الذبح بالحديد لا أنه مجرد أمر نذبي .

ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: بأن المدعى هو ظهور الذيل في التعليل، بقرينة ذكر الجزاء حيث قال: «إذا فري الأوداج فلا بأس» ، ومقتضى عموم التعليل عدم خصوصية كون آلة الذبح من جنس الحديد أو من غيره فإن التعليل يُعمم ويُخصص فما دُكر من حمل الذيل على الذبح الشرعي فهو لا يُعالج أصل الدعوى ولا يدفع نقطة الاستدلال؛ لأنه سواء حملناه على الذبح الشرعي أو حملناه على إرادة الذبح العرفي، فهو ظاهر في بيان الكبرى وأن المناط في تحقق التذكية هو فري الأوداج وقطع الحلقوم، سواء كان بجنس الحديد أم لم يكن. فكأنه قال: (متى ما تحقق قطع الحلقوم وفري الأوداج وخروج الدم، تحققت التذكية شرعاً) ومقتضى عموم التعليل عدم خصوصية لجنس الحديد وغيره.

ثانياً: إن فري الأوداج وخروج الدم كناية عن الذبح، وعدم كونهما من لوازم الذبح غير ضائر، إذ يكفي في الكناية كون المكنى به من المقارنات الغالبة للمكنى عنه، كما يُقال: (زيد كثير الرماد) ، وقد لا تكون له كثرة رماد، لكن حيث إنها من المقارنات عادة لكثرة الطبخ صح التكنية به عن الكرم، وإلا فلا تلازم بينهما.

لذلك ففري الأوداج قطع الحلقوم وخروج الدم هي من المقارنات الغالبة

لعملية الذبح، وليس ناظراً للذبح الشرعي، فإن الذبح عادة إنما يقع بفري الأوداج وقطع الحلقوم وخروج الدم، وليست قيوداً شرعية، وإلا لو كانت ناظرة للذبح الشرعي لم يكن تقييداً لخصوص الذبح بالحجر والقصب، بل هو تقييد حتى للذبح بالحديد، ويصح تقييده؛ حذراً من عدم وقوعه.

فمجرد عدم الملازمة بين الذبح وبين هذه الأمور عقلاً، إذ يمكن الذبح من الفم - مثلاً - شيء، وصحة التكنية بها عن الذبح العرفي شيء آخر.

نعم، يرد على هذه القرينة - بناءً على ظهور لفظ الحديد في نفس المعدن الخاص - أنه حتى لو فُرض ظهور الذيل في بيان التعليل في الكبرى، إلا أنه مخالف أو مصادم لظهور الروايات التي لم تشتمل على هذا الذيل، بل اشتملت على الحصر وحده وهو قوله: «لا ذكاة إلا بحديدة» وكذا معتبرة أبي بكر الحضرمي: «لا يأكل ما لم يُذبح بالحديدة» في الشرطية.

والترجيح للروايات الحاصرة بمخالفتها للعامة - كما سيأتي بيانه - وعلى فرض استقرار التعارض، فإن مقتضى أصالة عدم التذكية - على بعض المباني - حرمة ما دُبِحَ بغير الحديد.

القرينة الثانية: ويمكن صياغتها بنحوين:

النحو الأول: أن تكون معيّنة: ومحصلها: أن المقابلة في النصوص بين الليطة والمروة والخشبة والعظم وبين الحديد قرينة عرفية على أن المقصود بالحديد: الآلة المحددة من دون خصوصية للمعدن الخاص.

وأجيب عن هذا: أن المذكورات مقابل الحديد لها جهتان:

(١) أنها من أجناس أخرى غير معدن الحديد.

(٢) أنها ليست آلات للذبح .

وحينئذ فالمقابلة لا تنحصر أن تكون بالجهة الثانية، بل تتم المقابلة بينهما بلحاظ الجهة الأولى أيضاً التي يُحتفظ معها على ظهور لفظ الحديد في كون المراد به المعدن الخاص. فلعل المقابلة بينهما بلحاظ الجنس، وأن المراد بالحديد المعدن الخاص، وليس مناط المقابلة عدم كونها من الآلات المعدة للذبح.

ودعوى (أن المتفاهم عرفاً كون المقابلة بين الجانبين بلحاظ الجهة الثانية) غير مقبولة؛ لأن مقتضاها عدم جواز الذبح بقطعة من حديد إذا لم تُصنع مدية أو سكيناً أو غيرهما، وإن كان لها طرف حاد صالح للذبح. وعلى العكس فمقتضى ما ذكر جواز الذبح بالسكينة المنحوتة من عظم أو حجر أو خشبة إذا كانت صالحة للاستخدام في الذبح، مع أن العرف لا يكاد يفهم مما دل على لزوم الذبح بالحديد - مع إمكانه - وجواز الذبح بغيره - مع فقد - أي فرق بين كونه آلة أو ليس بآلة.

وكذلك العظم المنحوت سكيناً وغيره؛ لأنه لا يُعير للإعداد ولا لعدمه أي أهمية، وإن كان هناك ما يعتني به العرف ويفرق به بين الآلات فهو كونها حادة أو غير حادة. والمفروض أن الفرق بين الحاد وغيره ليس شرعياً؛ لجواز الذبح بكل ما يصلح للذبح سواء كان حاداً أو غير حاد.

فملخص المناقشة: أن المقابلة تصح حتى مع كون المراد بالحديد الجنس الخاص.

ويلاحظ عليه: أنه لو كانت المقابلة بينهما بلحاظ الجنس لما انحصرت بين الحديد وبين ما ليس بمعدن، بل كانت بين الحديد وغيره من المعادن المستخدمة في ذلك الوقت.

كما أن اللازم الذي أورده على القائلين بهذه القرينة غير وارد؛ لإمكان أن يلتزموا باعتبار كون وسيلة الذبح محددة، وهذا ليس خلاف الضرورة الفقهية، ولا إشكال فيه بلحاظ أن ما ليس محدداً لا يُحرز به إراحة الحيوان حال ذبحه عادةً وهو مطلوب في نفسه.

فالصحيح في دفع القرينة: أنها كما تحتل النظر لحثية الآلية فهي تحتل النظر لخصوصية المعدن الصلب مقابل ما ليس كذلك، فلعل وجه المقابلة بين الحديد والليطة والخشب هو اعتبار كون الآلة أو الوسيلة معدناً صلباً لا من المعدن الخاص، فلا يكون في المقابلة ظهور في إرادة الآلية وأن تكون وسيلة الذبح آلة معدة أو محددة.

النحو الثاني: جعل المقابلة بين عنوان الحديد وعنوان الحجر والقصب والليطة قرينة صارفة عن إرادة المعدن الخاص من لفظ الحديد، ومحصل ذلك أن يُقال: لو أريد بالحديد المعدن الخاص، فما يقابله لا ينحصر في الحجر والليطة والخشب، بل يشمل الصفر والنحاس والرصاص... وغير ذلك من المعادن التي تكون صالحة للذبح. فجعل المقابلة بين الحديد وبين خصوص هذه العناوين قرينة على عدم إرادة المعدن الخاص، بل إما أن يراد به مطلق المعدن الصلب، أو يراد به الآلة المحددة، أو يراد به ما كان حاداً وإن لم يكن من الآلات المحددة.

بينما إذا جعلنا أن المراد بالحديد هو المعدن الصلب، أو الآلة المعدة، صَحَّت المقابلة بينه وبين الحجر والخشب والليطة؛ لأنها تشترك في عدم كونها من المعدن الصلب، وتشترك في عدم كونها من الآلات المعدة للذبح، وتشترك في عدم كونها حادة عادة.

وأجيب عن هذا: بأنه من المرجح أن يكون الوجه في ذكر الليطة والحجر ونحوهما مما يقابل الحديد دون المعادن الأخرى، أنه لم يكن المتعارف في عصر صدور الروايات صنع الآلات الصالحة للذبح إلا من الحديد، ولم يكن متعارفاً صنع آلات الذبح من النحاس أو الصفر أو الرصاص... أو غير ذلك، ولأجل ذلك وقع السؤال عن جواز الذبح بالليطة والحجر والخشب مما له حدٌ يفري، ولم يقع السؤال عن النحاس أو الرصاص أو الصفر... إذ لم يكن يوجد ما يُصنع من هذه المعادن ما يصلح للفري.

وبالجملة، لا يتعين أن يكون الوجه في عدم ذكر النحاس والرصاص والصفر... وغيرها من المعادن الصلبة عدم إرادة المعدن الخاص، بل المرجح أن يكون الوجه في عدم ذكر هذه المعادن عدم وجود الآلة الصالحة للفري المصنوعة من هذه المعادن، ولا أقل من احتمال ذلك.

ولكن عدم تعارف الآلات المصنوعة من المعادن غير الحديد غير صالح للقرينة؛ لأنه مجرد تعارف خارجي لا ربط له بالتأثير على ظهور النصوص الواردة على نحو القضية الحقيقية؛ والسر في ذلك: أنه كما ورد في هذه النصوص مقابلة بين الحديد وبين الحجر، ورد فيها أيضاً حصر الذكاة في الحديد حيث قال: «لا ذكاة إلا بالحديد» أو «لا يصلح الذبح إلا بحديدة»، وهذه النصوص وردت على سبيل القضية الحقيقية التي لا نظر فيها لما هو المتعارف في زمن صدور النص

نفسه. وحينئذ فانحصار الآلات المصنوعة للذبح في المصنوع من الحديد - على فرض وجوده - إما أن يكون صالحاً للقرينة على هذه النصوص أو غير صالح.

