هو العلیم

حدیث رفع، کدام آثار و تکالیف برداشته می‌شود؟

از نقد آقاضیاء تا نقش امتنان در وجوب حج

سلسله دروس خارج اصول فقه، برائت، جلسهٔ صدوهشتادوهفتم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بِالله مِن الشَّيطان الرَّجيم
بِسم الله الرَّحمن الرَّحيم

رفع حقیقی و تنزیلی در بیان آقاضیاء عراقی

عرض شد مرحوم عراقی در مفهوم رفع فرمودند:

«اگر رفع، رفع حقیقی باشد، محتاج به تقدیر است: إما العذاب و المؤاخذة و إما الآثار الشرعية الوضعية على حسب ما يقتضيه المقام و لازمه‌اش این است که مجاز در اسناد یا مجاز در کلمه باشد.»

چون رفع به فعل تعلق می‌گیرد و چون رفع حقیقی مستحیل است لتحقق الفعل الخارجی، بنابراین صوناً للكلام الحكيم عن اللغوية منظور از رفع، الغاء سبب و ارادهٔ مسبّب است که همان آثار وضعی و یا آثار تکوینی باشد که مؤاخذه و امثال‌ذلک است؛ این لازمه‌اش مجاز است که دیروز عرض شد.

نقد نفی مجاز در رفع تنزیلی

«ولی اگر ما رفع را رفع تنزیلی و اعتباری بدانیم، دیگر در این‌صورت مجازیّت در اسناد یا مجاز در کلمه لازم نمی‌آید.» و عرض شد که در اینجا باز مجازیت لازم می‌آید؛ به‌جهت اینکه رفع در اینجا عبارت از إعدام الشيء بعد وجوده و یا تغيير و تبدّل حالة شيء بعد ما كان في حالةٍ [است] و چون فعل خارجی متحقّق الوقوع است، بنابراین رفع به معنای اعدام به عنایت و به مجاز و استعاره در اینجا لحاظ است. باز در این مسئله، مجاز در کلمه مورد لحاظ است.

نظر شیخ انصاری درباره تقدیر آثار

مرحوم شیخ در ***رسائل*** می‌فرمایند:

«بنابراین که ما رفع را رفع تنزیلی بدانیم، باید در اینجا تقدیری را مدّنظر قرار بدهیم؛[1] تقدیر یا مؤاخذه و عقاب اخروی است یااینکه آثار شرعیه مترتّب بر اوست؛ مانند قصاص و دیه و حدّ، مثل کفارات و امثال‌ذلک که اینها از آثار شرعیهٔ وضعیهٔ مترتب بر حکم من‌حيث هو هو است.»

ما باید تقدیری را مدّنظر قرار بدهیم؛ چون بالأخره در تقدیر در اینجا اختلاف است که کدام یک از آثار را حدیث رفع، رفع می‌کند و برمی‌دارد.

اشکال آقاضیاء به ضرورت تقدیر

مرحوم آقا ضیاء در ایرادی که به شیخ می‌گیرند می‌فرمایند:

«بر فرض اینکه رفع، رفع تنزیلی باشد، در این‌صورت محتاج به تقدیر نیست؛ چون رفع به نفس فعل می‌خورد و فعل خارجی را برمی‌دارد؛ دیگر در اینجا ما محتاج به تقدیر نیستیم. اگر رفع، رفع تقدیری و حقیقی بود، محتاج به تقدیر بودیم؛ چون صوناً للكلام الحكيم عن اللغوية در آنجا ناچاریم که منظور از رفع را حقیقتاً مؤاخذه یا قصاص بدانیم یا آثار شرعیهٔ وضعیه بدانیم.
بالأخره در موارد مشکوک، ما محتاج به تقدیر و تعیین قرینه هستیم؛ ولی در اینجا رفع، رفع تنزیلی است و وقتی که رفع تنزیلی شد، دیگر محتاج به قرینه به تقدیر در اینجا نیست و رفع به اصل فعل تعلق می‌گیرد و فعل را در مقام اعتبار و در مقام تنزیل اعدام می‌کند اعتباراً و تنزیلاً. وقتی که اعدام شد، بعد آن‌وقت دیگر در آنجا یک بحثی می‌آید: حالا که این فعل اعتباراً اعدام شد، از رفع چه چیزی مدّنظر شارع است؟! آیا مؤاخذه است یا آثار شرعی؟!»

این کلام مرحوم عراقی بود.

تفاوت کنایه و مجاز در تبیین غرض متکلم

اشکالی که در کلام مرحوم عراقی به‌نظر می‌رسد این است که همان‌طوری‌که عرض کردیم باید

---

[1] ***فرائد الأصول***، ج ۲، ص ۳۴.

ببینیم مراد متکلم از رفع، نفس متعلّق اوست که فعل است یا مطلبٌ آخر؟ این مسئله در مورد کنایه و فرقی که بین کنایه و مجاز ذکر کرده‌اند به‌خوبی روشن می‌شود.

در مجاز بحث بر سر این است که لفظ استعمال بشود در غیر ما وضع له بعنایةٍ؛ اسد برای حیوان مفترس وضع شده است و این حیوان مفترس در رجل شجاع لعنایهٍ بقدر المشابهة و الاستعارة استعمال می‌شود؛ این مجاز می‌شود؛ اما در بحث کنایه خلافاً لتفتازانی و بسیاری از بلغا و ادبا، کنایه از بحث مجاز خارج است و بحث همان بحث موضوع له و معنای حقیقی است، منتها عنایت مطلب دیگری است و جهت دیگری است، اراده، مطلب دیگری است.

