هو العلیم

حدیث رفع، ندانستن حکم یا غفلت از عمل؟

نقش اختیار در رفع مسئولیت و لزوم احتیاط

سلسله دروس خارج اصول فقه، برائت، جلسهٔ صدونودوهفتم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بِالله مِن الشَّيطان الرَّجيم
بِسم الله الرَّحمن الرَّحيم

اشکال حکیم به وحدت سیاق حدیث رفع

بحث در حدیث رفع به اینجا رسید که مسئله در «ما لا یعلمون» از نقطه‌نظر سیاق با سایر فقرات تفاوتی ندارد و اشکالی که مرحوم آقای حکیم بر وجه ثانی از اوجه ثلاثه وارد کردند (دیگران هم همین اشکال را وارد می‌کنند؛ لذا ما برای همین متعرّض اقوال دیگران نشدیم) این بود که منظور از «ما لا یعلمون» اعمّ از موضوع و اعمّ از حکم باشد (چه شبهات حکمیه و چه شبهات موضوعیه؛ منتها موضوع به‌لحاظ حکم، نه موضوع فی‌حدنفسه که کاری به وضع و رفع شارع ندارد). موضوع به‌لحاظ حکم در اینجا مشمول رفع در حدیث رفع خواهد بود؛ یعنی من‌باب‌مثال یک حیوانی است که از نظر تذکیه و عدم تذکیه مجهول الحکم است و حکم تذکیه و عدم تذکیه‌اش مشخص نیست.

ابهام موضوع و حکم در مثال غنا

یا اینکه راجع به غناء و موسیقی که حکمش مشخص نیست. حالا این نفس شبهه ناشی می‌شود از عدم ادراک صحیح تعریف غناء که غناء تعریفش مشخص نیست که صوت مُلهی است یا اینکه نفس صوتی است که فیه ترجیعٌ ولو اینکه غیر مُلهی باشد و همین‌طور تشخیص در نفس إلهاء و ملهی‌بودن که ملهی اصلاً به چه گفته می‌شود؟ در خیلی از اوقات اصلاً اصل قضیه و نفس آن مشتبه می‌شود که مُلهی یعنی چه و چه چیزی به لهو درمی‌آورد؟ چطور اینکه نظر بعضی از آقایان بر این بود که اصلاً نفس إلهاء به چه می‌گویند؛ آیا به‌صرف اینکه یک انبساطی در شخص پیدا بشود، می‌توانیم بگوییم که در اینجا تنزّل از انسانیت به حیوانیت و بهیمیّت است؟! حکم یا از این نقطه‌نظر برای ما مجهول است و برای ما مشخص نیست یا اینکه خود نفس حکم مشتبه است.

مجازی بودن رفع امور تحقق‌یافته

اشکالی که مرحوم آقای حکیم در اینجا وارد کرده است، به مسئلهٔ وحدت سیاق مرتبط می‌شود و آن این است که اگر قرار باشد بر اینکه رفع در همهٔ این موارد رفع مجازی باشد... همان‌طور که رفع در «وَ ما أُکرِهوا عَلیه و ما اضطروا إلیه» رفع مجازی است؛ یا اینکه یعنی اسناد، اسناد مجازی است؛ چون واقعاً آن امری که مکلف در خارج مضطر به آن است و قابل رفع نیست؛ چون بالأخره انجام می‌دهد. یا اینکه آن عملی را که در خارج مُکرَه واقع می‌شود، قابل رفع نیست؛ بالأخره عملی است که در خارج انجام گرفته است. یا حسد، طیره، وسوسه و تفکر در خلق یا خطا، بالأخره خطا در خارج انجام گرفته است. حالا شارع بگوید که: «من خطا را رفع می‌کنم.» دست شارع نیست؛ بلکه مسئله‌ای است که در خارج تحقق پیدا کرده است. یا نسیان هم همین‌طور است.

نمونه اثبات تنزیلی در حکم به عالم بودن زید

این اسناد در اینجا قطعاً اسناد مجازی است؛ یعنی شارع اینها را اعتباراً کأن لَم یَکن تصور می‌کند؛ گرچه در خارج وجود پیدا کرده است. مثل اینکه در یک جا در مثبتات تنزیلی یا منفیات تنزیلی در همهٔ اینها ما مشاهده می‌کنیم که مولا می‌گوید: «أکرم العلماء.» بعد می‌گوید: «زیدٌ عالمٌ.» بااینکه زید عالم نیست؛ اما چون زید همیشه مباشر با علماء بود و همیشه با آقایان رفت‌وآمد داشته است، وقتی علماء را دعوت می‌کنند، دیگر زید را هم به‌عنوان طفیل دعوت می‌کنند؛ چون مصاحب العلماء است. در اینجا می‌گوید: «زیدٌ عالمٌ.» این اثبات در اینجا اثبات تنزیلی است.

و ما هم در باب حکومت و ورود داشتیم که در آنجا رفع تنزیلی هست، مانند «لا شک لکثیر الشک.» در اینجا رفع تنزیلی است دیگر، و اِلّا شارع که نمی‌تواند شک را بردارد. شک یک امر باطنی و نفسی است؛ ولی شارع اعتباراً و تنزیلاً می‌تواند این را رفع کند و بگوید که: «من شک این را اصلاً

قبول ندارم.» اصلاً در عالم اعتبار این در واقع اصلاً شک نکرده است. در عرف هم این کارها را انجام می‌دهند.

