

هو العليم

بررسی حدیث سعه (4)

سلسله دروس خارج اصول فقه - برائت - جلسه دویست و هفدهم

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی
قدس الله سره

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معمولاً در تقریر حدیث «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ» کیفیت تقریر در یک سیاق واحد است الا اینکه در بعضی از موارد اختلافاتی به چشم می خورد؛ کلام مرحوم کمپانی به اینجا رسید که فرمودند: اگر چنانچه مسئله دائر بشود بر «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ»، 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 خاصی از سیاق گرفتند؛ دو وجه همان طور که عرض شد در متعلّق 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 يعلمون

وجه دوم اینکه «ما» زمانیه است و به عنوان مادام یا لا يعلمون 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 تشبّث 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: النَّاسُ فِي سَعَةٍ مِنْ حُكْمِهِمْ، النَّاسُ فِي سَعَةٍ مِنْ

^۱ نهاية الدراية، ج ۴، ص ۱۱۱.

الحکم الواقع و امثالهم یک وقتی می‌گوییم: «الناسُ فی سعةٍ ما لا یعلمون» در سعه هستند تا جایی که نمی‌دانند. 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 می‌کند؛ یعنی اگر ما موارد استعمال را نگاه کنیم می‌بینیم که انسباقِ چنین تعبیری در اینکه «ما» وقتی باشد به ذهن اقرب است از اینکه موصوله باشد.

البته آن طوری که به نظر حقیر می‌رسد این مسئله صحیح است؛ یعنی «ما» در اینجا ظهور در وقتی دارد، خیلی بعید به نظر می‌رسد که بگوییم: «الناسُ فی سعةٍ ما لا یعلمون» معمولاً «الناسُ فی سعةٍ ما لا یعلمون» گفته می‌شود یعنی جهت تقدید 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 کُلُّ موصولِ إلى الواقع و کُلُّ ما یترتَّبُ علیه و مُرتبِّطُ فیه؛ 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 «سعه» 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 سعةٍ 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 منسبَق به ذهن تکلیف است؛ الناسُ فی سعةٍ من تکلیفهم این معناست و الا همان‌طور که گفتیم: شارع در این مقام نیست که حالا بگوید که حکم واقع مثلاً چیست حکم ظاهر چیست؟! منجز حکم واقعی چیست؟! ما مئن 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 در آوریم؛ اما وقتی تکلیف باشد این منسبَق است، سواء 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

منسب‌کنند، مثل همان قضیه تکلیف یا منجز یا طریق، در هر دو حال هم تفاوتی ندارد.

تقریر روایت سعه توسط علامه طهرانی رضوان الله تعالی علیه

اما تقریر این روایت بر اساس تقریر مرحوم والد - رضوان الله تعالی 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 ادله احتیاط بتواند قائم شود. اشکالی که مرحوم نائینی در اینجا وارد می‌کنند این است که «ما» در این روایت «الناس فی سعة 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 موصول به حکم است و منجز به حکم است؛ بناءً علی هذا «الناس فی سعة 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 ادله احتیاط مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که ادله احتیاط منجز هستند، بنابراین روایت از حیث استدلال در اینجا می‌افتد.^۱

اشکال آیه الله خوئی بر مرحوم نائینی

مرحوم آقای خوئی بر صغری و کبری این مسئله اشکال وارد می‌کنند؛ بر نظر مرحوم نائینی اشکال می‌کنند؛ اشکال صغری این است که این «ما» در «فی سعة ما لا یعلمون» گرچه ظهورش اتفاقاً بر «ما»ی موصوله است، به جهت اینکه از نحات ما نشنیدیم و در تعبیر ندیدیم که «ما»ی ظرفیه بر مضارع داخل بشود. ایشان می‌فرمایند که معمولاً - مسئله همین طور 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 کبری این است که در روایت که دارد: «الناس فی سعة ما لا یعلمون» علم به ادله 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

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

به حکم واقعی در ادله احتیاط ثابت می شود؛ ولی علم به حکم واقعی پیدا نمی شود. وقتی که شما به احتیاط عمل می کنید آیا معنایش این است که حکم واقعی را می دانید؟! شاید اصلاً حکم واقعی وجود خارجی نداشته باشد.