استعمال لفظ در غیر موضوع له

در مجاز استعمال لفظ بر غیر ما وضع له است، حالا بنا بر یکی از هر کدام از دو اصطلاحی که در مجاز در بحث استعارات هست؛ اینکه اصلاً اسد در غیر ما وضع له استعمال می‌شود؛ یعنی وقتی که می‌گوییم: «رأیت الأسد فی الحمّام.» منظور اصلاً این است که گفتیم: «رأیت رجلاً شجاعاً فی الحمّام.» منتها عوض از رجل شجاع أسد را آوریم تا دالّ بر شجاعت باشد؛ این اصلاً استعمال لفظ در غیر از ما وضع له است.

مبنای سکاکی و توسعه مصداق ادعایی

بنا بر مبنای سکّاکی این است که أسد در ما وضع له خودش استعمال شده است که همان حیوان مفترس است؛ منتها در عالم اعتبار و تنزیل دو مصداق برای حیوان مفترس مدّنظر قرار گرفته است: یکی، حیوان مفترس ذو أنیاب و ذو ذنب و ذو وَبَر و رأس و مخالب و اینها مصداق برای اسد است؛ یکی هم، حیوان ذو رجلین و مستوی القامة و انسان مصداق برای او است در عالم اعتبار.

نقش ذوق عرفی در انتخاب مصادیق

علیٰایّحال آن شخص مدّنظر است؛ رجل شجاع مدّنظر است که خلاف ما وضع له لغوی اسد است. در لغت اسد برای حیوان مفترس وضع شده است. واضع لغت اسد را برای رجل شجاع وضع نکرده است؛ آن را طبع انسان و ذوق سلیم انسان می‌آید و مصادیق متعدّده و مختلفة الحقائقی را برای یک مفهوم مدّنظر قرار می‌دهد؛ به واضع لغت مربوط نیست. حتی در بحث استعارات ما به واضع لغت کاری نداریم. مثلاً کریهة رائحة الفم را هم در لغت اسد می‌گویند؛ خب، بگویند! فایده ندارد، مفید نیست؛ استعمال لفظ در مصادیق مختلفه به عنایت، اصلاً به واضع لغت ارتباط و علقه ندارد.

استعمال لفظ در مصادیق مختلف، به انسان مربوط است؛ به آن شخصی که دارای محاورهٔ عرفی است و هر شخصی طبق ذوق خودش، آن لفظ را در معنای مورد نظر استفاده می‌کند. مثلاً فرض کنید به طویل القامة زرافه می‌گویند چون خیلی دراز است؛ اما هیچ وقت دیده‌اید شخصی را برای طول قامت به فیل تشبیه کنند بااینکه قامت فیل اعلای از انسان است؟! این دیگر به ذوق هر شخصی مربوط است، به ذوق سلیم ارتباط دارد. ولو اینکه واضع لغت بگوید که: «استعمال فیل در طویل القامة بلامانع است»، بیخود می‌گوید! دست او نیست، در اختیار او نیست. فقط واضع لغت می‌تواند بگوید: «موضوع له این لفظ این است والسلام!» کتاب را می‌بندد و پی کارش می‌رود و من متکلم در مقام استعمال و محاوره باید بیاییم ببینیم برای هر لفظی چه مصادیق متفاوته‌ای بعنایةٍ می‌شود به‌کار برد.

کنایه به عنوان استعمال حقیقی لفظ

در بحث مجاز قضیه این‌طور است؛ ولی در بحث کنایه خلافاً للقوم که کنایه را از اقسام مجاز می‌شمرند، کنایه از اقسام حقیقت است. چرا؟ به‌جهت اینکه ما در معنای کنایی لفظ را در موضوع له خود و در مصداق خود او استعمال می‌کنیم. من‌باب‌مثال وقتی که می‌گوییم: «زیدٌ کثیر الرماد»، این زید در معنای زید، کثرت در معنای کثرت و رماد هم در همان معنای رماد است. «زید کثیر الرماد؛ زید خاکستر منزلش زیاد است.» خب ما در اینجا واقعاً لفظ را در کثرت رماد استعمال می‌کنیم؛ ولی منظور و مراد کثرت رماد نیست؛ بلکه منظور لازمهٔ این کثرت رماد است یا ملزومِ این است؛ یعنی استعمال

لفظ و اراده، نه ارادهٔ موضوعٌ‌لهای.

انفاق به عنوان غرض کنایه دست در جیب

ببینید یک وقتی در بحث مجاز استعمال لفظ و ارادهٔ خلاف ما وضع له است؛ این مجاز می‌شود. در بحث کنایه استعمال لفظ و ارادهٔ ما وضع له و منظور، شیءٌ آخر است؛ یعنی متکلم لفظ را استعمال می‌کند و مرادش هم همین موضوع له است؛ یعنی واقعاً می‌گوید: «کثیر الرماد»؛ بدون اغراق می‌گوید. فرض کنید می‌گوییم که: «فلانی خیلی دستش در جیبش می‌رود.» خیلی دستش در جیبش می‌رود، معنایش این است که (بعضی‌ها همیشه دستشان در جیبشان است و درنمی‌آوردند!) مدام دست در جیب می‌کند و اعطاء می‌کند، انفاق می‌کند.