یا اینکه در باب اثباتش مثلاً بگویند: «الطَّوافُ بِالبَیتِ صَلاةٌ»[1] که بر طواف حکم به صلاتیت کرده است به‌لحاظ آثار و خصوصیات و اینها. در اینجا هم وقتی که شارع می‌گوید: «رُفِعَ عَن أُمَّتی تِسعَة الخَطاءُ و النِّسیان و ما أُکرِهوا عَلیه... و ما اضطُرّوا إلیه»[2]، در واقع که اینها را برنمی‌دارد؛ یعنی در واقع معنا ندارد یک امر تکوینی را شارع رفع کند؛ پس در اینجا مجبور است که تنزیلاً و اعتباراً رفع کند. تنزیلاً و اعتباراً یعنی گرچه خطا در واقع و در عالم خارج انجام گرفته است، شارع این خطا را کأن لم یکن تلقّی می‌کند؛ کأنّ خطایی در خارج انجام نگرفته است.

رفع تنزیلی و برداشتن آثار فعل

و اینکه خطایی انجام نشده به معنای این است که آثار مترتبهٔ بر یک عمل [را رفع می‌کند]. بالأخره این نفس فعل در خارج انجام گرفته است. حالا کاری به خطا ندارد، علتش خطاست؛ علت این فعل خطاست، معلول در خارج انجام گرفته است. این معلول یک آثاری دارد؛ آثار این معلول را درصورت عادی و درصورت عدم خطا از این معلول و از این فعل خارجی برمی‌دارد. این معنای رفع تنزیلی است.

قتل خطایی و برداشته شدن قصاص

اگر در حال عادی یک شخص یک نفر را به قتل برساند، مستوجب قصاص است. حالا اگر این خطایی بوده است، قتل از عمد مبدّل به قتل خطا می‌شود و این دیگر مستوجب قصاص نیست؛ یعنی آن عملی را که در خارج انجام گرفته است، لولا خطا و درصورت عمد، مستوجب و موجب قصاص است. حالا آن عملی که در خارج هست، آن را مرفوع می‌کند در حال عادی، آن حکم به عادیّت را از این برمی‌دارد و وقتی که برداشت، دیگر آن عمل مستوجب قصاص نخواهد بود.

ثبوت دیه در انواع قتل

تلمیذ: دیه چطور؟

استاد: دیه مسئلهٔ دیگر است، یک حکم دیگر است. دیه علیٰ‌أیّ‌حال هست؛ بالأخره آن خون که نباید زائل بشود. چه قتل خطایی باشد یا قتل عمد باشد یا قتل شبه‌عمد باشد، در همهٔ اینها دیه هست. بالأخره دیه عوض است، إمّا عوضٌ عن القتل و إمّا نه، در سر جای خودش هست. درصورت قتل عمد، عوض از قتل است؛ درصورت قتل شبه‌عمد یا قتل خطایی، اصل دیه ثابت است؛ همان‌طور که ما برای خیلی از این موارد هم بعضی از احکام را در اینجا مترتب می‌کنیم.

بقای احکام مخصوص خطا و نسیان

در سابق عرض شد آن احکامی که مترتب بر خطاست و مترتب بر خود نسیان است، دیگر رفع نمی‌شود؛ چون اصلاً وضع این احکام مانند همین دیه است که اصلاً دیه مترتب بر خطاست؛ پس نمی‌شود که نفس خود خطا را بردارد؛ یعنی حدیث رفع احکام خودش را (احکامی که مترتب بر خود خطاست) دیگر نمی‌تواند بردارد؛ چون از وضع حدیث، رفع آن لازم می‌آید، اگر قرار باشد که خود آن احکام را بردارد.

حدیث رفع احکامی را که درصورت عادی مترتب بر فعل هستند، برمی‌دارد و این در این‌صورت دیگر تنزیلی می‌شود. یا اینکه بگوییم که آثار برداشته می‌شود؛ یعنی رفع از اول به آثار تعلق می‌گیرد، نه‌اینکه به آن فعل خارجی تعلق بگیرد. چرا راه را دور کنیم؟! چرا مسیر را طولانی

---

۱ ***عوالی اللئالی***، ج ۲، ص ۱۶۷.
۲ ***الخصال***، ج ۲، باب التسعة، رفع عن هذه الأمة تسعة أشیاء، ص ۴۱۷، ح ۹.

کنیم؟!

رفع اثر ظاهر یا همه آثار

می‌گوییم که از اول این حدیث رفع می‌آید آثار را برمی‌دارد یا اثر ظاهر را برمی‌دارد؛ یعنی آن اثری که روشن است (حالا در هرکدام یک اثر خاصّ دارد؛ فرض کنید که قصاص در قتل را برمی‌دارد، در اضطرار، تاوان و دیه است، در آن مثلاً خمری که مضطر شده، آن اثر ظاهر حدّ است). در هرکدام یک اثر خاص دارد، آن اثر ظاهر را برمی‌دارد یا جمیع آثار را بگوییم که جمیع آثار که مترتب بر این است را برمی‌دارد که از جملهٔ آنها آثار اخروی و عقاب است که برداشته می‌شود؛ آن دیگر اشکالی ندارد و بحث کردن در آن اصلاً خیلی مفید نیست.

