هو العلیم

حدیث رفع، برداشتن عمل یا آثار آن؟

نقد تفکیک حقیقت و تنزیل در بیان آقاضیاء

سلسله دروس خارج اصول فقه، برائت، جلسهٔ

صدوهشتادوششم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بِالله مِن الشَّيطان الرَّجيم

بِسم الله الرَّحمن الرَّحيم

بازگشت به درس پس از تعطیلی

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

دیدگاه آقاضیاء درباره متعلق رفع

مرحوم آقا ضیاء در بیان این حدیث و مجرای استفاده از حدیث رفع مطالبی را داشتند؛ عرض شد که نسبت به فقرات اربعهٔ **«ما أُكرِهوا عَليه و ما لا يَعلَمون و ما لا يُطيقون و ما اضطُرّوا إليه»** قائل به رفع به خود موصول شده‌اند؛ خود موصول که «ما» است و به معنای فعل یا حکم است که آن مرفوع است و فرمودند که عناوین اربعهٔ در این فقرات مانع از تنجّز و فعلیت حکم هستند. به خلاف ثلاثهٔ اخیره که **«الحَسدُ و الطّيرَةُ و التَّفكُّرُ فی الوَسوَسَةِ فی الخَلقِ»** باشد که نفس این عناوین موجب حرمت است؛ به‌عکس عناوین مأخوذهٔ اربعه که آنها رافع

حرمت است، اینها موجب حرمت است و مع‌ذلک منةً علی العباد خداوند متعال رفع اثر، حالا ما چه اثری را بگیریم، عرض خواهد شد و خودشان هم می‌فرمایند ، کرده است.[1]

وحدت سیاق فقرات و وحدت گوینده

مطلبی که در اینجا به عرض می‌رسد و اشاره‌ای در جلسهٔ قبل شد این است که اوّلاً سیاق در **«ما لا یَعلمون»** و **«وَ ما أُکرِهوا عَلیه»** با **«طیرة»** و **«حسد»** و **«تفکر فی الخلق»** و **«خطأ»** و **«نسیان»** واحد است و وقتی که سیاق واحد شد، بنابراین در یک سیاق «ما» را درنظر بگیرند و در سیاق دیگر رفع به نفس آن عمل نفسانی بخورد، خلاف است. همان‌طوری‌که در روایت امام کاظم علیه‌السّلام هست که می‌فرمایند: **«رفع ما أخطأتم و ما استکرهتم و ما لا یطیقکم.»**[2]

این را به پیغمبر هم نسبت می‌دهند که پیغمبر این‌طور فرمودند و اینکه ما بگوییم منظور از **«ما**

---

۱ مقالات الأصول، ج ۲، ص ۱۶۵.

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

أخطاتم» حدیث دیگری است غیر از آن حدیثی که **«رُفِعَ ما لا یَعلَمون»** باشد یا **الخطاء و النسیان** باشد، این خلاف ظاهر است؛ به‌خاطر اینکه علیٰ‌ای‌ّحال پیغمبر که یک روایت نمی‌گویند و این روایت، روایت واحد است.

برفرض که روایت متعدد باشد، این قائل که پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم است، همان قائل، روایت را متعدد نقل کرده است؛ پس چه اشکالی لازم می‌آید؟! اینکه ایشان می‌فرمایند که خلاف ظاهر است؟! لقائلٍ أن یقول 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 متعلّق 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 منسیّ علیه است، منسیّ است، یا طیره و اینها به آن نفس فعل برمی‌گردد (حالا آثارش هرچه هست)؛ پس این نتیجه‌ای ندارد.

حالا کلام ایشان که می‌گویند: «ظاهر این است که روایت، روایت متعدد باشد.»[1] خب متعدد باشد، قائلش واحد است. این قائل در یک روز یک نحوه نقل می‌کند، فردا به‌نحو دیگر نقل می‌کند. خب أحدهما یُبیّنُ الآخر. مشکلی در اینجا نیست. این یک مطلب بود.