کثرت إدخال ید فی الجیب ممکن است لعادةٍ و ممکن است للإنفاق و الإعطاء؛ پس وقتی که می‌گویم: «فلانی خیلی دستش در جیبش می‌رود»، منظورم از این دست در جیب رفتن انفاق نیست؛ ارادهٔ انفاق نکردم که جیب را به معنای انفاق بگیرم تا استعمال لفظ بر خلاف ما وضع له باشد؛ نه، جیب به معنای جیب است، ید به معنای ید است، معنای ادخال را هم که همه می‌دانید چیست، آن‌هم به معنای خودش است؛ بنابراین إدخال الید فی الجیب به همان معنای موضوعٌ‌لهای خودش در اینجا مدّنظر قرار گرفته است. منتها منظور و غرض و هدف چیست؟! این مطلب دیگر است؛ غایت، غرض، هدف و منظور عبارت از انفاق و اعطاء است؛ کثرت انفاق است.

تمایز غرض کلام از مراد جدی

تلمیذ: دیگران اراده استعمال کردند: یکی ارادهٔ استعمالی و دیگری ارادهٔ جدّی، می‌خواهم بگویم که دوتا مراد است: یکی مراد استعمالی...

استاد: آن غرض است؛ همان غرض را بفرمایید.

تلمیذ: همان دو عنوان صحیح است؟

استاد: بله، این غرض است.

تلمیذ: مراد جدی که مراد استعمالی نیست؛ یعنی در استعمال درست اراده کرده ولی مراد جدّی‌اش همان...؟

استاد: ببینید در بحث از مراد جدّی به مفهوم برنمی‌گردد؛ بلکه به غایت برمی‌گردد. فرض کنید که ما می‌گوییم: «أکرم العالم»، در أکرم العالم یک مراد استعمالی داریم و یک مراد جدّی داریم؛ مراد استعمالی یعنی کل عالم، مراد جدی در وقت حاجت است؛ یعنی در وقت حاجت مشخص می‌شود که مراد جدّی متکلم در مقام بیان، عبارت از جمیع العلماء است یا أفرادٌ خاصٌ مِن العلماء؛ این مراد مراد جدّی است. بحث ما فعلاً بحث مفاهیم است و ما کاری اصلاً به مراد جدّی و اینها نداریم.

تعیین مصادیق مراد جدی در وقت حاجت

در مراد جدّی، مصادیق آن شیء مدّنظر قرار می‌گیرد که مولا در مقام خطاب، مراد استعمالی‌اش همین است که لفظ را استعمال کرده؛ مثل «أکرم العالم»، «صلّ» یا «صم شهر رمضان». هنوز مبتلابه مکلف نیست؛ هنوز تأخیر بیان از وقت حاجت نیست؛ بعد، حان وقتُ الحاجة، وقتی که وقت حاجت می‌آید، اگر متکلم استثناء بیاورد، قید بیاورد که مراد خودش را بیان بکند که جمیع شهر رمضان مدّنظر است یا نصف شهر رمضان مدّنظر است؛ آیا جمیع ماه مدّنظر است یا ثلاثةِ أیام مِن الشهر مدّنظر است؟!

وقتی که حان وقتُ الحاجة، وقتی که وقت حاجت آمد، آن‌وقت مشخص می‌شود که مراد جدی متکلم چیست. اگر استثناء آورد، این استثناء مبیّن مراد جدّی است و اگر استثناء نیاورد، خود دخول وقت حاجت مبیّن مراد جدّی است که بیان کند [که من‌باب‌مثال] سه روز است یا تمام ماه است. وقتی که دلیل آورد، معلوم می‌شود کلّ شهر رمضان منظور مولا برای روزه گرفتن است.

رابطه معنای حقیقی و غرض در کنایه

پس مراد جدّی به مصادیق آن مفهوم برمی‌گردد؛ ولی بحث ما در اینجا فرق می‌کند؛ بحث ما

غرض و غایت از این کلام است؛ باید ببینیم که مولا غرضش چیست؟ آیا منظور مولا از «زیدٌ کثیر الرّماد»، نفس کثرت رماد است بدون أی شیءٍ آخر؟ این یک مسئله‌ای است، مثل اینکه بگوییم: «فی بیت زیدٍ اشجارٌ.» «فی بیت زید أزهارٌ.» این یک مطلب دیگر است.

نظم درختان زید و کنایه از مراقبت باغبان

یک وقتی ما در اینجا این را می‌خواهیم بگوییم، می‌گوییم که: «تمام اشجار بیت زید...» فرض کنید آن شخص که حرث می‌کند و آن شخصی که قطع می‌کند، آن باغبان و آن زارعی که مرتب با بیت زید مراوده دارد، آن منظور ما هست. یعنی به دیگری می‌خواهیم بگوییم که: «این درخت‌های تو که این‌قدر خراب است، برو یک باغبان بیاور اینها را ترتیب بدهد.» می‌گویم: «همیشه اشجار بیت زید مرتب و منظم است.» من در اینجا واقعاً قصد کردم که اشجار بیت زید مرتب و منظم است؛ چیز دیگر را قصد نکردم؛ یعنی الفاظ در موضوع له خودشان استعمال شدند؛ منتها غرض و منظور مطلبٌ آخر [است] که باغبان و دهقان و زارع، مرتب به منزل این زید رفت و آمد می‌کند.

در زیدٌ کثیر الرّماد هم همین‌طور؛ زید و کثرت رماد در معنای موضوع له خود در اینجا استعمال شده‌اند؛ ما در معنای مجازی استعمال نکردیم. به چه منظور زیاد است؟! به‌خاطر جود و عطا می‌گوییم که: «زیدٌ کثیر الرّماد»؛ پس کنایه از بحث مجاز خارج می‌شود. کنایه در معنای حقیقت می‌شود.

