هو العلیم

حدیث سعه چگونه با ادله احتیاط تعارض می‌کند؟

از اختلاف برداشت نائینی و خویی تا حدود اصل تذکیه

سلسله دروس خارج اصول فقه، برائت، جلسهٔ دویست‌وهفدهم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم

بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

حدیث سعه و نسبت آن با ادله احتیاط

معمولاً در تقریر حدیث **«الناسُ فی سعةِ ما لا یَعلمون»** کیفیت تقریر در یک سیاق واحد است؛ الاّ اینکه در بعضی از موارد، اختلافاتی به‌چشم می‌خورد. کلام مرحوم کمپانی به اینجا رسید که فرمودند: «چنانچه مسئله دائر بشود بر **"الناسُ فی سعةِ ما لا یَعلمون"**، منظور از "ما" عبارت از معذریّت و به عبارت دیگر حجت بر تعذیر است.[1]» اگر این‌طور باشد، بنابراین دوباره با ادلّهٔ احتیاط که آنها مضیِّق و منجّز هستند، تعارض به‌وجود می‌آید و احدهما بر دیگری محکَّم نخواهد بود و علیٰ‌هذا نظر ایشان من‌حیث‌المجموع بر این است که این روایت در این مورد با اخبار احتیاط در تعارض است.

دو احتمال در معنای «ما»

بعضی مطلب را به باب ظهور و استفادهٔ کیفیت

---

۱ نهایة الدّرایة، ج ۴، ص ۱۱۱.

خاصی از سیاق گرفتند. دو وجه همان‌طور که عرض شد، در متعلق سعه مطرح شده است:

«ما» موصوله و حکم واقعی

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

«ما» زمانیه و ناآگاهی از تکلیف

وجه دوم: اینکه «ما» زمانیّه است و به‌عنوان «مادامَ» یا «لا یَعلمون الطریق» است، به این عنوان مطرح است؛ البته درصورتی‌که «ما» موصوله باشد، همین مطالبی که عرض شد در اینجا هست و این مترتب می‌شود و تکرارش هم دیگر ضرورتی ندارد؛ ولی بعضی فرمودند که: «ظهور این عبارت در زمانیه است» و دیگر به امر دیگری متشبِّث نشده‌اند. حالا من کلام مرحوم نائینی و اینکه چطور ایشان این «سعه» را ظهور در زمانیه گرفتند و چرا نمی‌شود این «ما» را موصوله گرفت، بعداً عرض می‌کنم؛ اما در بعضی از تقریرات بعض الافاضل، این عبارت را در زمانیه ظاهر می‌دانند و کلام بر این است که معمولاً متکلم این عبارت را در جایی به‌کار می‌برد که بر یک موضوعی به‌لحاظ حکم اوّلی مترتب بر او و به‌لحاظ

لوازم و آثار مترتب بر او، من‌حیث‌المجموع نظر دارد.

من‌باب‌مثال یک وقتی ما نظر به حکم واقع داریم و می‌گوییم که: «مردم در سعه هستند اگر حکم واقعی را ندانند.» این عبارت در اینجا به‌کار برده نمی‌شود؛ می‌گوییم: «الناسُ فی سعةٍ مِن حُکمِهم»، «الناسُ فی سعةٍ مِن الحکمِ الواقع» و امثالهم. یک وقتی می‌گوییم: «**الناسُ فی سعةٍ ما لا یَعلمون**؛ در سعه هستند تا جایی که نمی‌دانند.» ظهور این عبارت و منسبَق به ذهن در امثال این عبارت به معنای وقتیه 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 می‌کند؛ یعنی اگر ما موارد استعمال را نگاه کنیم، می‌بینیم که انسباقِ چنین تعبیری در اینکه «ما» وقتیه باشد به ذهن أقرب است از اینکه موصوله باشد.

ظهور زمانی روایت و قلمرو تکلیف

البته آن‌طوری‌که به‌نظر حقیر می‌رسد، این مسئله صحیح است؛ یعنی «ما» در اینجا ظهور در وقتیه دارد. خیلی بعید به‌نظر می‌رسد که بگوییم: «**الناسُ**

فی سعةِ ما لا یَعلمون.» معمولاً **«الناسُ فی سعةٍ ما لا یَعلمون»** گفته می‌شود؛ یعنی جهت تقیّد 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 یَعلمون»** در دو جهت در اینجا شئون دارد: جهت اولیٰ عبارت از نفس حاکم واقع است و جهت ثانی عبارت از «کُلُّ موصلٍ إلی الواقع» و «کُلَّ ما یَترتَّبُ علیه و مُرتبطٌ فیه»؛ یعنی جهت ارتباط و ربط و ترتب بر این مسئله و جوانب این مسئله، متعلق برای جهل است که البته با وجود ادلّهٔ احتیاط و اخبار احتیاط، جنبهٔ منجزیّتی که متعلق به این حکم است در اینجا احراز می‌شود و با احراز جهت احتیاط، دیگر در اینجا «سعه» معنا ندارد و ادلّهٔ احتیاط حاکم هستند یا ورود دارند و این را برمی‌دارند.

