

هو العليم

بررسی حدیث سعه (۴)

سلسله دروس خارج اصول فقه - براءت - جلسه

دویست و هفدهم

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدس الله سرّه

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معمولاً در تقریر حدیث **«الناسُ فی سعةِ ما لا**

یعلمون» کیفیت تقریر در یک سیاق واحد است الاً

اینکه در بعضی از موارد اختلافاتی به چشم می خورد؛

کلام مرحوم کمپانی به اینجا رسید که فرمودند: اگر

چنانچه مسئله دائر بشود بر **«الناسُ فی سعةِ ما لا**

یعلمون»، منظور از **«ما»** عبارت از معذریّت و به

عبارت دیگر حجت بر تعذیر است.^۱ اگر این طور

باشد بنابراین باز دوباره با ادلّه احتیاط که آنها مضیق

و منجز هستند، تعارض به وجود می آید و احدهما بر

دیگری محکم نخواهد بود، و علی هذا نظر ایشان

من حیث المجموع بر این است که این روایت در این

مورد با اخبار احتیاط در تعارض است.

متعلّق سعه در روایت

بعضی ها مطلب را به باب ظهور و استفاده کیفیت

^۱ نهاية الدراية، ج ۴، ص ۱۱۱.

خاصی از سیاق گرفتند؛ دو وجه همان طور که عرض شد در متعلق سعه مطرح شده است؛

«ما» موصوله؛ یعنی حکم واقع

اول اینکه «**ما**» موصوله باشد و منظور از آن، عبارت از حکم واقع است.

«ما» زمانیه؛ یعنی مادام لا یعلمون

وجه دوم اینکه «**ما**» زمانیه است و به عنوان **مادام** یا **لا یعلمون الطريق** است، به این عنوان مطرح است.

البته در صورتی که «ما» موصوله باشد همین مطالبی که عرض شد در اینجا هست و این مترتب می شود و تکرارش هم دیگر ضرورتی ندارد؛ ولی بعضی ها فرمودند که ظهور این عبارت در زمانیه است و دیگر به امر دیگری متشبّث نشده اند. حالا من کلام مرحوم نائینی و اینکه چطور ایشان این «**سعه**» را ظهور در زمانیه گرفتند و چرا نمی شود این «**ما**» را موصوله گرفت بعداً عرض می کنم؛ اما در بعضی از تقریرات بعضی الافاضل این عبارت را در زمانیه ظاهر می دانند و کلام بر این است که معمولاً

متکلم این عبارت را در جایی به کار می برد که بر یک موضوعی به لحاظ حکم اولی مترتب بر او، و به لحاظ لوازم و آثار مترتب بر او من حیث المجموع نظر دارد.

من باب مثال یک وقتی ما نظر به حکم واقع داریم و می گوئیم که مردم در سعه هستند اگر حکم واقعی را ندانند، این عبارت در اینجا به کار برده نمی شود، می گوئیم: **الناسُ فی سعةٍ من حکمهم، الناسُ فی سعةٍ من الحکم الواقع و امثالهم** یک وقتی می گوئیم:

«الناسُ فی سعةٍ ما لا یعلمون» در سعه هستند تا جایی که نمی دانند. ظهور این عبارت و منسبَق به ذهن در امثال این عبارت به معنای وقتی است، به معنای مادامیه است؛ یعنی تا مادامی که حکم را ندانند، تا مادامی که طریق را ندانند. این عبارت از این سعه به ذهن انسباق پیدا می کند؛ یعنی اگر ما موارد استعمال را نگاه کنیم می بینیم که انسباقِ چنین تعبیری در اینکه **«ما»** وقتی باشد به ذهن أقرب است از اینکه موصوله باشد.

البته آن طوری که به نظر حقیر می رسد این مسئله صحیح است؛ یعنی **«ما»** در اینجا ظهور در وقتی دارد، خیلی بعید به نظر می رسد که بگوئیم: **«الناسُ**

فی سعة ما لا یعلمون» معمولاً «الناس فی سعة ما

لا یعلمون» گفته می‌شود یعنی جهت تقید حکم به

زمان و ظرف در این عبارت لحاظ می‌شود و این مسئله ظهورش همین‌طور است.

نتیجه‌ای که بر این مسئله گرفته می‌شود این است

که «**ما لا یعلمون**» در دو جهت در اینجا شئون دارد؛

جهت اولی عبارت از نفس حاکم واقع است و جهت

ثانی عبارت از **كُلُّ مَوْصِلٍ إِلَى الْوَاقِعِ وَ كُلُّ مَا**

يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ وَ مُرْتَبٌ فِيهِ؛ یعنی جهت ارتباط و ربط

و ترتب بر این مسئله و جوانب این مسئله، متعلق

برای جهل است که البته با وجود ادله احتیاط و اخبار

احتیاط، جنبه منجزیتی که متعلق به این حکم است

در اینجا احراز می‌شود و با احراز جهت احتیاط،

دیگر در اینجا «**سعة**» معنا ندارد و ادله احتیاط حاکم

هستند یا ورود دارند و این را برمی‌دارند.