بنابراین عمل به ادله احتیاط، علم به حکم واقعی را نمی آورد. بله، در صورت وجود حکم واقعی، احراز عمل حکم واقعی در اینجا با وجود ادله احتیاط می شود، اما علم به حکم واقعی نمی آید. اصلاً فرض کنید حکم واقعی در اینجا نبوده است اگر شما هزار بار هم بیایید احتیاط کنید آیا می توانید بگویید که من آن حکم واقعی را انجام داده ام؟ واقعی نبوده تا شما انجام بدهید یا اگر واقعی بوده باز شما نمی توانید بگویید که حکم واقع این است؛ می توانید بگویید که عمل من این طور است؛ عمل من عملی است که اگر واقع، واقع باشد، احراز واقع کرده است اما اینکه جهل به حکم واقع را بر طرف نمی کند.

در روایت «الناسُ فی سعة ما لا یعلمون»، «لا یعلمون» به جهل 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 می گیرند یعنی دلیل می شود این نسبت به مؤمن نسبت به حکم واقع و معذراً، ادله احتیاط منجز می شوند؛ این دو باز در مقام تعارض قرار می گیرند. فلذا نظر ایشان بر این است که «ما» در این روایت «الناسُ فی سعة» موصوله باشد یا ظرفیه باشد در این صورت می تواند دلیل برای برائت 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 «لم یعلموا» هست اما «ما لا یعلمون» نیست این یک مطلب بود. مطلب دوم اینکه روایت دلالت بر شبهات موضوعیه می کند.

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 حجیت و اطلاعات تأیید می کند؛ ببینید در اینجا هم مرحوم نائینی می گوید که این روایت ظهور در «ما» ظرفیه دارد؛ هم آقای خوئی می گوید که روایت ظهور در «ما» موصوله دارد. ما نفهمیدیم اگر ظهور حجت است، کدام یک از شما دوتا درست می گوید؟! 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 می آید در بحث ظهورات می گفتیم؟! - 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» هردو می‌گویند که ظهور در همین ماء ساذج خالص قراح دارد. دیگر کسی نیامده بگوید: منظور از ماء، ماء بطیخ است، ظهور در ماء بطیخ یا ماء تفاح 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 قرآنی 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 می‌گویم: نه ظهور در آن دارد، نه ظهور در این دارد! در هیچ کدام ظهور ندارد! هردو 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 هردو ظهور دارد، چه اشکال دارد؟! «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ» یا «فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ» هردو 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 می‌گویم، شما هم باید بگویید، همه باید بگویند اما این قضیه که من این را به یک قسم می‌گویم، 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 می‌گیرد، یک استفاده ظهور می‌کند. لعل اینکه شخص دیگر ملاکات دیگری را در نظر می‌گیرد و قرائن و شواهد دیگری را مدنظر 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 می‌فرمایند که این روایت مربوط به شبهات موضوعیه است، به جهت اینکه روایت حکایت از این می‌کند، همان‌طور که در کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام داشتیم که سفره‌ای در طریق مبسوط است و در این سفره بیض، سکنین، خبز و لحم هست و طبعاً این روایت مربوط به شبهات موضوعیه می‌شود و از مانحن‌فیه که استفاده‌اش در شبهات حکمیه است جدا می‌شود.

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 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 شبهه حکمی و به شبهه موضوعیه به چه درد می‌خورد؟! اصلاً 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 حکمی 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 هر دو مورد اجتناب نکرده است. در هر دو مورد اقتحام بر او وارد می‌شود. اگر منظور شارع عدم اقتحام در هلکه است بین شبهات موضوعیه و شبهات حکمی - من این را در جایی ندیدم - در اینجا چه فرق است؟! چون منظور این است من حکم را بدانم در عین حال اجتناب نکنم، یا اینکه حکم را بدانم اما در شبهه بین خلّ و خمر اجتناب نکنم و خمر را در اینجا شرب کنم، در هر دو 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 شبهه موضوعیه است اشکال ندارد یا اینکه فرض کنید در شبهات حکمی که اخباریین آمدند در شبهات حکمی 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 نکته بسیار مهمی است که بعداً در پرداختن و بحث راجع به ادله در شبهات حکمی 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 شبهه موضوعیه است و در شبهه حکمی اصلاً این روایت چیزی ندارد.