یکسانی نتیجه در دو برداشت از «ما»

ولی مطلب این است: ظهوری که در اینجا استفاده شده، **«فی سعةٍ ما لا یَعلمون»**، به‌نظر ما

این تفاوتی با «ما» موصوله ندارد؛ یعنی همان‌طوری‌که 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 منجّزیت حکم واقع که عبارة أخرایٰ تکلیف فعلی است؛ البته صرف‌نظر از اشکالاتی که بر حکم واقع گرفته می‌شود، اگر ما تقدیر را حکم واقعی بدانیم، صرف‌نظر از آن جهت، آن منسبق به ذهن تکلیف است؛ «الناسُ فی سعةٍ مِن تَکلیفهم»، این معناست.

و اِلّا همان‌طور که گفتم، شارع در این مقام نیست که حالا بگوید که: «حکم واقع مثلاً چیست؟ حکم ظاهر چیست؟ منجّز حکم واقعی چیست؟ مأمِّن 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 سعهٔ تکلیف مجهولشان هستند.»

اینکه حالا حکم واقع این است را ما درآوردیم؛ اما وقتی تکلیف باشد، این منسبق است، سواءٌ اینکه «ما» موصوله باشد یا مصدریه باشد. درهرحال 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 هردو «ما» را بر یک مسئله منسبق کند، مثل همان قضیهٔ تکلیف یا منجّز یا طریق، در هر دو حال هم تفاوتی ندارد.

تقریر علامه طهرانی از حدیث سعه

اما تقریر این روایت بر اساس تقریر مرحوم والد (رضوان‌الله‌تعالیٰ‌علیه)؛ 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 نائینی به استدلال بر برائت

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 ادلّهٔ

احتیاط بتواند قائم شود. اشکالی که مرحوم نائینی در اینجا وارد می‌کنند، این است که «ما» در این روایت **«الناسُ فی سعةِ ما لا یَعلمون»** ظهور در «ما»ی زمانیه دارد نه در «ما»ی موصوله؛ بنابراین منظور از «ما» در **«ما لا یَعلمون»** عبارت از نفس آن حکم است یا طریقی که موصل به حکم است و منجّز به حکم است؛ بناءً علیٰ هذا **«الناسُ فی سعةٍ ما لا یَعلمون**؛ یعنی مردم در سعه هستند تا وقتی که برای آنها منجّزی نباشد.» به عبارت و تعبیر ما تا وقتی برای آنها تکلیفی نباشد، در سعه هستند و وقتی که ما به ادلهٔ احتیاط مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که ادلهٔ احتیاط منجّز هستند؛ بنابراین روایت از حیّز استدلال در اینجا می‌افتد.[1]

پاسخ خویی به اشکال نائینی

مرحوم آقای خوئی بر صغریٰ و کبرای این مسئله اشکال وارد می‌کنند؛ بر نظر مرحوم نائینی اشکال می‌کنند. اشکال صغریٰ این است که این «ما» در **«فی سعةٍ ما لا یَعلمون»** گرچه ظهورش اتفاقاً بر «ما»ی

---

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

موصوله است، به‌جهت اینکه از نحات ما نشنیدیم و در تعابیر 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.

تفاوت علم به احتیاط با علم به حکم واقعی

و اما اشکال کبروی این است که در روایت که دارد: **«الناسُ فی سعةِ ما لا یَعلمون»**، علم به ادلّهٔ احتیاط، جهل به حکم واقعی را مرتفع نمی‌کند؛ بلکه باز جهل به حکم واقعی به حال خودش محفوظ است. برفرض که انسان علم به وجوب احتیاط هم داشته باشد، باز حکم واقعی در اینجا مجهول است و ما نمی‌توانیم حکم واقع را [بفهمیم]. برفرض اینکه «ما» را ظرفیه هم بگذاریم، منظور از «ما» حکم واقعی است. منجّز نسبت به حکم واقعی در ادلّهٔ 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 ادلّهٔ احتیاط، علم به حکم واقعی را نمی‌آورد. بله، درصورت وجود حکم واقعی، احراز عمل حکم واقعی در اینجا با وجود ادلّهٔ 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 این‌طور است؛ عمل من عملی است که اگر واقع، واقع باشد، احراز واقع کرده است»؛ اما اینکه جهل به حکم واقع را برطرف نمی‌کند.