تغییر کاربرد کثیر الرماد در شرایط امروز

حالا من در اینجا یک سؤال می‌کنم: الآن در شرایط فعلی که دیگر رمادی نیست، همه با گاز و نفت و کهربا و امثال‌ذلک است، استعمال زیدٌ کثیر الرّماد در اینجا مجاز می‌شود. چرا؟! چون دیگر در اینجا کثرت رماد در معنای حقیقی خودش استعمال نشده است.

اگر شما به شخصی که بر مبانی مجاز اطلاع ندارد، بگویید: «زیدٌ کثیر الرّماد»، همین‌طور به شما نگاه می‌کند که: «یعنی چه؟!» شما که طلبه هستید و اطلاع دارید، می‌فهمید که «زیدٌ کثیر الرّماد» یعنی چه؛ ولی شخصی که اطلاع ندارد و الآن با نفت و گاز و کهرباء و امثال‌ذلک طبخ می‌کند، آن دیگر اصلاً از معنای کثیر الرّماد خبر ندارد؛ پس این کثیر الرّماد برای او مجاز می‌شود.

منشأ خلط کنایه و مجاز نزد مشهور

اینجاست که قوم اشتباه کردند و آمدند «زیدٌ کثیر الرّماد» را مجاز گرفتند، به‌خاطر این است که در وضعیت فعلی و وضعیت سابق خلط کردند که این استعمال کنایه در موقعیتی است که لفظ در معانی حقیقی خودش استعمال بشود، نه در معنای مجازی. این فرق بین کنایه و مجاز می‌شود.

پرسش از جایگاه غرض در استعمال مجازی

تلمیذ: در مجاز خروج وقت را خارج از موضوع له استعمال کردند.

استاد: بله.

تلمیذ: ولی در آنجا غرض و هدف نیست.

استاد: چرا؟ به چه غرضی شما یک لفظ را در خارج از موضوع له استعمال می‌کنید؟

تلمیذ: به همان غرضی که وجه مشابهت و عنایتی که در آن لفظ است اما عنایت به‌خاطر بحث لفظی است؛ ولی در بحث کنایی بنا بر فرمایش حضرت‌عالی دیگر بحث لفظی نیست.

استاد: بله.

تلمیذ: بحث روی این است که این متکلمی که کنایه استعمال شده یک غرضی دیگری از اینجا دارد.

استاد: بله.

تلمیذ: پس در این صورت ما نمی‌توانیم بگوییم که مجاز است و نمی‌توانیم بگوییم که کنایهٔ صرف است؛ باید یک اسم دیگری برایش بگذاریم.

استاد: خب کنایه معنایش همین است؛ چرا نگوییم که حقیقت است؟! حقیقت اقسامی دارد.

تلمیذ: در اینجا که الآن کثیر الرّماد با این وضعیت است.
استاد: الآن اگر بگوییم که کثیر الرّماد آیا واقعاً در منزل زید رماد است؟! نیست.
تلمیذ: این می‌شود مجاز.
استاد: پس می‌شود مجاز؛ حالا که مجاز شد...
تلمیذ: غرض دیگری است که خارج از لفظ است.

کثرت طبخ و وجه مشابهت با کثرت رماد

استاد: یعنی این کثیر الرّماد، کثیر عبارة اخری طبخ است؛ یعنی از یک نقطه‌نظر شبیه به کنایه است چون به‌خاطر ارادهٔ لازم این لفظ استعمال شده است؛ از یک نقطه‌نظر شبیه به مجاز است به‌خاطر اینکه منظور از کثرت رماد، کثرت طبخ است؛ یعنی گفته: «کثیر الرّماد»؛ ولی ارادهٔ کثرت طبخ را کرده است؛ استعمال در غیر ما وضع له است.
تلمیذ: پس بالأخره می‌خواهیم بگوییم که نه تحت عنوان مجاز می‌رود نه تحت عنوان کنایه.
استاد: بالأخره کثیر الرّماد مجاز می‌شود؛ یعنی کثیر الطبخ؛ آن‌وقت مشابهت و ارتباط بین این دو موضوع و بین آن دو موضوع له فرض کنید که کثرت طعام است به‌خاطر اطعام است؛ چون کسی که در منزلش طبخ زیاد بشود، اطعام می‌کند؛ کسی که کثیر الرّماد است، آن‌هم اطعام می‌کند؛ حالا نه کثیر الرّماد در مناطق جنوبی و قطبی و مناطق بارده که هیزم آتش می‌کنند. کثرت رماد در همین مناطق عادی مثل عراق مثل همین جاهایی که سعودی و امثال‌ذلک که اصلاً فقط از هیزم فقط برای طبخ استفاده می‌کنند مثل قبایل بادیه‌نشین و قبایل بدوی.