تفاوت نداشتن دو وجه مذکور در معنای

روایت

ولی مطلب این است ظهوری که در اینجا استفاده

شده «**فی سعة ما لا یعلمون**» به نظر ما این تفاوتی با

«ما» موصوله ندارد؛ یعنی همان طوری که نظر مرحوم آقا ضیاء هم بر این مسئله هست یا مثلاً نظر مرحوم کمپانی، انسان می‌تواند بگوید که منظور از «**ما**» موصوله یا حکم واقع است یا اینکه حکم واقع و هر جهت منجزیت حکم واقع که عبارة أخرای تکلیف فعلی است؛ البته صرف نظر از اشکالاتی که بر حکم واقع گرفته می‌شود اگر ما تقدیر را حکم واقعی بدانیم، صرف نظر از آن جهت، آن منسب به ذهن تکلیف است؛ **الناسُ فی سعةٍ من تکلیفهم** این معناست و الاً همان طور که گفتم: شارع در این مقام نیست که حالا بگوید که حکم واقع مثلاً چیست حکم ظاهر چیست؟! منجز حکم واقعی چیست؟! مأمن در اینجا چیست؟! [بلکه] وقتی که می‌خواهد بر مردم حکم را بیان کند می‌گوید: مردم در سعه هستند تا وقتی که تکلیفشان را ندانند یا مردم در سعه تکلیف مجهولشان هستند. اینکه حالا حکم واقع این است را ما درآوردیم؛ اما وقتی تکلیف باشد این منسب است، سواءً اینکه «**ما**» موصوله باشد یا مصدریه باشد، در هر حال دیگر مسئله فرق نمی‌کند؛ یعنی اگر قرار بر این است که کسی بخواهد ایراد

بگیرد هم بر ظرفیه ایراد می‌گیرد هم بر موصوله و اگر کسی بخواهد هر دو «**ما**» را بر یک مسئله منسب کند، مثل همان قضیه تکلیف یا منجز یا طریق، در هر دو حال هم تفاوتی ندارد.

تقریر روایت سعه توسط علامه طهرانی

رضوان الله تعالیٰ علیه

اما تقریر این روایت بر اساس تقریر مرحوم والد - رضوان الله تعالیٰ علیه -؛ در این روایت اولاً یک مسئله‌ای که به کلام استادشان مرحوم آقای خوئی در اینجا مورد بحث هست تا بعد که اشکالاتی وارد می‌شود.

مرحوم آقای خوئی در اینجا می‌فرمایند که این روایت دلالت بر توسعه نسبت به حکم - احکام تحریمیه یا وجوبیه یا در شبهات موضوعیه - در این دو قسم دارد.

اشکال مرحوم نائینی

گرچه مرحوم نائینی اشکالی را بر این روایت وارد می‌کنند و با توجه به این اشکال دیگر روایت نمی‌تواند دلیل بر مراد باشد و در مقابل احکام ادلّه احتیاط بتواند قائم شود. اشکالی که مرحوم نائینی در

اینجا وارد می‌کنند این است که «**ما**» در این روایت «**الناسُ فی سعةِ ما لا یعلمون**» ظهور در «**ما**»ی زمانیه دارد نه در «**ما**»ی موصوله؛ بنابراین منظور از «**ما**» در «**ما لا یعلمون**» عبارت از نفس آن حکم است یا طریقی که موصل به حکم است و منجز به حکم است؛ بناءً علیٰ هذا «**الناسُ فی سعةِ ما لا یعلمون**» یعنی مردم در سعه هستند تا وقتی که برای آنها منجزی نباشد، به عبارت و تعبیر ما تا وقتی برای آنها تکلیفی نباشد در سعه هستند و وقتی که ما به ادلّه احتیاط مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که ادلّه احتیاط منجز هستند، بنابراین روایت از حیث استدلال در اینجا می‌افتد.^۱

اشکال آیه‌الله خوئی بر مرحوم نائینی

مرحوم آقای خوئی بر صغری و کبرای این مسئله اشکال وارد می‌کند؛ بر نظر مرحوم نائینی اشکال می‌کند؛ اشکال صغری این است که این «**ما**» در «**فی سعةِ ما لا یعلمون**» گرچه ظهورش اتفاقاً بر «**ما**»ی موصوله است، به جهت اینکه از نحوات ما

^۱ جهت اطلاع رجوع شود به مصباح الأصول، ج ۱، ص ۳۲۲.

نشنیدیم و در تعبیر ندیدیم که «**ما**»ی ظرفیه بر مضارع داخل بشود. ایشان می‌فرمایند که معمولاً - مسئله همین‌طور است - این «**ما**» بر ماضی داخل می‌شود و ورودش بر مضارع در غایت ندرت است و کلام معصوم حمل بر ندرت نمی‌شود. از این لحاظ این «**ما**» موصوله است.

و اما اشکال کبروی این است که در روایت که دارد: «**الناسُ في سعةٍ ما لا يعلمون**» علم به ادلّه احتیاط، جهل به حکم واقعی را مرتفع نمی‌کند؛ بلکه باز جهل به حکم واقعی به حال خودش محفوظ است. بر فرض که انسان علم به وجوب احتیاط هم داشته باشد باز حکم واقعی در اینجا مجهول است و ما نمی‌توانیم حکم واقع را [بفهمیم] بر فرض اینکه «**ما**» را ظرفیه هم بگذاریم منظور از «**ما**» حکم واقعی است، منجز نسبت به حکم واقعی در ادلّه احتیاط ثابت می‌شود؛ ولی علم به حکم واقعی پیدا نمی‌شود. وقتی که شما به احتیاط عمل می‌کنید آیا معنایش این است که حکم واقعی را می‌دانید؟! شاید اصلاً حکم واقعی وجود خارجی نداشته باشد.

بنابراین عمل به ادله احتیاط، علم به حکم واقعی را نمی‌آورد. بله، در صورت وجود حکم واقعی، احراز عمل حکم واقعی در اینجا با وجود ادله احتیاط می‌شود، اما علم به حکم واقعی نمی‌آید. اصلاً فرض کنید حکم واقعی در اینجا نبوده است اگر شما هزار بار هم بیایید احتیاط کنید آیا می‌توانید بگویید که من آن حکم واقعی را انجام داده‌ام؟ واقعی نبوده تا شما انجام بدهید یا اگر واقعی بوده باز شما نمی‌توانید بگویید که حکم واقع این است؛ می‌توانید بگویید که عمل من این طور است؛ عمل من عملی است که اگر واقع، واقع باشد، احراز واقع کرده است اما اینکه جاهل به حکم واقع را بر طرف نمی‌کند.