تعارض دلیل برائت با دلیل احتیاط

در روایت **«الناسُ فی سعةٍ ما لا یَعلمون»**، **«لا یَعلمون»** به جهل خورده و جهت تعلیلی دارد؛ یعنی مادامی که مردم جاهل به حکم واقع هستند، در سعه هستند. اگر این‌طور باشد، باز ادلّهٔ احتیاط در تعارض

قرار می‌گیرند؛ یعنی دلیل می‌شود این نسبت به مؤمّن نسبت به حکم واقع و مُعذّر. ادلّهٔ احتیاط منجّز می‌شوند؛ این دو باز در مقام تعارض قرار می‌گیرند. فلهذا نظر ایشان بر این است که «ما» در این روایت **«الناسُ فی سعةٍ»**، موصوله باشد یا ظرفیه باشد، دراین‌صورت می‌تواند دلیل برای برائت باشد.

دو نکته درباره لفظ و قلمرو روایت

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 **"لم یَعلموا"** هست اما **"ما لا یَعلمون"** نیست.» این یک مطلب بود.

مطلب دوم: اینکه روایت دلالت بر شبهات موضوعیه می‌کند.

اختلاف ظهورها و مبنای ظهور شخصی

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 دو تا 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!»

مثال «ماء» و نقش قرائن ذهنی

همان‌طور که در بحث «ماء» هردو 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 هردو نفر که هردو 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 استفادهٔ ظهور می‌کند.

حالا بنده می‌گویم: «نه ظهور در آن دارد، نه ظهور در این دارد! در هیچ‌کدام ظهور ندارد! هردو قسم می‌شود استفاده بشود.» البته من نظرم این است که ظهور در **«سعةٍ ما لا یَعلمون»** دارد؛ حالا شخص ثالثی بیاید بگوید که: «آقا، اصلاً در هردو ظهور دارد، چه اشکال دارد؟! **"الناسُ فی سعةٍ ما لا یَعلمون"** یا **"فی سعةٍ ما لا یَعلمون"** هردو مورد نظر امام است.» این اشکال ندارد.

نقد ظهور نوعی بر پایه اختلاف برداشت‌ها

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 می‌گویم، شما هم باید بگویید، همه باید بگویند؛ اما این قضیه که من این را به یک قسم می‌گویم، شما استفادهٔ ظهور را به یک نحو می‌کنید و شخص ثالث استفادهٔ ظهور را به‌نحو ثالث می‌کند، این نیست الاّ اینکه ظهور یک مسئلهٔ شخصی است نه‌اینکه یک مسئلهٔ نوعی است.

البته همان‌طوری‌که عرض کردم، جنبهٔ شخصی در اینجا (نه جنبهٔ شخصی خصوصی) براساس ملاکاتی که شخص آن ملاکات را با توجه به قرائن درنظر می‌گیرد، یک استفادهٔ ظهور می‌کند. لعل اینکه شخص دیگر ملاکات دیگری را درنظر می‌گیرد و قرائن و شواهد دیگری را مدّنظر قرار بدهد و استفادهٔ ظهور بکند. این‌هم خواستم اینجا ناگفته نماند.

حدیث سعه در شبهات موضوعی

اما راجع به روایت، مرحوم آقا می‌فرمایند که این روایت مربوط به شبهات موضوعیه است؛ به‌جهت اینکه روایت حکایت از این می‌کند، همان‌طور که در کلام امیرالمؤمنین علیه‌السّلام داشتیم که سفره‌ای در طریق مبسوط است و در این سفره بیض، سکّین، خُبز و لحم هست و طبعاً این روایت مربوط به

شبهات موضوعیه می‌شود و از مانحن‌فیه که استفاده‌اش در شبهات حکمیه است، جدا می‌شود.