فإن قلنا بأن هذا الانحصار صالح للقرينة - لأن احتفاف النصوص بهذا التعارف الخارجي صالح للقرينة - فكما هو رافع لظهور المقابلة فيما ذكرنا فهو رافع لظهور الحصر في النصوص في الحصر الحقيقي، وموجب لظهوره في الحصر الإضافي. فكأن المراد بقوله: «لا ذكاة إلا بالحديد» أو «لا يصلح الذبح إلا بحديدة» مقابل الحجر والخشب والليطة، لا مقابل سائر المعادن؛ لأنه لا يوجد آلة للذبح من المعادن الأخرى غير الحديد.

وإن قلنا - كما هو الصحيح - بأن صدور هذه النصوص على نحو القضية الحقيقية التي لا نظر لها لما هو المتعارف في زمن صدور النص، أب عن قرينة الحصر الخارجي في زمان صدور النص عليها، أي أن مجرد انحصار الآلات المصنوعة للذبح فيما صُنِعَ من الحديد لا يصلح للقرينة على النصوص فإن مقتضى أصالة الاحتراز - حيث وردت هذه المقابلة في النص على لسان الإمام عليه السلام نفسه: «اذبح بالحجر والعود والقصبه إذا لم تُصب حديدة» - أن للجامع بين هذه العناوين المذكورة خصوصية، والجامع بين هذه العناوين - مقابل الحديد الخاص - إما أن يُراد به ما ليس بالمعدن الصلب، أو ما ليس آلة محددة، أو ما ليس حاداً بطبعه. فمقتضى قرينة المقابلة بين هذه العناوين الخاصة وبين الحديد هو عدم إرادة المعدن الخاص من عنوان الحديد وإلا لما صحَّت المقابلة، ولا موجب لرفع اليد عن قرينة المقابلة المبتنية على أصالة الاحتراز بانحصار الآلات المصنوعة للذبح فيما صُنِعَ من الحديد خارجاً؛ لعدم صلاحية ذلك للتصرف في

مفاد النصوص بعد ورودها على سبيل القضية الحقيقية.

فالتفكيك الذي صدر من بعض الأجلة (أنه لا تُرفع اليد عن ظهور الحصر في الحصر الحقيقي في قوله ﷺ «لا ذكاة إلا بالحديد» بالحصر الخارجي، بينما يُرفع اليد عن ظهور المقابلة في عدم إرادة المعدن الخاص بالحصر الخارجي) تحكّم، فإما أن يكون الحصر الخارجي صالحاً للقرينية فهو صالح للقرينية على كليهما، وإما أن لا يكون صالحاً للقرينية فليس صالحاً للقرينية على كليهما، وهو الصحيح.

فإن قلت: إن لازم ذلك إحداث فقه جديد بملاحظة نظائر المسألة، مثلاً: ما ورد من حصر المطهر من الخبث في الماء، فمقتضى عدم حمله على الحصر الحقيقي أن يُحمل على كونه ملحوظاً بالقياس إلى السوائل التي كانت موجودة في ذلك العصر ليرتب على ذلك عدم دلالة على عدم مطهرية السيرتو ونحوه من السوائل المعقمة المصنعة حديثاً.

وكذلك ما دل على حصر النبي ﷺ زكاة الحبوب في الغلات الأربع، فإنه إذا حُمِل على كونه إضافياً بالنسبة إلى ما كان موجوداً من الحبوب في المدينة في عصره ﷺ لقيل: إنه لا يدل على نفي الزكاة عن مثل الأرز الذي لم يكن فيها كما توهمه بعض أصحاب الأئمة، فيمكن الحكم بثبوت الزكاة فيه تمسكاً بإطلاق قوله ﷺ: «كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق ففيه الزكاة».

وبالجملة، ظهور الحصر في كونه حقيقياً ولا سيما في النصوص التي اشتملت على ذكر الحديد وغيره لا مجال لرفع اليد عنه.

قلت: لو سلمنا بتأثير الحصر الخارجي على ظهور النصوص - ولا نسلم بذلك

- فالنقض بمثل هذه الموارد غير وارد:

أولاً: هناك من قال بمطهرية غير الماء من السوائل المعقمة، ومن قال بعدم انحصار الزكاة في الغلات الأربع.

ثانياً: إنما يكون الحصر الخارجي مؤثراً على مفاد النص إذا دار مفاد النص بين التعبد أو الحصر الخارجي. فيقال حينئذ: إذا دار مفاد النص بين حمله على التعبد أو مجارة ما في الخارج، فلا ظهور له في التعبد؛ إذ لعل الإمام أراد بالحصر مجارة ما في الخارج، إذ ليس في الخارج إلا الحصر.

أما لو كان للحصر منشأً عرفي غير مجارة ما في الخارج فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الحصر في الحصر الحقيقي. وهو كذلك في الأمثلة التي مثل بها، فإن ما دل على حصر المطهر من الخبث في الماء لا يدور أمره إما أن يُحمل على التعبد أو يُحمل على مجارة ما في الخارج، بل من المحتمل عرفاً أن يكون منشأ حصر الشارع للمطهر في الماء هو نقاوته التي لا توجد في أي مطهر آخر، باتفاق الجميع، إذ حتى لو وجدت سوائل معقمة فإنه لا تملك نقاوة الماء. ومع وجود هذا الاحتمال العرفي فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الحصر في الحصر الحقيقي؛ إذ لا يدور الأمر بين التعبد أو المجارة كي نقول: لا ظهور له في التعبد.

وكذلك ما دل على حصر الزكاة في الغلات الأربع، فلعل النكته في حصر الشارع للزكاة فيها هو وفرة هذه الغلات في كل زمان، إذ لم يخلُ منها زمان من الأزمنة، ولذا اكتفى الشارع بأن حصر الزكاة فيها. فهذه النكته العرفية مع ورودها لا موجب حينئذ لرفع اليد عن ظهور الحصر في الحصر الحقيقي. إذن فالنقض بمثل هذه الأمثلة غير وارد.

والمتلخص: أن مقتضى قرينة المقابلة بين عنوان الحديد وبين هذه العناوين التي لا جامع لها عرفاً إلا أنها ليست من المعدن الصلب أو أنها ليست آلة معدة للذبح هو عدم إرادة المعدن الخاص من لفظ الحديد، وإلا لما صحّت المقابلة.

القرينة الثالثة: وتتألف من عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: من القرائن المتصلة بالنصوص: المرتكزات المعاصرة للنصوص. ومنها ما يُعبر عنه بالجو الفقهي السائد حين صدور النص، فإن ملاحظته قرينة من القرائن المتصلة بالنص المتصرف في ظهوره، فإذا لاحظنا عصر صدور النص فوجدنا بناء جمهور العامة أن المدار في الذبح على فري الأوداج وإخراج الدم - مع غمض النظر عن آلة الذبح وجنسها - يؤكد أن المقصود بقوله ﷺ: «إذا فري الأوداج وخرج الدم فلا بأس» في صحيحة زيد الشحام وعبد الرحمن بن الحجاج، أنه لا خصوصية لجنس الآلة ومن أي معدن كانت، بل المدار في تحقق التذكية على فري الأوداج وخروج الدم، وأن المراد بالحديد في نصوص الحصر (الآلة المعدة للذبح) وإن لم تكن من جنس الحديد.

ولذلك نظائر في الفقه، ومن ذلك ما ذكره عدة من علمائنا الأعلام في بحث الخمس - ومنهم السيد البروجردي (أعلى الله مقامه)^(١)، وتبعه جمعٌ من الأعلام

كالسيد الشهيد قزويني^(١) - في صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: «سمعت أبا جعفر يقول: أيا ذمي اشترى من مسلم أرضاً فإن عليه الخمس»^(٢)، حيث أفتى جملة من الفقهاء على طبق الظهور الأولي للرواية وأن من موارد الخمس الأرض المشتراة من المسلم.

ولكن بملاحظة الجو الفقهي الذي صدرت فيه الرواية، حيث ذهب مالك - كما في الحقائق نقلاً عن المنتقى لصاحب المعالم - وأبو حنيفة - كما ذكره أبو عبيد في كتاب الأموال عن أبي يوسف^(٣) - وغيرهم من فقهاء العامة، إلى أنه: إذا اشترى الذمي الأرض الخراجية من المسلم ضُوعف عليه الصدقة، فإن الصدقة في الأرض الخراجية قبل شرائها العشر، فإذا اشتراها ضُوعفت عليه فكانت النتيجة الخمس^(٤)، فليس المراد به الخمس الاصطلاحي وهو سهم الإمام والسادة، بل المراد به مضاعفة الصدقة التي كانت ثابتة في الأرض الخراجية المسماة بالأرض العشرية قبل شراء الذمي لها. وأشارت لهذا المعنى بعض الروايات من طرفنا ومنها: قوله عليه السلام: «إنما هذا شيء كان صالحهم عليه رسول الله ﷺ»^(٥).

١- منهاج الصالحين: ج ١ ص ٤٥٤.

٢- وسائل الشريعة: ج ٩ ص ٥٠٥ باب ٩ من (أبواب ما يجب فيه الخمس) ح ١.

٣- بحوث في الفقه، كتاب الخمس (السيد محمود الهاشمي): ج ١ ص ٣٩٨.

٤- الخلاف: ج ١ ص ٣٠٠.

٥- وسائل الشريعة: ج ١٥ ص ١٥٠ ب ٦٨ من أبواب (جهاد العدو) ح ١ عن محمد بن مسلم قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رأيت ما يأخذ هؤلاء من هذا الخمس من أرض الجزية ويأخذ من

فالنتيجة: أن الجو الفقهي من القرائن المتصلة بالنص الموجبة لتحديد ما هو المراد الجدي منه.

المقدمة الثانية: إن أخبار العامة مجملة من حيث جواز الذبح بغير الحديد اختياراً، مثلاً: ما رواه البخاري أن رافع بن خديج قال للنبي ﷺ: «إنا نلرجو أو نخاف أن نلقى العدو غداً وليس معنا مدي أفذبح بالقصب؟ فقال: ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل...»^(١).