در روایت **«الناسُ فی سعةٍ ما لا یعلمون»**، «لا

یعلمون» به جاهل خورده و جهت تعلیلی دارد؛ یعنی مادامی که مردم جاهل به حکم واقع هستند در سعه هستند. اگر این طور باشد، باز ادله احتیاط در تعارض قرار می‌گیرند یعنی دلیل می‌شود این نسبت به مؤمن نسبت به حکم واقع و مُعَدَّر، ادله احتیاط منجز می‌شوند؛ این دو باز در مقام تعارض قرار می‌گیرند.

فلهذا نظر ایشان بر این است که «ما» در این روایت

«الناسُ في سعةٍ» موصوله باشد یا ظرفیه باشد

در این صورت می‌تواند دلیل برای براءت باشد.

نکته اول مرحوم علامه طهرانی درباره

روایت سعه

مطالبی در این زمینه وجود دارد که خود مرحوم

آقا تذکر دادند و در اینجا مسائلی را فرمودند؛ مطلب

اول اینکه مرحوم آقا دارند که این روایت به این لفظ

در کتب شیعه وجود ندارد؛ بلکه در آنجا «لَمْ

يَعْلَمُوا» هست اما «مَا لَا يَعْلَمُونَ» نیست این یک

مطلب بود.

مطلب دوم اینکه روایت دلالت بر شبهات

موضوعیه می‌کند.

دیدگاه متفاوت در «ما»ی روایت، دلیلی بر

شخصی بودن ظهور

البته قبل از اینکه من این مسئله را بگویم، این

مطلب را فراموش کردم که عرض کنم و این مطلب

خیلی مهمی است و این آن مبنای ما را در باب ظواهر

حجّیت و اطلاقات تأیید می‌کند؛ ببینید در اینجا هم

مرحوم نائینی می‌گوید که این روایت ظهور در «ما»

ظرفیه دارد؛ هم آقای خوئی می‌گوید که روایت

ظهور در «ما» موصوله دارد. ما نفهمیدیم اگر ظهور حجت است، کدامیک از شما دوتا درست می‌گویید؟! اینکه این مدعی بر ظهور است، او هم مدعی بر ظهور خلافش است، این غیر از این است که مبنای ما ظهور شخصی است و شخصی گرفتیم و گفتیم که ظهور، - یادتان می‌آید در بحث ظهورات می‌گفتیم؟! - ظهور شخصی است نه ظهور نوعی؛ اگر ظهور نوعی باشد دیگر معنا ندارد یک نفر بیاید بگوید که در این ظهور دارد، طرف مقابل بیاید بگوید که در این ظهور دارد! همان‌طور که در بحث «ماء» هر دو می‌گویند که ظهور در همین ماء ساذج خالص قراح دارد. دیگر کسی نیامده بگوید: منظور از ماء، ماء بطّیخ است، ظهور در ماء بطّیخ یا ماء تفّاح ندارد بلکه همین ماء است. وقتی مسئله به اینجا می‌رسد می‌بینیم هر دو نفر که هر دو عالم و فاضل هستند دو ظهور مختلف را از یک روایت می‌بینند؛ نتیجه‌اش این است که این براساس مدرکات ذهنی و قرائنی که در ذهن وجود دارد، استفاده و استخراج ظهور از این روایت می‌کند و دیگری هم براساس مسائل و مدرکات ذهنی خودش استفاده ظهور می‌کند. حالا

بنده می‌گوییم: نه ظهور در آن دارد، نه ظهور در این دارد! در هیچ‌کدام ظهور ندارد! هر دو قسم می‌شود استفاده بشود، البته من نظرم این است که ظهور در «سَعَةً مَا لَا يَعْلَمُونَ» دارد؛ حالا شخص ثالثی بیاید بگوید که آقا اصلاً در هر دو ظهور دارد، چه اشکال دارد؟! «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ» یا «فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ» هر دو مورد نظر امام است. این اشکال ندارد.

در اینجا این نکته است که اینها از یک طرف می‌آیند ظهور را ظهور نوعی می‌دانند، از یک طرف وقتی که بحث استخراج ظهور [مطرح] است خودشان در مقابل همدیگر قرار می‌گیرند! اگر نوع است که نوع نباید باهم اختلاف داشته باشند مثلاً وقتی بنده این را می‌گوییم، شما هم باید بگویید، همه باید بگویند اما این قضیه که من این را به یک قسم می‌گوییم، شما استفاده ظهور را به یک نحو می‌کنید و شخص ثالث استفاده ظهور را به نحو ثالث می‌کند این نیست الا اینکه ظهور یک مسئله شخصی است نه اینکه یک مسئله نوعی است البته همان‌طوری که

عرض کردم جنبه شخصی در اینجا - نه جنبه شخصی خصوصی - براساس ملاکاتی که شخص آن ملاکات را با توجه به قرائن در نظر می گیرد، یک استفاده ظهور می کند. لعل اینکه شخص دیگر ملاکات دیگری را در نظر می گیرد و قرائن و شواهد دیگری را مد نظر قرار بدهد و استفاده ظهور بکند. این هم خواستم اینجا ناگفته نماند.

نکته دوم مرحوم علامه طهرانی درباره

روایت سعه: اختصاص به شبهات

موضوعیه

اما راجع به روایت مرحوم آقا می فرمایند که این روایت مربوط به شبهات موضوعیه است، به جهت اینکه روایت حکایت از این می کند، همان طور که در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام داشتیم که سفره ای در طریق مبسوط است و در این سفره بیض، سگین، خبز و لحم هست و طبعاً این روایت مربوط به شبهات موضوعیه می شود و از مانحن فیه که استفاده اش در شبهات حکمیه است جدا می شود.