علیٰأیّحال مشخص است وقتی که یک عملی از روی اضطرار انجام گرفت، از باب مِنّةً علی العباد، آن آثار مترتبهٔ بر این که در حال عادی هست، آن آثار مترتب نمی‌شود؛ حالا هم از نظر اخروی عقاب است و هم احکام ظاهری است که حدّ و قصاص و این مسائل باشد. این مربوط به این آثار است.

وحدت سیاق و نوع رفع در «ما لا یعلمون»

بعد مرحوم حکیم اشکالی که وارد می‌کنند، می‌گویند که در مورد اینها رفع تنزیلی است و رفع حقیقی نیست؛ اما در «ما لا یعلمون» رفع حقیقی می‌شود. مثلاً نمی‌شود که در سیاق واحد، هشت عنوان مشمول رفع تنزیلی باشد و اسناد مجازی باشد و در یک عنوان که «ما لا یعلمون» است، رفع حقیقی باشد و واقعاً شارع آن حکم را رفع بکند و واقعاً آن حرمت را بردارد.

بقای حرمت و رفع استحقاق عقاب

مطلبی که به نظر حقیر رسید، عرض شد که چنانچه سیاق مقتضی رفع مجازی است، در اینجا با رفع حقیقی دو ممشاء برای رفع پیدا می‌کند ولیکن در خود «ما لا یَعلمون» هم رفع تنزیلی است و رفع حقیقی نیست؛ چون در آنجا شارع حرمت را برنمی‌دارد؛ حرمت به‌جای خودش محفوظ است. آن جنبهٔ مبغوضیّتی که آن مبغوضیت مستوجب عقاب است، بالنسبه به این برداشته می‌شود و الاّ اصل حرمت باقی است. حرمت عبارت از عدم رضایت مولا نسبت به این فعل خارجی است. مولا به شرب خمر رضایت ندارد؛ شرب خمر حرام است؛ این معنای تحریم است.

تلمیذ: این در حقیقت عبارة آخریٰ مبغوضیت است؛ وقتی مبغوضیت مرتفع شد، خودبه‌خود حرمت هم مرتفع می‌شود؛ وقتی باقی باشد، مبغوضیت هم هست.

استاد: نخیر؛ ببینید یک‌وقتی مولا می‌گوید که: «من به اصل شرب خمر راضی نیستم، اصل شرب خمر را راضی نیستم.» این معنای عدم رضایت است. عدم رضایتش را به علم مکلف و عدم علم مکلف مقیّد نمی‌کند؛ سواءٌ اینکه مکلف عالم به تحریم (به عدم رضایت من) باشد یا عالم به تحریم نباشد.

می‌گوید: «من از شرب خمر راضی نیستم»، به‌عنوان حکم کلی که مترتب بر این موضوع است، به نفس این موضوع و بدون عدم دخالت علم مکلف به موضوع و عدم دخالتش، بدون دخالت علم مکلف به حکم و به عدم دخالتش؛ یعنی ولو اینکه مکلف (آدم متعبّدی است، خمر را اجتناب می‌کند، حتی مکروهش را هم اجتناب می‌کند) حتی نسبت به موضوع دچار اشتباه شده است و خیال می‌کند که ماء است؛ ولی علیٰأیّحال خمر خورده است، آب نخورده است. وقتی خمر بخورد، این دیگر در اینجا مرتکب یک امر مبغوض شارع شده است؛ یعنی امری که برای شارع مبغوض است و شارع از خوردن این ناراحت است؛ یعنی امر مبغوض شارع را در عالم کلی اتیان کرد.

تفاوت مبغوضیت کلی با سرایت آن به مکلف

ولی صحبت در این است که صرف مبغوضیت شارع در تعلق یک حکم بر یک مورد، موجب سریان این مبغوضیت به نفس مکلف نخواهد شد؛ چون ممکن است که مکلف از عدم علم این شرب خمر را اتیان کرده است؛ آن مبغوضیت کلی که بر اصل این خمر تعلق گرفته است، موجب ترتب

مبغوضیت بر این فعل خاص نشده است.

پیامد فرض اباحه در حال جهل

ثمرهٔ قضیه در کجا ظاهر می‌شود؟ ثمره در اینجاست که اگر ما قائل بشویم بر اینکه این شخص آمده این امر را اتیان کرده است، اگر قائل بشویم بر اینکه واقعاً این شرب حرام نیست، پس باید بگوییم که مباح است؛ چون احکام ستّه که نداریم. پس باید بگوییم که این الآن امر مباحی را مرتکب شده است. امر مباحی را مرتکب شدن یعنی واقعاً الآن حرمتی بر این مترتب نیست.

این مباح است مثل سایر مباحات و این خلاف است؛ یعنی اثراتی بر این مسئله بار می‌شود که ما بگوییم که این اباحه در تعلق تکلیف به آن شیء دخالت دارد؛ یعنی علم مکلف نسبت به موضوع یا علم مکلف نسبت به حکم، در مقام انشاء در تعلق تحریم دخالت دارد.

وقتی شارع می‌گوید که: «خمر حرام است»، در مقام انشاءِ حرمت که انشاء را مترتب بر خمر بکند، علم مکلف را هم نسبت به این بیاورد؛ درحالی‌که چنین مسئله‌ای گزاف است که شارع بگوید: «آن خمری حرام است که اولاً مکلف عالم به خمریّت باشد، ثانیاً عالم به حرمت باشد، ثالثاً ملتفت هم باشد»؛ چون ممکن است هم عالم به خمر باشد و هم عالم به حکم باشد، ولی در موقع اتیان ملتفت نباشد؛ بنابراین این سه مسئله را لحاظ کردن، با جعل حکم در مقام انشاء منافات دارد.

