

حدیث رفع

سید حسن خمینی^۱

چکیده: حدیث رفع جنبه امتنانی داشته و بنا بر آن نه چیز از امت اسلام در دایره تشریح برداشته شده است و انجام آن مستوجب عقوبت نمی‌باشد. مسائل مختلف اصولی از جمله معنی اصلی «رفع» در حدیث، و شمول آن نسبت به «شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه» و نحوه دلالت آن بر اصل برائت، چگونگی اسناد رفع به فقرات نه گانه حدیث و توابع آن، و همچنین متفرعاتی که در ادامه طرح این مباحث همچون استدلال به حدیث در امور علمیه و نحوه حکومت حدیث بر ادله احکام، شمول آن نسبت به نسیان جزء و شرط در عبادت، شمول آن نسبت به اسباب و مسببات، و همچنین جریان آن حدیث در شک در مانعیت در عبادات و ... همه از مباحث قابل طرح و بررسی می‌باشند. در این نوشتار تلاش شده است تا با طرح دیدگاه‌های بزرگان علم اصول از جمله شیخ انصاری، مرحوم آخوند، مرحوم میرزای نائینی و حضرت امام نحوه دلالت حدیث و همچنین مباحث پیرامونی آن مطرح و بیان شود.

کلیدواژه‌ها: رفع، مالا یعلمون، اصل برائت، نسیان، مانعیت.

مقدمه

لفظ «رفع» در چند روایت به کار رفته است: یک دسته از آنها، همان روایاتی است که به «حدیث رفع» مشهور شده‌اند و گروه دوم با عنوان «رفع قلم» شناخته می‌شوند. حدیث رفع قلم در صدد بیان شرایط عامه تکلیف مثل عقل، بلوغ و ... است و از این مطلب با این عبارت که: «رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم و عن المجنون حتی یفیک و عن النائم حتی یتیقظ» یاد می‌کنند.

۱. تولیت مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) و رئیس هیأت امنای پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
e-mail: info@ri-khomeini.ac.ir

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۹/۴/۱ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۹/۴/۲۰ مورد تأیید قرار گرفت.

گروه اول که همان حدیث رفع مشهور می‌باشد نیز با فقرات مختلف بیان گردیده و با توجه به اینکه مفهوم عدد را نپذیرفته‌ایم، تعارضی بین آنها حاصل نمی‌شود. از مفاد این حدیث چنین برمی‌آید که حدیث، جنبه امتنانی بر امت اسلام داشته و بنا به فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله نه قلم یا نه چیز از امت اسلام در دایره تشریح برداشته شده است و انجام آنها مستوجب عقوبت نمی‌باشد. این امور عبارتند از خطا، نسیان، آنچه بر آن اکره دارند، آنچه نمی‌دانند، آنچه از طاقت خارج باشد، آنچه مضطر به آن شده باشند، حسد، فال بد زدن و تفکر و سوسه انگیز تا زمانی که بر زبان جاری نشده باشد.

کاربرد اصلی این حدیث در مسائل اصولی، دلالت فقره «مالا یعلمون» بر اصل براءت می‌باشد که از آن به براءت شرعی تعبیر می‌شود. بر همین مبنا حدیث مورد توجه اصولیون قرار گرفته و دیدگاه‌های مختلفی را در مورد آن مطرح نموده‌اند و به همین سبب یکی از جایگاه‌های تبادل آرای اصولی شمرده می‌شود.

متر حدیث

براءت شرعی که مدلول فرقه «مالا یعلمون» در حدیث رفع است، در احادیث بسیاری به الفاظ مختلف بیان شده است. این احادیث در منابع روایی شیعه و سنی، آمده است. تعبیراتی مانند: «رُفِعَ»، «وُضِعَ»، «تَجَاوَزَ»، «لیس علیه شیء»، «هم فی سعة حتی یعلموا»، «انتم منه فی سعة»، «رفع الله»، «أسقط»، و مانند آن، همان معنایی را می‌رساند که فقره «مالا یعلمون» در پی آن است. این معنی، در روایات نبوی و هم چنین روایات اهل بیت - علیهم السلام - به صورت‌های یک گانه، دو گانه، سه گانه، چهارگانه، شش گانه، هشت گانه و نه گانه، مطرح شده است:

الف) روایاتی که فقط یک عنوان از عناوین نه گانه در آن آمده است:

این روایات خود سه گونه‌اند:

۱) روایاتی که با عنوان «مالا یعلم» و مشابه آن آمده است:

۱-۱) روایت محاسن و کافی:

عنه عن النوفلی عن السکونی عن ابی عبدالله (علیه السلام) عن آبائه ان علیاً

(علیه السلام) سئل عن سفرة وجدت فی الطریق مطراً حة کثیر لحمها و

خبزها و جنبها و بیضها و فیها سکین؟ فقال (علیه السلام): یقوم ما فیها ثم

يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء، فان جاء طالب لها غرموا له الثمن، قيل يا امير المؤمنين لا ندرى سفرة مسلم او مجوسى؟ فقال (عليه السلام): هم فى سعة حتى يعلموا (برقى ۱۳۷۰ ج ۲: ۴۵۲).

سند روایت بنابر تحقیق موثق است، چنانچه امام خمینی (۱۳۷۹ ج ۲: ۸) و شهید مصطفی خمینی (ج ۱: ۳۴) از روایات سکونی به موثق و معتبر تعبیر کرده‌اند. لازم است ذکر شود که مراد از ضمیر «عنه» در ابتدای سند، احمد بن محمد بن خالد برقی صاحب کتاب *محاسن* است. همین روایت توسط ثقة الاسلام کلینی^(ره) از علی بن ابراهیم از پدرش از نوفلی از سکونی از امام صادق (ع) با همین متن وارد شده است (کافی ۱۳۶۵ ج ۶: ۲۹۷).

۱-۲) روایت قرب الاسناد:

و سنلته عن الرجل كان فى بيته تماثيل او فى ستر ولم يعلم بها و هو يصلى فى ذلك البيت، ثم علم، ما عليه؟ قال (عليه السلام) ليس عليه شئ فى ما لا يعلم، فاذا علم فليترع الستر وليكسر رؤوس التماثيل (حمیری ۱۴۱۳: ۱۸۶).

سند این روایت، عبدالله بن حسن علوی است که از پدر بزرگش علی بن جعفر، این روایت را برای عبدالله بن جعفر حمیری، صاحب کتاب *قرب الاسناد* نقل کرده است. پس واسطه صاحب کتاب و امام موسی بن جعفر - علیه السلام - دو نفرند: عبدالله بن حسن علوی و علی بن جعفر. در وثاقت و جلالت قدر علی بن جعفر بحثی نیست و اما عبدالله بن حسن محل کلام است. مرحوم آیت الله محقق داماد می‌گوید نام او را در کتاب‌های رجالی نیافتیم، و چون نام او نیامده است، دلیلی بر وثاقت او نیست (جوادی آملی: ۵۰). اما در نقطه مقابل مرحوم حجت الاسلام شفتی می‌گوید: اگر چه عالمان رجالی به عبدالله بن حسن پرداخته‌اند، ولی فراوانی نقل حمیری از او، دلیلی بر وثاقت او است. امام خمینی از این حدیث با تعبیر «روایت یا صحیحه» یاد کرده‌اند (امام خمینی ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۸۶)، هر چند در کتاب *البیع*، روایات عبدالله بن حسن را غیر معتبر دانسته‌اند. مرحوم آیت الله حائری (مرتضی) از روایات عبدالله بن حسن به معتبر تعبیر کرده است (حائری: ۳۶۳).

۲) روایتی که در آن عنوان «تقیه» مطرح است:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن محمد بن علی بن الحکم عن سیف بن عمیره عن ابی الصباح، قال: و الله لقد قال لی جعفر بن محمد علیهما السلام: ان الله علم نبيه التنزیل و التأویل فعلمه رسول الله (صلی الله علیه و آله) علیاً (علیه

السلام) قال: وعلّمنا والله، ثم قال ما صنعتم من شيء أو حلفتم عليه من يمين
في تقيّة فانتقم منه في سعة (كليني ۱۳۶۵ ج ۷: ۴۴۲).

