

هو العليم

بررسی حدیث رفع (۵)

ادامه طرح و نقد آراء مرحوم آقاضیاء عراقی

سلسله دروس خارج اصول فقه - برائت - جلسه

صد و هشتاد و ششم

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدس الله سرّه

أَعُوذُ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد از چند روز تعطیلی برای آدم سخت است که
بخواهد [بحث کند] به جای استارت باید هندل بزند
تا راه بیفتد! بعضی وقت ها هم به هندل نیست بلکه
باید چند نفر هُلش بدهند!

متعلق رفع در فقرات حدیث از نظر

مرحوم آقاضیاء عراقی

مرحوم آقا ضیاء در بیان این حدیث و مجرای
استفاده از حدیث رفع مطالبی را داشتند؛ عرض شد
که نسبت به فقرات اربعة **«ما أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا
يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ»** قائل
به رفع به خود موصول شده اند؛ خود موصول که «ما»
است و به معنای فعل یا حکم است که آن مرفوع
است و فرمودند که عناوین اربعة در این فقرات مانع
از تنجّز و فعلیت حکم هستند. به خلاف ثلاثة اخيره
که **«الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي
الْخَلْقِ»** باشد که نفس این عناوین موجب حرمت

است؛ به عکس عناوین مأخوذه اربعه که آنها رافع حرمت است، اینها موجب حرمت است و مع ذلک منه على العباد خداوند متعال رفع اثر - حالا ما چه اثری را بگیریم، عرض خواهد شد و خودشان هم می‌فرمایند - کرده است.^۱

نقد نظر مرحوم آقا ضیاء

مطلبی که در اینجا به عرض می‌رسد و اشاره‌ای در جلسه قبل شد این است که اولاً سیاق در «**ما لا یعلمون**» و «**وَ مَا أَكْرِهُوا عَلَيْهِ**» با «**طيرة**» و «**حسد**» و «**تفکر فی الخلق**» و «**خطأ**» و «**نسیان**» واحد است و وقتی که سیاق واحد شد، بنابراین در یک سیاق «ما» را در نظر بگیرند و در سیاق دیگر رفع به نفس آن عمل نفسانی بخورد، خلاف است. همان‌طوری که در روایت امام کاظم علیه‌السّلام هست که می‌فرمایند: «**رفع ما أخطأتم و ما استکرهتم و ما لا یطیقکم**».^۲

^۱ مقالات الأصول، ج ۲، ص ۱۶۵.

^۲ رجوع شود به کتاب وسائل الشیعة، ج ۲۳، ابواب الایمان، باب ۱۴: باب انه لا تتعد الیمین بالطلاق و العتاق و الصدقة، ص ۲۳۰.

این را به پیغمبر هم نسبت می‌دهند که پیغمبر این‌طور فرمودند و اینکه ما بگوییم منظور از «**ما أخطأتم**» حدیث دیگری است غیر از آن حدیثی که «**رُفِعَ ما لا يَعْلَمُونَ**» باشد یا الخطاء و النسیان باشد، این خلاف ظاهر است؛ به‌خاطر اینکه علی‌ایّ حال پیغمبر که یک روایت نمی‌گویند و این روایت، روایت واحد است. برفرض که روایت متعدد باشد، این قائل که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است، همان قائل، روایت را متعدد نقل کرده است، پس چه اشکالی لازم می‌آید. این که ایشان می‌فرمایند که خلاف ظاهر است؟! **لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ** که ما در اینجا روایتین داریم؛ یک روایت، رفع را به نفس خطا و نسیان متعلق کرده است و به نفس طیره و حسد و تفکر، یک روایت هم به موصول متعلق کرده است. خب برفرض هم این‌طور باشد، هر دو قائل در دو روایت واحد است چه نتیجه‌ای شما می‌گیرید؟! چه اثری مترتب است؟! پس معلوم می‌شود که منظور از **الخطاء و النسیان**، **ما اخطأتم و منسىّ علیه** است، منسىّ است، یا طیره و اینها به آن نفس فعل برمی‌گردد - حالا آثارش هر چه

هست - پس این نتیجه‌ای ندارد.

حالا کلام ایشان که می‌گویند: ظاهر این است که روایت، روایت متعدد باشد؛ خب متعدد باشد، قائلش واحد است این قائل در یک روز یک نحوه نقل می‌کند فردا به‌نحو دیگر نقل می‌کند. خب **أحدهما يُبَيِّنُ الآخر**. مشکلی در اینجا نیست. این یک مطلب بود.

مطلب دیگر اینکه در طیره و تفکر و وسوسه فی الخلق معنا ندارد که یک امر نفسی موجب حرمت بشود، درعین حال منة علی العباد این حرمت مرفوع بشود. این خلاف است؛ آن جهت امتنان نیست.