پرسش از فایده تقسیم شبهات

قبل از اینکه به مطلبی که مربوط به این مسئله هست برسیم، به اشکالاتی که بر این قضیه از نقطه‌نظر اصالت تذکیه وارد می‌شود بخواهیم برسیم، این نکته را ناگفته نگذاریم (که البته بعداً هم این نکته را دوباره خواهیم گفت، حالا اجمالاً رد می‌شویم)و آن این است که اصلاً این تقسیم شبهات به شبهۀ حکمیه و به شبهۀ موضوعیه به چه درد می‌خورد؟! اصلا چه فایده‌ای دارد؟! من نفهمیدم در این کلام بزرگان که گفتند: «این روایت اختصاص به شبهات موضوعیه دارد» یا «اخباریین در مورد شبهات موضوعیه قائل به برائت هستند اما در مورد شبهات حکمیه قائل به برائت نیستند»، چه نفعی برای ما دارد و چه نتیجه‌ای 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 هردو مورد اجتناب نکرده است.

در هردو مورد اقتحام بر او وارد می‌شود. 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 درعین‌حال اجتناب نکنم، یا اینکه حکم را بدانم اما در شبهۀ بین خَلّ و خمر اجتناب نکنم و خمر را در اینجا شرب کنم؛ در هردو مورد، آن اثر مترتب بر اقتحام در هلکه درصورت ورود و اثر مترتب بر کف نفس درصورت عدم ورود، در آنجا ثابت شده است.

این تقسیم کردن شبهات به شبهات موضوعیه که: «آقا، این شبهۀ 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 نقطه‌نظر عمل خارجی چه نفعی برای ما دارد؟!

هیچ نفعی ندارد. این نکته را درنظر داشته باشید که نکتۀ بسیار مهمی است که بعداً در پرداختن و بحث راجع به ادلّۀ در شبهات حکمیه، ما مفصل این

قضیه را بحث می‌کنیم. فقط خواستم یک اشاره‌ای بکنم و رد بشوم. لذا اولاًبلااول اولین اشکالی که مرحوم آقا بر این روایت کردند، این است که این در شبهۀ موضوعیه است و در شبهۀ حکمیه اصلاً این روایت چیزی ندارد.

اشکال تعارض با اصل عدم تذکیه

نسبت به این روایت یک اشکال وارد شده و آن این است که این روایت با قاعدۀ عدم تذکیه و با اصل عدم تذکیه معارض است و براین‌اساس 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 ازنظر سندی خیلی آن‌طوری که باید قرص و محکم نیست» و مسئلۀ دوم جهت مخالفتش با اصل مسلّم عدم تذکیه است؛ چون اگر درنظرتان باشد، لحم در این روایت بود.

تفاوت گوشت مطروح و گوشت پخته

در اینجا خودشان جواب می‌دهند و می‌گویند: «آن لحمی که بحث تذکیه و عدم تذکیه روی آن مترتب می‌شود، عبارت از لحم مطروح است نه لحم

مطبوخ؛ بر لحم مطبوخ اصل تذکیه و عدم تذکیه بار نمی‌شود.»

نقد تفکیک گوشت مطروح و مطبوخ

از این مسئله باز جواب می‌دهند که:

«در اینجا بالأخره لحم، لحم است؛ پنیر که نیست! این لحم بالأخره یا مذکّیٰ بود و مطبوخ شد، یا غیر مذکّیٰ بود و مطبوخ شد و چون ما در اینجا اصلی نداریم یا اینکه قرینه و قاعده‌ای نداریم، اماره‌ای بر حلّیت یا بر حرمت این نداریم، لذا هردو اصل در اینجا تساقط می‌کنند؛ لذا همان قاعدهٔ اصل عدم تذکیه باز در اینجا محکّم می‌شود ولو اینکه در لحم مطبوخ باشد.»

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

دو روایت درباره تشخیص تذکیه

دو روایت در اینجا درقبال این اصل تذکیه هست که فقط اصل تذکیه در اینجا نیست. یک روایت در باب اطعمه و اشربهٔ وسائل است، باب ۳۶، عن کافی مسنداً إلی شعیب عن أبی‌عبدالله علیه‌السّلام:

روایت شعیب درباره آزمایش گوشت با آتش

«فی رَجل دخلَ قریةً فَأصابَ بِها لحماً لَم یَدر أ ذَکیٌّ هوَ أم میّتٌ؟ فَقالَ: **فاطرَحهُ عَلَی النّار، فَکلُّ ما اِنقَبَضَ فَهو ذَکیٌّ و کُلُّ ما اِنبَسَطَ فَهو میّتٌ**.[۱]»

---

۱ وسائل الشیعة، ج ۲۴، أبوابُ الأطعِمةِ المُحرّمة، بابُ أنّ اللحم إذا لم یُعلم

این روایت در باب اطعمه و اشربه هست.