سند این روایت صحیح است، همچنان که امام خمینی از آن به صحیح ابی الصباح نام برده
است (امام خمینی ۱۴۲۰: ۸) و مفاد آن به عمل اکراهی یا قسم اکراهی مربوط می شود که امام
علیه السلام شخص مکره را از عوارض آن عمل یا آن قسم، آزاد و در وسعت اعلام می کند.
۳) روایاتی که در آنها عنوان «حدیث نفس»، موضوع رفع و تجاوز قرار گرفته است. این
روایات را فقط راویان سنی مذهب در کتاب های معتبر حدیثی خود نقل کرده اند. مضمون این
روایات این است که اگر مسلمانان، افکار نادرست یا تصمیم های ناروا را از حوزه ذهن و فکر خود
بروز ندادند و بر اساس آن عملی نکردند یا سخن نگفتند، خداوند آنان را به این افکار یا
تصمیم های ناروا مؤاخذه نخواهد کرد. به عنوان نمونه به یکی از این احادیث اشاره می کنیم:

حدّثنا الحمیدی، حدّثنا سفیان، حدّثنا مسعر عن قتادة عن زرارة بن اوفی عن
ابی هريرة قال: قال النبی: ان الله تجاوز لی عن امتی ما وسوست به صدورها ما
لم تعمل او تتکلم (بخاری ۱۹۸۱ ج ۳: ۱۱۹، ج ۶: ۱۶۹).^۱

(ب) روایاتی که دو عنوان را در خود دارد:

حدّثنا همام بن عمار ثنا سفیان بن عیسی بن مسعر عن قتادة عن زرارة
بن اوفی عن ابی هريرة قال: قال رسول الله ان الله تجاوز لأمتی عما توسوس
به صدورها ما لم تعمل به او تتکلم به و ما استکرها علیّ (ابن ماجه ج ۱:
۶۵۹).

(ج) روایاتی که سه عنوان را در خود دارند:

(۱) روایت یکم:

عنه عن ابیه عن صفوان بن یحیی عن ابی الحسن و احمد بن ابی نصر جمیعاً
عن ابی الحسن علیه السلام قال: سئلته عن الرجل یستکرها علی الیمین فیحلف
بالطلاق و العتاق و صا قة ما یملک، أیلزمه ذلك؟ فقال (علیه السلام) لا. قال
رسول الله (صلی الله علیه و آله) وضع عن امتی خطأها و نسیانها و ما اکرهت

۱. این روایت در اکثر کتب معتبر حدیثی اهل سنت، با مضامینی مشابه نقل شده است (مسلم بی تا ج ۱: ۸۱؛ احمد بن
حنبل بی تا ج ۲: ۳۹۳، ۲۵۵؛ نسائی ۱۹۳۰ ج ۶: ۱۵۶؛ ترمذی ۱۴۰۳ ج ۲: ۳۲۸؛ سجستانی ۱۴۱۰ ج ۱: ۴۹۲ و ...).

علیه، فمن أكل ناسياً في شهر رمضان فليمض في صومه ولا شيء عليه والله اطعمه (برقی ۱۳۷۰ ج ۲: ۳۳۹).

این روایت صحیح است و احتمالاً «عن ابی الحسن» که پس از نام صفوان بن یحیی آمده، اضافه می باشد، زیرا صاحب *وسائل الشیعه* همین حدیث را از *محاسن برقی* بدون این کلمه نقل کرده است (حر عاملی ج ۲۳: ۲۲۶). همین حدیث در کتاب *النوادر* توسط احمد بن محمد بن عیسی اشعری به صورت مرسل آمده است، با این تفاوت که سه عنوان مورد بحث در مرسله اشعری چنین است: «وضع عن امتی ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما اخطأوا» یعنی به جای عنوان نسیان، «ما لم یطیقوا» آمده است و ترتیب هم با روایت *محاسن* متفاوت است و نیز بقیه حدیث «فمن أكل ناسياً...» در حدیث نوادر نیامده است.

(۲) روایت دوم:

و عن علی (علیه السلام) انه قال فی قول الله عزوجل: ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا أو اخطأنا، قال: استجیب لهم ذلک فی الذی ینسی فیفطر فی شهر رمضان و قد قال رسول الله (صلی الله علیه و آله) رفع الله عن امتی خطأها و نسیانها و ما اکرهت علیه فمن أكل ناسياً فی شهر رمضان فلیمض فی صومه و لا شيء علیه و الله اطعمه (مغربی ۱۳۸۳ ج ۱: ۲۷۴).

روایت مرسله و غیر معتبر است ولی مضمون آن با صحیح *محاسن* هماهنگ است.

(۳) روایت سوم: «عن الحلبي عن ابی عبدالله (علیه السلام) وضع عن امتی الخطأ و النسیان و ما استکرهوا علیه» (اشعری ۱۴۰۸: ۷۴).

این روایت نیز مرسله و غیر معتبر است ولی مفاد آن، در صحیح *محاسن* وجود دارد.

(۴) روایت چهارم:

حدثنا محمد بن المصنفی الحمصی، ثنا الولید بن مسلم ثنا الازاعلی عن عطاء، عن ابن عباس عن النبی قال: ان الله وضع عن امتی الخطأ و النسیان و ما استکرهوا علیه (ابن ماجه ج ۱: ۶۵۹).

این روایت از نظرگاه حدیث شناسان اهل سنت به دلیل ولید بن مسلم که اهل تدلیس بوده و نیز افتادن نام عبید بن عمیر بین عطاء و ابن عباس، فاقد اعتبار است ولی همین حدیث توسط حاکم نیشابوری به سندی که از دیدگاه اهل سنت صحیح است، نقل شده است:

حدثنا ابوالعباس محمد بن يعقوب ثنا بحر بن نصر بن سابق الخولائي، ثنا بشر بن بكر، وحدثنا ابو العباس غير مائة، ثنا الربيع بن سليمان، ثنا ايوب بن سويد، قال: ثنا الاوزاعي عن عطاء بن ابي رباح عن عبيد بن عمير عن ابن عباس قال: قال رسول الله: تجاوز الله عن امتي الخطأ والنسيان و ما استكروها عليه. هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه (حاكم نيشابوري ج ۲: ۱۹۸).

احمد بن حسين بيهقي نیز همین حدیث را با لفظ «وضع عن امتي» نقل کرده است (بيهقي بی تا

ج ۶: ۸۴).

(د) روایاتی که چهار عنوان را موضوع رفع قرار داده است:

(۱) روایت یکم:

الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن ابى داود المسترق قال: حدثني عمرو بن مروان قال: سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) رفع عن امتي اربع خطايا و نسيانها و ما اكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ذلك قول الله عزوجل: ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا، ربنا و لا تحمل علينا اصرأ كما حملته على الذين من قبلنا ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به، و قوله: الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان (كيني ۱۳۶۵ ج ۲: ۴۶۲).

حسين بن محمد همان ابن عمران اشعری است که به او اشاره کردیم و معلى بن محمد، معلى بن محمد البصرى است که نجاشی او را مضطرب الحدیث و المذهب دانسته ولی می گوید: «و کتبه في يبة» (نجاشی: ۴۱۸) و مرحوم آیت الله خوئی به دلیل آمدن نام او در تفسیر علی بن ابراهیم قمی او را ثقة دانسته (خوئی ج ۱۹: ۲۷۹) و شاید کثرت روایت حسین بن محمد اشعری از او را بتوان دلیل بهتری بر وثاقت او دانست. امام خمینی می نویسد بعید نیست این روایت معتمده باشد (امام خمینی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۴۱).

(۲) روایت دوم:

عن عمرو بن مروان الخزاز قال سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) رفعت عن امتي اربع خصال: ما اضطروا اليه و ما نسوا و ما اكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ذلك فى كتاب الله قوله: ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا ربنا و لا تحمل علينا اصرأ كما حملته على الذين

من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به، وقول الله: الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان (عياشي ج ۱: ۱۶۰).

این روایت مرفوعه و غیر معتبر است.

(۳) روایت سوم:

عن ربعی عن ابی عبدالله (علیه السلام)، قال: قال رسول الله (صلی الله علیه و
آله) عفی عن امتی ثلاث: الخطأ و النسیان و الاستکراه و قال ابو عبدالله (علیه
السلام): و فیها رابعة: و ما لا یطیقون (اشعری ۱۴۰۸: ۷۴).