در این فقرات گذشته نفس این جاهل و نفس اکراه، موجب حرمت نیست؛ نه‌اینکه این حکم موجب حرمت است، بعد شارع منة علی العباد این حرمت را برمی‌دارد. اینکه لقمه را از این طرف خوردن است و دور گردن چرخاندن است. چرا از اول نگوییم که اینها اصلاً خودش رافع حرمت است؟ چرا بگوییم که این فعلی را که مکلف انجام می‌دهد اولاً و بالذات موجب حرمت است؛ حالا که

موجب حرمت شد تازه خدا منه علی العباد این حرمت را برمی دارد؟! خب اینکه کار لغوی است و خیلی مسئله لغو خواهد بود. جهتش این است که طیره و حسد و تفکر و وسوسه در خلق اصلاً در اختیار مکلف نیست تا اینکه موجب حرمت بشود.

طیره یعنی فرض کنید که انسان به شخصی مثلاً تفأل به خلاف بزند - تفأل به خلاف زدن و در دل گذاشتن - اینکه موجب حرمت نمی شود. حسد هم که یک امر نفسانی است؛ تفکر در وسوسه در خلق هم یک امر نفسانی است. خیلی از افراد هستند که برای آنها یک شبهاتی در عالم خلق و در عالم علم پیدا می شود. الآن ملاها در اینجا برایشان شبهه پیدا می شود، حالا چه برسد به این مردم بیچاره که فرض کنید این عالم را چه کسی درست کرد؟! آن صانع هم آیا صانع دارد یا ندارد؟! یا این مسائل جبر و اختیار و تفویض و اینها همه مشمول تفکر در وسوسه در خلق است دیگر که کیفیت خلق و اینها را بیان می کند. در جایی که ما می بینیم این مسائل از بسیاری از اعظم سر می زند و شبهاتی در ذهن می آید - حالا یا بعد رفع می شود یا می ماند! - این مردم عوام دیگر

در اینجا جای خود دارند، چه آنها را رسد به اینکه به صرف یک تصویری ما حکم به حرمت این تصور بکنیم آن هم تصور غیر اختیاری؟! اصلاً این تصور غیر اختیاری است و اینکه می گویند: مقدماتش قابل دفع است، کدام مقدماتش قابل برای دفع است؟! ما برای تفکر و فلان و این حرف ها مقدمات نداریم. می گویند که برود درس بخواند؛ خب حالا تا قبل از اینکه درس بخواند فعلاً تکلیف این بیچاره چیست؟! آیا مرتکب فعل حرام شده یا نه؟! بنابراین اصلاً اینجا جای بحث ندارد؛ هیچ کدام از تفکر در وسوسه و طیره و حسد مبتنی بر مقدمات اختیاری نیست. بله؛ انسان به واسطه ریاضات، مجاهدات، تفکر و اینها می تواند کم کند یا اینها را از بین ببرد؛ ولی اَنِّی لَنَا بِاثْبَاتِ ذَلْکِ اَوْحَدِیْ اِی از ناس ممکن است که به این مرتبه برسد که در دلش حسد نسبت به کسی نداشته باشد. شما مثال بزنید الآن در این حوزه دوازده هزار نفری، پانزده هزار نفری، بیست هزار نفری از آن بالا تا پایین چه کسی این طور است؟! تازه هر چه بالاتر می روند حسدشان بیشتر

می‌شود! این حرف‌ها نیست و هر کسی هم که می‌گوید، کلامش غیر ملتفهٔ إلیه است به جهت اینکه حسد مراتبی دارد. پس نفس این ثلاثه، غیر اختیاری است، وقتی غیر اختیاری شد حرمت که بر عمل غیر اختیاری تعلق نمی‌گیرد که شما اجراء کنید. پس معلوم می‌شود که حسد و طیره و تفکر در وسوسهٔ در خلق خودشان مانع از حرمت هستند منهٔ علی العباد؛ یعنی مانند فقرات اربع؛ همان‌طور که آن عناوین اربع در آن فقرات **«ما لا يعلمون و ما اُکْرِهوا عَلَیْهِ»** و... نفس عنوان خودش منهٔ علی العباد رادع و مانع از حرمت است؛ این سه فقرهٔ اخیره هم مانند آن فقرات خودشان مانع هستند. حالا کسی حسد دارد، خب دارد تا وقتی که تکلم نکرده و حسدش را به زبان نیاورده و موجب تشویش و اضطراب و موجب اختلاف نشده است، این یک عمل نفسانی است و برای اثرات سوء آن‌هم استغفار می‌کند یا همین‌طور در تفکر وسوسهٔ فی الخلق هم همین‌طور؛ حالا شخصی که دارای ناراحتی و وسوسه‌ای نسبت به عالم و فلان و این حرف‌ها است و یا نسبت به شخصی باشد - حالا بستگی دارد ما

«خلق» را چه بدانیم؛ عالم خلق بدانیم یا اینکه خلق را به عنوان مخلوق بگیریم - در این موارد دلیل ندارد که این مطلب خودش را به زبان بیاورد و باعث تشویش اذهان بشود و مدام بیخود اذهان را مشوّش بکند و بیخود کار اضافه بکند و یک افرادی را از آن...