توسعه مصداق و خروج غرض از موضوع له

تلمیذ: عرض من به‌خاطر آن مطلب حضرت‌عالی بود که فرمودید: «در مجاز، ما یک فرد دیگری را ادّعائاً و تنزیلاً جزء فرد حقیقی قرار می‌دهیم.» در کثیر الرّماد دیگر ما نمی‌توانیم آن غرض را جزء افراد بشماریم؛ بلکه از لوازم باید بشماریم.
استاد: ببینید، ما همین را می‌گوییم. فرض کنید که در اینجا می‌گوییم: «مجاز است.» ما برای کثیر الرّماد دو فرد قرار می‌دهیم؛ منظور از کثیر الرّماد را کثرت طبخ قرار می‌دهیم؛ یک فردش به‌واسطهٔ رماد است، یک فردش هم به‌واسطهٔ اجاق‌گاز است. مجازاً قرار می‌دهیم.
تلمیذ: این استعمال درست است، اما در غرض.
استاد: بله، لغرضٍ در مجاز و اینها هر دو یکی است؛ آن‌هم غرض این است که اظهار شجاعتش باشد. وقتی که من می‌گویم: «رأیت أسداً فی الحمام»، به چه غرضی این مطلب را می‌گویم؟! نمی‌خواهم بگویم: «واقعاً ذو وبر و...»
تلمیذ: شما بفرمایید که در آنجا که می‌خواهم یک مرد شجاعی را جزء افراد حقیقی آن موضوع‌له لغوی قرار بدهم تقریباً طبق فرمایش حضرت‌عالی در آنجا غرض جزء معناست.
تلمیذ: سکاکی سید؟
استاد: نعم، سکاکی.
تلمیذ: می‌خواهم عرض کنم که آنجا غرض جزء موضوع رفته است؛ ولی این فرد ادّعایی، غرض از مجاز...
استاد: ببینید مصداقش ادّعایی شده؛ غرض نرفته است. ما چرا به‌جای اینکه بگوییم: «رأیت رجلاً شجاعاً فی الحمام»، می‌گوییم: «رأیت أسداً فی الحمام»؟ چرا؟ به‌جهت اینکه آن مرد شجاعی که در آنجا هست به‌خاطر اینکه اظهار شجاعت او را در خارج بکنیم، ادّعائاً اسم اسد را بر او گذاشتیم؛ یعنی این فرد را مانند ذو مخالب دو مصداق برای اسد فرض کردیم؛ مصداقُ حیوانٍ مفترسٍ و مصداقُ هذا الرجل مستوی القامة، لأیّ غرضٍ؟ للشّجاعةِ؛ برای اظهار غرض آمدیم این رجلٌ شجاع را مصداق برای اسد قرار دادیم.

همین حرف را ما در کثیر الرماد می‌زنیم؛ برای کثیر الرماد دو مصداق قرار می‌دهیم ادّعائاً؛ واحدٌ همین کثرت رمادی است که به‌واسطهٔ اخشاب و حطب است، این کثرت رماد متولد از اینهاست و یک قسم کثرت رمادی که برای مکینه، اجاق، کهرباء، نفت و اینهاست، لأیّ غرضٍ؟ لِطبخ.

لوازم آشکار و پنهان در کنایه

در بحث کنایه هم خواندید که لوازم خفیّه داریم و لوازم جلیّه داریم؛ ممکن است بعضی از لوازم عریض الوساطة باشد، چند واسطه بخورد برای اینکه کمی مخبّل است، کم دارد؛ اما کثرت رماد به دو لازم می‌خورد؛ ما از کثرت رماد به کثرت طبخ منتقل می‌شویم و از کثرت طبخ به کثرت ضیوف منتقل می‌شویم و از کثرت ضیوف به کثرت جود منتقل می‌شویم؛ این، دو یا سه واسطه می‌خورد؛ اما عریض الوساطة ممکن است هفت، هشت یا ده تا واسطه بخواهد، تا به مخبّل که در آن هست، برسیم. لوازم، لوازم جلیّه و خفیّه است؛ ولی غرض واحد است.

نتیجه نقد آقاضیاء و تأیید تقدیر آثار

علیٰأیّحال مطلبی را که مرحوم عراقی در اشکال به شیخ نقل کردند، این اشکال وارد نیست؛ بلکه در اینجا رفع تنزیلی به‌جهت آن رفع آثار خارجی است و الاّ متکلم با آن عملی که در خارج انجام گرفته است کاری ندارد. شارع با آن فعلی که در خارج انجام گرفته است کاری ندارد. بالأخره نسیانی از او سر زده، خطایی از او سر زده و کلّ ما صدر عنه مضیٰ؛ پس شارع با نفس فعل کاری ندارد؛ با آثاری که مترتب بر اوست لولا خطا و نسیان، کار دارد.

پس غرضِ چیست؟ غرض آن مطلب آخر است؛ پس باید در رفع تنزیلی تقدیر غرض حتماً بشود؛ چون اصلاً این فعل خارجی، فانی در آن غرض منطوی مدّنظر شارع است. آن عمل را در خارج انجام داده است؛ از روی خطا فعلی از او سر زده است؛ مضیٰ ما مضیٰ. حالا دیگر شارع چه‌کار کند؟ وقتی که شخصی از روی خطا این کار را انجام داده، حالا شارع چه‌کار کند؟! برود بیاوردش؟! صدر عنه و خرج سهوٌ مِن وتره. آثاری که مترتب بر اوست، آن مدّنظر است؛ پس کلام شیخ صحیح است و باید تقدیر کرد. این مطلبی بود که ایشان ذکر کردند.

قلمرو حدیث رفع در احکام امتنانی

امر رابعی که مرحوم آقاضیاء در این مسئله بیان می‌کنند این است که در حدیث رفع، احکامی که وضعاً ضیق بر مکلف ایجاد می‌کنند، حدیث رفع در مقام امتنان آن احکام و آثار آن را رفع می‌کند؛ یعنی کلّ حکمٍ إیجابه یوجب ضیقاً علی المکلف من باب الامتنان، الشارعُ یرفعُهُ عن المکلف من باب المنّة و الامتنان؛ این مفاد حدیث رفع است.