اشکال تعارض روایت سعه با اصل عدم تذکیه

نسبت به این روایت یک اشکال وارد شده و آن این است که این روایت با قاعده عدم تذکیه و با اصل عدم تذکیه معارض است و بر این اساس خواستند به یک نحوی این روایت را از حجیت 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 مسئله دوم جهت مخالفتش با اصل مسلم عدم تذکیه است؛ چون اگر در نظر تان باشد لحم در این روایت بود. 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. از این مسئله باز جواب می‌دهند که در اینجا بالأخره لحم لحم است، پنیر که نیست؛ این لحم بالأخره یا مذگی بود و مطبوخ شد، یا غیر مذگی 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 می‌کنند؛ لذا همان

قاعده اصل عدم تذکيه باز در اينجا محکم می شود ولو اينکه در لحم مطبوخ باشد.

اين بيان مرحوم آقا نسبت به ورود خبر در شبهه موضوعيه است، اما نسبت به مسئله ديگر که حالا اين «ما» موصوله است يا زمانيه است، يک مطلب ديگر است.

دو روايت در اينجا در قبال اين اصل تذکيه هست که فقط اصل تذکيه در اينجا نيست. يک روايت در باب اطعمه و اشربه وسائل است باب ۳۶، عن کافي مسنداً إلى شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام:

فِي رَجُلٍ دَخَلَ قَرْيَةً فَأَصَابَ بِهَا لَحْمًا لَمْ يَدْرِ أَدَكِّيْ هُوَ أَمْ مَيْتٌ فَقَالَ فَاطْرَحَهُ عَلَى النَّارِ فَكُلُّ مَا انْقَبَضَ فَهُوَ ذَكِيٌّ وَ كُلُّ مَا انْبَسَطَ فَهُوَ مَيْتٌ^۱.

اين روايت در باب اطعمه و اشربه هست.

روايت ديگر اين است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا تَأْكُلِ الْجَزْيَ» إِلَى أَنْ قَالَ: «وَ إِنْ وَجَدْتَ سَمَكًا وَ لَمْ تَعْلَمْ أَدَكِّيْ هُوَ أَوْ غَيْرُ ذَكِيٍّ وَ ذَكَاتُهُ أَنْ يُخْرَجَ مِنَ الْمَاءِ حَيًّا فَخُذْ مِنْهُ فَاطْرَحَهُ فِي الْمَاءِ فَإِنْ طَفَا عَلَى الْمَاءِ مُسْتَلْقِيًّا عَلَى ظَهْرِهِ فَهُوَ غَيْرُ ذَكِيٍّ وَ إِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِهِ فَهُوَ ذَكِيٌّ وَ كَذَلِكَ إِذَا وَجَدْتَ لَحْمًا وَ لَمْ تَعْلَمْ أَدَكِّيْ هُوَ أَمْ مَيْتَةٌ فَالْقِي مِنْهُ قِطْعَةً عَلَى النَّارِ فَإِنْ انْقَبَضَ فَهُوَ ذَكِيٌّ وَ إِنْ اسْتَرَخِيَ عَلَى النَّارِ فَهُوَ مَيْتَةٌ.»^۲

اين هم روايت ديگر است که در اينجا اين دو روايت کيفيت تذکيه و عدم تذکيه را بيان می کنند.

حالا صرف نظر از اين دو روايت يک بحث اجمالی راجع به تذکيه و عدم تذکيه می کنيم تا بعد راجع به اين روايت صحبت کنيم و تأييد بر کلام خود و بعد وارد مطلب ديگر بشويم و مسئله را از نقطه نظر تفريرات تمام کنيم تا بعد ببينيم که نظر خودمان بالآخره نسبت به اين روايات به چه تعلق می گيرد.

راجع به مخالفت قطعيه با اصل عدم تذکيه مرحوم آقا در بيانشان دارند که اولاً اصل عدم تذکيه يک اصل

^۱ وسائل الشيعه، ج ۲۴، أبواب الأَطْعِمَةِ الْمُحْرَمَةِ، بابُ أَنَّ اللَّحْمَ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ كَوْنُهُ مَيْتَةً أَوْ مُذَكِّيَّ طُرِحَ عَلَى النَّارِ فَإِنْ انْقَبَضَ فَهُوَ ذَكِيٌّ حَلَالٌ وَ إِنْ انْبَسَطَ فَهُوَ مَيْتَةٌ حَرَامٌ، ص ۱۸۸، ح ۱؛ الکافي، ج ۶، کتابُ الْأَطْعِمَةِ، بابُ آخِرُ مِنْهُ، ص ۲۶۱، ح ۱.