این درست مثل این می ماند که ما بگوییم: آقا جان! برای اینکه افراد نسبت به امراض واکسینه بشوند ما عمداً بیاییم یک مرض مثل دیفتری، وبا، طاعون و سایر امراض مسری را در جامعه پخش کنیم بعد بگوییم که حالا بیا واکسن بزن. خب اصلاً از اوّل نیاور تا اینکه نیاز به مداوا و اینها داشته باشد؛ این غلط است. نفس تفکر در وسوسه در خلق و خطوراتی که برای انسان پیدا می شوند، غیر اختیاری است و معنا ندارد که موجب حرمت بشود. درست شد؟! این یک مسئله در مطلب ایشان بود.

دیدگاه مرحوم آقاضیاء نسبت به متعلّق

رفع در خطا و نسیان

مطلب دیگری که ایشان می فرمایند این است که

رفع به خطا و نسیان خورده است. در آن اربعه به «ما»

خورده است و در خطا و نسیان و همین طور در ثلاثه دیگر از طیره و اینها به نفس خود این عناوین خورده است؛ عنوان خطا و عنوان نسیان و عنوان طیره.^۱

ظهور در روایت این است که مرفوع، نفس خطا و نسیان است این ظهور در روایت است؛ خطا برداشته می شود نسیان برداشته می شود.

خیلی ها گفته اند که منظور منسی است، آن فعل است یا منظور «**ما أخطأتم**» است^۲ لذا ایشان می فرمایند که جمع بین این دو قضیه مشکل است و بعد روایتی را نقل می کند که منظور همان «ما» است که «**ما أخطأتم**» و اینها باشد.

نقد نظر مرحوم آقاضیاء

مطلب دیگری که باز در اینجا نسبت به مطلب ایشان وارد است این است که معنا ندارد که رفع به نفس خطا و نسیان بخورد بلکه رفع به خطا می خورد، خطا یک امر واقعی است؛ من خطا کردم، خطا یک امر نفسی است. آن خطا و اشتباه در تطبیق،

^۱ مقالات الأصول، ج ۲، ص ۱۶۳.

^۲ همان، ص ۱۶۲.

یک امر نفسی است، رفع به این خطا برای چه
 بخورد؟! اصلاً چه منظوری در اینجا هست؟! اصلاً
 فرض کنید که رفع آمده به خطا خورده است؛ یعنی
 شارع می گوید: آن خطا که یک امر نفسی است - نه
 آن مَخْطِی در خارج؛ آنچه که فعل مَخْطِی در خارج
 است شارع به آن کار ندارد - به نفس حالتِ خطا
 نفسانی و به نفس نسیان نفسانی، به نفس آن نسیان
 رفع می خورد، یعنی چه که رفع می خورد؟! معنا
 ندارد، به آن حالت نفسانی که الآن نسیان برای من
 پیدا شده رفع می خورد، شارع می گوید که آن حالت
 نسیان تو را برداشتم، برداشتن معنا ندارد، چه
 فایده ای دارد؟! یا آن حالت خطا که در نفس تو انجام
 گرفته است مرفوع است. یعنی چه مرفوع است؟!
 چه اثری مترتب می شود؟! وانگهی ما بعداً هم
 خواهیم گفت که اثراتی که بر خود خطا من حیث اَنَّهُ
 خطاء هست با حدیث رفع برداشته نمی شود.
 موضوع که هیچ وقت احکام خودش را بر نمی دارد.
 وقتی که در جایی یک موضوع ثابت شد طبعاً آن
 احکام علی جهة الاقتضاء و العلیّة برای آن موضوع

ثابت است؛ حالا در یک جا شما بیایید موضوع را ثابت کنید و بعد آن احکام متعلق به آن موضوع به نفس ثبوت این موضوع برداشته شود؛ فرض کنید زیدی که در خارج موجود است، شما اوّل زید را در خارج ثابت کنید بعد انسانیت و حیوانیت را از او سلب کنید، کتابت را از او سلب کنید، امکان را از او سلب کنید، این معنا ندارد. یک وقتی زید در خارج نیست یا اصلاً زید را لا بشرط و من حیث هوهو در نظر می گیرید، در این صورت می توانید بگویید که این زید لیس بشاعر و لا کاتب و لا کذا ولی وقتی که زیدی در خارج الآن هست و کتابت و شعر هم بر او مترتب است، این دیگر از او سلب نمی شود. بالأخره امر دائر مدار به این است که یا وجود است یا عدم است؛ اگر زید کاتبٌ لا یسلب کتابتاً عنه و اگر زید شاعرٌ لا یسلب شعراً عنه.