تفاوت رفع ضیق با ایجاد آسایش بیشتر

اما اگر فرض کنید یک احکامی باشد که وضعش ضیقی را بر مکلف ایجاب نکند؛ گرچه رفعش وسعتی را بر مکلف به‌وجود می‌آورد؛ بالأخره با رفع هر حکم تکلیفی، بر مکلف یک وسعتی پیدا می‌شود. اگر الآن خدا صلاة را از باب امتنان رفع کند، خیلی ما راحت می‌شویم؛ فرض کنید که خداوند صوم را از ما از باب امتنان رفع کند، خیلی ما راحت می‌شویم؛ من‌باب‌مثال از باب امتنان دفع زکات و جهاد فی سبیل الله و قتل و مقاتله کند خیلی ما راحت می‌شویم؛ اما خدا می‌گوید: «امتنان زیادی‌تان می‌کند، خیلی ترش می‌کنید؛ اگر ما کمی بخواهیم از باب امتنان یکی‌یکی تکالیف را برداریم...» (خیلی هم خدا را خوش نمی‌آید) «ترش می‌کنید و به صلاحتان نیست.» لذا آن مقداری که رویمان زیاد نشود را خدا نگه می‌دارد، بقیهٔ مسائل را از باب امتنان برمی‌دارد.

تفحص آب برای طهارت و دشواری عادی

بنابراین آن احکامی که وضعش موجب امتنان نیست بلکه احکام عادی است و وضعش عادی

است، این را بخواهد بردارد، این موجب امتنان است. من‌باب‌مثال برای تحصیل ماء برای طهارت انسان بخواهد به‌اندازهٔ یک سهم از این‌طرف و از آن‌طرف برود، این کار شاقّ نیست؛ کمی ورزش هم می‌کند! حالا این طرف آن‌طرف برود مشی هم می‌کند. حالا فرض کنید بگوید: «حالا که آب ندارید، من از باب امتنان، تفحّص ماء را برای تحصیل طهارت از شما برداشتم.» نه، خیلی خیال نکنید که قضیه راحت است، یک قدری انسان باید مسئله را سفت‌تر بگیرد.

استطاعت پیاده و وجوب حج

یا اینکه مثلاً فرض کنید که برای حج چون حج واجب است خداوند بفرماید: «اگر فرس داشتی و حصان داشتی یا جمل، این در اینجا تو می‌توانی حج انجام بدهی.» اما اگر حمار داشتی این از باب امتنان وجوب حج را برمی‌دارد؛ اینها چیزهایی است که نمی‌توانیم بگوییم که... حتی در قضیهٔ حج داریم که اگر کسی بتواند و مستطیع باشد ماشیاً حج انجام بدهد، حج بر او واجب است.[1] بله، یک وقتی ما لا یطاق است حدیث رفع وجوب مشی را برمی‌دارد؛ یعنی بر حسب عادی چون استطاعت متقوّم به اشیایی است؛ حرکت، زاد، راحله و امثال‌ذلک است؛ حتی ما در بعضی از روایات داریم: **«وقتی که می‌توانی مشی کنی، چرا نکنی؟!»**[2] مگر امام حسن ۲۵ بار حج انجام نداد؟![3] ایشان ۲۵ سال حج انجام داد و اکثر اینها را ماشیاً از مدینه انجام داد.

روایت حج پیاده امام حسن

داریم که: «یَحُجُّ ماشیاً و تُساقُ مَعَهُ المَحامِلُ و الرِّحالُ؛ [پیاده حج می‌نمود و با او کجاوه و شتران برده می‌شد]».[4] خب، این دلالت می‌کند که می‌شود کسی انجام بدهد، گرچه مشکل است؛ یعنی آن راحتی و اینها را ندارد؛ حالا اگر فرض کنید خدا این وجوب حج را بر مشی هم می‌آورد مردم چه‌کار می‌کردند؟! می‌گویند: «هر کسی که قدرت دارد و طاقت دارد، باید حج انجام بدهد؛ مشیاً انجام بدهد، ماشیاً انجام بدهد.»

مقایسه دشواری حج پیاده با زیارت پیاده

وضع چنین حکمی ضیق بر مکلف نیست؛ حالا در بعضی از موارد واقعاً ضیق است مثلاً اینهایی که از خوزستان در پانزده خرداد پیاده می‌آیند تا مرقد، چرا به اینها نمی‌گویند که: «چرا می‌آیید؟» یعنی حج به‌اندازهٔ یک زیارت مرقد آقا ارزش ندارد؟! خودشان که می‌گویند: «پیاده می‌آییم.» حالا کلک بزنند تا دو فرسخ مانده سوار ماشین بشوند، من نمی‌دانم! ولی علیٰ‌أیّ‌حال این‌طور که خودشان تعریف می‌کنند می‌گویند: «از بهبهان و از آن‌طرف و یا از مشهد صد و پنجاه فرسخ راه می‌افتند، پیاده می‌آیند.» و تازه در رادیو و اینها هم تبلیغ می‌کنند و افتخار هم می‌کنند که اینها آمدند!