ترجمه فروع کافي، ج ۷ ص ۶۴۴: «شعيب گويد: از امام صادق عليه السلام پرسيدند: اگر کسی به دهستانی وارد شود و گوشتی ببابد که نداند گوشت قصابی است و يا گوشت مردار، آیا می تواند از آن بخورد؟ فرمود: گوشت را بر روی آتش بيندازد، اگر گوشت منقبض شود و درهم برود، گوشت قصابی است و اگر پهن و منبسط شود، گوشت مردار است.»

^۲ وسائل الشيعه، ج ۲۴، أبواب الأَطْعِمَةِ الْمُحْرَمَةِ، بابُ أَنَّ مَنْ وَجَدَ سَمَكًا وَ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ ذَكِيٌّ أَمْ لَا طَرِحَ فِي الْمَاءِ فَإِنْ طَفَا عَلَى ظَهْرِهِ فَهُوَ غَيْرُ ذَكِيٍّ وَ إِنْ كَانَ ...، ص ۱۴۴، ح ۱.

ترجمه: «امام صادق عليه السلام می فرمايد: ماهی را نخوريد تا اينکه فرمود: و اگر ماهی يافتيد و ندانيد که تذکيه است يا نه، تذکيه شدنش به اين است که او را زنده از آب بيرون آورند. پس او را بگيريد و در آب بيندازيد، اگر بر روی آب شناور شد و به پشت دراز کشيد، تذکيه نيست و اگر بر رويش روی آب قرار گرفت، پس تذکيه است، همين طور اگر گوشتی پيدا کرديد و شما ندانيد که تذکيه است يا ميته، پارهای از آن را روی آتش بيندازيد اگر منقبض شد تذکيه شده است و اگر گوشت منبسط رها شد که ميته می باشد.» (محقق)

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 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 حی 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 تعبد 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 پاره پاره 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، 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 متتها غیر مذکّی، الآن شک داریم پس غیر مذکّی است. نه این طور نیست؛ باید تفحص کنید، دقت کنید، جای گردنش را ببینید کیفیت بازکردن شکمش را باید در اینجا ملاحظه کنید، تازه بعد اگر نتوانستید به یک نقطه مثبت برسید، اصل عدم تذکیه جاری کنید.

اصل عدم تذکیه گتره‌ای نیست که هر جا رسیدید جاری کنید، این اصلاً غیر عقلایی است. این راجع به اصل عدم تذکیه 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 تذکیه نیست، تا اینکه بگوییم:
 با روایت تعارض می‌کند. اصلاً اگر ما این دو روایت را که دلیل بر این مسئله هستند، نداشتیم، اصول اجراییه
 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 حلیت [ذبیح
 مجوسی] می‌کند؛ چون با وجود اینکه اسم مجوسی را می‌آورد امام علیه‌السلام 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 علیه‌السلام هست، یکی را
 نسبت به «رَجُلٌ دَخَلَ قَرْيَةً فَأَصَابَ بِهَا لَحْمًا»، یا درباره «إِذَا وَجَدْتَ لَحْمًا وَ لَمْ تَعْلَمْ أَ ذَنْبِي» 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 حتف‌أنفه مرده یا اینکه
 ذبی 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 تذکیه را بدانیم که در کجا اصلاً
 اصل تذکیه جاری می‌شود و در کجا جاری نمی‌شود، ببینیم 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 تذکیه می‌دانستند که عرض شد این اشکال وارد نیست.

تبیین دیدگاه محقق نائینی درباره «ما» مصدریه زمانیه

اما اینکه چرا مرحوم نائینی ظهور را در «سعة ما لا يعلمون» در «ما» مصدریه زمانیه می‌داند،^۱ ایشان

^۱ مصباح الأصول، ج ۲، ص ۲۷۸.

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 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 می‌آید که مضاف و مضاف‌إلیه یک معنا را داشته باشند، متها دو مفهوم از نقطه نظر اختلاف، داشته باشد مثل «**خاتم فضة**» که «**خاتم من فضة**» بود این را اضافه بیانیه می‌گویند و اضافه بیانیه در اینجا جایی ندارد.