پس آن احکامی که مترتب بر خود خطا و نسیان است مثل احکام خطأ در صلاة، احکام خطأ در صوم، احکام خطأ در کفارات، احکام خطأ در دیه، این همه ما احکام خطای در دیه و قصاص و امثال ذلک داریم؛ در حقوق، معاملات، صلاة و امثال ذلک این احکام

خطای در صلاة که با حدیث رفع برداشته نمی شود.
چون این احکام، احکامی است که بر فرض خطا
ثابت است پس چطور ثبوت خطا موجب رفع این
حکم است؟! این خلاف ما فرض می شود.

بنابراین در روایت که رفع به آن خطا خورده
است، خواهی نخواهی رفع به آن منسیّ خورده است،
رفع به آن ما أخطئ خورده است، به «ما» خورده
است.

و جهتش هم این است که صرف تعلق یک لفظ
بر لفظ دیگر که موجب ظهور لفظ نخواهد شد،
صرف اینکه یک لفظی بر لفظ دیگر تعلق گرفت؛
رُفِعَ بر خطا تعلق گرفته است، اینکه ایجاد ظهور
نمی کند در اینکه منظور از رفع خود خطا باشد.
ایشان به همین ظاهر این تعلق نگاه کرده اند و
گفته اند. درحالی که ظهور یک امر عرفی است،
نه اینکه با تعلق ظهور پیدا می شود. وقتی که شما
می گوید: بنی الأمير المدینه؛ بنا به امیر تعلق گرفته
است یعنی امیر بنی المدینه؛ معنایش این است که
ظهور دارد به اینکه امیر مدینه - شهری که ده میلیون

جمعیت دارد - را ساخته است؟ ما باید بگوییم که
بله، ظهور دارد درحالی که عرف متوجه می شود که
منظور از بنی الأمیر علت سببی این بنا و تصلیح مدینه
است، منظور علت فاعلی و مباحثی مدینه نیست.

ایشان صرفاً وقتی دیدند رفع به خطا تعلق گرفته
است گفتند که ظهور دارد که اصلاً رفع به خود خطا
خورده است؛ درحالی که ظهور یک مسئله عرفی
است، یک مسئله ای است که دائر مدار قرائن و
شواهد عرفی است. اگر دلیل بر این مطلب این است
که اگر حالا یک امیری پیدا بشود که خودش مباحثاً
با دست خودش یک شهری را بسازد هیچ وقت این
معنا بر ذهن ظهور پیدا نمی کند. اگر واقعاً شما
بگویید: بنی الأمیر المدینه و منظور خود امیر باشد،
خلاف ظهور در اینجا استفاده می شود و یک نفر از
این یک میلیون جمعیت نمی فهمد که امیر شهر را
مباحثاً ساخته است.

این معنای ظهور است بنابراین این ظهور مدّعی
ایشان هم خلاف است؛ بلکه ظهور روایت در آن ما
أخطئ و بر آن منسیّ است. این ظهور دارد. پس
وقتی ظهور پیدا کرد نه با روایات دیگری که بر فرض

اگر پیغمبر متعدد نقل کردند، دیگر منافاتی در اینجا هست و نه با کلام افراد دیگری که اینها همین ظهور را به همین معنای منسی و از ما أخطئ گرفتند دیگر منافات پیدا می‌کند. این دیگر ظهور در فعل منسی دارد. این هم مطلبی که ناظر به بیان ایشان بود.

مطلب سوم مرحوم عراقی: رفع، حقیقی یا تنزیلی؟

امر ثالثی را که ایشان مطرح می‌کنند برگشتش راجع به رفع حقیقی و رفع تنزیلی است. می‌فرمایند: در این حدیث ما رفع را چه نوع رفع باید بخوانیم؟ اگر رفع را رفع حقیقی بدانیم در اینجا مجبور به اضمار هستیم. بالأخره نمی‌شود که این رفع حقیقی را واقعاً شارع بردارد. به‌خاطر صوناً للكلام الحکیم عن اللغوية ما در اینجا باید قائل بشویم که واقعاً منظور از رفع، رفع آثار است، رفع مؤاخذه است یعنی رفع تبعات و اینهاست؛ حالا ما می‌گوییم که منظور در اینجا چیست. چون فعل، فعل خارج است؛ «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ»؛ «مَا لَا يَعْلَمُونَ» یعنی آن فعلی که در خارج هست، آن فعل، فعل «مَا لَا يَعْلَمُونَ» در اینجا هست. این رفع در اینجا به همان