ربعی همان ربعی بن عبدالله بن جارود بصری است که نجاشی و کشی وثاقت او را تأیید
کرده‌اند (کشی: ۳۶۲؛ نجاشی: ۱۶۷). ربعی از اصحاب امام صادق و امام کاظم - علیهما السلام - است و
احمد بن محمد بن عیسی اشعری صاحب کتاب *نوادیر*، کتاب ربعی را که از اصول معتبر حدیث
شیعه بوده است از حسین بن سعید اهوازی و او از حماد بن عیسی نقل کرده است. ظاهر سند
حدیث این است که باید بین احمد بن محمد بن عیسی اشعری تا ربعی بن عبدالله، دو نفر واسطه،
ذکر شده باشد و مطابق با اصلاح، حدیث مقطوعه و مرفوعه خواهد بود که از درجه اعتبار ساقط
می‌شود ولی به اطمینان می‌توان گفت احمد بن محمد بن عیسی اشعری که در ضبط و نقل حدیث
عالمی دقیق و سختگیر بوده است، این حدیث را از کتاب ربعی که در آن زمان کتاب معروفی
بوده است و کسانی مانند حسین بن سعید اهوازی و محمد بن حسن صفار و ابراهیم بن هاشم و ابن
ابی عمیر به صحت آن گواه بوده‌اند، نقل کرده است و این همانند آن است که امروز فقهای ما به
احادیث *کافی*، *تهذیب*، *من لایحضر و وسائل الشیعه* استناد می‌کنند. در حالی که ده‌ها واسطه بین آنان
و صاحبان کتب نامبرده مورد نیاز است.

(۴) روایت چهارم:

قال جعفر بن محمد (علیهما السلام) رفع الله عن هذه الامة اربعاً: ما لا
یستطیعون و ما استکروهوا علیه و ما نسوا و ما جهلوا حتی یعلموا» (مغربی
۱۳۸۳ ج ۲: ۹۵).

این روایت مرسله بوده و قابل استناد نیست.

ها. روایاتی که شش عنوان را در خود دارند:

(۱) روایت یکم:

«و عنه عن ابی عبدالله (علیه السلام)، قال سمعته یقول: وضع عن هذه الامة ست: الخطأ و النسیان و ما استکرها علیه و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطرّوا الیه. (اشعری ۱۴۰۸: ۷۴).
 ضمیر «عنه» به اسماعیل جعفری برمی گردد که اسماعیل بن جابر جعفری است. شیخ طوسی در کتاب *رجال* به وثاقت او شهادت داده است (سبحانی: ۷۸). اسماعیل جعفری از اصحاب و روات امام باقر و امام صادق - علیهما السلام - است و بین احمد بن محمد بن عیسی اشعری تا وی، دو یا سه واسطه لازم است. به همین جهت روایت مرفوعه خواهد شد. در اینجا توجه به یکی از دو احتمال، می تواند صحت سند را ثابت کند. اول آنکه شاید سند روایتی که پیش از اسماعیل جعفری است، در این روایت قابل تکرار باشد، و آن سند: فضله عن سیف بن عمیره عن ابی بکر الحضرمی است. احتمال می رود احمد بن محمد بن عیسی توسط فضاله و سیف بن عمیره از اسماعیل جعفری نقل حدیث کرده باشد و مرحوم آیت الله بروجردی این احتمال را به صورت اطمینان در سند حدیث برگزیده است و در کتاب *جامع احادیث الشیعه* (ج ۱۴: ۸۲) حدیث را با سند «فضله عن سیف بن عمیره عن اسماعیل الجعفری عن ابی عبدالله - علیه السلام - به نقل از نوادر ذکر کرده است. و احتمال دوم این است که صاحب کتاب *نوادر* حدیث را از کتاب اسماعیل بن جابر جعفری نقل کرده باشد چراکه این اسماعیل جعفری، صاحب یکی از کتب حدیثی شیعه بوده است. امام خمینی در *المکاسب المحرمه* از این روایت با عنوان صحیحه یاد می کنند (امام خمینی ۱۳۸۱ ج ۲: ۸۳).
 ۲) روایت دوم:

قال ابو عبدالله الصادق (علیه السلام) رفع عن هذه الامة ست: الخطأ و النسیان و ما اکرهوا علیه و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطرّوا الیه (مفید: ۳۱).

روایت مرسله است، ولی به احتمال قوی این روایت همان روایت اسماعیل بن جابر جعفری است که شیخ مفید با اطمینان از صدور آن، سند روایت را حذف و کلام را به امام صادق - علیه السلام - منتسب کرده است.

مرحوم علامه مجلسی این روایت را از کتاب حسین بن سعید اهوازی از فضاله از سیف بن عمیره از اسماعیل جعفری از امام صادق - علیه السلام - آورده است (مجلسی ج ۵: ۳۰۴) و شاید امام خمینی که در *مکاسب محرمه* از این روایت با عنوان صحیحه نام برده است، به همین جهت باشد (امام خمینی ۱۳۸۱ ج ۲: ۸۳).

و: روایتی که هشت عنوان را موضوع اسقاط اثر قرار داده است:

و اروی ان الله تبارك و تعالی اسقط من المؤمن ما لم يعلم و ما لا يتعمد و
النسيان و السهو و الغلط و ما استكروها عليه و ما اتقى فيه و ما لا يطيق (فقه
الرضا: ۵۲).

کتاب *فقه الرضا* منسوب به امام هشتم علی بن موسی الرضا - علیهما السلام - است. این کتاب
از زمان محمد تقی مجلسی پدر علامه مجلسی - رحمهما الله - مطرح شد و پس از آن مشهور
گردید. مجلسی اول و دوم، فاضل هندی، سید بحر العلوم و شیخ یوسف بحرانی، صاحب *ریاض* و
ملا مهدی نراقی و ملا احمد نراقی این کتاب را از جمله کتب حدیث می دانند ولی در عین حال
اخبار این کتاب به دلیل مسند نبودن آن، فاقد اعتبار است. امام خمینی در موارد متعدد از کتاب
فقه الرضا با عنوان روایت نقل مطلب کرده است و در مواردی نیز اشاره می کند که این کتاب از
تصانیف علمای شیعه است (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۱: ۵۲۸). ایشان در عین حال تصریح می کنند که این
روایات ضعیف است (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۳: ۱۴۰). مرحوم میرزا حسین نوری این روایت را از
فقه الرضا نقل کرده است (نوری بی تا ج ۵: ۴۳۱).

(ز) روایاتی که نه عنوان را در خود دارد:

(۱) روایت یکم:

حسین بن محمد عن محمد بن احمد النهدی، رفعه عن ابی عبد الله (علیه
السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله) وضع عن امتی تسع خصال:
الخطأ و النسيان و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطرّوا الیه و ما
استکروها علیه و الطیة و الوسّة فی التفکر فی الخلق و الحسد ما لم یظهر
بلسان أو ید (کلینی ۱۳۶۵ ج ۲: ۴۶۳).

حسین بن محمد: حسین بن محمد بن عمران بن ابی بکر الأشعری القمی از مشایخ کلینی و
مورد توثیق نجاشی است (نجاشی: ۶۶). شیخ کلینی روایات زیادی از او نقل کرده است.

محمد بن احمد النهدی: محمد بن احمد بن خاقان النهدی ابو جعفر قلانسی است. اگرچه
نجاشی او را مضطرب دانسته (نجاشی: ۳۴۱)، ولی کشّی (۵۳۰) از عیاشی نقل می کند که
محمد بن احمد، فقیه، مورد اعتماد و نیکوکار بود و به نظر می رسد میان شهادت نجاشی و عیاشی،
تعارضی نیست. تنها اشکال سند این روایت، مرفوعه بودن آن است که آن را بی اعتبار می کند.

(۲) روایت دوم:

و قال النبي (صلى الله عليه وآله) وضع عن امتي تسعة اشياء السهو والخطأ و
النسيان و ما اكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و الطيبة و الحسد و
التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفة (شيخ صدوق بی تا
ج: ۱: ۵۹).

شیخ صدوق بدون ذکر واسطه ها سخن را به رسول خدا - صلی الله علیه و آله - نسبت داده
است و بنابراین روایت مرسله است. در مراسیل صدوق اختلاف است، گروهی آنها را معتبر
نمی دانند و جمعی از علما، مراسیل صدوق را مانند مراسیل ابن ابی عمیر، معتبر می دانند. امام
خمینی از جمع دوم است (امام خمینی ۱۳۷۸ ج: ۲: ۱۱۲؛ ۱۴۲۱ ج: ۲: ۶۲۸؛ ۱۳۷۹ ج: ۱: ۴۴۲). احتمال دارد که
سند این روایت، همان سند روایت *توحید* و *خصال* باشد که متن آن با متن این روایت، اختلاف
اندکی دارد و اگر سند یکی باشد، این روایت معتبر خواهد بود.