می‌گوییم: «بسیارخب، این افتخار سر جای خودش محفوظ، روی چشممان، علیٰ رؤسنا، این قبول! اما چطور شد پیاده رفتن به قبر آقای خمینی موجب افتخار است ولی مکه شما پیاده نمی‌روید؟! یعنی این‌قدر ارزش و احترام حج کم است که آنجا باید حتماً هواپیما باشد، طائره باشد، آن‌هم طائرهٔ نفّاسه باشد، صندلی آن هم در قسمت جلو باشد تا آقا برای حج تشریف ببرند؟!»

نظر والد استاد درباره استطاعت پیاده

مسئله این‌طور نیست؛ فلهذا آنچه از اخبار و روایات استفاده می‌شود (نظر مرحوم والد رضوان‌الله‌علیه هم این‌طور بود) کسی که ولو ماشیاً مستطیع است به اینکه مکه برود، حج بر او واجب

---

۱ *تهذیب الأحکام*، ج ۵، کِتابُ الحجّ، باب وُجوبِ الحَجّ، ص ۱۱، ح ۲۷.
۲ همان.
۳ *المناقب*، ج ۴، ص ۱۴.
٤ *الکافی*، ج ۴، کِتابُ الحَجّ، بابُ الحَجّ ماشیاً و اِنقِطاعِ مَشیِ الماشی، ص ۴۵۵، ح ۱.

است. مگر اینکه نتواند و در تحت قدرتش نباشد. اشکال ندارد؛ حالا انسان چند ماه زودتر راه می‌افتد، در راه می‌گوید و می‌خندد و به هر منزلی می‌رسد، توقف می‌کند. حالا پیاده هم باشد مگر چه اشکالی دارد؟!

تحصیل هزینه سفر در مسیر حج

حالا مثلاً اگر اینها در منزلشان بودند چه چیزی می‌خوردند؟! حتماً هر روز چلوکباب می‌خوردند که حالا که موقع مکه است بگویند: «نمی‌شود خورد»؟! نه، همان غذایی که خانه می‌خوردند آنجا می‌خورند. حتی افرادی که می‌توانند بیایند و در بین سفر تحصیل مئونه کنند، واجب است انجام بدهند؛ این‌طور نیست که فقط باید مئونهٔ مجزّا و خارج داشته باشد، این‌طور نیست. حتی کسی که می‌تواند بیاید در سفر و تحصیل مئونه کند باید بیاید؛ مثلاً کفاش است، نعّال است، نعل می‌دوزد یا فرض کنید کارگر و خدمه است می‌آید خدمت می‌کند، پول به او می‌دهند؛ بیاید انجام بدهد. این قضیه و مسئلهٔ جدایی نیست؛ مگر در شهرش چه‌کار می‌کرد؟!

لزوم تأمین قوت عیال در سفر

بله، قوت عیال را باید داشته باشد؛ این مسئله هست؛ یعنی موقع خروج و عود در موقع ایاب و ذهاب باید قوت عیال را داشته باشد، نمی‌شود که گرسنه بمانند، دیگر آن به‌جای خود؛ ولی در غیر این‌صورت باید برود.

وجوب حج برای پزشکان و خدمه کاروان

بسیاری از افرادی که جزء کاروان‌های طبابت و پزشکی و اینها می‌روند از من هم سؤال می‌کنند و می‌گویند که: «حج بر ما واجب است؟» می‌گویم: «بله، واجب است. وقتی که بگویند "شما بیایید و در آنجا طبابت کنید"، واجب است بروید.» به‌خاطر اینکه شما همین کار را در شهر خودتان می‌کردید. در شهر خودتان طبابت می‌کردید الآن فرض کنید که اجرت رفتن را مجانی به شما می‌دهند، در عوض اینکه در آنجا مثلاً طبابت کنید. می‌گویم: «به نفس این طلب برای حج، حج در اینجا واجب می‌شود.»

همین‌طور دربارهٔ خدمه است؛ اگر یکی را که کارگر است به‌عنوان کارگر می‌برند تا کار بکند، حج برایش واجب می‌شود؛ چون اگر در شهرش بود، هم همین کار را می‌کرد. بله اگر به کسی که کارش خدمت نیست مثل یک طلبه بگویند که چای ببرد و غذا بیاورد... اما فرض کنید یک شخصی است که کارگر است و او را به‌عنوان کارگر می‌برند که کار کند، حج بر او واجب می‌شود.

رعایت حیثیت افراد در تشخیص استطاعت

تلمیذ: حالا چرا طلبه نباید باشد؟! حج که این‌قدر واجب است که انسان ماشیاً هم اگر بتواند باید برود؛ خب، طلبه هم برود چای بدهد، چه اشکال دارد؟! یعنی حفظ شأن طلبه در اینجا بر حج رفتن مقدم است؟!

استاد: نه، ببینید در اینجا رعایت حیثیت خود افراد هم می‌شود؛ این‌طور نیست که نباشد؛ یعنی همان خصوصیت و وضعیتی که این شخص در آنجا دارد در اینجا دارد. بله اگر یک طلبه‌ای بیاید و بگذرد، این یک مرتبهٔ اعلایی را انجام داده است؛ یک مرتبهٔ بالاتری را انجام داده است؛ مثل کسی است که حج بر او واجب است و قدرت دارد ماشیاً می‌رود یا متسکعاً می‌رود؛ این در اینجا مرتبهٔ اعلا را انجام داده است؛ مثل امام حسن علیه‌السّلام که حج را که ماشیاً انجام می‌داد، ایشان می‌توانست با مراکبی که در جلوی او حرکت می‌کردند برود، مراکب متعددی هم داشت؛ ولی ایشان مرتبهٔ عُلیای از آن استحباب را می‌خواهد در اینجا انجام بدهد. نسبت به طلبه و امثاله هم همین‌طور است.