فإن قلنا: بأن القدر المتيقن في مقام التخاطب مضر بالإطلاق الوارد في مقام الإفتاء. فيقال حينئذ: بما إن ما فرضه السائل وهو استخدام القصب عند فقد المدي قدر متيقن في مقام التخاطب، مضر بالإطلاق، فلا إطلاق في الجواب لجواز الذبح بالقصب حتى في فرض إمكان الذبح بالحديد، وإن لم نقل بذلك فالجواب مطلق ومقتضاه عدم اعتبار جنس الحديد أو عدم اعتبار المدي وأن الذبح بغيره جائز اختياراً.

وليس في جواب النبي ﷺ لفظ يصلح للقرينة على اختصاص الجواب،

الدهاقين جزية رؤوسهم أما عليهم في ذلك شيء موظف؟ فقال: كان عليهم ما أجازوا على أنفسهم ، وليس للإمام أكثر من الجزية إن شاء الإمام وضع ذلك على رؤوسهم، وليس على أموالهم شيء، وإن شاء فعلى أموالهم وليس على رؤوسهم شيء. فقلت: فهذا الخمس؟ فقال: إنما هذا شيء كان صالحهم عليه رسول الله ﷺ . »

فإن مجرد صدور الجواب على نحو الخطاب والأمر، لا يصلح للقرينة على أن المراد به ما فرضه المخاطب والمأمور وهو استخدام القصب عند فقد الحديد؛ لورود كثير من الأحكام في النصوص الشرعية بصيغة الخطاب والأمر، لكن المخاطب لا دخل له في مضمون الجواب وإن صدر على سبيل الخطاب والأمر، ويؤكد هذا الصياغة الأخرى للرواية: «ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ما لم يكن سنّاً أو ظفراً»^(١).

والرواية الأخرى: حديث عدي بن حاتم أنه قال: «أرأيت يا رسول الله إن صاد أحدنا صيداً وليس معه سكين فذبحه بشق العصا أو بالمروة أيجز ذلك؟ فقال: أنهر الدم بما شئت وكل»^(٢). وإن طعن في سنده ابن حزم بضعف سمّك بن حرب^(٣)، إلا أن رواية أحمد بن حنبل تؤكد هذا المتن عن عدي بن حاتم قال: «قلت: يا رسول الله، إنا نصيد الصيد فلا نجد سكيناً إلا الضرار وشقة العصا، فقال النبي ﷺ: أمرّ الدم بما شئت واذكر اسم الله»^(٤).

والكلام هو الكلام، هل أن القدر المتيقن في مقام التخاطب ضائر بالإطلاق الوارد على سبيل الإفتاء أم لا؟ فإن قلنا بضائريته فلا إطلاق في الجواب، وإلا فهو مطلق.

١- سنن أبي داود: ج ١ ص ٦٤٤، سنن النسائي: ج ٧ ص ٢٢٧.

٢- سنن أبي داود: ج ١ ص ٦٥٤.

٣- المحلى بالآثار: ج ٢ ص ٤٥٢.

٤- مسند أحمد: ج ٤ ص ٢٥٦ في (حديث عدي بن حاتم).

ومنها: حديث أبي أمامة عن النبي ﷺ: «ما فرى الأوداج فكلوا ما لم يكن رضىً ناب أو نخر ظفر» والمؤكد بحديث حذيفة: «اذبحوا بكل شيء فرى الأوداج ما خلا السن والظفر»^(١)، وهناك عدة نصوص بهذا المنطق.

فلو لاحظنا نصوص العامة لربما قيل بإجمالها وعدم وضوح دلالتها على جواز الذبح بغير الحديد اختياراً.

المقدمة الثالثة: إن ذهاب جمهور العامة إلى أن الاستفادة من هذه النصوص هو الإطلاق وعدم اعتبار جنس الحديد، قرينة كاشفة عن المراد الجدي منها:

قال السمرقندي الحنفي: أما ما يُذكي وهو الآلة فعلى ضربين: آلة تقطع وآلة تفسخ، فالآلة التي تقطع على ضربين: حادة وكييلة، فالحادة يجوز الذبح بها حديدة كانت أو غير حديد من غير كراهة، والكييلة التي تقطع يجوز الذبح بها مع الكراهة^(٢).

وقال ابن رشد المالكي: أجمع العلماء على أن كل ما أنهر الدم وفرى الأوداج من حديد أو صخر أو عود أو قضيب، وأن التذكية به جائزة، واختلفوا في السن والظفر والعظم^(٣).

١ - المعجم الأوسط: ج ٧ ص ١٧٢.

٢ - بدائع الصنائع: ج ٦ ص ٢٧٦٨.

٣ - بداية المجتهد: ج ١ ص ٣٥٩.

وقال القرطبي المالكي: واختلفوا فيما يقع به الذكاة، فالذي عليه الجمهور من العلماء أن كل ما أفرى الأوداج وأخرج الدم فهو من آلات الذكاة ما خلا السن والعظم، وعلى هذا تواترت الآثار وقال به فقهاء الأمصار^(١).

وقال النووي الشافعي: قال الشافعي وأصحابه ومن واقوهم: لا تحصل الذكاة بالظفر والسن ولا بسائر العظام، وتحصل بما سوى ذلك من جميع المحددات سواء كانت من الحديد كالسيف والسكين والسهم والرمح، أو من الرصاص أو النحاس أو الذهب والفضة أو الخشب المحدد أو القصب أو الزجاج أو الحجر أو غيرها^(٢).

وقال ابن قدامة الحنبلي: وأما الآلة فلها شرطان: أحدهما: أن تكون محددة تقطع أو تحرق بحدّها لا بنقلها. والثاني: أن لا تكون سنّاً ولا ظفراً، فإذا اجتمع هذان الشرطان في شيء حل الذبح به، سواء كان حديداً أو حجراً أو ليطة أو خشباً، وبهذا قال الشافعي وإسحاق وأبو ثور^(٣).

فهذا يُشير إلى أن مفاد النصوص الواردة عندهم عدم اعتبار جنس الحديد. فيما أن الجو الفقهي السائد من نصوصهم وفتاواهم هو عدم اعتبار جنس الحديد، والمفروض أن مثل هذه النصوص والروايات - كصحيحة محمد بن مسلم - واردة في سياق هذا الجو الفقهي، فهو قرينة على مفادها، وأن المدار في

١- الجامع لأحكام القرآن: ج ٦ ص ٥٣ في تفسير ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ...﴾.

٢- المجموع: ج ٩ ص ٨١، شرح صحيح مسلم: ج ٣ ص ١٢٤.

٣- المغني: ج ٣ ص ٤٣.

الذبح على ما حقق فري الأوداج وقطع الحلقوم وخروج الدم من دون اعتبار لخصوصية جنس المعدن الخاص، وبهذا تكون الروايات قرينة على مفاد غيرها من النصوص.

وجود المخالف مثل عمر بن الخطاب - على فرض ثبوت الخلاف منه - حيث روي أنه قال: (لا ذكاة إلا في الأسل)^(١) بناءً على أن المراد من الأسل الآلات المصنوعة من خصوص الحديد لا مطلق السلاح.

أو ما نُقل عن مالك في إحدى روايته لا يُضر بذهاب جمهور العامة إلى ما نقلناه عنهم.

وأجيب عن هذه القرينة^(٢): أنه إنما تتم قرينة الفقه السائد عند صدور النص على مفاد رواياتنا - على فرض إجمالها -.

وأما على فرض ظهور النصوص الحاصرة أو المفصلة في نفسها في اعتبار جنس الحديد، فبمقتضى نظرها إلى الروايات العامة وفتاوى جمهورهم، حكومتها عليها بنحو التخطئة - كما يظهر من لسانها - لا قرينية فتاواهم على النصوص.

وعلى فرض ظهور ذيل صحيحة الشخام - بضميمة فتاواهم - في بيان الضابطة الكبرى للذبح، فغاية ذلك المعارضة بين مفادها ومفاد الروايات الحاصرة. ومقتضى ترجيح الثانية بمخالفة العامة، تمامية القول بالاشتراط، مضافاً لعدم عرفية

١ - المصنف - للصنعاني: ج ٤ ص ٤٩٨ ح ٨٦٣١.

٢ - بحوث فقهية - الذبح بالحديد: ص ٢٩.

قرينه أحد اللسانين على الآخر، حيث لا يجتمع التعبير به (أجمع العلماء على أن التذكية بكل ما أنهر الدم وفري الأوداج من حديد أو حجر جائزة) ، والتعبير (لا يصلح الذبح إلا بحديدة) أو (لا ذكاة إلا بحديدة) ... ونحوها.

والمتحصل أنه إن كانت النصوص مجملة من هذه الجهة فهو كافر في نفي الاعتبار، وإن كانت ظاهرة لم يصلح فقه العامة لرفع اليد عن ظهورها.

القرينة الرابعة: إن المستفاد من صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج^(١) في الطائفة الثانية أن لا خصوصية للحديد، وذلك بأحد تقريرات ذكرت^(٢):

التقريب الأول: ظاهر السؤال أن المناط في الذبح على الذبح بالسكين، مع غمض النظر عن جنسها، وبما أن ظاهر سياق الروايات كلها كون محط السؤال واحداً لدى الرواة فهذه قرينة على أن السؤال الذي عبر بالحديدة في الروايات الأخرى يُراد به السكين؛ لَوَحْدَةِ سياق هذه الروايات.

ويُلاحظ عليه: أن هذا التقريب ليس كافياً، وذلك:

أولاً: أنه لا شاهد على وحدة السياق مع تعدد الرواة وتعدد الإمام المسئول.

ثانياً: إذا كان السياق واحداً فلم لا يُعكس ويقال: إن ما عُبر فيه بالحديدة قرينة على أن المراد بالسكين في مثل هذه الرواية هو ما كان من المعدن الخاص.