(۳) روایت سوم: حَدَّثَنَا احمد بن محمد بن يحيى العطار، قال: حدثنا سعد بن عبدالله عن يعقوب
بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبدالله عن ابي عبدالله - عليه السلام:

قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) رفع عن امتي تسعة: الخطأ والنسيان
و ما اكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطرروا اليه و الحسد و
الطيبة و التفكير في الخلق ما لم ينطقوا شفة (صدوق بی تا الف: ۳۵۳؛ ۱۳۶۲: ۴۱۷).

رجال سند از سعد بن عبدالله تا حریز بن عبدالله همگی ثقه و امامی و بعضاً از اجلاء و وجوه
طایفه اند. اما احمد بن محمد بن یحیی عطار قمی ابوعلی محل اختلاف است. مرحوم خویی به دلیل
این که دلیلی بر وثاقت او نیافته است او را مجهول اعلام کرده است (خویی ج: ۲: ۳۳۰-۳۲۷). مرحوم
محقق شوشتری در *قاموس الرجال*، جلالت و وثاقت او را برگزیده است (شوشتری ج: ۱: ۶۵۶) و محقق
بحرانی نیز بر روایت او اطلاق صحیح کرده است. شیخ انصاری در کتاب *صلاة*، درباره این روایت
از تعبیر مقبوله مشهوره استفاده می کند (ج: ۲: ۲۲۴) و همچنین مرحوم محقق حائری یزدی در کتاب
الصلاة و دررالفوائد خویش همین مسیر را پیموده است^۱، از اصولیون نیز کسانی مانند فاضل تونی در
وافیه (۱۸۰:) و شیخ محمد حسین اصفهانی در *فصول* (۳۵۳، ۵۱) و شیخ انصاری در *فرائد* (بی تا ج: ۱:
۳۲۰) و محقق حائری یزدی در *دررالفوائد* (۱۴۰۸ ج: ۲: ۱۰۱) و آقا ضیاء عراقی در *نهیة الافکار*
(بروجردی ۱۴۰۵ ج: ۳: ۲۰۸) و میرزای نائینی در *فوائد الاصول* (ج: ۳: ۳۳۶) و میرزای بجنوردی در

۱. (حائری یزدی: ۲۹۷) البته باید توجه داشت که مرحوم حائری تنها کلام شیخ را نقل کرده است، بنابراین تعبیر
مقبوله مشهوره همچنان از شیخ انصاری است. مرحوم حائری در *دررالفوائد* (ج: ۲: ۴۴۰) تعبیر به صحیح کرده است.

متنهی الاصول (۱۳۷۹ ج ۲: ۱۷۴) و علامه مظفر در اصول الفقه (ج ۱) و امام خمینی^۱ در تهذیب الاصول (سبحانی ۱۳۸۲ ج ۲: ۲۱۳) و مرحوم گلپایگانی در ضمة العوائد و ... این روایت را صحیح می‌دانند. پس از ذکر انواع حدیث رفع، به نمونه دیگری از نقل حدیث که در کتاب کافی و نوادر با بیانی متفاوت آمده است می‌پردازیم:

روایت کافی: الحسین بن محمد عن معلى بن محمد عن ابی داوود المسترق قال حدثنی عمرو بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) رفع عن امتی اربع خصال: خطأها و نسيانها و ما اكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ذلك قول الله عزوجل: ربا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربا و لا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربا و لا تحمّلنا ما لا طاقه لنا به، و قول الله الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان (كليني ۱۳۶۵ ج ۲: ۴۲۶).

امام خمینی می‌نویسند بعید نیست این روایت معتمده باشد (امام خمینی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۴۱).
۲- روایت نوادر: عن سه عة، قال: قال عليه السلام: «اذا حلف الرجل بالله تقية لم يضره و بالطلاق و العتاق ايضا لا يضره اذا هو اكره و اضطر اليه و قال عليه السلام ليس شيء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر اليه (اشعری ۱۴۰۸: ۷۵).

سه عة در سند، همان سه عة بن مهران است و بین احمد بن محمد بن عیسی اشعری و سماعه، دو واسطه لازم است که در این سند ذکر نشده است. سه عة بن مهران به تعبیر نجاشی (۱۹۳: ۱۹۳) ثقه بوده، هرچند در واقفی بودن او اختلاف است.^۲

حال، پس از تبیین متن و سند حدیث رفع، در ضمن دو فصل و شش تنبیه به تشریح دلالت حدیث و مباحثی که پیرامون آن مطرح شده است، می‌پردازیم.

معنای رفع، در حدیث رفع

۱. لازم است ذکر شود که تعبیر به صحیح از مقرر است نه از امام، چنانکه مقررین مرحوم خوئی از حدیث تعبیر به صحیح کرده اند ولی خود ایشان قبول ندارد.

۲. سه عة بن مهران صاحب کتاب معروفی بوده است و به ظن قوی، اشعری از کتاب وی نقل حدیث می‌کند.

از جمله مباحثی که پیرامون حدیث رفع مطرح شده است، بحث در معنای کلمه «رفع» است که آیا در معنای حقیقی خویش استعمال شده یا به معنی «دفع» و پیشگیری است و یا در معنایی اعم استعمال گردیده که متضمن معنای دفع هم باشد.

برای ورود در این بحث، ابتدا لازم است معنای رفع و وضع را به لحاظ عرفی مورد توجه قرار دهیم. عنوان رفع به حسب فهم عرف که ظاهراً با معنای لغوی آن نیز مطابق است، دارای معنایی مباین با معنای دفع است. «دفع» در جایی استعمال می‌شود که چیزی زمینه و مقتضی وجودش باشد ولی مانعی از تأثیر آن مقتضی جلوگیری نماید. در نتیجه چیزی که دفع شده است، اصلاً به وجود نمی‌آید. اما «رفع» عبارت از این است که شیء موجود شده و مقتضی بقا و استمرار در آن وجود دارد، لکن مانعی از تأثیر این مقتضی در بقا جلوگیری می‌کند، در نتیجه شیء موجود، باقی نمی‌ماند. بعضی از اصولیون بر این باورند که به دلیل آنکه برخی از عناوینی که در حدیث رفع مورد اشاره قرار گرفته‌اند، به وجود نمی‌آیند، رفع در این حدیث نمی‌تواند در معنای اولیه اش به کار رفته باشد و لاجرم یا به معنی دفع است (کاظمی ۱۴۰۶ ج ۲: ۳۳۷) و یا به معنایی اعم از آن (انصاری بی تاج ۱: ۳۲۲).

شیخ انصاری در این مورد می‌فرماید که رفع به دلالت عام، دلالت بر دفع می‌کند. یعنی وجود دلیلی را که تکلیف را اثبات نماید شرط ندانسته و رفع را همان «عدم توجه تکلیف» می‌دانند. با این حساب رفع تکلیف به معنای «عدم وجوب احتیاط» است (انصاری بی تاج ۱: ۳۲۲).

مرحوم میرزای نائینی در این مورد، قائل به تساوی معنی رفع و دفع می‌باشند. ایشان در تقریر نظر خویش به یک اصل فلسفی استناد می‌کنند که شیء همان گونه که در حدوئش نیاز به علت دارد، در بقا نیز محتاج علت است و رفع چون مانع از تأثیر مقتضی بقا می‌گردد و جلوی استمرار شیء را می‌گیرد، به واقع دفع است (کاظمی ۱۴۰۶ ج ۳: ۳۳۷).

برای فهم بهتر مطلب لازم است مسائلی را مطرح نماییم.

در بحث برائت این مسأله مطرح است که آیا احکام در حال جهل نیز فعلیت دارند یا خیر؟ لازم است یادآوری شود که از دیدگاه مرحوم آخوند، احکام دارای چهار مرتبه می‌باشند: (۱) مرتبه اقتضاء؛ (۲) مرتبه انشاء؛ (۳) مرتبه فعلیت؛ (۴) مرتبه تنجز. با جریان برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان، احکام از مرتبه تنجز خارج می‌شوند و لذا در اثر مخالفت با آنها مکلف عقاب نمی‌شود. ولی برائت شرعی یک گام پیش‌تر آمده و علاوه بر تنجز، فعلیت را نیز برمی‌دارد. به عبارتی «رُفِعَ ما لا یعلمون» حکم را از فعلیت می‌اندازد و بر همین اساس تا وقتی در محدوده برائت عقلی هستیم،

احکام در رتبه فعلیت بین عالم و جاهل مشترک می‌باشند. به عبارت دیگر، برائت عقلی تنها حکم منجز را از جاهل برمی‌دارد و در مراتب دیگر - حکم اقتضایی، حکم انشائی و حکم فعلی - عالم و جاهل مشترک بوده و همانند عالم، جاهل نیز دارای حکم فعلی است. این در حالی است که برائت شرعی - حدیث رفع - علاوه بر حکم منجز، حکم فعلی را نیز از عهده جاهل برمی‌دارد و لذا جاهل پس از جریان برائت شرعی دیگر حکم فعلی ندارد و تنها احکام اقتضایی و انشائی در حق او جاری است. از همین رو مرحوم آخوند در ابتدای این بحث می‌فرماید: «... فالإلزام المجهول من «مالا يعلمون» فهو مرفوع فعلاً و إن كان ثابتاً واقعاً» (آخوند خراسانی ۱۴۲۰: ۳۸۶).