عدم دخالت علم مکلف در جعل حکم

همیشه احکام روی خود موضوعات می‌روند بدون رعایت مکلف که مکلف نسبت به این موضوع چه حکمی دارد. شارع می‌گوید: «الصلاةُ واجبةٌ»، نه‌اینکه: «الصلاةُ واجبةٌ لِلمُلتَفِت إلی الصلاة و إلی الظهر؛ اگر ملتفت باشید صلاة واجب است.» پس این حکم به قضای صلاة که آمده برای وجوبی که برای صلاة است، برای چه آمده است؟! اگر قرار باشد التفات داشته باشد یا علم به موضوع دخالت داشته باشد، شخصی که چند سال از بلوغش می‌گذرد و این اصلاً نمی‌داند نماز چیست، نه‌اینکه اصلاً التفات ندارد، پس باید بگوییم که قضاء ندارد؟! به‌جهتی که اصلاً وجوبی بر این شخص تعلق نگرفته است، این شخص اصلاً عمل واجبی را در اینجا ترک نکرده است؛ چون التفات مکلف در اینجا دخیل است، التفات به موضوع یا علم به موضوع دخیل است؛ درحالی‌که ما این را نمی‌گوییم.

ما حکم به صلاة می‌کنیم و این نیست مگر برای اینکه در مقام جعل، وجوب روی نفس آن موضوع رفته است. وجوب صلاة روی نفس موضوع رفته است، وجوب صوم روی نفس صوم رفته است، سواءٌ کان مکلفٌ ملتفتاً إلیه أم لا.

نقش علم در استثنای طهارت و نجاست

بله، فی بعضِ الأحیان علم مکلف نسبت به آن موضوع دخالت دارد؛ مثلاً اغلب در باب طهارات و نجاسات این مسئله مطرح می‌شود که نفس خبث مانع از صحت صلاة نیست؛ بلکه علم مکلف به خبثیت ثوب یا خبثیت بدن مانع است. اگر علم نداشته باشد، مانع نیست. در آنجا علم لحاظ می‌شود (در خود موضوع به‌عنوان جزء العلّه علم لحاظ می‌شود و شارع آنجا را اخذ می‌کند)؛ اما بناءً علیٰ هذا در سایر موارد در حدیث رفع، اگر بخواهیم «ما لا یَعلمون» را حتی به حکم بگیریم، در اینجا رفع حقیقی نیست؛ چون در اینجا شارع حرمت را برنمی‌دارد و حرمت سر جای خودش هست؛ آثار را برمی‌دارد، عقاب را برمی‌دارد، آثار مترتبهٔ آن را برمی‌دارد. این سیاق، سیاق واحد است.

اختیار و امتنان در فقرات حدیث رفع

این مسئله‌ای که ایشان در اینجا بیان فرمودند، در یک‌جا برای ما مسئلهٔ مهمی به‌وجود می‌آورد و آن این است که منظور از «ما لا یَعلمون»، چون «ما»ی موصول در اینجا به علم تعلق گرفته است، از نقطه‌نظر سیاق با سایر موارد باید اتحاد داشته باشد. یعنی چه؟ یعنی شارع از باب منةً علی العباد در اینجا رفع خطا و نسیان را می‌کند. چرا؟ چون خطا و نسیان در اختیار مکلف نیست. شارع از باب منةً علی العباد رفع اضطرار و رفع اکراه و رفع «ما لا یطیقون» را می‌کند؛ چون در آنها اختیار نیست.

عرض کردم حتی در «ما لا یطیقون» آنجایی است که طاقت ندارند؛ یعنی اصلاً توان ندارند. اینها در اختیار مکلف نیست.

«الحسد و الطیرة و تفکر فی الوسوسة فی الخلق»، هیچ‌کدام در اختیار مکلف نیست. لو فُرِض که اینها در اختیار مکلف بود، آیا باز شارع منةً علی العباد اینها را رفع می‌کرد؟! دیگر رفع نمی‌کرد. درست شد؟! شارع اینها را رفع نمی‌کرد.

حالا کاری نداریم که رفع آثار و امثال‌ذلک می‌شود یا نه. اینها آثار جزئی است که بالأخره یا اثر ظاهر برداشته می‌شود یا جمیع آثار برداشته می‌شود یا مجاز در اسناد و اینها. اینها چیزی نیست؛ حالا هرکدام را شما بخواهید بگیرید، خیلی مسئلهٔ مهمی در اینجا نیست؛ بالأخره عرف می‌فهمد.

فهم عرفی آثار رفع در اضطرار

وقتی که شما می‌گویید که: «رُفِعَ ما اضطروا إلیه» یعنی احکام عادی که مترتب بر حکم عادی است، از اضطرار برداشته می‌شود. این مسئله مشخص است؛ اگر شخصی مضطر باشد به اینکه از باب اضطرار خمر بخورد، آن اثر ظاهر که این حرمت است، برداشته می‌شود، آن اثر ظاهر که ترتّب فسق است، برداشته می‌شود، عدالت به‌هم نمی‌خورد، تبدّل عدالت به فسق نمی‌شود، ترتّب حدّ (ثمانین ضربه) در اینجا بر او مترتب نمی‌شود. یا من‌باب‌مثال در ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[1] که دربارهٔ عمار است که عمار را آن‌قدر شکنجه کردند که او از «لا إله الا الله» دست برداشت و از شهادت به رسالت دست برداشت.[2]

در آنجا آیه آمد که ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾. اگر قرار باشد رفع شهادتین بکند، بر این ارتداد اثر ظاهر مترتب است؛ انقطاع زوجیّت مترتب است، قتل مترتب است، اینها همه چیزهایی است که مترتب بر ارتداد هستند.