تأملی بر تقسیم شبهات، به حکمیه و موضوعیه

قبل از اینکه به مطلبی که مربوط به این مسئله

هست برسیم، به اشکالاتی که بر این قضیه از نقطه نظر اصالت تذکیر وارد می شود بخواهیم برسیم، این نکته را ناگفته نگذاریم - که البته بعداً هم این نکته را دوباره خواهیم گفت، حالا اجمالاً رد می شویم - و آن این است که اصلاً این تقسیم شبهات به شبهه حکمیه و به شبهه موضوعیه به چه درد می خورد؟! اصلاً چه فایده ای دارد؟! من نفهمیدم در این کلام بزرگان که گفتند: این روایت اختصاص به شبهات موضوعیه دارد، یا اخباریین در مورد شبهات موضوعیه قائل به براءت هستند اما در مورد شبهات حکمیه قائل به براءت نیستند، چه نفعی برای ما دارد و چه نتیجه ای دارد؟! اگر قرار بر این است که انسان از حرام اجتناب کند، چه اینکه حکم حرام را نداند و اجتناب نکند، یا اینکه حکم حرام را بداند اما در شبهه موضوعیه اجتناب نکند، در هر دو مورد اجتناب نکرده است. در هر دو مورد اقتحام بر او وارد می شود. اگر منظور شارع عدم اقتحام در هلکه است بین شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه - من این را در جایی ندیدم - در اینجا چه فرق

است؟! چون منظور این است من حکم را بدانم
درعین حال اجتناب نکنم، یا اینکه حکم را بدانم اما
در شبههٔ بین خَلِّ و خمر اجتناب نکنم و خمر را در
اینجا شرب کنم، در هردو مورد آن اثر مترتب بر
اقتحام در هلکه در صورت ورود و اثر مترتب بر کف
نفس، در صورت عدم ورود، در آنجا ثابت شده
است. این تقسیم کردن شبهات به شبهات موضوعیه
که آقا این شبههٔ موضوعیه است اشکال ندارد یا اینکه
فرض کنید در شبهات حکمیه که اخباریین آمدند در
شبهات حکمیه قائل به وجوب احتیاط شده‌اند، این
تقسیم‌بندی از نقطه نظر عمل خارجی چه نفعی برای
ما دارد!؟

هیچ نفعی ندارد. این نکته را در نظر داشته باشید
که نکتهٔ بسیار مهمی است که بعداً در پرداختن و
بحث راجع به ادله در شبهات حکمیه ما مفصل این
قضیه را بحث می‌کنیم. فقط خواستم یک اشاره‌ای
بکنم و رد بشوم. لذا اولاً بلا اول، اولین اشکالی که
مرحوم آقا بر این روایت کردند این است که این در
شبههٔ موضوعیه است و در شبههٔ حکمیه اصلاً این
روایت چیزی ندارد.

اشکال تعارض روایت سعه با اصل عدم تذکيه

نسبت به این روایت یک اشکال وارد شده و آن این است که این روایت با قاعدهٔ عدم تذکيه و با اصل عدم تذکيه معارض است و بر این اساس خواستند به یک نحوی این روایت را از حجّیت بیندازند و تقریباً با یک لسانی که سکونی هم در سند این روایت هست بگویند: این روایت از نظر سندی خیلی آن طوری که باید قرص و محکم نیست و مسئلهٔ دوم جهت مخالفتش با اصل مسلم عدم تذکيه است؛ چون اگر در نظرتان باشد لحم در این روایت بود. در اینجا خودشان جواب می‌دهند و می‌گویند: آن لحمی که بحث تذکيه و عدم تذکيه روی آن مترتب می‌شود عبارت از لحم مطروح است نه لحم مطبوخ؛ بر لحم مطبوخ اصل تذکيه و عدم تذکيه بار نمی‌شود. از این مسئله باز جواب می‌دهند که در اینجا بالأخره لحم لحم است، پنیر که نیست؛ این لحم بالأخره یا مذکّی بود و مطبوخ شد، یا غیر مذکّی بود و مطبوخ شد و چون ما در اینجا اصلی نداریم یا اینکه قرینه و قاعده‌ای نداریم اماره‌ای بر حلیت یا بر حرمت این

نداریم لذا هر دو اصل در اینجا تساقط می کنند؛ لذا همان قاعده اصل عدم تذکيه باز در اینجا محکم می شود ولو اینکه در لحم مطبوخ باشد.

این بیان مرحوم آقا نسبت به ورود خبر در شبهه موضوعیه است، اما نسبت به مسئله دیگر که حالا این «ما» موصوله است یا زمانیه است، یک مطلب دیگر است.

دو روایت در اینجا در قبال این اصل تذکيه هست که فقط اصل تذکيه در اینجا نیست. یک روایت در باب اطعمه و اشربه و سائل است باب ۳۶، عن کافی مسنداً إلى شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام:

فِي رَجُلٍ دَخَلَ قَرْيَةً فَأَصَابَ بِهَا لَحْمًا لَمْ يَدْرِ أَدَكِّيَ هُوَ أَمْ مَيْتٌ فَقَالَ فَاطْرَحَهُ عَلَى النَّارِ فَكُلْ مَا انْقَبَضَ فَهُوَ ذَكِّيٌّ وَكُلْ مَا انْبَسَطَ فَهُوَ مَيْتٌ^۱.

این روایت در باب اطعمه و اشربه هست.