روایت تشخیص تذکیه ماهی و گوشت

روایت دیگر این است:

مُحمّدُ بنُ علیِّ بنِ الحُسینِ قال: قال الصّادِقُ علیهِالسّلامُ: **«لا تَأکُلِ الجِرّیّ!»** إلی أن قال:

«و إن وَجدت سَمکاً و لَم تَعلم أ ذکیٌّ هو أو غیرُ ذکیٍّ و ذکاتُهُ أن یُخرج مِن الماءِ حیّاً، فخُذ مِنهُ فاطرحهُ فی الماءِ؛ فإن طَفا علی الماءِ مُستلقیاً علی ظهرِهِ، فهو غیرُ ذکیٍّ و إن کان علی وجهِهِ، فهو ذکیٌّ و کذلِک إذا وجدت لحماً و لم تعلم أ ذکیٌّ هو أم میتةٌ، فألقِ مِنهُ قِطعةً علی النّارِ؛ فإنِ اِنقَبضَ، فهو ذکیٌّ و إنِ اِستَرخی علی النّارِ، فهو میتةٌ.»[1]

کونُهُ میتةً أو مُذکًّی طُرِح علی النّارِ فإنِ اِنقبض فهو ذکیٌّ حلالٌ و إنِ اِنبسط فهو میتةٌ حرامٌ، ص ۱۸۸، ح ۱؛ الکافی، ج ۶، کتابُ الأطعِمَة، بابٌ آخَرُ مِنه، ص ۲۶۱، ح ۱.

ترجمه فروع کافی، ج ۷، ص ۶۴۴:

«شعیب گوید: از امام صادق علیه‌السّلام پرسیدند: "اگر کسی به دهستانی وارد شود و گوشتی بیابد که نداند گوشت قصابی است و یا گوشت مردار، آیا می‌تواند 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."»

۱ وسائل الشیعة، ج ۲۴، أبوابُ الأطعِمةِ المُحرّمةِ، بابُ أنّ من وجد سمکاً و لم یعلم أنّهُ ذکیٌّ أم لا طرح فی الماءِ فإن طفا علی ظهرِهِ فهو غیرُ ذکیٍّ و إن کان... ، ص ۱۴۴، ح ۱.

ترجمه:

«امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: "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

این‌هم روایت دیگر است که در اینجا این دو روایت کیفیت تذکیه و عدم تذکیه را بیان می‌کنند. حالا صرف‌نظر از این دو روایت، یک بحث اجمالی راجع به تذکیه و عدم تذکیه می‌کنیم تا بعد راجع به این روایت صحبت کنیم و تأیید بر کلام خود و بعد وارد مطلب دیگر بشویم و مسئله را از نقطه‌نظر تقریرات تمام کنیم تا بعد ببینیم که نظر خودمان بالأخره نسبت به این روایات به چه تعلق می‌گیرد.

تقدم روایت بر اصل عدم تذکیه

راجع به مخالفت قطعیه با اصل عدم تذکیه، مرحوم آقا در بیانشان دارند که اولاً اصل عدم تذکیه یک اصل شرعی نیست؛ بلکه عبارت از یک اصل 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

روی آب شناور شد و به پشت دراز کشید، تذکیه نیست و اگر بر رویش روی آب قرار گرفت، پس تذکیه است. همین‌طور اگر گوشتی پیدا کردید و شما ندانید که تذکیه است یا میته، پاره‌ای از آن را روی آتش بیندازید؛ اگر منقبض شد، تذکیه شده است و اگر گوشت منبسط رها شد که میته می‌باشد.“»

(محقق)

حکم عرف و بر همین استصحاب است. این یک مطلب که در اینجا این اصل نمی‌تواند با روایت تعارض کند و درهرصورت تعارض بین روایت و بین اصل، آن را حمل می‌کنیم بر آن مواردی که شبهه یک شبههٔ جدّی است؛ نه‌اینکه 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 مسئلهٔ اول بود.

اصل عقلایی و ضرورت احتمال جدی

مسئلهٔ دوم: همان‌طوری‌که قبلاً بیان کردیم، اصالت عدم تذکیه عبارت از یک اصل عقلایی است؛ نه‌اینکه عبارت از یک مسئلهٔ تعبّد شرعی است. اصل عدم تذکیه مانند سایر اصول در زمینهٔ احتمال عقلایی مطرح است و در آنجایی این اصول می‌آیند که شبهه جدی باشد.