این آثاری را که از روی اضطرار است، برداشته می‌شود و این را هم عرف تشخیص می‌دهد؛ الاّ در بعضی از موارد که در آن موارد شارع فرض کنید که حکم به قضا می‌کند. حتی در مورد غرامت و امثال‌ذلک هم همین‌طور است. اگر شخصی را مجبور و مضطر کنند که شیشهٔ همسایه را بشکند، این شیشه را بشکند، در اینجا غرامت هم حتی مترتب نیست؛ این غرامت بر آن شخص مُلزِم مترتب است، نه بر این شخص که این کار را انجام می‌دهد.

اینها همه آثاری است که عرف می‌فهمد و این‌همه که فقها می‌گویند: «اثر ظاهر یا جمیع آثار»، فقط برداشت عرفی است، و اِلّا نه‌اینکه در روایات و اینها اثری از این مطالب هست که آیا حدیث رفع اثر را برمی‌دارد یا امثال‌ذلک. این را بنده و شما می‌نشینیم از بیکاری می‌گوییم که یا اثر ظاهر برداشته می‌شود یا آثار برداشته می‌شود یا رفع تنزیلی در اینجاست و امثال‌ذلک. این از بیکاری ماست، و اِلّا در واقع خود عرف می‌فهمد.

مخاطبان حدیث رفع و معیار فهم عرفی

---

۱ سوره نحل (۱۶)، آیه ۱۰۶:

﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾؛

ترجمه مرحوم الهی قمشه‌ای:

«هر کس بعد از آنکه به خدا ایمان آورده، باز کافر شد (نه آنکه به زبان از روی اجبار کافر شود و دلش در ایمان ثابت باشد، مانند عمار یاسر)، بلکه به اختیار کافر شد و با رضا و رغبت و هوای نفس دلش آکنده به ظلمت کفر گشت، بر آنها خشم و غضب خدا و عذاب بزرگ دوزخ خواهد بود.»

۲ *الکافی*، ج ۲، کتاب الإیمان و الکفر، بابُ التَّقیَّةِ، ص ۲۱۹، ح ۱۰.

پیغمبر این حدیث را برای علاّمه حلّی و شیخ انصاری که نگفتند! برای همان عرب‌هایی که جلوی او نشسته‌اند، گفته‌اند؛ همان‌هایی که بیل می‌زنند و زراعت می‌کنند و شخم می‌زنند و گلّه را اداره می‌کنند. آنها می‌فهمند که «رُفِعَ عن أمتی تِسعة» چیست. من‌باب‌مثال پیغمبر دقت‌های اصولی و اینها را نگفته است؛ بلکه ما آمدیم یکی را رفع تنزیلی کردیم، آن یکی را مجاز در اسناد کردیم و الاّ آن کسی که نزد پیغمبر نشسته، چه می‌داند منظور پیغمبر رفع تنزیلی است یا رفع اعتباری است، جمیع آثار است، اثر ظاهر و بیّن است؟!

او همین را می‌فهمد که: «اگر خطا کردی، راهت را بکش و برو پی کارت!» الاّ اینکه یک مورد خاصّ و یک دلیل خاص بیاید که در مورد خطا آن کار را انجام بدهد؛ یعنی ما خودمان داریم اعتراف می‌کنیم که داریم بی‌راهه می‌رویم. حالا همین را عرف چه می‌فهمد؟! یعنی برداشته شده است. خدا گفته است که: «مرخص هستی.» این اصل قضیه است که خدا گفته: «برو پی کارت!»

شرط امتنان و نسبت آن با احتیاط

حالا این مسئلهٔ مهمی که در تمام این سیاق‌ها هست، مسئلهٔ منةً علی العباد است...

پاسخ ادله احتیاط به استناد مطلق به جهل

وقتی که شما می‌دانید تعارض نصّین هست، تعارض ادلّه هست، چرا رعایت احتیاط را نمی‌کنید؟! خب انجام نده! حالا اگر بیاید بگوید که: «چون من نمی‌دانم، منّة هم برداشته می‌شود.» شارع می‌تواند بگوید: «نه، ما در اینجا ادلّهٔ احتیاط داریم، ما در اینجا "قِف عند الشبهات"[1] داریم.» اگر قرار بر این است که شما این حدیث رفع را در مجرای اصولی و همین دقت اصولی به‌کار ببرید، ما هم این‌طوری می‌کنیم؛ ولی اگر می‌خواهی به عرف عرضه بداری و ببینی که عرف چه می‌گوید، آن یک مطلب دیگر است.

اگر می‌خواهی دقت اصولی در آن بکنی، خب ما هم این‌طوری این گوشه‌اش را می‌گیریم جلو می‌آییم؛ از این زاویه که آن حدیث رفع در جایی است که در آنجا جنبهٔ اختیار سلب بشود یا اختیار کلا اختیار باشد؛ یعنی در «ما لا یطیقون» واقعاً اختیار نیست یا مثلاً در اکراه، سلب اختیار است. گرچه شخص می‌تواند انجام ندهد، ولی او را به قتل می‌رسانند یا متضرر خسارت کبیر در اینجا می‌شود، متحمل خسارت کبیر و عظیم در اینجا می‌شود؛ لذا اختیار در اینجا کلا اختیار است، مثل عدم الاختیار در اینجاست.