نقد حرمت حالات نفسانی غیر اختیاری

مطلب دیگر اینکه در طیره و تفکر و وسوسهٔ فی الخلق معنا ندارد که یک امر نفسی موجب حرمت بشود، درعین‌حال منةً علی العباد این حرمت مرفوع بشود. این خلاف است؛ آن جهت امتنان نیست. در این فقرات گذشته نفس این جهل و نفس اکراه، موجب حرمت نیست؛ نه‌اینکه این حکم موجب حرمت است، بعد شارع منةً علی العباد این حرمت را برمی‌دارد. اینکه لقمه را از این‌طرف 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

---

۱ مصدر در حال بررسی

انجام می‌دهد، اولاً و بالذات موجب حرمت است؛ حالا که موجب حرمت شد، تازه خدا منةً علی العباد این حرمت را برمی‌دارد؟! خب اینکه کار لغوی است و خیلی مسئله لغو خواهد بود.

حسد و وسوسه به‌عنوان حالات غیر ارادی

جهتش این است که طیره و حسد و تفکر و وسوسهٔ در خلق اصلاً در اختیار مکلف نیست تااینکه موجب حرمت بشود. طیره یعنی فرض کنید که انسان به شخصی مثلاً تفأل به خلاف بزند (تفأل به خلاف زدن و در دل گذشتن)، اینکه موجب حرمت نمی‌شود. حسد هم که یک امر نفسانی است؛ تفکر در وسوسهٔ در خلق هم یک امر نفسانی است.

خیلی از افراد هستند که برای آنها یک شبهاتی در عالم خلق و در عالم علم پیدا می‌شود. الآن ملاّها در اینجا برایشان شبهه پیدا می‌شود، 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 وسوسهٔ در خلق است دیگر که کیفیت خلق و اینها را بیان می‌کند.

در جایی که ما می‌بینیم این مسائل از بسیاری از اعاظم سر می‌زند و شبهاتی در ذهن می‌آید، حالا یا بعد رفع می‌شود یا می‌ماند! ، این مردم عوام دیگر در اینجا جای خود دارند؛ چه آنها را رسد به اینکه به‌صرف یک تصوری ما حکم به حرمت این تصور بکنیم، آن‌هم تصور غیر اختیاری؟! اصلاً این تصور غیر اختیاری است و اینکه می گویند: «مقدماتش قابل دفع است»، کدام مقدماتش قابل دفع است؟! ما برای تفکر و فلان و این حرف‌ها 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 اینها جای بحث ندارد؛ هیچ‌کدام از تفکر در وسوسه و طیره و حسد مبتنی بر مقدمات اختیاری نیست.

محدودیت رفع حسد با ریاضت

بله، انسان به‌واسطهٔ ریاضات، مجاهدات، تفکر و اینها می‌تواند کم کند یا اینها را ازبین ببرد؛ ولی أنّیٰ لَنا بِاثبات ذلک؟! اوحدی‌ای از ناس ممکن است که

به این مرتبه برسد که در دلش حسد نسبت به کسی نداشته باشد. شما مثال بزنید الآن در این حوزهٔ دوازده هزار نفری، پانزده هزار نفری، بیست هزار نفری از آن بالا تا پایین چه کسی این‌طور است؟! تازه هر چه بالاتر می‌روند، حسدشان بیشتر می‌شود! این حرف‌ها نیست و هر کسی هم که می‌گوید، کلامش غیر ملتفتٌ إلیه است؛ به‌جهت 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 اجرا کنید. پس معلوم می‌شود که حسد و طیره و تفکر در وسوسهٔ در خلق خودشان مانع از حرمت هستند منةً علی العباد؛ یعنی مانند فقرات اربع؛ همان‌طور که آن عناوین اربع در آن فقرات «ما لا یعلمون و ما أُکرِهوا عَلیه» و... نفس عنوان خودش منةً علی العباد رادع و مانع از حرمت است؛ این سه فقرهٔ اخیره هم مانند آن فقرات خودشان مانع هستند.

تمایز حالت نفسانی و اظهار آثار آن

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 یااینکه خلق را به‌عنوان 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 می‌ماند که ما بگوییم: «آقاجان، 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 تااینکه نیاز به مداوا و اینها داشته

باشد؛ این غلط است. نفس تفکر در وسوسهٔ در خلق و خطوراتی که برای انسان پیدا می‌شوند، غیر اختیاری است و معنا ندارد که موجب حرمت بشود. درست شد؟! این یک مسئله در مطلب ایشان بود.