١- انظر: ص ١٦٠ و ١٤٤ فيما تقدم.

٢- مجلة فقه أهل البيت: العدد الأول: ص ٦٥-٦٧.

التقريب الثاني: أن السؤال عن جواز الذبح بغير الحديد عند فقد السكين ظاهر في أن المرتكز لدى الراوي جواز الذبح بالسكين بلا إشكال، ومقتضى إطلاقه عدم اعتبار كون السكين من المعدن الخاص أو غيره. وحيث أن الإمام عليه السلام أمضى مرتكز السائل ولم يردعه فمقتضى الإمضاء عدم اعتبار المعدن الخاص.

وأشكل عليه^(١): إن أقصى ما يُستفاد من سؤال الراوي هو مسلمية جواز الذبح بالسكين وليس لهذا الحكم إطلاق يشمل ما كان مصنوعاً من غير الحديد؛ لأن السائل لم يكن بصدد البيان من هذه الجهة لكي ينعقد لكلامه إطلاق بالنظر إليها فيقال: إن الإمام أمضى كلامه على إطلاقه، بل نظر السائل منصب على السؤال عن جواز الذبح بغير السكين عند فقد السكين، لا أن محط سؤاله في الذبح بالسكين كي يتمسك بإطلاقه لما إذا كانت السكين من جنس الحديد أو من غيره.

التقريب الثالث: أن يُقال إن الإمام عليه السلام رخص في الذبح بالليطة ونحوها في حالة فقد السكين الذي تقدم أنه أعم مما يكون مصنوعاً من الحديد وغيره، ويترتب على ذلك أنه لا تصل النوبة للذبح بالليطة ونحوها مع وجود السكين المصنوعة من غير الحديد، إذ يصدق حينئذ أنه وجد سكيناً.

وأشكل عليه^(١): أن غاية مفاده ترخيصه ﷺ في الذبح بالليطة ونحوها عند فقد السكين، لكنه لا مفهوم له، إذ لا يدل على عدم جواز الذبح بالليطة مع وجود السكين المصنوع من الحديد فضلاً عن وجود السكين المصنوع من غير الحديد، فإن الترخيص في فرض معين لا مفهوم له بحيث يدل على عدم الترخيص في غير هذا الفرض. فهذه القرينة غير تامة.

القرينة الخامسة: التمسك بمناسبة الحكم للموضوع، ولهذه القرينة تقريران:

التقريب الأول: ويتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن استعمال لفظ (الحديد) وإرادة الآلة المحددة استعمال صحيح ثبوتاً وإن كان على نحو التجوّر؛ بلحاظ أنه لما كان الغالب صنع الآلات المعدة للذبح والقطع من الحديد كان ذلك مُصححاً لاستعمال لفظ (الحديد) وإرادة الآلة القاطعة أو الذابحة.

المقدمة الثانية: بما أن استعمال لفظ (الحديد) وإرادة الآلة القاطعة صحيح

ثبوتاً، فهل هناك قرينة عليه إثباتاً أم لا؟

نعم هناك قرينة عليه إثباتاً وهي مناسبة الحكم للموضوع. وبيان ذلك: أن لفظ الحديد قد استعمل في النصوص في معنيين وتحديد كل منهما يتم بالقرائن السياقية:

المعنى الأول: أن المراد به المعدن الخاص، ومن ذلك:

ما في قوله رسول الله ﷺ: «لا يصلي الرجل وفي قبلته نار أو حديد»^(١).

وعن أبي عبد الله ﷺ: «لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد»^(٢).

وأن علياً ﷺ «كان يُكره أن يُلبس الصبي شيئاً من الحديد»^(٣).

وعن أبي عبد الله ﷺ في الحديد: «أنه حلية أهل النار»^(٤).

وعنه ﷺ: «إذا قص الرجل أظفاره بالحديد، أو جز شعر أو حلق قفاه، فإن عليه أن يمسحه بالماء قبل أن يُصلي»^(٥).

فإن مناسبة الحكم للموضوع في هذه الموارد تعين أن المراد بالحديد هو المعدن الخاص. وأحياناً بمناسبة هذه القرينة قد يتعين أن المراد بالحديد المعنى الآخر وهو الآلة القاطعة أو ما يعبر عنه بالسلاح، نظير:

قوله ﷺ: «إذا ضرب الرجل بالحديدة فذلك العمد»^(٦).

١- وسائل الشيعة: ج ٤ ص ٤١٧ ب ٣٢ من (أبواب لباس المصلي) ح ١.

٢- نفس المصدر: ص ٤١٩ ذيل ح ٦.

٣- وسائل الشيعة: ج ٢١ ص ٤٣١ ب ٤٩ من (أبواب أحكام الأولاد) ح ١.

٤- وسائل الشيعة: ج ٤ ص ٤١٤ ب ٣٠ من (أبواب لباس المصلي) ح ٥.

٥- وسائل الشيعة: ج ١ ص ٢٨٨ ب ١٤ من (أبواب نواقض الوضوء) ح ٥.

٦- وسائل الشيعة: ج ٢٩ ص ٣٨ ب ١١ من (أبواب القصاص في النفس) ح ٩.

وقوله ﷺ: «من أشار بحديدة في مصر قطعت يده»^(١).

وقوله ﷺ: «الإشعار أن تظعن في سنامها بحديدة حتى تدميها»^(٢).

ووفي الرواية: «أوحى الله تعالى إلى إبراهيم: فاختن إسحاق بالحديد»^(٣).

فبما أن لفظ (الحديد) يستعمل في كلا المعنيين، والمعين له هو القرينة - كقرينة مناسبة الحكم للموضوع - ففي المقام (وهو استعمال لفظ الحديد في روايات الذبح) ظاهر في أن المراد بالحديد الآلة القاطعة، والمعين له هو مناسبة الحكم للموضوع كما ذكر بعض الأجلة^(٤)، حيث قال:

(والظاهر أن المتفاهم عرفاً بمناسبة الحكم للموضوع كون المراد من (الحديد) و (الحديدة) في روايات التذكية والذبح مطلق الآلات المعدة للقطع والفري، فإن الموضوع هو الذبح والتذكية، والحكم هو اعتبار الحديد فيه مع الإمكان، فلا يفهم من التناسب بينهما خصوصية للحديد بما هو جنس خاص، بل المتفاهم عرفاً أنه جيء به تعبيراً عن الآلات المعدة للقطع، بلحاظ أنها تصنع منه عادة، [فبدلاً من استخدام لفظ السكين أو المديّة - مثلاً - استخدم لفظ الحديد]؛ لتكون تعبيراً عن الآلة المعدة للقطع).

١- وسائل الشيعة: ج ٢٨ ص ٣١٤ ب ٢ من (أبواب حد المحارب) ح ٣.

٢- وسائل الشيعة: ج ١١ ص ٢٧٨ ب ١٢ من (أبواب أقسام الحج) ح ١٦.

٣- وسائل الشيعة: ج ٢١ ص ٤٣٣ ب ١٢ من (أبواب أحكام الأولاد) ذيل ح ٦.

٤- بحوث فقهية - الذبح بغير الحديد: ص ٦٧.

وقد أجيب عن هذه القرينة بوجوه:

الوجه الأول: إن النصوص على طوائف:

الطائفة الأولى: عبّرت باشتراط التذكية بالحديد، كما في صحيحة محمد ابن مسلم المتقدمة: «لا ذكاة إلا بحديدة»^(١).

وموثقة سماعة المتقدمة أيضاً: «لا يذكى إلا بحديدة».

الطائفة الثانية: عبّرت باشتراط الذبح بالحديد، كما في صحيحة الحلبي: «لا يصلح الذبح إلا بحديدة»^(٢).

الطائفة الثالثة: عبّرت باشتراط حلية الأكل بالذبح بالحديد، كمعتبرة الحضرمي: «لا يأكل ما لم يُذبح بحديدة»^(٣).

فدعوى أن مناسبة الحكم للموضوع هي عدم إرادة المعدن الخاص إنما تتصور في الطائفة الأولى، حيث أن لسانها هو اعتبار الحديد في تحقق التذكية فيقال بأن هذا اللسان إذا عُرض على العرف لم يُفهم منه خصوصية المعدن الخاص؛ لأن المدار على تحقق التذكية، وتحقق التذكية يكون بالمعدن الخاص وبغيره، فمناسبة الحكم للموضوع تقتضي أن يُراد به الآلة القاطعة.

بينما لا تأتي هذه المناسبة في اللسان الثالث؛ فإن الحكم هنا هو حلية الأكل،

١ - وسائل الشريعة: ج ٢٤ ص ٧ ب ١ من (أبواب الذبائح) ح ١.

٢ - نفس المصدر: ح ٢.

٣ - نفس المصدر: ص ٨، ح ٣.

والموضوع هو الذبيحة، فلا تقتضي مناسبة الحكم للموضوع هنا أن لا يُراد المعدن الخاص، بل من المحتمل أن ما لم يُذبح بالمعدن الخاص لم يحل أكله.

الوجه الثاني: لو فُرض أن النصوص جميعاً في مقام بيان ما هو المحقق للتذكية، فقد أفاد بعض الأجلة^(١) بأن القرينة المذكورة إنما تُتصور في بعض الصياغات دون بعض، فقال: لو كان المذكور في لسان الدليل هكذا: (إذا قطعت أوداجه بحديدة فقد ذكّيته) لكان بالإمكان ادّعاء أن مناسبة الحكم للموضوع تقتضي أن لا تكون خصوصية للحديدة بما هي من المعدن المعروف، بل العبرة بالآلة الصالحة للقطع. ولكن المذكور في الأدلة إنما هو نفي الذكاة بغير الحديدية من الليطة والحجارة ونحوهما مما يصلح للذبح وإن لم يكن معداً له، ومعه لا مجال لدعوى عدم خصوصية للحديد وكون العبرة بما يكون صالحاً للقطع والفري.