روایت دیگر این است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا تَأْكُلِ الْجَرِيَّ» إِلَى أَنْ قَالَ: «وَإِنْ وَجَدْتَ سَمَكًا وَ لَمْ تَعْلَمْ أَدَكِّيَ هُوَ أَوْ غَيْرُ ذَكِّيٍّ وَ ذَكَاتُهُ أَنْ يُخْرَجَ مِنَ الْمَاءِ حَيًّا فَخُذْ مِنْهُ فَاطْرَحَهُ فِي الْمَاءِ فَإِنْ طَفَا عَلَى الْمَاءِ مُسْتَلْقِيًّا عَلَى ظَهْرِهِ فَهُوَ غَيْرُ ذَكِّيٍّ

^۱ وسائل الشیعة، ج ۲۴، أبواب الأَطْعِمَةِ الْمُحْرَمَةِ، باب أن اللحم إذا لم يُعلم كونه ميتةً أو مُذَكِّيٌّ طُرِحَ عَلَى النَّارِ فَإِنْ انْقَبَضَ فَهُوَ ذَكِّيٌّ حَلَالٌ وَ إِنْ انْبَسَطَ فَهُوَ مَيْتَةٌ حَرَامٌ، ص ۱۸۸، ح ۱؛ الكافي، ج ۶، كتاب الأَطْعِمَةِ، بابُ آخَرٌ مِنْهُ، ص ۲۶۱، ح ۱.

ترجمه فروع کافی، ج ۷ ص ۶۴۴: «شعيب گوید: از امام صادق عليه السلام پرسیدند: اگر کسی به دهستانی وارد شود و گوشتی بیابد که نداند گوشت قصابی است و یا گوشت مردار، آیا می تواند از آن بخورد؟ فرمود: گوشت را بر روی آتش بیندازد، اگر گوشت منقبض شود و درهم برود، گوشت قصابی است و اگر پهن و منبسط شود، گوشت مردار است.»

و إن كان على وجهه فهو ذكيّ و كذلك إذا وجدت لحماً و لم تعلم أ ذكيّ هو أم ميتة
فألق منه قطعة على النار فإن انقبض فهو ذكيّ و إن استرخى على النار فهو ميتة»^۱

این هم روایت دیگر است که در اینجا این دو

روایت کیفیت تذکیه و عدم تذکیه را بیان می کنند.

حالا صرف نظر از این دو روایت یک بحث

اجمالی راجع به تذکیه و عدم تذکیه می کنیم تا بعد

راجع به این روایت صحبت کنیم و تأیید بر کلام

خود و بعد وارد مطلب دیگر بشویم و مسئله را از

نقطه نظر تقریرات تمام کنیم تا بعد ببینیم که نظر

خودمان بالأخره نسبت به این روایات به چه تعلق

می گیرد.

راجع به مخالفت قطعی با اصل عدم تذکیه

مرحوم آقا در بیانشان دارند که اولاً اصل عدم تذکیه

یک اصل شرعی نیست؛ بلکه عبارت از یک اصل

^۱ وسائل الشیعة، ج ۲۴، أبواب الأَطْعِمَةِ الْمُحَرَّمَةِ، بابٌ أنّ من وجد سمكاً
و لم يعلم أنه ذكيّ أم لا طرح فی الماء فإن طفا على ظهره فهو غیر ذكيّ
و إن كان ...، ص ۱۴۴، ح ۱.

ترجمه: «امام صادق علیه السلام می فرماید: ماهی را نخورید تا اینکه فرمود:
و اگر ماهی یافتید و ندانید که تذکیه است یا نه، تذکیه شدنش به این است
که او را زنده از آب بیرون آورند. پس او را بگیرید و در آب بیندازید، اگر
بر روی آب شناور شد و به پشت دراز کشید، تذکیه نیست و اگر بر رویش
روی آب قرار گرفت، پس تذکیه است، همین طور اگر گوشتی پیدا کردید و
شما ندانید که تذکیه است یا میته، پاره‌های از آن را روی آتش بیندازید اگر
منقبض شد تذکیه شده است و اگر گوشت منبسط رها شد که میته می باشد.»
(محقق)

عدم ازلی است و این اصل عدم ازلی مترتب بر همان استصحاب است و استصحابش هم عرفی است؛ اما اینکه در شرع اگر هم روایتی باشد ناظر بر همین حکم عرف و بر همین استصحاب است. این یک مطلب که در اینجا این اصل نمی‌تواند با روایت تعارض کند و در هر صورت تعارض بین روایت و بین اصل، آن را حمل می‌کنیم بر آن مواردی که شبهه یک شبهه جدی است؛ نه اینکه یک سفره‌ای هست و در آن لحم مطبوخی هست، در اینجا اصلاً اصل نمی‌آید؛ اصل عدم تذکیه در اینجا نمی‌آید و اصل عدم تذکیه در آن مواردی که قرائن و شواهد بر این است که فاعل مختار و حیّ و انسان این تذکیه را کرده است، وجود ندارد، این مربوط به آن مورد خواهد شد؛ یعنی این روایت این اصل را در این مورد کنار می‌زند، این مسئله اول بود.

مجرای اصل عدم تذکیه به عنوان اصلی

عقلایی

مسئله دوم همان طوری که قبلاً بیان کردیم اصالت عدم تذکیه عبارت از یک اصل عقلایی است؛ نه اینکه عبارت از یک مسئله تعبّد شرعی است. اصل عدم

تذکیه مانند سایر اصول در زمینه احتمال عقلایی مطرح است و در آن جایی این اصول می‌آیند که شبهه جدی باشد.

من باب مثال گوسفندی در اینجا افتاده که دل و جگرش را خورده‌اند و بقیه‌اش را نگه داشته‌اند، حالا گردنش هم من باب مثال این طور نشان می‌دهد که ذبح شده است، شما شک می‌کنید که آیا ذئب این غنم را پاره‌پاره کرده یا چوپان این غنم را سر بریده و دل و جگرش را خورده و بقیه‌اش را هم چون دیده نمی‌تواند با خودش برد رها کرده است. اینجا جایی است که شبهه، شبهه جدی است که در بیابان انسان شک می‌کند که این گوسفند آیا گله جدا افتاده و ذئب او را این طور کرده یا اینکه چوپان آن را ذبح کرده است. در این مورد اصل عدم تذکیه می‌آید.