با توجه به آنچه گفتیم طبیعی است این سؤال مطرح شود که چه چیزی ثابت بوده است که رفع شده باشد؟ آیا جهل مانع از پیدایش حکم فعلی می‌شود (دفع)، یا پس از پیدایش، آن را از دایره تأثیر خارج می‌کند؟ آیا جریان برائت شرعی در رتبه متأخر است تا بتوان گفت ابتدا حکم پدید آمده و بعد رفع شده است؟ و یا از ابتدا شارع حکم را در حق جاهل به مرتبه فعلیت نرسانده و لذا آن را دفع کرده است؟

حضرت امام پس از طرح مطلب، می‌فرماید:

والتحقیق: أنه فيه ^أإنما هو بمعناه الحقيقي، وهو إزالة الشيء بعد وجوده ^آو تحققة ^أ، و ذلك لأن الرفع إنما نسب إلى نفس تلك العناوين؛ أي الخطأ و النسيان... إلى آخر التسعة، و هي عناوين متحققة قد نسب الرفع إليها ادعاءً، و مصحح هذه الدعوى بحسب الواقع و الثبوت كما يمكن أن يكون رفع الآثار، يمكن أن يكون دفع المقتضيات عن التأثير؛ لأن رفع الموضوع تكويناً كما

۱. حکم الزامی - مثل وجوب و حرمت که مشکوک است - از زمره مالا يعلمون است و لذا از رتبه فعلیت ساقط شده است هر چند در رتبه حکم اقتضایی و حکم انشائی باقی است.

۲. در حدیث شریف

۳. الشيء

۴. الشيء

یوجب رفع الآثار المترتبة علیه^۱ و المتحققه فيه^۲، كذلك یوجب عدم ترتب الآثار علیه^۳ بعد رفعه^۴ و اعدامه^۵ (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۴۰).

بیان ایشان در پاسخ به میرزای نائینی است که رفع را به معنای دفع دانسته‌اند و مدعی می‌باشند که برداشته شدن حکم به گونه‌ای است که اصلاً نیامده و این همان مفهوم دفع است. حضرت امام در پاسخ می‌فرمایند حدیث رفع مدعی است که نفس خطا و نسیان برداشته شده است در حالی که فی الواقع و بالوجدان خطا و نسیان و دیگر موارد مطرح شده در روایت موجود هستند و آنچه برداشته شده، آثار خطا و نسیان است. به همین دلیل باید به نوعی مجاز در اسناد و یا چیزی شبیه به آن قائل شویم و این امر به این گونه حاصل می‌شود که چون آثار خطا برداشته شده است، ادعا می‌کنیم که گویی خود خطا رفع شده است. از آنجا که هر ادعایی مصححی می‌خواهد، مصحح این ادعا همان‌طور که می‌تواند برداشته شدن آثار موجود باشد، می‌تواند دفع زمینه پیدایش آثار باشد. چرا که اگر موضوعی در عالم تکوین و واقع اعدام شد، هم آثاری که به همراه آن است از بین می‌رود و هم آثاری که می‌توانست پدید آورد، مرتفع می‌شود. به عبارت دیگر، گویی با توجه به اینکه آثار موجود و یا آثاری که می‌توانست موجود شود، وجود ندارند، شارع ادعا می‌کند که گویی نفس خطا و نسیان در عالم وجود ندارد. (چنانکه وقتی مردانگی و فتوت در شهری نباشد می‌توانیم بگوییم هیچ مردی در این شهر نیست)، پس رفع به معنای خودش است یعنی موضوع (خطا و نسیان) بعد از تحقق برداشته شده است ولی این برداشته شدن، حقیقی و واقعی نیست بلکه ادعایی است، و مصحح این ادعا رفع آثار موجود و دفع مقتضی آثاری است که می‌توانست مترتب شود. ایشان در ادامه چنین اشاره می‌فرمایند:

... و لذلك یجوز نسبة الرفع الی الموضوع ادعاءً بواسطة رفع آثاره^۶ او دفعها^۷ او دفع المقتضی عن التأثير، و ذلك لا یوجب أن یکون الرفع

۱. الموضوع
۲. الموضوع
۳. الموضوع
۴. الاقتضاء
۵. الاقتضاء
۶. الموضوع
۷. آثاره

المنسوب الى الموضوع بمعنى الدفع، ولذا ترى أن تبادل الرفع بالدفع يُخرج الكلام عن البلاغة، فإذا قيل: «دفع النسيان والخطأ الى غير ذلك»، يصير الكلام بارداً مبتدلاً (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۴۱).

و به همین سبب (که در کلام نوعی مجاز وجود دارد)، جایز است که شارع به صورت ادعایی رفع را به نفس موضوعات (خطا، نسیان و ...) نسبت دهد، چرا که اولاً آثار موجود این موضوعات برداشته شده (رفع) و آثاری که قرار بود بیاید و همچنین مقتضی آن آثار دفع شده است. پس رفع در این حدیث به معنای دفع نیست و به همین سبب اگر شارع به جای واژه رفع از واژه دفع استفاده می‌کرد، کلام از بلاغت خارج می‌گردید:

ولو سلمنا بأنّ التقدير رفع الأحكام والآثار، أمكن أن يقال - أيضاً^۳ -: إنه^۴ بمعناه الحقيقي لا بمعنى الدفع؛ أما في الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه و «ما لا يطيقون» و «ما اضطرّوا إليه» فالأمر واضح؛ لشمول أدلّة الأحكام - إطلاقاً أو عموماً^۵ - مواردها، فقولُه - تعالى -: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»، و «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» يشمل جميع المكلفين ولو كانوا منطبقين للعناوين المذكورة؛ فدلّيل الرفع إنّما يرفع الأحكام عنهم^۶، فالرفع إنّما تعلق بالأحكام الثابتة المتحققة في الموضوعات بحسب الإرادة الاستعمارية، وإن كان كل رفع بحسب الإرادة الاستعمارية^۷ بحسب اللب،

۱. جواز نسبت رفع ادعایی

۲. عدم کون الرفع بمعنی الدفع

۳. همان طور که در صورت قبل (حقیقت ادعایی) چنین می‌گفتیم.

۴. رفع

۵. ادله‌ای که احکام اولیه را ثابت می‌کند، گاه با اطلاق خویش شامل موارد خطا و ... می‌شوند و گاهی نیز - در صورتی که دارای الفاظ عموم مثل «کل الناس» و ... باشد - به دلالت وضعی ناشی از عموم، شامل ناسی و خطاکار و ... می‌شود.

۶. خطا، نسیان و ...

۷. منطبقین للعناوین

۸. خبر کان

كما أن كل تخصيص تخصص لئباً، ولكن ذلك^۱ لا يوجب أن يكون الرفع بمعنى الدفع، والتخصيص^۲ والحكمة بمعنى التخصص؛ وذلك لأنّ مناط حسن الاستعمال هو الإرادة الاستعمالية وحصول المناسبات في تلك المرحلة، فالرفع إنما يستعمل باعتبار رفع الحكم القانوني العام عن منطبق هذه العناوين، ولا معنى للدفع في هذا المقام. نعم^۳، بناءً على عدم جواز خطاب الناسي، يكون الرفع في الأحكام التكاليفية البعثية بالنسبة إليه^۴ في غير مورد^۵ بناءً على هذا الوجه^۶.

هذا، وأما في الطيرة والحسد والوسوسة في الخلق، فالظاهر أنّ استعمال الرفع فيها^۷ - أيضاً^۸ - بمعناه الحقيقي؛ وذلك^۹ لأنّ الظاهر من الحديث الشريف - من^{۱۰} اختصاص رفع التسعة بالأمة المرحومة^{۱۱} - أنّ لتلك العناوين كانت أحكام في الأمم السالفة، ومعلوم أن الأحكام الصادقة عن الأنبياء المرشدين - على نبينا وآله وعليهم السلام - لم تكن بحسب الوضع القانوني والإرادة الاستعمالية مقيدة بزمان ومحدودة بحد، بل كان لها^{۱۲} الإطلاق أو العموم

۱. اینکه هر رفعی به حسب واقع دفع است.