اشتراک عناوین رفع در فقدان اختیار

با توجه به این قضیه، ما متوجه می‌شویم که در حدیث رفع آن مسئله‌ای که در جمیع این عناوین معتبر است، مسئلهٔ اختیار است، مسئلهٔ تحمل است، مسئلهٔ طاقت است؛ این مسئله در همهٔ این موارد هست. در حسد کسی اختیار ندارد؛ بالأخره حسد یک امر نفسانی است. در «تفکر وسوسة فی الخلق» کسی اختیار ندارد؛ بالأخره برای انسان در عالم تکوین شبهه پیدا می‌شود؛ در صانع، عالم تکوین، مصنوعات و غیره برایش شبهه پیدا می‌شود. در طیره هم همین‌طور است.

اما همین‌که می‌گوید: این حسد و طیره «ما لَم یَنطِق بِشَفَةٍ»، معلوم می‌شود که از مرحلهٔ غیر اختیار می‌خواهد به مرحلهٔ اختیار بیاید؛ یعنی تا وقتی که غیراختیاری است، اشکال ندارد؛ اما همین‌که می‌خواهد به مرحلهٔ اختیار بیاید، آنجا دیگر منّةً علی العباد نیست.

حالا در مورد اضطرار هم همین‌طور است. شارع می‌گوید که: «در مورد اضطرار این رفع شده است.» حالا اگر یک‌مرتبه اضطرار برگشت، مثلاً مضطر به شرب خمر است، اما همین‌که می‌خواهد شرب خمر کند، می‌بیند ماء در اینجا هست، این اضطرار متبدّل به اختیار می‌شود؛ متبدّل به عدم اضطرار می‌شود. آیا می‌توانیم بگوییم که باز در اینجا منة ادامه دارد؟! دیگر ادامه ندارد. این مسئله

---

۱ ***تهذیب الأحکام***، ج ۶، کتاب القضایا و الاحکام، بابٌ مِن الزّیاداتِ فی القَضایا و الأحکامِ، ص ۳۰۱، ح ۵۲.

در مورد اینها هست.

اشکال به کفایت صرف جهل به حکم

حالا در مورد «ما لا یَعلمون»، آیا صرف جهل به حکم ملاک است؟ ما می‌گوییم که صرف جهل به حکم ملاک نیست؛ بلکه عدم اختیار در فعل در همهٔ اینها ملاک بود. در مورد طیره و حسد و وسوسه، عدم اختیار ملاک بود. در مورد «ما لا یطیقون»، عدم اختیار ملاک است و همین‌طور در بقیهٔ فقرات، عدم اختیار ملاک است. چطور شد یک‌دفعه در «ما لا یعلمون» ولو اختیاراً در آنجا که می‌تواند احتیاط بکند، باز منةً علی العباد برداشته می‌شود؟!

این جهل چه عملی را در اینجا انجام می‌دهد؟ جهل یک امر تکوینی است و مسئلهٔ تکوینی که در رفع و عدم رفع دخالت ندارد. من یا نسبت به موضوع و حکم جاهل هستم یا عالم هستم. شارع که بر جهل و بر علم من حکم جعل نمی‌کند!

تفاوت جهل تکوینی با اختیار در فعل

کاری که شارع در این حدیث رفع کرده است، این است که مواردی که شخص اختیار ندارد، منّةً برداشته می‌شود؛ اما جهل چه دخالتی در منّة دارد؟ چه دخالتی دارد؟ جهل یک امر واقعی است؛ یا مسئله به گوش من می‌خورد، عالم می‌شوم یا مسئله به گوش من نمی‌خورد، جاهل هستم. به منّة چه مربوط است؟! اصلاً قضیه به منّة ربطی ندارد. آنچه به منّة مربوط است، اختیار من در فعل است. حالا که این‌طور شد، پس باید «ما لا یعلمون» را طوری معنا کنیم که با سایر عناوین در یک سیاق باشد.

التفات فرمودید که اشکال در کجاست؟ اشکال در اینجاست که اصلاً جهل به حکم هیچ دخالتی در منّة ندارد؛ چون جهل اصلاً دست من نیست. اگر من جاهل مقصرم که حکمِ عالم عامد [نسبت به من] می‌شود. درصورتی‌که جاهل مقصّر باشم، داریم که خطاب «هَلاّ تَعلَّمت»[1] در آنجا می‌آید. اگر جاهل قاصرم که جاهل قاصر در اختیار مکلف نیست؛ جاهل قاصر است. بنابراین اصلاً مسئلهٔ جهل و علم ارتباطی به منّة ندارند. ممکن است من نسبت به حکمی عالم باشم، اما در موقع اتیان ملتفت نباشم. عالم به حکم است، ولی در موقع اتیان (صحبت در موقع اتیان است) ملتفت نیست. یا عالم به [حرمت] خمر هستم، اما با آب اشتباه می‌کنم؛ این را به‌عنوان ماء می‌نوشم. بعد می‌گوییم که: «آقا، خوردیم دیگر؛ اما ادامه نباید بدهیم.»