تازه وقتی که شما می‌خواهید اصل عدم تذکیه جاری کنید همین طور نیست بلکه باید او را بسنجید، گردنش را نگاه کنید که آیا جای دندان هست یا نه؟ همین طوری نیست که بگویید: این گوسفند اینجا افتاده و ما نمی‌دانیم که چیست پس اصل عدم تذکیه

جاری می‌شود یا این قبلاً زنده بود منتها غیر مذکّی،
الآن شک داریم پس غیر مذکّی است. نه این‌طور
نیست؛ باید تفحص کنید، دقت کنید، جای گردش
را ببینید کیفیت بازکردن شکمش را باید در اینجا
ملاحظه کنید، تازه بعد اگر نتوانستید به یک نقطه
مثبت برسید، اصل عدم تذکّیه جاری کنید.

اصل عدم تذکّیه گتره‌ای نیست که هر جا رسیدید
جاری کنید، این اصلاً غیر عقلایی است. این راجع
به اصل عدم تذکّیه است.

آن وقت با توجه به این مسئله اولاً این سفره
سفره‌ای است که مطروح است و در آن لحم هست؛
این دلیل اول بر این است که انسان این سفره را پهن
کرده است و ثانیاً لحم هم مطبوخ است...

...در صورتی که قرائنی به این کیفیت وجود
دارند دیگر جا برای اصل عدم تذکّیه نیست، تا اینکه
بگوییم: با روایت تعارض می‌کند. اصلاً اگر ما این
دو روایت را که دلیل بر این مسئله هستند، نداشتیم،
اصول اجرائیه اصلاً در این زمینه نمی‌آیند به خاطر
اینکه فاعل مختار و انسان حیّ با شعور بر طبق این
قرائن آمده این سفره را انداخته است؛ لذا یا گوشت

را از بازار خریده یا خودش ذبح کرده است؛ پس شبهه فقط در مجوسی بودن و غیرمجوسی بودن او است که نسبت به آن هم گفتیم: این روایت از ادله‌ای است که دلالت بر حلّیت [ذبایح مجوسی] می‌کند؛ چون با وجود اینکه اسم مجوسی را می‌آورد امام علیه‌السّلام می‌فرماید که ترتیب اثر به این مسئله ندهید ولو اینکه مجوسی هم باشد. شبهه اشکال ندارد؛ چون علم به اینکه مسلمان یا غیر مسلمان است [نداریم] اشکال ندارد.

بنابراین این دلیل واضح و روشن است که ما هر جایی اصول اجرایی و عملیه را نباید جاری کنیم؛ اصول عملیه در ظرف شک است و در آن جایی که احتمال عقلایی بر اختیار یا بر قطعیت یکی از طرق است جا برای اصول عملیه نیست. این یک مطلب. مضافاً اینکه این دو روایتی که از امام صادق علیه‌السّلام هست، یکی را نسبت به «**رَجُلٌ دَخَلَ قَرْيَةً فَأَصَابَ بِهَا لَحْمًا**»، یا درباره «**إِذَا وَجَدتَ لَحْمًا وَ لَمْ تَعْلَمْ أُنْكَى**» هر دو روایت اصلاً کیفیت حدود و تعریف و رسم اصل اجرائی و اصل تذکیه را برای ما

بیان می‌کنند. حضرت با این دو روایت می‌خواهد بفرماید که اصل عدم تذکيه در جایی است که قرائنی بر اینکه یک انسان حیّ و مختار این تذکيه را انجام داده در آنجا نباشد؛ مثلاً یک لحمی در بیرون افتاده و پاره‌پاره شده باشد و معلوم است که آن شرایط ذبح در آن نیست؛ حالا یک تغییری لابد پیدا می‌شود که دلالت بر این می‌کند این حتف‌أنفه مرده یا اینکه ذئبی او را پاره‌پاره کرده است؛ اما اگر به همین کیفیت معتاد به ذبح شده باشد یک کیفیتی این لحم پیدا می‌کند که قبض می‌شود.

پس در اینجا اتفاقاً دلیل بر این است که حدود و مشخصات اصل عدم تذکيه را بدانیم که در کجا اصلاً اصل تذکيه جاری می‌شود و در کجا جاری نمی‌شود، بیخود هر جایی ما این را نیاوریم. این مسئله اول مربوط به این روایتی که ذکر شد و اشکالی که مرحوم آقا نسبت به این روایت داشتند و این را از شبهات موضوعیه می‌دانستند و مخالف با اصل عدم تذکيه می‌دانستند که عرض شد این اشکال وارد نیست.

تبیین دیدگاه محقق نائینی دربارهٔ «ما»

مصدریة زمانیه

اما اینکه چرا مرحوم نائینی ظهور را در «سعة ما

لا یعلمون» در «ما» مصدریة زمانیه می داند،^۱ ایشان

یک بیانی دارند که می فرمایند که «ما» نمی تواند در

این روایت موصوله باشد و ظهور در همان «ما»

ظرفیه است و جهتش این است که اضافه سعه به «ما

لا یعلمون» یا باید اضافه ظرفیه باشد یا اضافه بیانیه

باشد یا لامیه باشد؛ اضافه ظرفیه و بیانیه که اصلاً از

محل بحث خارج است؛ چون ظرف باید در یک

مکانی باشد - حالا زمان یا مکان باشد - که بتواند

مفید باشد. بیانیه هم که نیست چون در روایت «من»

ندارد؛ بیانیه در آن جایی می آید که مضاف و مضاف

إلیه یک معنا را داشته باشند، منتها دو مفهوم از

نقطه نظر اختلاف، داشته باشد مثل «خاتم فضة» که

«خاتم من فضة» بود این را اضافه بیانیه می گویند و

اضافه بیانیه در اینجا جایی ندارد.