فعلی که در خارج می‌خواهد انجام بگیرد خورده
 است. این معنا ندارد؛ چون آنچه که در خارج انجام
 می‌گیرد، دیگر به حکم تکوین تحقق پیدا کرده
 است. پس رفع حقیقی در واقع به مؤاخذه می‌خورد،
 در واقع خدا آن را رفع کرده است، آن را خدا برداشته
 است، مؤاخذه را برداشته است مؤاخذه هم به دست
 خداست می‌تواند بردارد. این در صورتی است که
 رفع، رفع حقیقی باشد، ما مجبور به اضرار هستیم.
 آن وقت بحث راجع به اضرار است و **ترجیح أحد**
المضمرات علی الآخرين است - در آنجا صحبت
 پیش می‌آید که إن شاء الله در آینده عرض می‌کنیم که
 چه چیزی را باید انسان اضرار کند - و اگر ایشان
 می‌فرماید که ما رفع را رفع تنزیلی دانستیم، در رفع
 تنزیلی دیگر نیاز به اضرار نداریم. رفع تنزیلی است
 نه رفع واقعی؛ یعنی تنزیلاً «ما أخطئ» حکم معدوم
 را دارد و برداشته شده است، تنزیلاً آن «**ما لا**
يَعْلَمُونَ» آن **العمل الذی لا يعلمون و أنتم تفعلون**
 در حکم معدوم است؛ پس وقتی که این طور شد
 دیگر در این صورت مجازی پیدا نمی‌شود - نه مجاز
 در کلمه‌ای، نه مجاز در اسنادی، چیزی نداریم - ما

نیاز به اضممار و مجاز و اینها نداریم. مثل اینکه اگر ما رفع را رفع حقیقی بدانیم خب این لازمه‌اش این است که مجاز است؛ چون می‌گوید: **رُفِعَ حَقِيقَتاً مَا لَا يَعْلَمُونَ** وقتی که «**مَا لَا يَعْلَمُونَ**» برداشته نمی‌شود، باید بگوییم که منظور عنایتاً مؤاخذه بر «**مَا لَا يَعْلَمُونَ**» است؛ یعنی در اینجا علت به جای معلول آمده است چون آن فعل خارجی علت برای مؤاخذه است چون آن فعل خارجی علت برای تبعات است، برای قصاص است، آن علت به جای معلول است و منظور رفع معلول است و تعبیر از علت است مانند رفع مسبب است و تعبیر از سبب است که در این موارد زیاد به کار برده می‌شود. از سبب رفع مسبب را القاء می‌کنند.

در اینجا ما مجبور به اضممار شدیم و اضممار موجب عنایت و مجاز است اما اگر از اول گفتیم که رفع تنزیلی است در اینجا دیگر مجاز نیست. شارع گفته است که اعتباراً و تنزیلاً آن «**مَا لَا يَعْلَمُونَ**» برداشته شده است و به خود «ما» می‌خورد خود نفس «ما» برداشته شده است. شارع در اینجا می‌تواند

بردارد و دیگر مجازی نیست.

تأمل در تفصیل رفع به حقیقی و تنزیلی

باز هم کلام ایشان محل نظر و تأمل است؛
جهتش این است که ما اول باید ببینیم که منظور
شارع از این رفع چیست تا بعد ببینیم آیا رفع، رفع
حقیقی است یا رفع، رفع تنزیلی است؟! باید ببینیم
که آن عمل خارج منظور شارع است یا آثاری که بر
آن عمل خارج مترتب است؟! در عمل خارج چه
نفعی برای شارع حاصل می‌شود تا اینکه بخواهد او
را بردارد یا او را ابقاء کند؟! یعنی چه؟! فرض کنید
شارع بگوید: من آن عملی را که از روی اکراه انجام
می‌دهید برداشتم - حالا طبق فرض شما تنزیلاً
برداشتتم - من تنزیلاً آن عمل را برداشتم. به شارع
چه مربوط است؟! در خارج بر عمل شما حکم
معدوم را بار کردم! خب بار کردی که بار کردی، چه
نفعی دارد؟! چه فایده‌ای دارد؟! فرض کنید که الآن
من این آبی را که در این لیوان است می‌خورم،
من باب مثال روزه هم هستم؛ شارع می‌گوید: چون
نمی‌دانستی که امروز، روز ماه رمضان است و تو
صائم هستی، من این آبی را که در اینجا خطاً یا از