متعلق رفع در خطا و نسیان

مطلب دیگری که ایشان می‌فرمایند این است که رفع به خطا و نسیان خورده است. در آن اربعه به «ما» خورده است و در خطا و نسیان و همین‌طور در ثلاثهٔ دیگر از طیره و اینها به نفس خود این عناوین خورده است: عنوان خطا و عنوان نسیان و عنوان طیره.[1] ظهور در روایت این است که مرفوع، نفس خطا و نسیان است. این ظهور در روایت است؛ خطا برداشته می‌شود، نسیان برداشته می‌شود.

خیلی‌ها گفته‌اند که منظور منسیّ است، آن فعل است یا منظور **«ما أخطأتم»** است[2]؛ لذا ایشان می‌فرمایند که جمع بین این دو قضیه مشکل است و بعد روایتی را نقل می‌کند که منظور همان «ما» است که **«ما أخطأتم»** و اینها باشد.

---

۱ مقالات الأصول، ج ۲، ص ۱۶۳.

۲ همان، ص ۱۶۲.

بی‌ثمری رفع خود حالت نفسانی

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 می‌خورد، خطا یک امر واقعی است؛ من خطا کردم، خطا یک امر نفسی است. آن خطا و اشتباه در تطبیق، 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 می‌گوید: «آن خطا که یک امر نفسی است، نه آن مَخطِی در خارج؛ آنچه فعل مخطئ در خارج است، شارع به آن کار ندارد ، به نفس حالتِ خطا نفسانی و به نفس نسیان نفسانی، به نفس آن نسیان رفع می‌خورد.» یعنی چه که رفع می‌خورد؟! معنا ندارد، به آن حالت نفسانی که الآن نسیان برای من پیدا شده، رفع می‌خورد. شارع می‌گوید که: «آن حالت نسیان تو را برداشتم.» برداشتن معنا ندارد؛ چه فایده‌ای دارد؟! یا آن حالت خطا که در نفس تو انجام گرفته است، مرفوع است.

یعنی چه مرفوع است؟! چه اثری مترتب می‌شود؟!

بقای احکام وابسته به موضوع خطا

وانگهی ما بعداً هم خواهیم گفت که اثراتی که بر خود خطا من حیث أنّه خطاء هست، با حدیث رفع برداشته نمی‌شود. موضوع که هیچ‌وقت احکام خودش را برنمی‌دارد. 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 درنظر می‌گیرید، در این‌صورت می‌توانید بگویید که این زید «لیس بشاعر و لا کاتبٍ 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 نمی‌شود. 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، این‌همه ما احکام خطأی در دیه و قصاص و امثال‌ذلک داریم؛ در حقوق، معاملات، صلاة و امثال‌ذلک این احکام خطأی در صلاة که با حدیث رفع برداشته نمی‌شود.

چون این احکام، احکامی است که برفرض خطا ثابت است؛ پس چطور ثبوت خطا موجب رفع این حکم است؟! این خلاف ما فُرِض می‌شود.

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

ظهور عرفی و نقش قرائن در اسناد

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 نمی‌کند در اینکه منظور از رفع خود خطا باشد. ایشان به‌همین ظاهر این تعلق نگاه کرده‌اند و گفته‌اند؛ درحالی‌که ظهور یک امر عرفی است، نه‌اینکه با تعلق ظهور پیدا می‌شود.

مثال ساختن شهر به فرمان امیر

وقتی که شما می‌گویید: «بنی الأمیرُ المدینة»؛ بنا به امیر تعلق گرفته است یعنی «أمیر بنی المدینة»؛ 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؛ درحالی‌که عرف متوجه می‌شود که منظور از «بنی الأمیر» علّت سببی این بنا و تصلیح مدینه است، منظور علت فاعلی و مباشری مدینه نیست.