فقط اضافه لامیه می ماند که اضافه لامیه هم در

این مسئله صحیح نیست؛ یعنی سعة لِمَا لَا یعلمون

^۱ مصباح الأصول، ج ۲، ص ۲۷۸.

مثل **غلام زید** که **غلام زید** باشد، این هم می شود در

سعه‌ای که نشأت برای آن «ما» است، برای آن «**ما لا یعلمون**» که منظور از «ما» موصول عبارت از حکم است.

بیان ایشان این است که در اینجا هم مسئله محل اشکال است؛ چون حکم واقعی همیشه موجب ضیق است، نه اینکه موجب سعه باشد؛ اینکه مردم در سعه هستند - سعه آن چیزی که نمی دانند - اگر «**ما**» را جدا بگیریم و بعد آن «**لا یعلمون**» را حیثیت تعلیلیه بگیریم؛ یعنی چون نمی دانند، «ما» در اینجا که حکم واقعی هست نمی تواند موجب سعه بشود، حکم همیشه موجب ضیق است موجب تکلیف است موجب تکلف است، این نمی شود. اگر هم «**ما لا یعلمون**» را باهم بگیریم یعنی **فی سعه عدم علمهم**

اگر این طور باشد، باز در اینجا محل اشکال است؛ جهتش این است که جهل، موجب عدم ضیق است، نه اینکه اثبات وجود سعه را بکند و فرق است بین اینکه موجب عدم ضیق باشد یا موجب اثبات سعه باشد، اینها دو مسئله در اینجا هستند، دو جنبه هستند و روایت در مقام اثبات سعه است، نه اینکه بگوید که

ضیق نیست؛ ممکن است که ضیق نباشد ولی به جایش روایت ساکت باشد.

بناءً علیٰ هذا از نقطه نظر صغریٰ این یک مسئله که ما نمی‌توانیم موصول بگیریم، ایشان می‌فرمایند که این مطلب به این نحو است. لذا مرحوم نائینی ظهور را در «ما»ی ظرفیه قرار دادند به خاطر محاذیری که این اضافه سعه به «ما» آن محاذیر را به وجود می‌آورد؛ الا اینکه کلام مرحوم آقای خوئی، استادشان را تأیید می‌کنند که ما ناچاریم «ما» را موصوله بگیریم؛ چون دیده نشده که «ما» ظرفیه بر سر فعل مضارع دربیاید و این قضیه از نجات نقل نشده است و به خصوص تأیید می‌کند این مطلب را که در بعضی از روایات «**ما لَمْ یَعْلَمُوا**» هست، نه «**ما لَا یَعْلَمُونَ**» و این دلیل بر این است که در این روایت که «**لا یَعْلَمُونَ**» هست نباید این طور باشد بلکه باید «**ما لَمْ یَعْلَمُوا**» باشد البته این اشکال به او وارد می‌شود اگر «**لَمْ یَعْلَمُوا**» باشد دیگر مشکل حل است، دیگر ظهور در «ما» ظرفیه در اینجا معنا ندارد؛ چون خود «**ما لَمْ یَعْلَمُوا**» دلیل بر این است که سیاق یکی است. حالا

میم آن «لم» را بالا برده و «لا» کرده است سرپایینی بود سر بالا رفت! «لَمْ يَعْلَمُوا» و «لَا يَعْلَمُونَ» در اینجا خیلی به مسئله چیز نمی‌رساند.

نقد دیدگاه مرحوم نائینی

اما مطلبی که به نظر می‌رسد در محاذیری که ایشان راجع به اضافه و راجع به بیانیه و لامیه فرمودند، اولاً اینکه اضافهٔ ظرفیه نیست جای بحث دارد؛ چون نجات در بحث اضافه می‌فرمایند: سه نوع اضافه داریم؛ یکی اضافهٔ ظرفیه یکی بیانیه و یکی لامیه،^۱ منظور از ظرف موقعیتی است که مضاف در آن ظرف قرار می‌گیرد، نه اینکه منظور ظرف مکان و زمان است.

هر چیزی که بتواند ولو اعتباراً قابلیت برای ظرفیت را داشته باشد، آن در آنجا مجوز برای این نحوهٔ اضافه است و واضح لغت حق دخالت در موارد و مصادیق لغت را ندارد. واضح لغت فقط باید آن معنا و مفهوم یک لغت را تبیین کند که معنای «مِنْ»

^۱ جهت اطلاع رجوع شود به بیشتر شرح الرضی علی الکافیة، ج ۲، ص ۲۰۶.

چيست؟ حالا مصاديق «مِن» چيست ديگر مربوط به متکلم است. مثل اينکه در بحث بلاغت در مورد استعارات اين اختلاف هست که آيا موارد مجوزّه براي استعارات مجازيه آن هجده تايي است که مي شمروند و از آنها نمي شود تعدّي کرد يا اينکه قابل تعدّي است و هرچه را که انسان بتواند از نقطه نظر بلاغت مستحسن بشمارد انسان مي تواند به کار ببرد؟ صحيح اين است که نه خير؛ فقط واضح لغت مي تواند معنای «اسد» را در اينجا بگويد که «اسد» به معنای حيوان مفترس است، نه اينکه اسد به معنای جدار يا شجر است. اين واضح فقط مي تواند بگويد که «اسد» به معنای حيوان مفترس است؛ اما كيفيت استعمال «اسد» در معنای حقيقي يا در معنای مجازي برعهده اختيار و انتخاب متکلم است که ممکن است در يك جا «اسد» را در معنای مجازي به لحاظ و عنايت به کار ببرد، اما مورد نظر نباشد و به عکس در يك جا «اسد» را مجازاً به کار ببرد؛ من باب مثال چون دهان اسد کريه رائحة الفم است اين در فردي که کريه رائحة الفم بگويد: **هذا اسدٌ** مردم استهزاء مي کنند که به يك

آدم قوزی که دست به او بزنی می افتد، فقط به عنوان یک وجه مشابهت مختصر که کریه رائحة الفم است، بگوییم که «هذا اسدٌ». این اصلاً اضحکه است، مسخره است باینکه لغوین به کار بردند. لغوین بیخود کردند به کار بردند.