علم و جهل هیچ دخالتی در منّة ندارند و این مسئلهٔ منّة به‌عنوان اصل علّی باید در همهٔ عناوین تسعه لحاظ بشود. در تمام فقرات حدیث، مسئلهٔ منّة که داعی برای رفع است، به‌لحاظ عدم اختیار در آنها موجود است.

حالا آمدیم سراغ «ما لا یعلمون» که چطور این مسئلهٔ منّة را در این فقره محقق کنیم. می‌گوییم که: «"ما لا یعلمون" یعنی کسی که جاهل نسبت به حکم است.» می‌گوییم که: «خب جاهل باشد! مگر کسی که جاهل است، جهلش یک امر غیراختیاری است که منّة علی العباد برداشته بشود؟!» نه، می‌گوییم که جهل و علم اصلاً در اختیار انسان نیست. حتی ممکن است انسان در خیابان حرکت بکند، یک‌دفعه کسی از بلندگو یک مسئلهٔ شرعی بگوید، به گوش انسان بخورد. یا اینکه اگر راه او از آنجا نباشد، بلکه از آن‌طرف باشد، این مسئلهٔ شرعی به گوش انسان نخورد.

تفسیر «ما لا یعلمون» به عدم التفات

جهل و علم اصلاً در اختیار انسان نیست؛ التفات به جهل و ترتّب در اختیار انسان است. یعنی جاهل در ظرف جهل إمّا ملتفتٌ إلی الحکم الشرعی أو لا یلتَفِت. مسئله این است و این مسئلهٔ التفات در علم هم صادق است. ممکن است شخصی عالم به حکم باشد، أمّا غیر ملتفتٍ إلی الفعلِ فی حینِ الارتکاب. التفات به آن فعل در اینجا علت برای منّة می‌شود، و اِلّا نفس جهل علت نمی‌شود. فلهذا ممکن است

---

۱ *الأمالی*، شیخ مفید، ج ۱، المجلس السادس و العشرون، ص ۲۲۷، با قدری اختلاف.

شخصی نسبت به حکم جاهل باشد، ولی می‌تواند از باب تردید بین حکمین عمل به احتیاط بکند. چرا نباید بکند؟!

بنده الآن نسبت به وجوب صلاة جمعه یا صلاة ظهر جاهل هستم، اما می‌توانم احتیاط کنم و جمع بین صلاة جمعه و صلاة ظهر می‌کنم. این کجایش منّة علی العباد است؟!

احتیاط در نماز با جهل به قبله

چطور در مورد اختلاف قبله و جهل به قبله، شارع در آنجا می‌گوید: «ثلاثة جهات یا أربعة جهات یا جهتین باید نماز بخوانیم[1]» و ما هم در اینجا نمی‌گوییم که عسر و حرج لازم می‌آید یا منّةً علی العباد برداشته می‌شود؟! خب آنجا هم شارع بگوید که: «منّةً علی العباد به یک طرف نماز بخوانید. حالا که جهل به قبله دارید، همین‌طوری یک نماز بخوانید.» آیا می‌گوید؟!

لزوم جست‌وجوی آب پیش از تیمم

نه، چطور در وقتی که ما در بیابان هستیم و آب پیدا نمی‌شود، شارع می‌گوید: «به‌اندازهٔ یک سهم یا به‌اندازهٔ اربعه جهات باید تفحّص از ماء بکنید»؟![2] خب آنجا هم منّةً علی العباد بگوید که: «تفحّص لازم نیست. حالا که آب پیدا نشده است، همین‌طور با تیمم نماز بخوانید.» اما این‌طور نیست که به‌صرف اینکه شما جهل به حکم دارید یا جهل به موضوع دارید، حکم برداشته می‌شود؛ نه، بلکه شارع برای شما حکم می‌آورد.

وقتی شما جهل به قبله دارید، بنابر فتوا باید به اربعه جهات نماز بخوانید یا حداقل به جهتین باید نماز بخوانید. خب در مورد جهل نسبت به وجوب صلاة جمعه و صلاة ظهر، چرا این حرف را نمی‌زنید؟! خب احتیاط کنید! احتیاط برای کجاست؟ نسبت به اینکه شبهه داریم که آیا این سمک ذا فلس است یا نیست، چرا نسبت به آنها احتیاط نکنیم و اکل این سمک نکنیم؟! چه اشکالی دارد؟ صرف جهل که موجب نمی‌شود شارع منّةً علی العباد حکم را بردارد! نه، باب احتیاط باز است. این یک مسئله بود.

سازگاری این تفسیر با روایات احتیاط

مسئلهٔ دیگر اینکه اگر این‌طور باشد، دیگر روایاتی که وجوب احتیاط را در بسیاری از موارد جهل واجب می‌داند، دیگر در آنجا منافات ندارد؛ چون روایاتی که بر وجوب احتیاط حاکم هستند، در مورد جهل می‌گویند که: «احتیاط کن!» در مورد شبهه می‌گویند که: «احتیاط کن!» خب آن‌وقت اگر قرار باشد که ما قائل باشیم بر اینکه منظور از «ما لا یعلمون» جهل نسبت به موضوع است، یا باید این را بر روایات احتیاط حاکم کنیم و تخصیص بزنیم یا باید روایاتی را که دالّ بر احتیاط هستند با آن مخصّص برای این «ما لا یعلمون» قرار بدهیم.