مثال گوسفند و لزوم بررسی قرائن

من‌باب‌مثال گوسفندی در اینجا افتاده که دل و جگرش را خورده‌اند و بقیه‌اش را نگه داشته‌اند. حالا گردنش هم من‌باب‌مثال این‌طور 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 ببرد، رها کرده است. اینجا جایی است که شبهه، شبههٔ جدی است که در بیابان انسان شک می‌کند که این گوسفند آیا گله جدا افتاده و ذئب او را این‌طور 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، همین‌طور نیست؛ بلکه باید او را بسنجید، گردنش را نگاه کنید که آیا جای دندان هست یا نه؟ همین‌طوری 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 مذکّیٰ، الآن شک داریم؛ پس غیر مذکّیٰ است.» نه، این‌طور نیست! باید تفحّص کنید، دقت

کنید، جای گردنش را ببینید، کیفیت بازکردن شکمش را باید در اینجا ملاحظه کنید. تازه بعد اگر نتوانستید به یک نقطهٔ مثبت برسید، اصل عدم تذکیه جاری کنید. اصل عدم تذکیه گتره‌ای نیست که هرجا رسیدید جاری کنید؛ این اصلاً غیر عقلایی است. این راجع به اصل عدم تذکیه است.

قرائن سفره و گوشت پخته

آن‌وقت 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... درصورتی‌که قرائنی به این کیفیت وجود دارند، دیگر جا برای اصل عدم تذکیه 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؛ به‌خاطر 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 اوست که نسبت به آن هم گفتیم: این روایت از ادلّه‌ای 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 آنجایی که احتمال عقلایی بر اختیار یا بر قطعیت یکی از طرق است، جا برای اصول عملیه نیست. این یک مطلب.

نقش روایات در تعیین حدود اصل

مضافاً اینکه این دو روایتی که از امام صادق علیه‌السّلام هست، یکی را نسبت به «رَجل دخلَ قریةً فَأصابَ بِها لحماً» یا دربارهٔ **«إذا وجدت لحماً و لم تعلم أ ذکیٌّ»**، 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 تذکیه در جایی است که قرائنی بر اینکه یک انسان حیّ و مختار این تذکیه 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 حتف أنفه مرده یا اینکه ذئبی او را پاره‌پاره کرده است؛ اما اگر به‌همین 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 تذکیه را بدانیم که در کجا اصلا اصل تذکیه جاری می‌شود و در کجا جاری نمی‌شود؛ بیخود هر جایی ما این را نیاوریم. این مسئلهٔ 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 تذکیه می‌دانستند که عرض شد این اشکال وارد نیست.

استدلال نائینی بر زمانیه بودن «ما»

اما اینکه چرا مرحوم نائینی ظهور را در «سعة

ما لا يَعلمون» در «ما» مصدریهٔ زمانیه می‌داند،[1] ایشان یک بیانی دارند که می‌فرمایند که: «"ما" نمی‌تواند در این روایت موصوله باشد و ظهور در همان "ما" ظرفیه است» و جهتش این است که اضافهٔ سعه به **«ما لا يَعلمون»** یا باید اضافهٔ ظرفیه باشد یا اضافهٔ بیانیه باشد یا لامیه باشد. اضافهٔ 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 «مِن» ندارد. بیانیه در آنجایی می‌آید که مضاف و مضاف إلیه یک معنا را داشته باشند، منتها دو مفهوم از نقطه‌نظر اختلاف داشته باشد؛ مثل «خاتَمُ فضَّةٍ» که «خاتَمٌ مِن فضَّة» بود. این را اضافهٔ بیانیه می‌گویند و اضافهٔ بیانیه در اینجا جایی ندارد.

اشکال اضافه لامیه و نسبت حکم با سعه

فقط اضافهٔ لامیه می‌ماند که اضافهٔ لامیه هم در این مسئله صحیح نیست؛ یعنی «سعةٍ لِما لا

---

۱ مصباح الأصول، ج ۲، ص ۲۷۸.

یَعلمون» مثل «غلامُ زیدٍ» که «غلامٌ لِزیدٍ» باشد.

این‌هم می‌شود در سعه‌ای که نشأت برای آن «ما» است، برای آن **«ما لا یَعلمون»** 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 نه‌اینکه موجب سعه باشد. اینکه مردم در سعه هستند (سعهٔ آن چیزی که نمی‌دانند)، اگر «ما» را جدا بگیریم و بعد آن **«لا یَعلمون»** را حیثیت تعلیلیه بگیریم، یعنی چون نمی‌دانند، «ما» در اینجا که حکم واقعی هست، نمی‌تواند موجب سعه بشود؛ حکم همیشه موجب ضیق است، موجب تکلیف است، موجب تکلف است. این نمی‌شود.