روی نسیان خوردید من حکم عدم به آن می‌کنم. حالا فرض کنید که بنده این آب را نخوردم خب به شارع چه مربوط است؟! پس معلوم می‌شود که چه ما رفع را رفع حقیقی بگیریم یا رفع را رفع تنزیلی و اعتباری بگیریم، اثری بر رفع آن عمل خارج بر شارع حکیم مترتب نمی‌شود. حالا بر فرض که آن عمل در خارج انجام نشد، خب نشد که نشد؛ مثل اینکه من از اول آب نخوردم. پس معلوم می‌شود که در رفع این فعل شارع قصد و نظری دارد که آن نظر و اثر مترتبه بر فعل، مورد نظر شارع است، نه نفس عمل خارج، نفس عمل خارج که مورد نظر شارع نیست. حالا چه شما بگویید که رفع تکوینی و حقیقی باشد یا اینکه رفع، رفع تنزیلی و اعتباری باشد. بر این اثر است که شارع تنزیلاً حکمی را ایجاباً ثابت می‌کند یا حکمی را برمی‌دارد؛ بر این اثر است. آن اثر چیست؟! بطلان صوم؛ بطلان صوم یکی از آثار شرب است؛ قضاء صوم یکی از آثار شرب است؛ حدّ بر افطار صوم یکی از آثار رفع است؛ اینها را شارع برمی‌دارد؛ عقاب اخروی از آثار مترتبه بر شرب

است.

بنابراین به واسطهٔ رفع تنزیلی هم، رفع به خود آن شیء در خارج تعلق نمی‌گیرد بلکه رفع به آثار تعلق می‌گیرد منتها به لحاظ این اعتبار، یعنی در خارج رفع به آن فعل تعلق گرفته است، آن فعل اعتباراً حکم عدم را دارد.

نکته در اینجا است که در بعضی از موارد همان‌طوری که خود اصل رفع یا وضع، اعتباراً به ید شارع است، آثار مرفوع هم اعتباراً مترتب بر رفع می‌شود اما در بعضی از موارد آثار مترتبه بر مرفوع یا موضوع، اعتباراً، آن آثار تکویناً مترتب می‌شود. فرض کنید شارع اگر بگوید که قول بیّنه موجب اثبات دخول شهر است؛ الآن شما نمی‌دانید که شهر آمده یا نیامده ماه رمضان آمده است یا نه؟! بیّنه بر رؤیت هلال شهادت می‌دهد، شهادت بیّنه که موجب علم نیست بیّنه شهادت می‌دهد، لعلّ که اشتباه کرد، **لَعَلَّه غَمَامَةٌ، لَعَلَّه غَبَارٌ، لَعَلَّه شَيْءٌ شَبِيهَةٌ بِالْقَمَرِ وَ بِالْهَلَالِ** پس شهادت بیّنه موجب علم به رویت نیست؛ پس شارع چه اثری را مترتب می‌کند؟! **صَدَقَ الْعَادِلُ** می‌آید و شهادت بیّنه را تنزیلاً

نازل منزله علم می کند. وقتی که نازل منزله علم شد اعتباراً، حالا صحبت در اینجا است آیا دخول شهر، تکویناً مترتب بر این امر اعتباری است یا آن هم اعتباری می شود؟! آن هم می شود اعتباری؛ چون دخول شهر و عدم دخول شهر به ید شارع نیست. ماه اگر درآید شهر داخل شد، ماه اگر درنیاید شهر داخل نشده است. شارع در اینجا نمی تواند کاری بکند.

مثلاً حج در دست شارع است؛ ولی دخول ماه که در دست شارع نیست دخول ماه به خاطر قمر است. بنابراین شارع می گوید: **صَدَقَ الْعَادِلُ**، حکم بیّنه را تنزیلاً نازل منزله علم می کند؛ مترتب بر این قضیه دخول شهر تنزیلاً نازل منزله دخول تکوینی می شود؛ مترتب بر این، حکم وجوب صیام می آید.

بنابراین چون وضع و رفع دخول شهر و امثال ذلک به ید شارع نیست، دخول و عدم دخول، به تبع سببش که شهادت بیّنه باشد حکم تنزیلی پیدا می کند؛ اما در مورد مؤاخذه، قصاص، دیات، حد، حکم به فسق و عدالت و امثال ذلک در تمام این

موارد که وضع و رفعش به ید شارع است، وقتی که یک امری را وضعاً و رفعاً، تنزیلاً شارع معتبر کرد، این احکام تکویناً برداشته می‌شود. اینها تکویناً می‌شود.