نتیجه خروج حدیث رفع از بحث برائت

اما اگر بگوییم که منظور از «ما لا یعلمون»، «ما لا یلتفتون» است، یعنی التفات ندارند، دیگر این‌طور نمی‌شود. مثلاً در عرف هم نسبت به کسی که کاری انجام می‌دهد، می‌گوییم که: «نمی‌دانسته.» ولو اینکه عالم است، ولی می‌گوییم که: «نمی‌دانسته.» نمی‌دانسته یعنی ملتفت نبوده است، ملتفت نسبت به این نبوده است.

در مورد عدم التفات، منّةً علی العباد می‌آید؛ چون التفات دیگر دست انسان نیست. پس مسئلهٔ التفات در اینجا در سیاق سایر عناوین می‌تواند قرار بگیرد. همان حکمی که منّةً علی العباد به‌واسطهٔ عدم اختیار در عناوین مترتب می‌شود، در «ما لا یَعلمون» هم همین‌طور است. بنابراین ماحصل کلام

---

۱ جهت اطلاع رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ۴، أبوابُ القِبلَةِ، بابُ وُجوبِ الصَّلاةِ إلَی أربَعِ جِهاتٍ مَعَ الاشتِباهِ و تَعَذُّرِ التَّرجیحِ و أنَّهُ یُجزی جِهَةٌ واحِدَةٌ مَعَ ضیقِ الوَقتِ، ص ۳۱۱.

۲ ***الاستبصار***، ج ۱، أبوابُ التَّیَمُّم، بابُ وُجوبِ الطَّلَب، ص ۱۶۵، ح ۱؛ ***المبسوط***، ج ۱، ص ۳۱.

اینکه حدیث رفع از بحث خارج است و نمی‌شود استدلال کرد.

تفاوت خطا و نسیان با عدم التفات

تلمیذ: در خطا و نسیان هم همان التفات هست؟

استاد: التفات نیست.

تلمیذ: علم است؟ علم و جهل و اینها دخالت دارد؟

استاد: نه، ممکن است شخص خاطی عالم باشد، منتها اشتباه می‌کند. یا مثلاً شخصی که نسیان می‌کند، خب نسیان متعقّب از علم است؛ یعنی علم سابقِ بر نسیان است، منتها فراموش می‌کند.

تلمیذ: سیاقش به‌هم می‌خورد.

استاد: نه، برگشت همهٔ اینها به عدم التفات است.

تلمیذ: شاید ایشان می‌خواهد بگوید که لفظ «أخطأتم» دلالت بر عدم التفات می‌کند و دوباره «ما لا یعلمون» اگر بخواهیم بگوییم که...

خطا و اشتباه در مصداق

استاد: نه، عرض کردم بین این سه‌تا (فراموش کردید؟!) فرق است. ببینید در مورد خطا، شخصی که دارد عمل خطایی را انجام می‌دهد، در مصداق اشتباه می‌کند؛ یعنی می‌خواهد کتاب ***اصول کافی*** را بردارد، ***اسفار*** را که شبیه آن است، برمی‌دارد. این خطا می‌شود؛ یعنی عالم به ***اصول کافی*** است، عالم به ***اسفار*** است، اما در موقع اتیان، عوض از ***اصول کافی*** می‌آید ***اسفار*** برمی‌دارد. می‌گویند: «خطا کرده است.» این مصداق خطاست.

نسیان و فراموش شدن متعلق علم

نسیان این است که اصلاً یادش می‌رود. می‌گویند: «آقا، برو ***اصول کافی*** را بیاور.» در اتاق می‌رود، اما فراموش می‌کند؛ بدون اینکه بردارد، بیرون می‌آید.

می‌گویند: «کتاب کجاست؟»

می‌گوید: «یادم رفت.»

نمی‌گوید: «اشتباه کردم.» بلکه می‌گوید: «یادم رفت.»

گستره عدم التفات در عالم و جاهل

«ما لا یعلمون» اصلاً اعم از اینهاست. ممکن است اصلاً شخص جاهل باشد و التفات نداشته باشد. ممکن است عالم باشد، ولی باز در موقع ارتکاب ملتفت نباشد و همین‌طوری به‌نحو عادی یک عملی را انجام می‌دهد. یک‌دفعه متوجه می‌شود و می‌گوید: «من چرا این را خوردم؟!» اصلاً ملتفت نیست؛ یعنی ملتفت نیست به اینکه این عوض آن است یا بر این این صدق می‌کند.

در موقع خطا، شخص ملتفت به این است که می‌خواهد ***اصول کافی*** را بردارد، ولیکن اشتباهاً ***اسفار*** را برمی‌دارد. ولی در مورد شخصی که عالم است، می‌گوییم که التفات نیست. التفات یک امری است که همهٔ اینها را شامل می‌شود. در مورد خطا ملتفت است، ولی در مورد مصداق اشتباه می‌کند. یا در مورد نسیان نمی‌گوییم که ملتفت نیست؛ بلکه اصلاً مسئله و مصداق از ذهن او می‌رود.

ولی در مورد عدم التفات اصلاً به‌طورکلی ولو اینکه ممکن است عالم باشد، ولی اصلاً ذهنش متوجه نیست؛ لذا یک عملی را یک‌دفعه انجام می‌دهد. بعد می‌گوید: «چرا این را انجام دادم؟! من اصلاً کجا بودم؟! چرا من این کار را کردم؟! چه کسی به من گفت؟!» ببینید این می‌شود حالت عدم التفات که منظور از «ما لا یعلمون» این است.

اللهم صل علی محمد و آل محمد.