تفاوت عدم ضیق با اثبات سعه

اگر هم **«ما لا یَعلمون»** را باهم بگیریم، یعنی «فی سعةِ عدم علمِهِم»، اگر این‌طور باشد، باز در اینجا محلّ اشکال است؛ جهتش این است که جهل موجب عدم ضیق است نه‌اینکه 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 نه‌اینکه بگوید که: «ضیق نیست.» ممکن است که ضیق نباشد ولی به‌جایش روایت ساکت باشد.

نقش فعل مضارع در تعیین معنای «ما»

بناءً علیٰ هذا از نقطه‌نظر 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، به‌خاطر محاذیری که این اضافهٔ سعه به «ما» آن محاذیر را به‌وجود می‌آورد؛ الاّ 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 نُحات نقل نشده است و به‌خصوص تأیید می‌کند این مطلب را که در بعضی از روایات **«ما لَم یَعلموا»** هست نه **«ما لا یَعلمون»** و این دلیل بر این است که در این روایت که **«لا یَعلمون»** هست، نباید این‌طور باشد؛ بلکه باید **«ما لَم یَعلموا»** باشد.

البته این اشکال به او وارد می‌شود: اگر **«لَم**

يَعلموا» باشد، دیگر مشکل حل است، دیگر ظهور در «ما» ظرفیه در اینجا معنا ندارد؛ چون خود **«ما لَم يعلموا»** دلیل بر این است که سیاق یکی است. حالا میم آن «لَم» را بالا برده و «لا» کرده است؛ سرپایینی بود، سر بالا رفت! **«لَم يَعلموا»** و **«لا يَعلمون»** در اینجا خیلی به مسئله چیز نمی‌رساند.

نقد محدود کردن اضافه ظرفیه

اما مطلبی که به‌نظر می‌رسد در محاذیری که ایشان راجع به اضافه و راجع به بیانیه و لامیه فرمودند، اولاً اینکه اضافهٔ ظرفیه نیست، جای بحث دارد؛ چون نحات در بحث اضافه می‌فرمایند: «سه نوع اضافه داریم: یکی اضافهٔ ظرفیه، یکی بیانیه و یکی لامیه.»[1] منظور از ظرف موقعیتی است که مضاف در آن ظرف قرار می‌گیرد نه‌اینکه منظور ظرف مکان و زمان است. هر چیزی که بتواند ولو اعتباراً قابلیت برای ظرفیت را داشته باشد، آن در آنجا مجوّز برای این نحوهٔ اضافه است و واضع لغت

---

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

حق دخالت در موارد و مصادیق لغت را ندارد. واضع لغت فقط باید آن معنا و مفهوم یک لغت را تبیین کند که معنای «مِن» چیست؟ حالا مصادیق «مِن» چیست، دیگر مربوط به متکلم است.

استعاره و حدود اختیار واضع لغت

مثل اینکه در بحث بلاغت در مورد استعارات این اختلاف هست که آیا موارد مجوّزه برای استعارات مجازیه آن هجده‌تایی است که می‌شمرند و از آنها نمی‌شود تعدّی کرد یا اینکه قابل تعدّی است و هرچه را که انسان بتواند از نقطه‌نظر بلاغت مستحسن بشمارد، انسان می‌تواند به‌کار ببرد؟ صحیح این است که نه‌خیر؛ فقط واضع لغت می‌تواند معنای «اسد» را در اینجا بگوید که «اسد» به معنای حیوان مفترس است نه‌اینکه اسد به معنای جدار یا شجر است.

این واضع فقط می‌تواند بگوید که: «اسد به معنای حیوان مفترس است»؛ اما کیفیت استعمال «اسد» در معنای حقیقی یا در معنای مجازی برعهدهٔ اختیار و انتخاب متکلم است که ممکن است در یک جا «اسد» را در معنای مجازی به‌لحاظ و عنایت به‌کار

ببرد اما مورد نظر نباشد و به‌عکس در یک جا «اسد» را مجازاً به‌کار ببرد. من‌باب‌مثال چون دهان اسد کریه رائحةِ الفَم است، این در فردی که کریه رائحةِ الفَم [است]، بگوید: «هذا اسدٌ»، مردم استهزاء می‌کنند که به یک آدم قوزی که دست به او بزنی می‌افتد، فقط به‌عنوان یک وجه مشابهت مختصر که کریه رائحةِ الفَم است، بگوییم که: «هذا اسدٌ!» این اصلاً اضحکه است، مسخره است بااینکه لغویین به‌کار بردند. لغویین بیخود کردند به‌کار بردند!