ويلاحظ على هذا الجواب: أن نكتة الاستدلال هي نكتة إسنادية وليست لفظية كي تختلف باختلاف الصياغات، فسواء كانت صياغة الدليل بهذا النحو وهو (إذا قطعت أوداجه بحديدة فقد ذكّيته) أو كانت صياغة الدليل بالنحو الذي ورد «لا ذكاة إلا بحديدة» أو «لا يذكرى إلا بحديدة» فإن مرجع الجميع - بحسب النظر العرفي - إلى جملة شرطية وهي: إذا تحقق الذبح بالحديد تحققت التذكية.

وبما أن النكته هي مناسبة الحكم لموضوع - التي لا ربط لها بالصياغة اللفظية - فهذه المناسبة موجودة في جميع الصياغات ما دام الحكم هو عبارة عن اشتراط تحقق التذكية بالذبح بالحديد.

الوجه الثالث: إن مناسبة الحكم للموضوع تقتضي عدم اعتبار خصوصية الحديد، وأن المدار على ما يصلح للذبح سواء كان معداً للذبح أو لم يكن كذلك، فلا يُستفاد من قرينة مناسبة الحكم للموضوع اعتبار الآلية كما أُفيد، بل غاية ما يستفاد من ذلك عدم اعتبار المعدن الخاص، وأما استفادة الآلية فلا خصوصية لها عرفاً؛ فإن العرف يرى أن التذكية تتحقق بكل ما يحقق الذبح سواء كان آلة معدة للذبح أو لم يكن كذلك.

التقريب الثاني: إن مقتضى مناسبة الحكم للموضوع - بعد إجمال لفظ الحديد في نفسه - عدم اعتبار خصوصية للمعدن الخاص، وأن المناط على ما كان محددًا، سواء كان معداً للقطع والفري أو لم يكن كذلك.

وأشكل عليه: بأن هذا إنما يتم فيما إذا لم يكن هناك دليل من المنع من الذبح ببعض ما يصلح من غير الحديد، وأما مع ورود النهي عن ذلك [- كما في معتبرة الحضرمي: «لا يأكل ما لم يُذبح بحديدة» -] فلا يكاد يفهم العرف عدم خصوصية للحديد (المعدن الخاص).

وفيه: إن ما ذكر هو فرع ظهور مثل معتبرة الحضرمي في المعدن الخاص، والمدعى أن لفظ (الحديد) في نفسه مجمل وإنما يتعين بالقرينة، بل على فرض

ظهوره في المعدن الخاص فغاية ذلك تعارض الطائفتين، لا أنه لا يفهم العرف - بمناسبة الحكم للموضوع - عدم خصوصية للمعدن الخاص نعم وقوع التعارض لصالح من يشترط المعدن الخاص، إما لأجل ترجيح ما دل على اعتباره بمخالفة العامة، أو لأجل العلم الإجمالي باعتبار أحدهما على فرض إجمال الأدلة، أو بمقتضى استصحاب عدم التذكية، بناءً على جريانه.

بقي تنبيهان:

التنبيه الأول: قد يقال بأن مشهور الفقهاء استفاد من النصوص ما كان جامعاً للخصوصيتين، الآلية والمعدن الخاص، فالمراد بالحديد في النصوص هو ما كان آلة مصوغة من المعدن الخاص.

وقد أجاب عن ذلك بعض الأجلة^(١): بأن الحديد له معنيان:

المعنى الأول: معنى لغوي اشتقاقي وهو الحاد، ومؤنثة حديدة، أي القطعة الحادة القاطعة بحدّها، وقد شاع استعمالها في السلاح، أي آلة الذبح والقتل والقطع.

والمعنى الآخر: المعدن الخاص المعروف وهو معنى جامد، ومؤنثه حديدة أيضاً بمعنى قطعة من ذلك المعدن، وهذا المعنى مبين مع الأول من حيث الجمود والاشتقاق، ومن حيث عدم أخذ خصوصية المحددية في المعنى الثاني، بخلاف الأول، فالحديدة بالمعنى الأول بمعنى الحاد لوحظ فيه خصوصية المحددية

وجعل الشيء محدداً أو المعدن محدداً حيث يستعمل للقطع والقتل والفري بحدته وهو السلاح، بينما الحديدية بالمعنى الثاني قطعة من المعدن بأي شكل وكيفية كانت، وإرادة كلا المعنيين من الحديدية الواردة في الروايات نحو: «لا ذكاة إلا بحديدة» غير صحيح جزماً؛ لأنه مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنيين الجامد والمشتق، فيدور الأمر بين أن يكون المراد المعنى الأول الذي هو المعنى الأصلي الاشتقاقي للكلمة أو المعنى الثاني وهو الجامد.

وعلى الثاني يدل على أن آلة الذبح لا بد وان تكون قطعة من الحديد أي من المعدن الخاص، فلا يصح الذبح بغير ذلك من الأجناس، ولا يمكن الجمع بين المعنيين كما هو ظاهر كلمات الأصحاب، إلا إذا قلنا: بأن الحديدية صارت [بركة الاستعمال] خاصة بالآلة المحددة المعدة للقطع والفري من جنس الحديد بالخصوص.

وهذه الدعوى - مضافاً إلى أنه لا شاهد عليها - خلاف كلمات جملة من اللغويين، حيث ذكروا للحديدة معنيين، أحدهما القطعة من معدن الحديد، والآخر مؤنث حديد بمعنى الحاد... فلا بد من إرادة أحد المعنيين في استعمال كلمة الحديدية لا كليهما ولا مجموعهما؛ إذ الأول من الاستعمال في معنيين، والثاني ليس معنى اللفظ...

ولا يقال: [يمكن إرادة مجمع المعنيين بنحو تعدد الدال والمدلول، حيث] يمكن الاستفادة اشتراط المحددية من فرض الذبح في الروايات، والذي لا يكون عادة إلا بالشيء المحدد الذي يفري الأوداج، وإلا لم يمكن أن يذبح به بل ولا يقطع به، وأما اشتراط معدن الحديد وجنسه فيستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا ذكاة إلا بحديدة» بإرادة المعنى الجامد منها، فلا يلزم استعمال اللفظ في معنيين. وتكون

النتيجة ما ذهب إليه المشهور من الجمع بين الحيتين [ولكن بنحو تعدد الدال والمدلول].

فإنه يقال: [أولاً:] ليس مفهوم الذبح إلا قطع الحلقوم والأوداج، كما تشهد به معتبرة الشخام [«إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس»]، فلا يمكن أن يستفاد من مجرد ذكر الذبح اشتراط المحددية.

[ثانياً:] أن الوارد في الروايات لا ذكاة إلا بحديدة، ولم يرد لا ذبح إلا بحديدة لكي يتوهم استفادة المحددية من الذبح . انتهى.

وَيُعَلَّقُ عَلَى مَا أُفِيدَ:

أولاً: ما نُسِبَ إلى المشهور أنه يرى الجمع بين الخصوصيتين (الآلية والمعدن الخاص) غير واضح، إذ أن لفظ الحديد في كلماتهم على نسق ما ورد في الروايات - كما ادّعي؛ لأنهم يفتون بلسان الروايات - فإن كان مجملاً في الروايات فلا مجال لأن يُنسب إليهم شيء.

وإن كان ظاهراً في ما كان آلة، فلا دليل على اعتبار المعدن الخاص.

وإن كان ظاهراً في المعدن الخاص فلا دليل على اعتبار المحددية، ولا ظهور له في مجمع المعنيين.

قال الشيخ المفيد: ولا يؤكل الصيد المقتول بالحجارة والخشب. و من لم يجد حديداً يذكي به و وجد زجاجة تفري اللحم أو ليطة من قصب لها حدّ كحد

السكين ذكي بها ولا يذكي بذلك إلا عند فقد الحديد^(١).

وقال أبو الصلاح: والذكاة بالحديد مع إمكانه، وبما يقوم مقامه في النحر وفري الأوداج عند تعذره^(٢).

وقال القاضي ابن البراج: والذباحة لا يجوز إلا بالحديد، فمن خاف من موت الذبيحة ولم يقدر على الحديد جاز أن يذبح بشيء له حدة مثل الزجاجة والحجر الحاد أو القصب والحديد أفضل وأولى من جميع ذلك^(٣).

وقال ابن زهرة: ولا تكون الذكاة صحيحة مبيحة للأكل إلا بقطع الحلقوم والودجين والمري... مع التمكن من ذلك بالحديد، أو ما يقوم مقامه في القطع عند فقده، من زجاج، أو حجر أو قصب^(٤).

وقال الشيخ الطوسي: ولا يجوز الذباحة إلا بالحديد، فإن لم توجد حديدة، وخيف فوت الذبيحة، أو اضطرَّ إلى ذباحتها، جاز له أن يذبح بما يفري الأوداج من ليطة أو قصب أو زجاجة أو حجارة حادة الأطراف^(٥).

وقال ابن حمزة: والذبح يجب أن يكون حالة الاختيار بالحديدة، ويجوز

١ - المقتنة: ص ٥٧٨.

٢ - الكافي في الفقه: ٣٢١.

٣ - المذهب: ج ٢ ص ٤٣٩.

٤ - غنية النزوع: ص ٣٩٧.

٥ - النهاية: ص ٥٨٣.

حالة الضرورة بما يفري الأوداج من الليطة، والمروة، والخشبة، والحديدة^(١).

وقال ابن إدريس: لا يجوز الذبحة إلا بالحديد فإن لم يوجد حديد، وخيف فوت الذبيحة أو اضطر إلى ذباحتها، جاز أن يذبح بما يفري الأوداج، من ليطة أو قصبه... أو زجاجة، أو حجارة حادة الأطراف، مثل الصّخور، و المرو، و غير ذلك^(٢).