ایشان صرفاً وقتی دیدند رفع به خطا تعلق گرفته است، گفتند که ظهور دارد که اصلاً رفع به خود خطا خورده است؛ درحالی‌که ظهور یک مسئلهٔ عرفی است، یک مسئله‌ای 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 مباشرتاً با دست خودش یک شهری را بسازد، هیچ‌وقت این معنا بر ذهن ظهور پیدا نمی‌کند. اگر واقعاً شما بگویید: «بنی الأمیر المدینة» و منظور خود امیر باشد، خلاف ظهور در اینجا استفاده می‌شود و یک نفر از این یک میلیون جمعیت نمی‌فهمد که امیر شهر را مباشرتاً ساخته است.

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

تفصیل آقاضیاء میان رفع حقیقی و 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 للکلام الحکیم عن اللغویة 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 ما لا یَعلَمون»**؛ **«ما لا یَعلَمون»** یعنی آن فعلی که در خارج هست، آن فعل، فعل **«ما لا یَعلَمون»** در اینجا هست. این رفع در اینجا به همان فعلی که در خارج می‌خواهد انجام بگیرد خورده است. این معنا ندارد؛ چون آنچه در خارج انجام می‌گیرد، دیگر به حکم تکوین تحقق پیدا کرده است.

لزوم اضمار آثار در رفع حقیقی

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 به‌دست خداست؛ می‌تواند بردارد. این در صورتی است که رفع، رفع حقیقی باشد، ما مجبور به اضمار هستیم. آن‌وقت بحث راجع به اضمار است و ترجیح أحد المضمرات علی الآخرین است، در آنجا صحبت پیش می‌آید که ان‌شاءالله در آینده عرض می‌کنیم که چه چیزی را باید انسان اضمار کند .

رفع تنزیلی و ادعای بی‌نیازی از مجاز

و اگر ایشان می‌فرماید که ما رفع را رفع تنزیلی دانستیم، در رفع تنزیلی دیگر نیاز به اضمار نداریم. رفع تنزیلی است، نه رفع واقعی؛ یعنی تنزیلاً «ما أخطئ» حکم معدوم را دارد و برداشته شده است، تنزیلاً آن «ما لا یَعلَمون» آن العمل الذی لا یعلمون و أنتم تفعلون در حکم معدوم است؛ پس وقتی که این‌طور شد دیگر در این‌صورت مجازی پیدا نمی‌شود، نه مجاز در کلمه‌ای، نه مجاز در اِسنادی، چیزی نداریم ، ما نیاز به اضمار 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 حقیقتاً ما لا یعلمون.» وقتی که **«ما لا یَعلَمون»** برداشته نمی‌شود، باید بگوییم که منظور عنایتاً مؤاخذه بر **«ما لا یَعلَمون»** است؛ یعنی در اینجا علت به‌جای معلول آمده است؛ چون آن فعل خارجی علت برای مؤاخذه است؛ چون آن فعل خارجی علت برای تبعات است، برای قصاص است، آن علت به‌جای 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 مسبّب را القا می‌کنند.

در اینجا ما مجبور به اضمار شدیم و اضمار 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 **«ما لا یعلمون»** برداشته شده است و به خود «ما» می‌خورد؛ خود نفس «ما» برداشته شده است. شارع در اینجا می‌تواند بردارد و دیگر مجازی نیست.

نقد تفصیل رفع با توجه به آثار عمل

باز هم کلام ایشان محل نظر و تأمّل 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 تااینکه 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 برداشتم ، 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؟!

مثال نوشیدن آب و آثار روزه

فرض کنید که الآن من این آبی را که در این لیوان است می‌خورم، من‌باب‌مثال 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 برفرض که آن عمل در خارج انجام نشد، خب نشد که نشد؛ مثل اینکه من از اول آب نخوردم.

رفع آثار شرعی به‌جای نفس فعل خارجی

پس معلوم می‌شود که در رفع این فعل شارع قصد و نظری دارد که آن نظر و اثر مترتبهٔ 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 یااینکه 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 مترتبهٔ بر شرب است. بنابراین به‌واسطهٔ رفع تنزیلی هم، رفع به خود آن شیء در خارج تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه رفع به آثار تعلق می‌گیرد؛ منتها به‌لحاظ این اعتبار، یعنی در خارج رفع به آن فعل تعلق گرفته است، آن فعل اعتباراً حکم عدم را دارد.