تلمیذ: پس بر او واجب نیست؟

استاد: واجب نیست ولی اگر رفت، حجش را انجام داده؛ یعنی بالاتر از وجوبی که خدا از او می‌خواست انجام داد. یعنی من‌باب‌مثال خدا یک چیزی به او بدهکار است، یعنی این هم حج را انجام

داده و هم به خدا می‌گوید که: «ما یک حجی انجام دادیم که آبرویمان را هم برایت گذاشتیم.» ولی در صورت عدم، خدا نمی‌تواند الزامش بکند که: «چرا نرفتی؟»

تلمیذ: اگر بعداً استطاعت پیدا کرد، دیگر حج واجب نمی‌شود؟!

استاد: نه، دیگر حجش را انجام داده است.

محدودیت رفع شرایط تکلیف و عناوین اولیه

این مسئله در مورد این وضع است. آن‌وقت این حدیث دلالت دارد بر اینکه رفع بعضی از اشیاء باید تکلیف و ضیقی نیاورد، اما اگر برخلاف اول، رفع این حکم، موجب ضیق است؛ من‌باب‌مثال اگر خدا در مورد حج (بنا بر رأی قوم، حالا بر هر رأیی) بیاید استطاعت را بردارد، رفع استطاعت موجب ضیق است؛ دیگر در اینجا حدیث رفع نمی‌تواند بیاید استطاعت را بردارد؛

تفاوت شرایط وجوب و شرایط واجب

یا فرض کنید که شرایطی که آن شرایط به اصل وجوب برمی‌گردد، به اصل تکلیف، مثل بلوغ، عقل، قدرت و اینها، اینها را نمی‌تواند بردارد؛ ولی شرایط واجب را که ایشان می‌فرماید می‌تواند بردارد؛ یعنی تکلیف آمده منتها خود واجب یک شرایطی دارد. برداشت شرایط تکلیف برداشت خود تکلیف است دیگر؛ یعنی این‌هم از آن مواردی هست که رفع نمی‌شود.

دیگر اینکه حدیث رفع در اینجا احکامی را رفع می‌کند که این احکام مترتب است بر همان موضوعات خودش به عناوین اولیه، این مراد است.

خروج خطا و اضطرار عمدی از امتنان

مورد دیگری که جا ماند این است که اگر حدیث رفع بیاید آن خطا و نسیان عن عمدٍ را (یعنی مقدماتش، مقدمات عمدی است) یا اضطراری که بالاختیار اضطرار شده است را بخواهد بردارد، این خلاف است؛ یعنی این دیگر با امتنان جور درنمی‌آید؛ چون شخص خودش فی‌حدّنفسه بر این قضیه اقدام کرده است و امتنان در صورتی است که شخص مُقدِم بالفعل بر آن مسئله نباشد.

اقدام بر ضرر در قواعد لاضرار و حرج

مانند قاعدهٔ لاضرار؛ قاعدهٔ لاضرار قاعدهٔ امتنانیه است؛ منتها به ضرر و ضراری متعلق می‌شود که شخص خودش اقدام بر ضرر نکرده باشد؛ ولی اگر شخصی خودش بر یک معاملهٔ غبنی اقدام کرده و عالماً و عامداً هم اقدام کرده است، قاعدهٔ لاضرار در اینجا اثبات خیار نمی‌کند؛ بلکه همان شرط لزوم را ثابت می‌کند و لزوم را در اینجا برنمی‌دارد یا در مورد قاعدهٔ حرج هم مسئله همین‌طور است.

عدم رفع احکام متعلق به خود خطا و نسیان

مطلبی که در تتمه باقی ماند این بود که آن احکامی که متعلق به موضوعات به عناوین اولیه است، آنها را رفع می‌کند؛ اما اگر احکام متعلق به خود خطا بود، متعلق به خود نسیان بود، مانند کفاره‌ای که متعلق بر خطا و نسیان است، یا اینکه من‌باب‌مثال سجدهٔ سهوی که متعلق بر نسیان است و امثال‌ذلک، یا دیهٔ خطایی که متعلق بر خطاست من حیث انّه خطاء، اینها را چون مقیّد به همین عنوان است، [رفع نمی‌کند]؛ همان‌طوری‌که در جلسهٔ قبل عرض کردیم، آن موضوع خودش رافع حکم متعلّق به خودش نخواهد بود.

تأثیر ویزا و امکان ورود در استطاعت حج

تلمیذ: در مورد ورود به مکه یعنی اگر کسی ماشیاً برود اصلاً اجازه می‌دهند وارد مکه بشود؟

استاد: نمی‌دانم؛ می‌گویند که اجازه می‌دهند، البته ویزا می‌خواهد.

تلمیذ: ویزا داشته باشد، باید برود؛ ولی اگر از آن‌طرف راه بسته باشد چطور؟

استاد: این یک موردش است، حالا اگر کسی ویزا داشت، پول نداشت چطور؟! مسئله الآن با سابق فرق می‌کند. الآن اصلاً ویزای حج را که می‌دهند از ماه شوال می‌دهند. شخص بخواهد از خانه‌اش

راه بیفتد، شش ماه طول می‌کشد تا برسد به آنجا، چهار ماه طول می‌کشد؛ دیگر طبعاً مسئله منتفی است.

اللهم صل علی محمد و آل محمد.