من باب مثال شارع **صَدَقَ الْعَادِلُ** را تنزیلاً نازل منزله علم کرد، آن وقت ثوابی که بر عمل به روایت عادل مترتب می‌شود، یک امر تکوینی است و دیگر اعتباری نیست؛ تکویناً در خارج ثواب هست دیگر. روز قیامت شما می‌توانید مطالبه کنید که آقا بنده به خبر اُبی بصیر عمل کردم و امروز یک درهم به فقیر صدقه دادم. مثلاً او گفته است که کسی در روز چهارشنبه به فقیر پول بدهد فرض کنید خدا شش تا حورالعین در بهشت به او می‌دهد! من هم صدقه دادم. آنجا عالم مجردات است دیگر، همین‌طوری کارخانه می‌زند و می‌رود جای شما خالی است! اصلاً هیچ حساب و کتابی در آنجا نیست؛ آنجا مثل اینجا عالم تراحم که نیست بر سر دوتا دعوایشان بشود و اجازه ندهند دیگران هم فیض ببرند و مانع بشوند! در آنجا این قدر بیایند و بر سر شما بریزند که دیگر ندانید چی به چیست! آنجا

عالم تزام نیست عالم سعه است. یک بهشت به شما بدهند که...

و این آثار مترتبه، آثار تکوینی است و این آثار را شارع می تواند رفع و وضع بکند. آنچه می خواهم که در اینجا به آن برسم این است که در اینجا چه فرق می کند که شما رفع را رفع تکوینی بدانید یا رفع را رفع تنزیلی بدانید؟ هردو یکی می شود. وقتی که تعلق رفع ولو تنزیلاً بر عمل خارجی لغو باشد **إِلَّا بِلِحَظِ الْأَثَارِ الْمَتَرْتَبَةِ عَلَيْهِ** پس هردو رفع - رفع تکوینی و رفع تنزیلی - واحد شد. روی اثر می رود، وقتی که روی اثر رفت چه فرقی می کند که شما بگویید: رفع آمده به آثار خورده حقیقتاً یا اینکه رفع آمده به این خورده تنزیلاً و منظور آثار است؟! هردو که یکی شد. این هم که فرق نمی کند.

آیا لازمه تنزیل، مجاز است؟

أضف إلى ذلك اینکه شما می فرمایید که در مورد تنزیل، مجاز در اسناد یا مجاز در کلمه لازم نمی آید، این هم محل تأمل است. اگر رفقا الحمد لله مطوّل خوانده باشند که یادشان هست در آنجا این مبحث

هست که در مورد مجاز در اسناد خود کلمات در معنای حقیقی خودشان استعمال می‌شود؛ الا اینکه به لحاظ عنایت در اسنادِ موضوع به محمول و مسند به مسند^۱ الیه، منظور چیز دیگری خواهد بود در مجاز در اسناد. ^۱ وقتی که می‌گوییم: بنی‌الأمیر المدینة، بنا واقعاً در معنای بنا استعمال می‌شود نه در معنای تصلیح، بنا واقعاً در معنای بنا و ساختن استفاده می‌شود نه در معنای رنگ کردن نه در معنای صیاغت، ^۲ واقعاً بنا یعنی ساختن؛ همین ساختنی که در متعارف ماست همین که می‌فهمیم. المدینة همان مدینه است؛ یعنی همین مدینه و منظور از مدینه همین شهر است، نه چیز دیگر مثل باغ و بستان و امثال ذلک. پس هم بنا در این قضیه بنی‌الأمیر، مسند در اینجا بنا است و مسند الیه امیر است؛ هم بنا در معنای خودش هست که مسند است و هم امیر که مسند^۲ الیه است و هم مفعول^۳ به همان مدینه است. بنابراین دخل و تصرفی در معنای موضوعی مسند و مسند^۲ الیه در اینجا نشده است، هم بنا در معنای

^۱ المطول، ج ۱، ص ۳۱۰.

^۲ لغت‌نامه دهخدا: «صیاغت: زرگری، زرگری کردن.»

خودش هست هم امیر؛ الا اینکه در اسناد بنا به امیر
یک دخل و تصرف زیرکانه و ظریفانه‌ای انجام گرفته
است. بنی الأمير المدینة، در اسناد بنا به امیر، اینکه
بنا می‌خواهد از اینجا بلند شود روی امیر بیاید،
فاصله‌ای را که می‌خواهد طی بکند در این فاصله
معنای سببیت و عنایت سببیت در اینجا لحاظ
می‌شود. ما در بناء حرف نداریم؛ بنا یعنی ساختن
در حالی که ما در مجاز در کلمه، در خود کلمه
دخل و تصرف می‌کنیم. وقتی که می‌گوییم: رأیتُ
الأسد فی الحمام، خود اسد را دخل و تصرف
می‌کنیم. حالا بین سکاکی و غیر سکاکی یک بحثی
است که خود اسد در اینجا در معنای حقیقی خودش
هست حالا بالعنایه، دو مصداق در اینجا مطرح است
آن بحث را فعلاً نمی‌کنیم.^۱ فعلاً می‌گوییم که اسد به
معنای رجل شجاع است پس در خود اسد
دخل و تصرف می‌کنیم «رأیتُ» به معنای خودش
هست. رأیتُ أسداً أی رأیتُ رجلاً شجاعاً این مجاز
در کلمه می‌شود.