آثار اعتباری و تکوینی تنزیل

نکته در اینجاست که در بعضی از موارد همان‌طوری‌که خود اصل رفع یا وضع، اعتباراً به ید شارع است، آثار مرفوع هم اعتباراً مترتب بر رفع می‌شود؛ اما در بعضی از موارد آثار مترتبهٔ 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، لعلّه غمامةٌ، لعلّه غبارٌ، لعلّه شیءٌ شبیهةٌ بالقمر و

بالهلال؛ پس شهادت بیّنه موجب علم به رؤیت نیست؛ پس شارع چه اثری را مترتب می‌کند؟! «صدّق العادل» می‌آید و شهادت بیّنه را تنزیلاً نازل‌منزلهٔ علم می‌کند.

شهادت بینه و اعتبار دخول ماه

وقتی که نازل‌منزلهٔ علم شد اعتباراً، حالا صحبت در اینجاست: آیا دخول شهر، تکویناً مترتب بر این امر اعتباری است یا آن‌هم اعتباری می‌شود؟! آن هم می‌شود 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 نمی‌تواند کاری بکند. مثلاً حج در دست شارع است؛ ولی دخول ماه که در دست شارع نیست؛ دخول ماه به‌خاطر قمر است.

بنابراین شارع می‌گوید: «صدِّق العادل»؛ حکم بیّنه را تنزیلاً نازل‌منزلهٔ علم می‌کند؛ مترتب بر این قضیه دخول شهر تنزیلاً نازل‌منزلهٔ دخول تکوینی می‌شود؛ مترتب بر این، حکم وجوب صیام می‌آید. بنابراین چون وضع و رفع دخول شهر و امثال‌ذلک به ید شارع نیست، دخول و عدم دخول، به‌تبع سببش

که شهادت بیّنه باشد، حکم تنزیلی پیدا می‌کند؛

اما در مورد مؤاخذه، قصاص، دیات، حد، حکم به فسق و عدالت و امثال‌ذلک 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.

ثواب واقعی عمل به خبر عادل

من‌باب‌مثال شارع «صدّق العادل» را تنزیلاً نازل‌منزلهٔ علم کرد، آن‌وقت 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 أبی‌بصیر 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 شش‌تا 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 تزاحم که نیست بر سر دوتا دعوایشان بشود و اجازه ندهند دیگران هم فیض ببرند و مانع بشوند! در آنجا این‌قدر بیایند و بر سر شما بریزند که دیگر ندانید چی به چیست! آنجا عالم تزاحم نیست؛ عالم سعه است. یک بهشت به شما بدهند که...

وحدت نتیجه در رفع حقیقی و تنزیلی

و این آثار مترتبه، آثار تکوینی است و این آثار را شارع می‌تواند رفع و وضع بکند. آنچه می‌خواهم که در اینجا به آن برسم این است که در اینجا چه فرق می‌کند که شما رفع را رفع تکوینی بدانید یا رفع را رفع تنزیلی بدانید؟ هردو یکی می‌شود. وقتی که تعلق رفع ولو تنزیلاً بر عمل خارجی لغو باشد إلاّ بلحاظ الآثار المترتبة علیه، پس هردو رفع (رفع تکوینی و رفع تنزیلی)واحد شد. روی اثر می‌رود، وقتی که روی اثر رفت چه فرقی می‌کند که شما بگویید: رفع آمده به آثار خورده حقیقتاً یااینکه رفع آمده به این خورده تنزیلاً و منظور آثار است؟! هردو که یکی شد. این‌هم که فرق نمی‌کند.

مجاز در کلمه و اسناد در حدیث رفع

أضف إلی ذلک اینکه شما می‌فرمایید که در مورد تنزیل، مجاز در اسناد یا مجاز در کلمه لازم نمی‌آید، این‌هم محل تأمل است. اگر رفقا الحمدلله 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 به‌لحاظ عنایت در اسنادِ موضوع به محمول و مسند به مسندٌ الیه، منظور چیز دیگری خواهد بود در مجاز در اسناد.[1]

اسناد ساختن شهر به امیر

وقتی که می‌گوییم: «بنی الأمیر 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؛[2] واقعاً بنا یعنی ساختن؛ همین ساختنی که در متعارف ماست همین که می‌فهمیم. المدینة همان

---

۱ المطول، ج ۱، ص ۳۱۰.