۲. ای: لایوجب أن يكون التخصص والحكمة بمعنى التخصص.

۳. عدم ايجاب الب، لأن يكون الرفع بمعنى الدفع.

۴. اضراب از حکم بالا درباره ناسی، به عبارت دیگر، تاکنون در مورد نسیان هم همانند بقیه موارد، در اراده استعمالیه، رفع را به معنای حقیقی رفع معنی می کردیم، اما از این «نعم» می فرمایند طبق مبنای «عدم جواز خطاب به ناسی»، رفع در فراز نسیان به معنای دفع می باشد.

۵. ناسی

۶. رفع

۷. به نظر این فراز زاید می باشد.

۸. طیره، حسد و وسوسه در خلق

۹. همانند فرازهای دیگر

۱۰. حقیقی بودن رفع

۱۱. بیان ظاهر از حدیث شریف

۱۲. یعنی امت اسلام که مورد منت و رحمت خداوند قرار گرفته و مشمول حدیث رفع شده اند.

۱۳. احکام شرایع سابقه

«نسبة إلى جميع الأئمة. وبهذا الاعتبار يقال: إنها منسوخة، وإن لم يكن بحسب اللب نسخ و رفع، بل كان أمدها وأجلها إلى حدٍّ محدود. فإذا كان للأحكام المترتبة على تلك الموضوعات إطلاق أو عموم، النسبة إلى جميع الأئمة، يكون استعمال الرفع فيها^۱ بمعناه الحقيقي، ولا يكون للدفع معنى، نسبة إليها^۲ إلا بحسب اللب والواقع، وهو ليس مناط صحة الاستعمالات. ولا يخفى أن هذا الوجه^۳ يأتي بالنسبة إلى جميع العناوين، فإن الظاهر أن لجميعها^۴ أحكام رفعت عن هذه الأئمة امتناناً، ولولا ذلك كانت ثابتة لها^۵ كالتي قبلها^۶ (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۴۱-۴۲).

ترجمه: بر فرض پذیرفتیم که «نفی موضوع به صورت ادعایی» صورت گرفته و پذیرفتیم که باید کلمه‌ای را در تقدیر بگیریم و بگوییم مراد از رفع خطا، رفع احکام خطا می‌باشد، در این صورت هم لازم نیست رفع را به معنای دفع بگیریم. چراکه فرازهایی که در حدیث رفع آمده چند دسته‌اند: دسته اول عبارتند از «خطا، نسیان، ما استکروهوا علیه، ما لا یطیقون و ما اضطرّوا علیه» در این پنج مورد واضح است که عمومات شرعیه در ابتدای کار شامل آنها می‌شود و عموم یا اطلاق ادله اولیه شرعیه مثل «السارق و الساقه...» و یا «الزانیة و الزانی...» این موارد را نیز همانند بقیه مکلفین دربر دارد و بعد از این انطباق اولیه است که دلیل رفع احکام مذکور (حدّ سرق و زنا) را از این دسته از مکلفین رفع می‌کند. پس احکام در مرحله اول و در محدوده اراده استعمالی متکلم شامل این موارد می‌شود و بعد با تبیین اراده جدی، از این موارد (خطا و نسیان) برداشته می‌شود. البته روشن است که وقتی از اراده استعمالی سخن به میان می‌آید، مراد آن است که در محدوده

۱. موضوعات، یعنی طیره، حسد و وسوسه در خلق

۲. موضوعات، یعنی طیره، حسد و وسوسه در خلق

۳. لبّ و واقع

۴. اینکه در شرایع سابقه این احکام ثابت بود و در اسلام برداشته شده است.

۵. عناوین

۶. امتنان

۷. امت اسلام

۸. شرایع

۹. امت اسلام

اراده جدی، این حکم از ابتدا موجود نبوده است. به عبارت دیگر، در همه مواردی که اراده استعمالی، در ابتدا شمول دارد و بعد دلیل مخصّص، فردی را از آن خارج کرده و رفع می‌کند، در حقیقت در محدوده اراده جدی و در عالم واقع، آن فرد خارج شده دفع می‌شود، به این معنی که با ورود مخصّص معلوم می‌شود که از ابتدا شارع مقدس نسبت به این فرد اراده نداشته است. به همین سبب است که هر تخصیصی در حقیقت و در قیاس عالم واقع تخصّص است. (چرا که با ورود مخصّص معلوم می‌شود که از ابتدا این فرد مدّ نظر شارع و تحت حکم نبوده است) اما این مطلب (که رفع در اراده استعمالی، در قیاس با اراده جدی و واقع، دفع است) باعث نمی‌شود که بگوییم در استعمالات عمومی رفع به معنای دفع است و تخصیص و حکومت به معنای تخصّص می‌باشد، چرا که ملاک در صحت استعمالات الفاظ، اراده استعمالی و روابط و مناسبات موجود در فضای اراده استعمالی است و چنانکه گفتیم در حوزه استعمال، «رفع قانون عام» به کار برده می‌شود و دفع در این فضا، بی‌معنی است. (البته اگر گفتیم — برخلاف مبنای حضرت امام در خطابات قانونیه — شارع نمی‌تواند ناسی را مورد خطاب قرار دهد و احکام فعلیه — بعثیه — متوجه او نمی‌شود، نمی‌توان در مورد ناسی، رفع را تصویر نمود).

دسته دوم از فرازهای موجود در حدیث رفع عبارتند از «طیره»، «حسد» و «الوسه سة فی الخلق». در مورد این دسته نیز باید گفت: ظاهراً رفع به معنای حقیقی خود به کار رفته است. چرا که آنچه در حدیث رفع استفاده می‌شود آن است که رفع این امور فقط در امت اسلام (که مورد رحمت الهی هستند) واقع شده است و این رفع، اختصاص به مسلمانان دارد و به این معنی است که طوایف مذکور (طیره، حسد و ...) در امت‌های قبل از اسلام ثابت بوده‌اند و از آنجا که احکام و مقررات ادیان سابق به واسطه وضع قانونی اختصاص به زمان خاص نداشته‌اند و نسبت به همه زمان‌ها اطلاق داشته‌اند (و لذا گفته می‌شود که آن احکام منسوخ گردیده‌اند، هرچند در حقیقت زمان آنها تمام شده است) می‌توان گفت استعمال فرد در مورد این دسته از فرازهای حدیث رفع نیز استعمال حقیقی است و تنها با توجه به واقعیت امر و اتمام دوره احکام سابق است که دفع در مورد آنها صادق است و چنانکه گفتیم مناط صحت استعمال مناسبات موجود در فضای اراده استعمالی است. با توجه به آنچه اخیراً ذکر کردیم می‌توان گفت این توجیه در همه عناوین حدیث رفع قابل تطبیق است، چرا که ظاهر امر آن است که این عناوین در امت‌های سابق بوده و تنها در اسلام به

خاطر امتنان و لطف بر مسلمانان برداشته شده و اگر این لطف نبود، این احکام مثل دوره‌های سابق، ثابت بود.

بررسی نحوه استدلال به حدیث رفع برای اثبات اصل برائت

در این روایت، شاهد استدلال بر اصل برائت، فقره ما لایعلمون می‌باشد. لازم است ذکر شود که این حدیث در صورتی برای اثبات اصل برائت نسبت به واقعه‌ای که حکم واقعی آن مجهول است، مفید خواهد بود که شامل شبهه حکمیه نیز بشود، و اگر تنها آن را مربوط به شبهات موضوعیه دانستیم (که تناسب این فقره با فقرات دیگر که همه درباره شبهه موضوعیه هستند این احتمال را تقویت می‌کند)، طبیعی است که درباره برائت در شبهات حکمیه نمی‌توان از این روایت بهره گرفت.

مرحوم آخوند در همین رابطه می‌فرماید: «و اما السنة: فبروایات، منها: حدیث الرفع حیث عدّ ما لایعلمون من التسعة المرفوعة عنه، فالالزام المجهول مما لایعلمون، فهو مرفوع فعلاً و ان كان ثابتاً واقعاً، فلا مؤاخاة علیه قطعاً» (آخوند خراسانی ۱۴۲۰: ۳۸۶).