^۱ المطول، ج ۱، ص ۴۰۷.

حالا جناب مرحوم آقا ضیاء عراقی که می‌گویید:

اگر رفع، رفع تنزیلی باشد مجاز در اسناد لازم نمی‌آید. ما از شما سؤال می‌کنیم که منظور از رفع در اینجا چیست؟! رفع یعنی برداشتن؛ درحالی که آن عمل خارجی تشریف دارد! بنده الآن این آب را می‌خورم؛ خب این آبی را که می‌خورم چطور شمای شارع می‌توانید این را بردارید؟! این رفعی که در اینجا آوردید معنایش یعنی چه؟! یعنی این فعل خارجی شما معدوم، معنای تنزیل یعنی این دیگر! یعنی این فعلی را که در خارج شما انجام دادید کأنّ انجام ندادید، خب این بالاترین مجاز است. شمای شارع در اینجا با این رفع چه کار کردید؟! رفع یعنی برداشت چیزی که هست. مثلاً این لیوان را که هست من رفع می‌کنم و برمی‌دارم خب این الآن در دست من هست معدوم که نشد. این معنای رفع است، درحالی که منظور شما از رفع، اعدام است شارع می‌گوید: من عمل خارجی شما را اعدام کردم تنزیلاً، ازبین بردم تنزیلاً، چون اگر ازبین نرود آثار دارد، حدّ دارد، قصاص دارد، عقاب و مواخذة اخروی دارد؛ ولی شارع می‌گوید: تنزیلاً این عمل

خارجی را من اعدام کردم، وقتی که اعدام کردم حالا دیگر آثار مترتب نیست. چرا در اینجا رفع آورد؟! باید بگویند: من اعدام کردم. تازه اگر اعدام هم می‌گفت مجاز در اسناد لازم می‌آمد؛ ولی رفع را گفته و منظورش از این رفع، اعدام است. خب این عین مجاز در کلمه است؛ مجاز کلمه همین است؛ مجاز در کلمه این است که لفظی که بر یک معنای خاص وضع شده شما آن را در معنای دیگری خلاف آن بعناية استعمال کنید، تنزیلاً یا هرچه می‌خواهید بگویید، مجاز در کلمه است. اگر شما در اینجا بخواهید بگویید که رفع در معنای خودش استعمال شده است، رفع در رفع الله العمل؛ رفع الله العمل المكلف یا النبی، رفع در معنای خودش هست که برداشتن است و منظور از این برداشتن، برداشتن آثار است؛ خب این مجاز در اسناد است. هرطور بخواهید تصور کنید یا باید قائل به مجاز در کلمه شوید یا قائل به مجاز در اسناد بشوید؛ پس در اینجا هیچ فرقی بین رفع حقیقی و رفع تنزیلی نیست. این مسئله رفع تنزیلی بود.

سراغ رفع حقیقی آمدیم؛ در رفع حقیقی ایشان می گویند که رفع آن آثار و آن مؤاخذه و اینها باشد، رفع واقعی است. عرض ما همان طور که خدمتان عرض کردیم و اشاره کردیم این است که رفع حقیقی وقتی که شارع می گوید: رفع عن امتی شما باید ببینید ظهور در اینجا چیست؟ از ظهور رفع که دیگر نمی توانید دست بردارید که رفع یک مرتبه به مؤاخذه بخورد؛ درحالی که آن رفع حقیقی، رفعی است که باید به حسب سیاق به رفع تنزیلی مترتب بشود. چرا شارع به جای **«رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسِيَانُ»** نگفت: رفع مواخذة علی الخطأ و النسیان؟! چرا نگفت؟! پس اینکه شارع می گوید: **«رَفَعَ الْخَطَأَ وَالنَّسِيَانَ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ»** اینکه شارع رفع را به این برده است، قطعاً ظهور سیاق به آن عمل خارجی می خورد، رفع به آن عمل خارجی که مکلف انجام می دهد می خورد. پس خواهی نخواهی رفع به آن خورده است و از آثار رفع به این، تنزیلاً، رفع تکویناً است، آن رفع حقیقی چیست؟! حالا شما مؤاخذه بگیرید، اثرات دنیوی بگیرید، قصاص

بگیرید، آثار شرعی بگیرید، احکام مترتبه بگیرید،
قضا و اینها بگیرید، هرچه می‌خواهید بگیرید.

بنابراین محصل کلام این شد که رفع در حدیث
رفع، رفع تنزیلی است و مترتب بر رفع تنزیلی رفع
حقیقی می‌شود و علی‌ایّ حال در اینجا مجاز در اسناد
یا مجاز در کلمه مورد لحاظ قرار گرفته است.

اللهم صل علی محمد و آل محمد