ثانياً: أنه لا معنى للآلية إلا ما كان محدداً أي ذا حدّ، سواء أعد للقطع والفري أو لم يكن، وهذا يستفاد من بعض الروايات التي أشار إليه هو نفسه، قال: ومما يمكن أن يؤيد هذا الفهم أيضاً، ما ورد في رواياتنا ورواياتهم من التأكيد على لزوم تحديد الشفرة - وهي السكين الحاد - وإراحة الذبيحة وعدم تعذيبها في مقام الذبح وعدم نخعها أو سلخها ونحو ذلك مما يؤيد أن المقصود من الأمر بالذكاة بالحديدة المعنى الثاني لها [أي المعنى الاشتقاقي] لا الأول.

وكانه بهذا يشير إلى النبوي، قال ﷺ: «من ذبح ذبيحة فليحد شفرته وليرح ذبيحته»^(٣).

فيمكن أن ينتصر إلى ما ذهب إليه المشهور من أن اعتبار الجنس بقوله ﷺ: «لا ذكاة إلا بحديدة»، واعتبار المحددية المساوق للآلية من هذه الروايات التي

١ - الوسيطة: ص ٣٦١.

٢ - السرائر: ج ٣ ص ١٠٧.

٣ - مستدرک الوسائل: ح ١ ب ٢ من (أبواب الذبائح).

نصت على اعتبار الشفرة.

فإن قيل: إن هذه الروايات ناظرة إلى ما هو من الآداب لا ما هو من شرائط الذبح.

قلنا: إذن لا تصلح للتأييد؛ لما أشار إليه، مع أنه اعتبرها مؤيدة.

التنبية الثاني: ذهب المشهور إلى التفصيل في فرض عدم وجدان الحديد بين فرض الاضطرار وعدمه، وعُبر في كلماتهم عن فرض الاضطرار بخوف فوت الذبيحة، وأنه إذا خاف فوت الذبيحة كان مضطراً إليها فله أن يذبحها بغير الحديد إن لم يجد الحديد. وإما إذا لم يخف فوتها فليس له أن يذبحها بغير الحديد وإن لم يجد الحديد.

وناقش في ذلك بعض الأجلة^(١) متعرضاً لعدة مطالب:

المطلب الأول: أن الروايات على طوائف أربع:

الطائفة الأولى: ما دل على النهي عن الذبح بغير الحديد مطلقاً، أي من غير تقييد بصورة الاختيار أو غيره، وهو ما مر من مثل صحيحة محمد بن مسلم: «لا ذكاة إلا بحديدة»^(٢).

١ - مجلة فقه أهل البيت، العدد الأول: ص ٧١ - ٧٣.

٢ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٧ ب ١ من (أبواب الذبائح) ح ١.

الطائفة الثانية: ما دل على الجواز مطلقاً، كمعتبرة الحسين بن علوان - بناءً على اعتبارها - عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «لا بأس بذبيحة المروة والعود وأشباههما ما خلا السن والعظم»^(١)، فمقتضاها جواز الذبح بغير الحديد من دون تقييد بصورة الاضطرار.

الطائفة الثالثة: ما دل على التفصيل بين صورة عدم وجدان الحديد فيجوز الذبح بغيرها وصورة وجدانها فلا يجوز، من قبيل صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تأكل ما ذبح بحجر إذا لم تجد حديدة»^(٢). ومعتبرة زيد الشحام قال: «سالت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكين أذبح بقصبة؟ فقال: اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديد...»^(٣).

الطائفة الرابعة: ما دل على تقييد الجواز في صورة عدم وجدان السكين (الحديد) بما إذا كان مضطراً إلى الذبح، وهي رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في الذبيحة بغير حديدة قال: «إذا اضطررت إليها، فإن لم تجد حديدة فاذبحها بحجر».

والطائفتان الأولى والثانية وإن كانتا متعارضتين في نفسيهما، إلا أن الطائفتين الثالثة والرابعة تكونان شاهدي جمع وتفصيل بينهما، والمشهور قد فصلوا بين

١ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٠ ب ٢ من (أبواب الذبائح) ح ٥.

٢ - نفس المصدر: ج ٢٤ ص ٩، ح ٢.

٣ - نفس المصدر: ح ٣.

صورة خوف موت الذبيحة [كما إذا سقطت في بئر أو وقعت من شاهق فخيف فوتها] وصورة عدمه فأجازوا الذبح بغير الحديدية في الأولى [عند الخوف] دون الثانية.

إلا أنه من الواضح عدم ورود عنوان خوف موت الذبيحة في شيء من هذه الروايات، ومن هنا أفتى جملة من المحققين بالتفصيل بين صورة القدرة على الذبح بالحديدية فلا يجوز غيرها وصورة عدم القدرة فيجوز.

والظاهر استفادة هذا القيد [وهو التفصيل الثاني] من الطائفة الرابعة، فإنها لكونها اخص من الطائفة الثالثة تقيد جواز الذبح في صورة عدم وجود السكين (الحديد) بالاضطرار إلى الذبيحة، فمن يكون مضطراً إلى الذبح أن لم يجد سكيناً يذبح بغيره، وهذا هو المقصود من عدم القدرة على السكين، فانه إنما يصدق فيمن لا يجد سكيناً مع لزوم أصل الذبح واضطراره إليه، فيقال: إن مقتضى الصناعة هذا التفصيل، انتهى.

والمتحصل أن مناط التفصيل هو القدرة على الذبح بالسكين وعدمه، ومن مصاديق عدم القدرة عليها ما إذا كان مضطراً للذبح ولم يجد سكيناً لا أن هذا مناط التفصيل.

ويُلاحظ على ما أفاده:

أولاً: لم يظهر من عبائر الفقهاء أن مناط التفصيل عندهم هو خوف موت الذبيحة وعدمه بل ظاهر سياق عبائرهم أن المنط هو الضرورة، وأن خوف موت الذبيحة من مصاديقه كما هو ظاهر النهاية والوسيلة والمختصر النافع، ومن عبّر

بخوف الموت وحده القاضي في المذهب وكذلك المحقق في الشرائع، فهو محمول على المثال.

ثانياً: أن ظاهر رواية محمد بن مسلم في الطائفة الرابعة - لو تمت سنداً - هو أقرب إلى تفصيل المشهور لا التفصيل الآخر، بلحاظ أن التعبير الوارد فيها: «إذا اضطرت إليها» ولم يقل إذا اضطرت إلى الذبح بغير الحديد، وهو ظاهر في أن الاضطراب للذبيحة لا للذبح بالحجر كي يُحمل على فرض عدم القدرة على الذبح بالحديد، فإنه إنما يصدق الاضطراب للذبيحة عند خوف موتها، فيقال: إن مالكتها مضطراً لذبحها؛ لأنه لو لم يذبحاً لخسرها. وهنا يصدق الاضطراب إلى الذبيحة.

والاضطراب إلى الذبيحة يصدق عند خوف فوتها ما لم تُذبح فيتحمل خسارتها، ومقتضى ذلك عدم كفاية فقدان السكين في جواز الذبح بغيرها ما لم يكن مضطراً للذبيحة، وإن كان الاضطراب للذبيحة لا ينحصر بخوف الموت بل هو أعم، وأما التفصيل الذي ذكره جملة من المحققين - كما أفاد - وهو التفصيل بين فرض القدرة على السكين وعدمه، فهو مستفاد من نفس الطائفة الثالثة؛ بلحاظ أن عدم الوجدان فيها لا يختص بصورة عدم الوجود، بل يشمل صورة عدم القدرة كما قيل بشمول آية التيمم ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ لفرض عدم القدرة على استعمال الماء.

المطلب الثاني: قال: ولكن أصل هذا النحو من الجمع بين الروايات محل تأمل؛ إذ توجد في روايات الطائفة الثالثة ما يكون ظاهراً في بيان ملاك الحكم

بالحلية وضابطته، حيث ورد في ذيل معتبرة الشحام قوله عَلَيْهِ السَّلَام : «اذبح بالحجر وبالعظم والقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس».

فظاهرها بيان الضابطة الكلية وان الذبح بالحجر والعود أو غيرهما لا خصوصية فيه، وإنما الميزان أن يتحقق قطع الحلقوم وخروج الدم المتعارف، الأمر الثابت لزومه في تحقق الذبح شرعاً، ولعله عرفاً أيضاً.

والمعنى نفسه مستظهر من صحيح ابن الحجاج حيث إن الإمام عَلَيْهِ السَّلَام أجابه بما هو ظاهر في إعطاء الضابطة والكبرى الكلية، وهي أنه إذا فريت الأوداج فلا بأس، فيكون ظاهر هاتين الروايتين أن الأمر يدور مدار فري الأوداج وخروج الدم، وفي موارد الذبح بغير الحديدة من القصب والحجر والعود يخشى عدم تحقق ذلك، ويكون التقييد بالاضطرار إلى الذبيحة في خبر محمد بن مسلم في الطائفة الرابعة محمولاً على إرادة التحذير من الوقوع في محذور عدم فري الأوداج وعدم خروج الدم المتعارف، كما هو في معرض ذلك إذا لم تكن آلة الذبح حادة كالسكين ونحوه، لا تقييد الحكم بالتذكية بذلك.

ومحصل كلامه: أن قوله: «إذا اضطررت إليها» ليس تقييداً شرعياً وإنما هو مجرد تحذير بأن لا يستخدم غير الحديد مع التمكن من الحديد؛ لأن استخدام غير الحديد قد يجعل الذبيحة في معرض عدم فري الأوداج وخروج الدم والذي هو أمر لا بد منه في تحقق الذبح شرعاً، بل لعله عرفاً.