فقط اضافه لامیه می‌ماند که اضافه لامیه هم در این مسئله صحیح نیست؛ یعنی **سعة لما لا یعلمون** مثل **غلام زید** که **غلام لیزید** باشد، این هم می‌شود 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 نمی‌دانند - اگر «**ما**» را جدا بگیریم و بعد آن «**لا یعلمون**» 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. اگر هم «**ما لا یعلمون**» را باهم بگیریم یعنی **فی سعة 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 علی هذا از نقطه نظر صغری 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 نحات نقل نشده است و به خصوص تأیید می‌کند این مطلب را که در بعضی از روایات «**ما لم یعلموا**» هست، نه «**ما لا یعلمون**» و این دلیل بر این است که در این روایت که «**لا یعلمون**» هست نباید این طور باشد بلکه باید «**ما لم یعلموا**» باشد البته این اشکال به او وارد می‌شود اگر «**لم یعلموا**» باشد دیگر مشکل حل است، دیگر ظهور در «ما» ظرفیه در اینجا معنا ندارد؛ چون خود «**ما لم یعلموا**» دلیل بر این است که سیاق یکی است. حالا میم آن «**لم**» را بالا برده و «**لا**» کرده است سرپایینی بود سر بالا رفت! «**لم یعلموا**» و «**لا یعلمون**» 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 اضافه ظرفیه نیست جای بحث دارد؛ چون نحاح در بحث اضافه می‌فرمایند: سه نوع اضافه داریم؛ یکی اضافه 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 نحوه اضافه است و واضع لغت حق دخالت در موارد و مصادیق لغت را ندارد. واضع لغت فقط باید آن معنا و مفهوم یک لغت را تبیین کند که معنای «من» چیست؟ حالا مصادیق «من» چیست دیگر مربوط به متکلم است. مثل اینکه در بحث بلاغت در مورد استعارات این اختلاف هست که آیا موارد مجوزه برای استعارات مجازیه آن هجده تایی است که می‌شمرند و از آنها نمی‌شود تعدی کرد یا اینکه قابل تعدی است و هر چه را که انسان بتواند از نقطه نظر بلاغت مستحسن بشمارد انسان می‌تواند به کار ببرد؟ صحیح این است که نه خیر؛ فقط واضع لغت می‌تواند معنای «اسد» را در اینجا بگوید که «اسد» به معنای حیوان مفترس است، نه اینکه 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 برعهده اختیار و انتخاب متکلم است که ممکن است در یک جا «اسد» را در معنای مجازی به لحاظ و عنایت به کار ببرد، اما مورد نظر نباشد و به عکس در یک جا «اسد» را مجازاً به کار ببرد؛ من باب مثال چون دهان اسد کریه رائحة الفم است این در فردی که کریه رائحة الفم بگوید: **هذا اسد** مردم استهزاء می‌کنند که به یک آدم قوزی که دست به او بزنی می‌افتد، فقط به عنوان یک وجه مشابهت مختصر که کریه رائحة الفم است، بگوییم که **«هذا اسد»**. این اصلاً اضحکه است، مسخره است باینکه لغویین به کار بردند. لغویین 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 إلیه 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

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

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: **النَّاسُ فِي سَعَةِ شَيْءٍ**، در سعه آن چیزی است که یعنی آن به عنوان ظرف **فِي سَعَةِ 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 «من» را بیانیه بگیریم، باز در اینجا اشکال ندارد، **فِي سَعَةِ** 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 این طور باشد، چه اشکال دارد که حیثیت تعلیلیه بیاید حکم واقع را مقید بکند و این **تَعْلِيْقُ الشَّيْءِ بِوَصْفٍ مَشْعُرٍ بَعْلِيَّتِهِ**، بله، حکم واقع من حیث هو، موجب سعه نیست؛ بلکه موجب ضیق است و لکن حیثیت تعلیلیه‌ای که بعد از **«ما»** هست، می‌آید حکم واقع را از حیثیت **لَوْ خُلِّيَ وَطَبَعَهُ** 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 يَعْلَمُونَ»** واحد بدانیم یعنی باهم بشوند **الحكمُ المجهولُ** یا مجهولُ الحكم. 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 الضدين که لا ثالث لهما** باشد، انتفاء یکی موجب اثبات دیگری خواهد بود. چه شما بگویید که مجهولُ الحكم 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.

نتیجۀ بحث

و در نهایت صحبت به اینجا می‌رسد که بین **«النَّاسُ فِي سَعَةِ مَا لَا يَعْلَمُونَ»** و بین ادلّه احتیاط تعارض برقرار می‌شود طبق همان مطلبی که عرض شد که آن اثبات منجزیت می‌کند و وقتی که اثبات منجزیت کرد با این **«النَّاسُ فِي سَعَةِ مَا لَا يَعْلَمُونَ»** در تعارض می‌افتد.

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

اللهم صل علی محمد و آل محمد