ذوق سلیم و اعتبار معنای مجازی

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 به‌کار ببرم و مصداق قرار بدهم، درحالی‌که اصلاً به ذهن لغوی هم چنین چیزی نرسیده است. هیچ اشکال ندارد.

ظرف اعتباری در حدیث سعه

در اینجا هم در مسئلهٔ ظرفیت و اضافهٔ مضاف به مضاف إلیه که ظرفیه باشد، مسئله از همین قرار

است؛ لازم نیست که اصلاً ظرف، ظرف زمان یا مکان باشد که اضافهٔ ظرفیه باشد؛ بلکه آن جهت اعتباری را که متکلم اعتبار می‌کند و یک مظروفی را در آن ظرف قرار می‌دهد، ولو در عالم اعتبار هم مجوز استعمال این اضافه است.

لذا در حدیث سعه هم همین را می‌گوییم؛ می‌گوییم: «الناسُ فی سعةِ شیءٍ»، در سعه آن چیزی است که یعنی آن به‌عنوان ظرف، «فی سعةٍ فیه»؛ سعه در این حکم **«ما لا یَعلمون»**، یعنی ما حکم واقع را به معنای ظرف می‌گیریم و سعه را در این قرار می‌دهیم، یعنی در این **«ما لا یَعلمون»**... 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 یَعلمون»** ظرف است برای اینکه این سعه در او واقع بشود و این هیچ اشکالی ندارد و حالا دیگر شرح بیشتر نمی‌دهم.

امکان اضافه بیانیه

مسئلهٔ دوم که اگر ما «مِن» را بیانیه بگیریم، باز در اینجا اشکال ندارد؛ **«فی سعةٍ»** که آن سعه بیان از

آن جهتی است که نمی‌دانند و لازم نیست بیان فقط همین باشد که مضاف عین مضاف إلیه باشد. از این‌هم زود می‌گذرم و راجع به این قضیه شرح نمی‌دهم.

حیثیت تعلیلی و امکان اضافه لامیه

مسئلهٔ سوم اضافهٔ لامیه است که ایشان می‌گویند: «ایراد به این جهت وارد می‌شود که "ما" را یک وقتی جدا می‌گیریم و **"لا یعلمون"** را حیثیت تعلیلیه قرار می‌دهیم.» اگر این‌طور باشد، چه اشکال دارد که حیثیت تعلیلیه بیاید حکم واقع را مقیّد بکند و این «تَعلیق الشیءِ بِوصفٍ مشعرٌ بِعلیّته»؟ بله، حکم واقع من حیث هو هو موجب سعه نیست؛ بلکه موجب ضیق است ولکن حیثیت تعلیله‌ای که بعد از «ما» هست، می‌آید حکم واقع را از حیثیت لو خُلّی و طَبعه 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.

تلازم رفع ضیق و اثبات سعه

اشکال دیگر این است که «ما» را با «لا یَعلمون» 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 صغریٰ مسئله محل تأمل قرار گرفت؛ اما از نظر کبری بیان ایشان همان‌طور مانند بیان مرحوم آقای خوئی بود که در آنجا عرض کردیم.

نتیجه تقریرها درباره تعارض با احتیاط

و در نهایت صحبت به اینجا می‌رسد که بین «الناسُ فی سعةِ ما لا یَعلمون» و بین ادلّهٔ احتیاط تعارض برقرار می‌شود، طبق همان مطلبی که عرض شد که آن اثبات منجزیّت می‌کند و وقتی که اثبات منجزیّت کرد، با این «الناسُ فی سعةِ ما لا

یَعلمون» در تعارض می‌افتد.

لذا کلام مرحوم آقای خوئی و مرحوم والد (رضوان‌اللهتعالیٰعلیه) به این مسئله ختم می‌شود که **«الناسُ فی سعةِ ما لا یَعلمون»** دلیل است اما با ادلّهٔ احتیاط تعارض بین آنها قرار می‌گیرد. إن‌شاءالله در جلسهٔ بعد نظر خودمان را می‌گوییم و دیگر روایت را تمام می‌کنیم.

اللهم صل علی محمد و آل محمد