از نظر ایشان، مقصود از مای موصوله در «ما لایعلمون»، همان تکلیف مشکوک و الزام مجهول است، بنابراین در شبهه تحریمیه و وجوبیه، نفس الزام (وجوب و حرمت) رفع و برداشته شده است (یعنی رُفِعَ الحکم الذی لایعلمونه الناس). اما این رفع به لحاظ ظاهر و در مقام فعلیت است. پس هر چند حرمت و وجوب در محدوده حکم واقعی باقی است، ولی می‌توان گفت این حکم واقعی به فعلیت نرسیده است و لذا تخلف از آنها باعث عقاب و مؤاخذه نخواهد شد. چرا که عقاب در جایی است که حکم فعلی مورد مخالفت واقع شود. پس حکم واقعی باقی است ولی عقاب قطعاً مرتفع شده است.

اشکالات وارد بر سخن مرحوم آخوند

۱. الزام

۲. الزام

مرحوم آخوند در ادامه به اشکالات وارد بر سخن خود اشاره نموده و به هر کدام پاسخ می‌دهند:

۱) اشکال اول: «لایقال: لیست المؤاخذه من الآثار الشرعیة، کی ترتفع یارتفاع التکلیف المجهول ظاهراً، فلا دلالة له^۱ علی ارتفاعها^۲» استحقاق عقوبت و مؤاخذه بر تکلیف، از آثار عقلی تخلف از مأموریه است و از آثار شرعی نمی‌باشد. (در مورد اطاعت و عصیان، عقل حکم می‌کند که عبد مطیع مستحق ثواب و عبد عاصی استحقاق عقاب پیدا کند) ما نمی‌توانیم با یک اصل تعبیدی، آثار عقلی را رفع نماییم.

۱-۱) ایشان در پاسخ می‌فرمایند: «فإنه یقال: أنها^۳ و ان لم تكن بنفسها اثرأ شرعیاً، الا أنها^۴ مما یترتب علیه^۵ بتوسط ما هو اثره^۶ و یقتضائه^۷ من^۸ ایجاب الاحتیاط شرعاً. فالدلیل علی رفعه^۹، دلیل علی عدم ایجاب^{۱۰} المستتبع لعدم استحقاق العقوبة علی مخالفته^{۱۱}».

اگرچه استحقاق عقوبت مستقیماً اثر شرعی تکلیف مجهول نیست، ولی از طریق واسطه‌ای می‌تواند اثر شرعی آن محسوب گردد و آن واسطه، ایجاب احتیاط است که اثر تکلیف مجهول می‌باشد. شارع برای رعایت تکلیف مجهول و مشکوک می‌توانست احتیاط را واجب گرداند که در این صورت اگر مکلف احتیاط نمی‌کرد، مستحق عقوبت می‌گردید. به عبارتی، استحقاق عقوبت با وساطت ایجاب احتیاط مترتب بر تکلیف مجهول می‌گردد. پس وقتی که حدیث رفع، وجوب احتیاط را برداشت، لازمه آنکه «استحقاق عقوبت در فرض مخالفت» باشد نیز مرتفع

۱. روایات

۲. مؤاخذه

۳. مؤاخذه

۴. مؤاخذه

۵. تکلیف مجهول

۶. تکلیف مجهول

۷. تکلیف مجهول

۸. بیان مای موصوله: یعنی به واسطه ایجاب احتیاط که اثر شرعی تکلیف مجهول است، مؤاخذه بر تکلیف مجهول بار می‌شده است.

۹. ایجاب احتیاط

۱۰. ایجاب احتیاط

۱۱. تکلیف مجهول

می‌شود. اگر اشکال شود که: در صورتی که در مورد جهل به تکلیف، «وجوب احتیاط» از طرف شارع بیان می‌گردید، استحقاق عقوبت نیز به خاطر «مخالفت با احتیاط» بود و نه به خاطر مخالفت با تکلیف واقعی مجهول. به عبارت دیگر، همان گونه که مخالفت با سایر تکالیف شرعی، استحقاق عقوبت می‌آورد، در این مورد نیز مخالفت با «احتیاط»، به عنوان یک واجب مستقل، استحقاق عقوبت را به دنبال خواهد داشت.

در هر واجبی که مؤاخذه به خاطر مخالفت با همان تکلیف است همین امر را به دنبال خواهد داشت. «لایقال: لایکاد یكون ایجابہ^۱ مستتباً لاستحقاقها^۲ علی مخالفة التکلیف المجهول، بل علی مخالفة نفسه^۳، كما هو قضیة ایجاب غیره^۴». مؤاخذه به خاطر مخالفت با همان تکلیف است.

مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرمایند:

فأنه یقال: هذا اذا لم یکن ایجابہ^۵ طریقاً، والا فهو^۶ موجب لاستحقاق العقوبة علی المجهول، كما هو الحال فی غیره^۷ من الایجاب و التحريم الطریقین، ضرورة انه كما یصح ان یحتج بهما صح ان یحتج به^۸، و یقال لم اقدمت مع ایجابہ؟^۹ و یخرج به^{۱۰} عن العقاب بلا بیان و المؤاخذه بلا برهان، كما یخرج بهما^{۱۱} (آخوند خراسانی ۱۴۲۰: ۳۸۶).

تفصیل بیان ایشان آن است که اساساً ما دو نوع حکم داریم: حکم نفسی که مخالفت و موافقت با آن، سبب استحقاق عقوبت یا ثواب می‌گردد؛ حکم طریقی که طریق به حکم واقع است

۱. احتیاط

۲. مؤاخذه

۳. احتیاط

۴. احتیاط

۵. احتیاط

۶. ایجاب احتیاط

۷. احتیاط

۸. همان طور که می‌توان گفت چرا احتیاط نکردی، می‌توان گفت چرا واقع را ترک کردی.

۹. چرا اقدام کردی در حالی که احتیاط واجب بود.

۱۰. ایجاب احتیاط.

۱۱. ایجاب و تحریم واقعی.

و استحقاق ثواب و عقاب مترتب بر آن نیست، بلکه ترتب بر واقع دارد. در این مورد نیز، وجوب احتیاط، حکم نفسی نمی‌باشد، بلکه جنبه طریقت دارد و استحقاق عقاب و ثواب تنها مربوط به حکم واقعی مجهول است. شاهد بر این سخن نیز آن است که در صورت رعایت احتیاط، برای فاعل آن دو ثواب تصور نمی‌گردد به گونه‌ای که یک ثواب برای رعایت احتیاط و دیگری به خاطر حکم واقعی باشد. بنابراین در طریقت احتیاط، اصالتی وجود ندارد، و اصالت تنها به حکم واقعی که منشأ اثر است، تعلق دارد. و فایده این طریقت احتجاج شارع می‌باشد. به عنوان مثال، اگر کسی وجوب ظاهری نماز جمعه را رعایت نکند، و در واقع نیز حکم آن واجب باشد، شارع می‌تواند احتجاج کند که چرا با حکم واقعی مخالفت نمودی چون به وسیله حکم ظاهری، آن حکم واقعی در حق عبد منجز گردیده بود، همان‌طور هم شارع می‌تواند خطاب به مکلف بگوید چرا با وجوب احتیاط مخالفت کرده‌ای؟ و معلوم است که در این صورت عقاب بر ترک احتیاط، عقاب بلا بیان نمی‌باشد، زیرا وجوب احتیاط دلیل و بیان بر حکم ظاهری است چنانکه اگر شارع به صراحت واقع را بیان کرده بود، عقاب بر آنها، عقاب بدون بیان نبود. پس اگر احتیاط را به عنوان واجب نفسی، لحاظ می‌نمودیم حق با مستشکل بود و در این صورت عقاب، معلول ترک احتیاط بود و نه معلول ترک واقع، ولی وقتی احتیاط را به عنوان واجب طریقی و بیان طریقی اخذ نمودیم، می‌توان گفت این وجوب، بیان نسبت به واقع است و لذا ترک آن مخالفت با واقع را در پی دارد و عقاب ناشی از مخالفت، عقاب مترتب بر ترک واقع است.

(۲) اشکال دوم: اشکال دیگر بر دلالت حدیث رفع آن است که حدیث رفع، امتنانی بر امت پیامبر - صلی الله علیه و آله - نمی‌باشد، چرا که اگر این حدیث نبود هم، عقل خود مستقلاً حکم به قبح عقاب بلا بیان می‌نمود و مانع استحقاق عقوبت می‌شد. روشن است که حکم عقل تنها اختصاص به امت اسلام ندارد، بلکه شامل تمام امم می‌گردد. پس «رفع ما لایعلمون» مختص به امت اسلام نیست، و لذا منتی بر جامعه اسلامی گذاشته نشده است.