ويُلاحظ على هذا المطلب:

أولاً: إن حمل قيد الاضطراب على فرض التحذير من عدم تحقق الذبح غير صناعي؛ لأن ذيل صحيح الشحّام مطلق، يشمل صورة الاضطراب والاختيار، ومفاد رواية محمد بن مسلم مقيد، فمقتضى حمل المطلق على المقيد حمل صحيحة الشحّام على الاضطراب.

ثانياً: دعوى أنه غير عرفي - ولعله لأجل كونه شبيهاً بالحمل على الفرد النادر - لازمها التعارض بين اللسانين، لا حمل الاضطراب في رواية محمد بن مسلم على مجرد التحذير وأنه ليس تقييداً شرعياً؛ فإنه منافٍ لأصالة الاحتراز، وعلى فرض تعارضهما فإن الترجيح لرواية محمد بن مسلم؛ بلحظ مخالفتها للعامة الذين جوزوا الذبح بغير الحديد مطلقاً ولم يقيدوا ذلك بفرض الاضطراب.

المطلب الثالث: قال: وقد وقع هذا التعبير ذاته في روايات ذبيحة الصبي والمرأة وأنه لا بأس بها إذا اضطرب إلى ذلك أو إذا لم يكن غيرهما أو خيف فوت الذبيحة، مع أن المشهور لم يفهموا منها التقييد هناك، بل حملوا ذلك على الخشية من عدم قدرة الصبي أو المرأة على الذبح الصحيح وتسديده، فكذلك في المقام، فإن ما جاء في روايتي الشحّام وابن الحجاج - مضافاً إلى مناسبة الحكم في نفسه - يوجب أن يفهم العرف من التقييد بالاضطراب أو عدم وجدان السكين أو الحديد هنا الخشية من عدم تحقق الذبح الصحيح، الذي يكون بخروج الدم المتعارف وفري الأوداج، لا أن ذلك تقييد زائد للذبح الصحيح.

ويُلاحظ على هذا المطلب: إن قيد الضرورة وإن ورد في روايتين ضعيفتين

في ذبح الصبي والمرأة:

الأولى: رواية أنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه في وصية النبي ﷺ لعلي ﷺ قال: «يا علي، ليس على النساء جمعة - إلى أن قال - ولا تذبح إلا عند الضرورة»^(١).

الثانية: رواية المرزبان عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن بعض أصحابه، قال: «سأل المرزبان الرضا ﷺ عن ذبيحة الصبي قبل أن يبلغ و ذبيحة المرأة، قال: لا بأس بذبيحة الصبي و الخصي و المرأة إذا اضطروا إليه»^(٢).

لكن رفع اليد عن قيد الاضطرار أو حمله على مجرد التحذير في روايات ذبح الصبي والمرأة لوجود قرائن لفظية من نفس النصوص:

منها: التعليق على الاختيار في صحيحة الحلبي: «كانت لعلي بن الحسين ﷺ جارية تذبح له إذا أراد»^(٣).

وعن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله ﷺ: «أن علي بن الحسين ﷺ كانت له جارية تذبح له إذا أراد»^(٤). الظاهرة في الاستمرار مما لا ينسجم مع فرض الضرورة.

١- وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٤٣ ب ٢٣ من (أبواب الذبائح) ح ٣.

٢- نفس المصدر: ص ٤٦، ح ١٠.

٣- نفس المصدر: ص ٤٥، ح ٩.

٤- نفس المصدر: ص ٤٣، ح ٢.

ومنها: ما جعل المدار فيه على إجادة الذبح، نحو صحيح عمر بن أذينة رواه عنهما عليه السلام : «إن ذبيحة المرأة إذا أجدت الذبح وسمت فلا بأس بأكله، وكذلك الصبي، وكذلك الأعمى إذا سدد»^(١).

وصحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة الصبي؟ قال: إذا تحرك وكان له خمسة أشبار وأطاق الشفرة... الحديث»^(٢) مما يؤكد عدم دخل الاضطرار في الجواز، بينما المقام مما لم تقم فيه قرائن على ذلك.

المطلب الرابع: قال: وهذا المعنى إن استظهرناه من هذه الروايات المفصلة كانت دليلاً على هذا التفصيل، أي حمل الطائفة الناهية عن الذبح بغير الحديدية على صورة عدم تحقق فري الأوداج أو خروج الدم أو احتمال ذلك، فإنها مطلقة من هذه الناحية، كما تنقيد الطائفة الثانية المجوزة بما إذا حصل ذلك بالذبح بالقصبة والعود ونحوها. وإن لم نجزم بالاستظهار المذكور فلا أقل من احتمال له احتمالاً عريضاً لا يبقى معه ظهور في الروايات المفصلة فيما ذكره المشهور.

ويلاحظ على هذا المطلب:

أولاً: إن ظهور ذيل صحيحة الشحام في بيان الضابطة، وإن كان قرينة على حمل التقييد بعدم وجدان الحديدية في نفس الرواية على التقييد الخارجي، إلا أنه

١ - نفس المصدر: ص ٤٥، ح ٨.

٢ - وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٤٣ ب ٢٢ من (أبواب الذبائح) ح ١.

معارض لما دل على حصر التذكية بالحديد، ومعارض لمثل معتبرة الحضرمي الناهية عن أكل ما لم يذبح بالحديد؛ لظهورهما في الشرطية، فيكونان متعارضين، لا أن هذه قرينة على تلك.

ثانياً: إن مقتضى حمل الاضطرار على التحذير وحمل التقييد بالحديد على صورة عدم تحقق الذبح بدونه، حمل مفاد رواية محمد بن مسلم على التكرار، وهو ساقط عرفاً. فلا يبقى حينئذ معنى لإضافة أحد القيدتين للآخر ما دام مضمونهما واحداً، مع أنه قال: «إذا اضطرت إليها، فإن لم تجد حديدة فاذبح بحجر» وظاهره أن الاضطرار قيد زائد على عدم وجدان الحديد.

المطلب الخامس: قال: فتبقى الطائفتان الأولى والثانية على حالهما من التعارض، وعندئذ يتعين الجمع بينهما بتقييد الطائفة الثانية الدالة على نفي البأس بذبيحة المروة والعود وأشباههما بصورة خروج الدم وفري الأوداج بهما؛ لأن هذا ثابت بأدلة أخرى وبنفس صحيح ابن الحجاج ومعتبرة الشحام... وإنما الشك في دلالتها على قيد زائد على ذلك، وهو كون ذلك بالحديدة لا بغيرها، وبعد هذا التقييد تصبح الطائفة الثانية اخص مطلقاً من الأولى، فتقيدها بصورة عدم إحراز خروج الدم وفري الأوداج تطبيقاً لمبنى انقلاب النسبة. هذا لو لم نقل بأن الطائفة الثانية في نفسها لا إطلاق لها لصورة عدم تحقق فري الأوداج وخروج الدم المتعارف، وإلا كانت اخص بلا حاجة إلى مبنى انقلاب النسبة، كما هو واضح. والمتلخص من مجموع ما تقدم في الأمر الرابع: أن ما ذهب إليه المشهور من اشتراط كون الذبح بجنس الحديد لا يمكن المساعدة عليه.

ويُلاحظ على هذا المطلوب:

أولاً: أن الطائفة الأولى هي إرشاد لشرطية الحديد. والطائفة الثانية هي إرشاد لعدم الشرطية. فهما متعارضتان، ولا معنى لدعوى أن الطائفة الثانية متقيدة في حد ذاتها بصورة خروج الدم وفري الأوداج، إذ لا نظر لها لمثل ذلك فإنها في مقام بيان عدم شرطية الحديد، ولا نظر لها للشرائط الأخرى، كما أن الطائفة الأولى في مقام بيان شرطيته، فهما متعارضتان من هذه الجهة.

ثانياً: على فرض تقييد الطائفة الثانية بمفاد النصوص الأخرى الدالة على اعتبار فري الأوداج وخروج الدم، فالصحيح منع انقلاب النسبة - وفقاً للسيد الشهيد قدس سره -؛ لأن النكته في تقديم الخاص على العام لدى المرتكز العرفي هو الأظهرية، أي كون الخاص أظهر في مورد من العام وأشد وأوضح، وهذا إنما يُتصور في الخاص مدلولاً لا حجية؛ فإن الخاص حجية هو عام مدلولاً؛ لأن الخاص حجية وإن خرج منه بعض الأفراد إلا أن خروجها منه لا يرفع ظهوره في العموم، ولا يوجب أقوائية ظهوره فيما بقي، فمناط الأظهرية الذي هو النكته في تقديم الخاص على العام غير متوفر فيه، فغايته أنه لا يُؤخذ بتمام مدلوله؛ لتقيده بالقرائن الأخرى، لكنه لا يصلح قرينة على العام. فهو شبيه بالقدر المتيقن الذي نقطع بحجية الأدلة فيه لكنه لا يصلح للقرينية عليها.

ثالثاً: على فرض تقييده في نفسه وارتفاع المعارضة بينه وبين الطائفة الأولى، لكن المعارضة بينه وبين ظاهر معتبرة الحضرمي وصحيح ابن سنان الظاهران في الشرطية وثبوت البأس مع عدمه، باقي على حاله؛ لاستهجان تقييدهما بفرض عدم تحقق الذبح بفري الأوداج وخروج الدم، إذ المفروض نظرهما للمفروغية عن تحقق الذبح والنهي عن أكل الذبيحة التي ذبحت بغير الحديد، فالمعارضة باقية.

فالمتحصل: تمامية ما أفاده المشهور من التفصيل بين فرض الاضطرار وعدمه عند فقدان الحديد - بأي معنى أريد على اختلاف المباني، وكذلك لو كانت رواية محمد بن مسلم تامة سنداً - ولكن لم ينهض دليل على اعتبار جنس الحديد في تمامية الذبح، فالمانع الوحيد من تمامية الذبح بالمكائن هو عدم توفر شرطية استقبال وجه الذبيحة للقبلة بالمقدار المتعارف حال الذبح، فلو تم إحراز هذا الشرط فلا إشكال.