استعمال لغات در معانی مجازی و به عنایت، به ذوق سلیم ارتباط دارد نه به لغوی و نحوی و امثالهم. بنده ممکن است به یک عنایتی یک لفظی را در خیلی از معانی به کار ببرم و مصداق قرار بدهم در حالی که اصلاً به ذهن لغوی هم چنین چیزی نرسیده است، هیچ اشکال ندارد.

در اینجا هم در مسئله ظرفیت و اضافه مضاف به مضاف إليه که ظرفیه باشد، مسئله از همین قرار است؛ لازم نیست که اصلاً ظرف، ظرف زمان یا مکان باشد که اضافه ظرفیه باشد؛ بلکه آن جهت اعتباری را که متکلم اعتبار می کند و یک مظروفی را در آن ظرف قرار می دهد ولو در عالم اعتبار هم مجوز استعمال این اضافه است. لذا در حدیث سعه هم همین را می گوییم؛ می گوییم: **الناسُ فی سعةِ شیءٍ**، در سعه آن چیزی است که یعنی آن به عنوان ظرف

فی سَعَةٍ فِيهِ؛ سعه در این حکم «**ما لا يَعْلَمُونَ**»

یعنی ما حکم واقع را به معنای ظرف می‌گیریم و سعه

را در این قرار می‌دهیم یعنی در این «**ما لا يَعْلَمُونَ**»

... خودمان داریم می‌گوییم: «در» دیگر، خود ما

اصلاً داریم می‌گوییم: «در»، این «در» که داریم

می‌گوییم یعنی ذوق و فطرت سلیم ما را به این

ظرفیت سوق می‌دهد، این حکم «**ما لا يَعْلَمُونَ**»

ظرف است برای اینکه این سعه در او واقع بشود و

این هیچ اشکالی ندارد و حالا دیگر شرح بیشتر

نمی‌دهم.

مسئله دوم که اگر ما «مِنْ» را بیانیه بگیریم، باز در

اینجا اشکال ندارد، **فی سَعَةٍ** که آن سعه بیان از آن

جهتی است که نمی‌دانند و لازم نیست بیان فقط

همین باشد که مضاف عین مضاف إليه باشد. از

این هم زود می‌گذرم و راجع به این قضیه شرح

نمی‌دهم.

مسئله سوم اضافه لامیه است که ایشان می‌گویند:

ایراد به این جهت وارد می‌شود که «**ما**» را یک وقتی

جدا می‌گیریم و «**لا يَعْلَمُونَ**» را حیثیت تعلیلیه قرار

می‌دهیم، اگر این‌طور باشد، چه اشکال دارد که حیثیت تعلیلیه بیاید حکم واقع را مقید بکند و این **تعلیق الشیء بوصفٍ مشعرٍ بعلیته**، بله، حکم واقع من حیث هو هو، موجب سعه نیست؛ بلکه موجب ضیق است و لکن حیثیت تعلیلیه‌ای که بعد از «**ما**» هست، می‌آید حکم واقع را از حیثیت **لو خلی و طبعه** خودش و حیثیت اطلاقی خودش بیرون می‌آورد و آن را مجهول می‌کند و می‌گوید: واقعی که مجهول است این واقع موجب سعه است و این هیچ اشکالی ندارد. این یک مطلب است.

اشکال دیگر این است که «**ما**» را با «**لا**» **یعلمون**» واحد بدانیم یعنی باهم بشوند **الحکمُ** **المجهول** یا **مجهولُ الحکم**. ایشان در اینجا می‌فرمایند که سعه در اینجا اثبات عدم ضیق می‌کند نه وجود سعه. ما در اینجا می‌گوییم: فرقی نمی‌کند؛ این در اینجا با رفع **أحد الضدین که لا ثالث لهما** باشد، انتفاء یکی موجب اثبات دیگری خواهد بود. چه شما بگویید که **مجهولُ الحکم** رفع ضیق را می‌کند، چه اینکه بگویید: اثبات سعه می‌کند. مگر ما بین ضیق و سعه حد فاصلی هم داریم؟! یا ضیق

است یا سعه، یکی از این دو تا هست.

لذا از نظر صغری مسئله محل تأمل قرار گرفت، اما از نظر کبری بیان ایشان همان طور مانند بیان مرحوم آقای خوئی بود که در آنجا عرض کردیم.

نتیجه بحث

و در نهایت صحبت به اینجا می‌رسد که بین «الناسُ فی سعةٍ ما لا یعلمون» و بین ادله احتیاط تعارض برقرار می‌شود طبق همان مطلبی که عرض شد که آن اثبات منجزیت می‌کند و وقتی که اثبات منجزیت کرد با این «الناسُ فی سعةٍ ما لا یعلمون» در تعارض می‌افتد.

لذا کلام مرحوم آقای خوئی و مرحوم والد - رضوان الله تعالی علیه - به این مسئله ختم می‌شود که «الناسُ فی سعةٍ ما لا یعلمون» دلیل است اما با ادله احتیاط تعارض بین آنها قرار می‌گیرد. إن شاء الله در جلسه بعد نظر خودمان را می‌گوییم و دیگر روایت را تمام می‌کنیم.

اللهم صل علی محمد و آل محمد