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

مدینه است؛ یعنی همین مدینه و منظور از مدینه همین شهر است، نه چیز دیگر مثل باغ و بستان و امثال‌ذلک.

پس هم بنا در این قضیهٔ بنی الأمیر، مسند در اینجا بناست و مسند الیه امیر است؛ هم بنا در معنای خودش هست که مسند است و هم امیر که مسندٌ الیه است و هم مفعولٌ‌به همان مدینه است. بنابراین دخل و تصرفی در معنای موضوعی مسند و مسندٌ الیه در اینجا نشده است؛ هم بنا در معنای خودش هست هم امیر؛ الاّ اینکه در اسناد بنا به امیر یک دخل‌وتصرف زیرکانه و ظریفانه‌ای انجام گرفته است. بنی الأمیر 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 سببیّت و عنایت سببیّت در اینجا لحاظ می‌شود.

مثال شیر و مرد شجاع در مجاز لفظی

ما در بناء حرف نداریم؛ بنا یعنی ساختن؛ درحالی‌که ما در مجاز در کلمه، در خود کلمه دخل‌وتصرف می‌کنیم. وقتی که می‌گوییم: «رأیتُ الأسد فی الحمام»؛ خود اسد را دخل‌وتصرف

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.[1] فعلاً می‌گوییم که اسد به معنای رجل شجاع است؛ پس در خود اسد دخل‌وتصرف می‌کنیم. «رأیتُ» به معنای خودش هست. «رأیت أسداً أی رأیت رجلاً شجاعاً»؛ این مجاز در کلمه می‌شود.

تفاوت برداشتن و معدوم‌کردن عمل

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؛ درحالی‌که 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 معدومٌ، معنای تنزیل یعنی این دیگر!

---

۱ المطول، ج ۱، ص ۴۰۷.

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 چه‌کار 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، درحالی‌که 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 مواخذهٔ اخروی دارد؛ ولی شارع می‌گوید: «تنزیلاً این عمل خارجی را من اعدام کردم. وقتی که اعدام کردم، حالا دیگر آثار مترتب نیست.»

دو احتمال مجاز در تعبیر رفع

چرا در اینجا رفع آورد؟! باید بگوید: «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 بعنایةٍ 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 المکلّف یا النّبی، 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 مسئلهٔ رفع تنزیلی بود.

اقتضای سیاق برای رفع تنزیلی

سراغ رفع حقیقی آمدیم؛ در رفع حقیقی ایشان می‌گویند که رفع آن آثار و آن مؤاخذه و اینها باشد، رفع واقعی است. عرض ما همان‌طور که خدمتتان عرض کردیم و اشاره کردیم این است که رفع حقیقی وقتی که شارع می‌گوید: **«رفع عن امتی»**، شما باید ببینید ظهور در اینجا چیست؟ از ظهور رفع که دیگر نمی‌توانید دست بردارید که رفع یک‌مرتبه

به مؤاخذه بخورد؛ درحالی‌که آن رفع حقیقی، رفعی است که باید به‌حسب سیاق به رفع تنزیلی مترتب بشود.

چرا شارع به‌جای **«رُفِعَ عن أمتی الخطأ و النسیان»** نگفت: «رفع مواخذة علی الخطأ و النسیان»؟! چرا نگفت؟! پس اینکه شارع می‌گوید: **«رفع الخطأ و النسیان و ما لا یعلمون و ما أُکرِهوا عَلیه و ما لا یُطیقون»** اینکه شارع رفع را به این برده است، قطعاً ظهور سیاق به آن عمل خارجی می‌خورد، رفع به آن عمل خارجی که مکلف انجام می‌دهد، می‌خورد.

پس خواهی‌نخواهی 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.

نتیجه بحث درباره رفع آثار

بنابراین محصّل کلام این شد که رفع در حدیث رفع، رفع تنزیلی است و مترتب بر رفع تنزیلی رفع

حقیقی می‌شود و علیٰ‌ای‌ّحال در اینجا مجاز در اسناد یا مجاز در کلمه مورد لحاظ قرار گرفته است.

اللهم صل علی محمد و آل محمد