تم البحث، والحمد لله رب العالمين

يوم السبت ٢٦ شعبان المعظم ١٤٣١ هـ

قم المقدسة





مصادر البحث

أجود التقارير: السيد أبو القاسم الخوئي قَدْ سَلَّمَ ، تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني قَدْ سَلَّمَ ، قم المقدسة.

الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: محمد بن الحسن الطوسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة.

تفسير المنار: محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، ١٣٣٠ هـ.

بحوث فقهية، السيد محمد رضا السيستاني، دار المؤرخ العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ.

بحوث في علم الأصول: السيد محمود الهاشمي، تقرير أبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر قَدْ سَلَّمَ ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤١٧ هـ.

بدائع الصنائع: أبو بكر بن مسعود الكاشاني، المكتبة الحبيبية، باكستان، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ.

بداية المجتهد: محمد بن أحمد بن رشد ، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ.

تاج العروس: محمد مرتضى الواسطي الزبيدي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ.

ترتيب إصلاح المنطق: يعقوب بن السكيت الأهوازي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، آستانة قدس رضوي، مشهد المقدسة، الأولى ١٤١٢ هـ.

تعارض الأدلة: السيد هاشم الهاشمي، تقرير أبحاث السيد علي السيستاني، ملف في عدة صفحات، غير مطبوع بصورة كتاب.

التنقيح في شرح العروة الوثقى: الميرزا علي الغروي قدس سره، السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره، مؤسسة الإمام الخوئي، قم المقدسة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.

تهذيب الأحكام: محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله، المكتبة المرتضوية، طهران، الطبعة الثالثة.

تهذيب اللغة: محمد بن أحمد الأزهرى، الدار المصرية للتأليف.

الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٥ هـ.

جمهرة اللغة: محمد بن الحسن بن دريد، دار صادر، بيروت.

جواهر الكلام: الشيخ محمد حسن النجفي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة.

الرافد في علم الأصول: السيد منير الخباز القطيفي، تقرير أبحاث السيد علي الحسيني السيستاني (دام ظله)، مكتب السيد السيستاني، قم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.

السرائر الحاوي للفتاوي: محمد بن منصور بن إدريس الحلبي رحمه الله، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ.

سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.

سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ.

شرح صحيح مسلم: محيي الدين بن شرف النووي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

الصحيح (تاج اللغة وصحاح العربية) : إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ.

صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ.

عيون أخبار الرضا عليه السلام : محمد بن علي بن بابويه القمي رحمته الله ، دار العلم، قم المقدسة، ١٣٧٧ هـ.

غنية النزوع إلى علمي الأصول الفروع: السيد حمزة بن زهرة الحلبي رحمته الله ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

فوائد الأصول: الشيخ محمد علي الكاظمي قدس سره ، تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني قدس سره ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ذي الحجة ١٤٠٤ هـ.

كتاب الخمس: السيد محمود الهاشمي، دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤٢٥ هـ.

كتاب الخمس والأنفال: الشيخ حسين علي منتظري رحمته الله ، دار الفكر، قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤١٢ هـ.

الكافي: محمد بن يعقوب الكليني رحمته الله ، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة.

الكافي في الفقه: تقي الدين أبي الصلاح الحلبي رحمته الله ، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامة، أصفهان، ١٤٠٣ هـ .

كتاب الأم: محمد بن إدريس الشافعي، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ .

كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي رحمته الله ، دار الهجرة، قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ .

المبسوط في فقه الإمامية: محمد بن الحسن الطوسي رحمته الله ، المكتبة المرتضوية لإحياء التراث الجعفري، طهران.

المحكم والمحيط الأعظم: علي بن إسماعيل بن سيدة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١ هـ .

المجموع: محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت.

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام ، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم المقدسة، العدد الأول، السنة الأولى ١٤١٧ هـ .

المخصص: علي بن إسماعيل بن سيدة، دار الفكر، بيروت.

مستدرك الوسائل: الميرزا حسين النوري رحمته الله ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ .

مستند الشيعة: المولى أحمد بن المولى محمد مهدي النراقي قدس سره ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ .

المستند في شرح العروة الوثقى: تقرير بحوث السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره ، مؤسسة الإمام الخوئي، قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤٢٨ هـ .

المسند: أحمد بن حنبل الشيباني، دار صادر، بيروت.

المصباح المنير: أحمد بن محمد الفيومي، دار الهجرة، قم المقدسة.

مصباح الأصول: السيد محمد سرور الواعظ الحسيني قُلَيْبُ، تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي قُلَيْبُ، مكتبة الداوري - قم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ، وأيضاً مؤسسة الإمام الخوئي، قم المقدسة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.

المصنف: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المجلس العلمي، ١٣٩٠ هـ.

المصنف: عبد الله بن محمد بن أبي شبة الكوفي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ.

معاني القرآن: إبراهيم بن السري الزجاج، القاهرة، ١٣٩٤ هـ.

المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين، ١٤١٥ هـ.

معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٤ هـ.

المغني: عبد الله أحمد بن قدامة الحنبلي، دار الكتاب العربي، بيروت.

المقنعة: محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ.

المهذب: عبد العزيز بن البراج الطرابلسي رحمته، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٤٠٦ هـ.

متقى الأصول: السيد عبد الصاحب الحكيم قُلَيْبُ، تقرير أبحاث السيد محمد الحسيني الروحاني قُلَيْبُ، مكتب السيد الروحاني، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.

من لا يحضره الفقيه: محمد بن علي بن بابويه القمي رحمته الله ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة.

الميزان في تفسير القرآن: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم المقدسة.

النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: محمد بن الحسن الطوسي رحمته الله ، انتشارات قدس محمدي، قم المقدسة.

وسائل الشيعة: محمد بن الحسن الحر العاملي - مؤسسة آل البيت عليه السلام ، قم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤١١ هـ.

الوسيلة إلى نيل الفضيلة: محمد بن علي الطوسي (المعروف بابن حمزة) ، مكتبة المرعشي النجفي رحمته الله ، قم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ.



فهرس المطالب

كلمة أولى:	٣
كلمة البدء:	٥
المقدمة:	٧
الذبح بالمكائن الحديثة (أصول البحث):	٩
الأصل الأول: البحث عن مفهوم التذكية	٩
القول الأول: أن التذكية هي نفس الذبح	١١
القول الثاني: أن التذكية هي المسبب الشرعي	١٦
القول الثالث: أن المعنى الأصلي للتذكية لغة الإتمام	١٧
القول الرابع: أن نسبة الذكاة للذبح أو الصيد أو النحر نسبة العنوان للمعنون:	١٨
الأصل الثاني: في وجود عموم أو إطلاق يُرجع إليه عند الشك في الشرطية :	٢٦
مقامات البحث :	٢٦
المقام الأول: مطلقات الكتاب:	٢٦
المطلق الأول: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾:	٢٦

- المطلق الثاني: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ٣١
- المطلق الثالث: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ ٤١
- المطلق الرابع: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾: ... ٤٢
- المطلق الخامس: ﴿وَالْبُذْنُ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا﴾ ٤٥
- المطلق السادس: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا...﴾ ٥٠
- المطلق السابع: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾: ٥١
- هل المراد بالتذكية الذبح الشرعي أو النقاء؟ ٥٤
- المقام الثاني: الروايات وهي طائفتان ... ٥٧
- الطائفة الأولى: ما دل على حصر الحرام بما في الكتاب ٥٧
- الطائفة الثانية: ما دل على حرمة غير ما حرم الله في كتابه ٦٠
- الوجوه المذكورة للجمع ٦٢
- الوجه الأول: حمل أدلة التحريم على التخصيص ٦٢
- الوجه الثاني: ما ذكر في الوسائل من اختلاف درجات الحرمة ٦٣
- الوجه الثالث: الرأي المنسوب للسيد السيستاني (دام ظله) ٦٤

الذبح بالمكائن الحديثة ٢١٥

الوجه الرابع: استقرار التعارض بين الطائفتين (المحرمة والحاصرة): .. ٧٣

الأصل الثالث: في بيان مقتضى الأصل العملي عند الشك في الشرطية ٨٤

الكلام في حلّة الذبح بالآلات الحديثة (المكائن) ١٠٩

جهات البحث ١٠٩٨٠

الأولى: الذبح ١٠٩

الثانية: التسمية ١١١

الثالث: الاستقبال ١٢٠

الرابعة: في اعتبار الذبح بالحديد، وفيه مطالب ١٤٥

المطلب الأول: في عرض النصوص المتعلقة بذلك ١٤٥

المطلب الثاني: الاحتمالات المتصيدة من النصوص في معنى الحديد ١٤٨

المطلب الثالث: القرائن المعينة لما سلكه مشهور الفقهاء من اعتبار الذبح

بالحديد بمعنى المعدن الخاص ١٥١

القرينة الأولى ١٥١

القرينة الثانية ١٥٢

القرينة الثالثة ١٥٥

الذبح بالمكائن الحديثة	٢١٦
القرينة الرابعة	١٥٦
القرينة الخامسة	١٥٧
ما تُنسب للمشهور من الجمع بين (المعدن الخاص والآلية) ومناقشته ..	١٦٠
القرائن التي أقامها أصحاب القول الثاني (عدم اعتبار الذبح بالحديد بالمعنى الخاص) ..	١٦٤
القرينة الأولى	١٦٤
القرينة الثانية	١٦٨
القرينة الثالثة	١٧٥
القرينة الرابعة	١٨٢
القرينة الخامسة	١٨٤
تنبيهان في المقام	١٩٠
التنبيه الأول	١٩٠
التنبيه الثاني	١٩٥
النتيجة التي انتهى إليها البحث	٢٠٥