(۲-۱) مرحوم آخوند در پاسخ به این اشکال مقدر می‌فرماید: «و قد انقذح بذلک^۱، ان رفع التکلیف المجهول کان منة علی الامة، حیث کان له تعالی وضعه^۲ بما هو قضیة من ایجاب الاحتیاط، فرفعه^۳، فافهم.» (آخوند خراسانی ۱۴۲۰: ۳۸۶)

۱. از این که می‌شد احتیاط را واجب کرد و به واسطه آن از جریان رفع قلم ممانعت نمود.

در این رابطه، شارع می‌توانست حکم مشکوک را رفع نموده و احتیاط را نسبت به آن واجب گرداند، و به این ترتیب ایجاب احتیاط، بیان و برهان قرار می‌گرفت و تکلیف مجهول لازم الامتثال می‌گردید. در حالی که شارع چنین نکرده و همین دلالت بر منت بر امت پیامبر خاتم — صلی الله علیه و آله — دارد.

۳) اشکال سوم: اشکال دیگر شمول حدیث رفع نسبت به شبهات حکمیه است. قبلاً اشاره شد که فرازی که می‌توان از آن، برای اثبات برائت استفاده کرد، فقره «ما لایعلمون» می‌باشد و این در حالی ممکن است که این فراز، شامل شبهات موضوعیه و حکمیه باشد. اخباریون در این مورد معتقدند که منظور از مای موصوله، موضوعات خارجی است و از این رو حدیث رفع مربوط به شبهات حکمیه نمی‌شود. اما مشهور آن را اعم از موضوع و حکم دانسته‌اند. بر مبنای ایشان اشکالاتی وارد گردیده است که در ادامه آنها را بررسی می‌کنیم.

۳-۱) مسأله وحدت سیاق: مرحوم شیخ انصاری بر این باورند که از آنجا که در فقرات دیگر حدیث، مقصود از مای موصوله، فعل خارجی می‌باشد (اضطرار یا اکراه بر موضوع است و معنا ندارد که کسی نسبت به حکم مضطر^۲ یا مکره شود) به لحاظ وحدت سیاق، لازم است در مالایعلمون نیز فعل خارجی مدنظر قرار گیرد. بنابراین حدیث رفع شامل شبهه حکمیه نگردیده و اختصاص به شبهه موضوعیه پیدا می‌کند. چراکه افعال خارجی از مصادیق شبهه موضوعیه می‌باشند (انصاری بی تا ج: ۱: ۳۲۰). پاسخ‌هایی به این اشکال داده شده است:

۳-۱-۱) از جمله مرحوم محقق عراقی دو پاسخ مطرح نموده است:

۳-۱-۱-۱) در لحاظ وحدت سیاق، نباید به چند فقره اکتفا نمود، بلکه باید تمام فقرات لحاظ شوند. در ذیل حدیث مواردی مانند طیره، حسد و وسوسه در تفکر نیز وجود دارند که مربوط به نفس انسان می‌باشند و نه فعل او. در نتیجه با وجود اختلاف بین فقرات حدیث، نمی‌توان به چنین وحدت سیاقی استناد کرد؛

۱. تکلیف مجهول

۲. تکلیف مجهول

۳. برای بررسی اینکه معلوم شود اکراه بر حکم به چه معنی است، لازم است اشاره کنیم که اکراه بر حکم در صورتی است که کسی بر حکم کردن (اینکه کسی را بر ایجاب یا تحریم اکراه کند) اکراه شود، به عنوان مثال یکی از مراجع تقلید را اکراه کنند بر این که حکم کند به حلیت خمس.

۱-۲- ۳-۱) اگر پذیرفتیم وحدت سیاق موجود است و فراز «مالایعلمون» به «فعل مکلف» تعلق دارد، باید توجه داشت که از سوی دیگر با وحدت سیاق دیگری برخورد می‌کنیم (بروجردی ۱۴۰۵ ج ۳: ۲۱۶). در توضیح مطلب ایشان لازم است اشاره کنیم که در «اضطرار» و در «جهل» آنچه مرفوع است، (اگر شبهه موضوعیه تصور شود) نفس فعل خارجی است، یعنی همان حرکات و سکنااتی که از مکلف در خارج صادر می‌شود. به عنوان مثال، همان فعل خارجی که مورد اضطرار واقع شده (و نه اسم آن که عبارت باشد از شرب خمر) رفع شده است و همان حرکات خارجی که مجهول واقع گردیده (و نه اسم آن که شرب خمر باشد) مرتفع است. این در حالی است که بین این دو مثال یک تفاوت اساسی وجود دارد، به این بیان که در اضطرار همان فعل خارجی مورد اضطرار قرار گرفته و همان نیز رفع شده است، در حالی که در «مالایعلمون» آنچه مورد جهل می‌باشد، عنوان آن فعل خارجی (یعنی شرب خمر بودن آن) است و آن چه رفع شده، فعل خارجی است. مرحوم عراقی می‌نویسد اگر به وحدت سیاق اتکا می‌کنیم لازم است بگویید مراد از «ما»ی موصوله آن افعال خارجی هستند که بدون واسطه مورد اضطرار یا اکراه و... قرار می‌گیرند و نه با واسطه عنوان (مثل مورد علم) به عبارت دیگر، بدون واسطه، موصوف قرار می‌گیرند (و می‌توان به آن گفت: هذا اضطراری) و نه با واسطه عنوان (چنان که در افعال خارجی باید بگوییم این افعال خارجی، عنوانشان مجهول است، چرا که مکلف می‌داند که یک مایعی را خورده است و آنچه برای او مجهول است آن است که نمی‌داند آنچه آشامیده، خمر بوده است). پس ما در حقیقت با دو سیاق مواجه هستیم، از طرفی وحدت سیاق اقتضا می‌کند مراد از مای موصوله، فعل خارجی باشد و از طرفی وحدت سیاق اقتضا می‌کند که مراد از «ما»ی موصوله، چیزهایی باشد که بدون واسطه مرتفع می‌شوند (که در مورد جهل عبارت است از رفع عنوان و یا دفع حکم شرب خمر؛ و از آنجا که رفع عنوان، معنی ندارد، پس آنچه بی‌واسطه رفع می‌شود، حکم است) و چون عرف وحدت سیاق دوم را ترجیح می‌دهد، معلوم می‌شود که روایت در مورد ما لایعلمون در مقام بیان شبهه حکمیه است.^۱

۱. (الا) ان وحدة السیاق تقتضی تخصیص الموصول بالشبهات الموضوعية لأقوائیه ظهور السیاق من الظهور المزبور (ولکن) لا یخفی ما فیہ اما (الوجه الأول) فلمنع وحدة السیاق (کیف) وان من الفقرات فی الحدیث الطیرة والحسد و الوسوسة ولا یکون المراد منها الفعل، ومع هذا الاختلاف کیف یکمن دعوی ظهور السیاق فی إرادة الموضوع المشتبه (مع أن) ذلك یقتضی ارتکاب خلاف ظاهر السیاق من جهة أخرى فان الظاهر من الموصول فیما لا یعلمون هو ما کان بنفسه

الف) سخن ایشان از طرف امام راحل مورد مناقشه واقع شده است.

ایشان در پاورقی *انوار الهدایه* ضمن توضیح مطلب مرحوم عراقی، می‌نویسند:

ففيه أولاً: أن المدعى وحده السياق في الموصولات، لا جميع الفقرات. و
ثانياً: أن الفقرات الثلاث - أيضاً - يراد بها الأفعال، ذىة الأمر أنها من قبيل
الأفعال القلبية، ولهذا تقع مورداً للتكليف، فالحسد عمل قلبي، هو تمنى
زوال النعمة عن الغير، والطية مصدر، وهي عمل قلبي، وهكذا الوسوسة. و
ثالثاً: أن الشرب مجهول حقيقة، وإن كانت الاضفة صارت من جهة لتعلق
الجهل به، فالعنوان من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض، ومثله لا يكون
خلاف الظاهر والسياق. ورابعاً: بعد التسليم، لا يوجب ذلك الاختصاص
بالشبهة الحكمية؛ لأن الرفع ادعائي، ويجوز تعلقه بنفس الموضوع، فيدعى
رفع الخمر بلحاظ آثاره، فلا وجه للاختصاص بالشبهة الحكمية (امام خميني
۱۳۸۶ ج ۲: ۳۸۳۹).

اولاً: آنچه مدعی مرحوم شیخ انصاری می‌باشد عبارت است از اینکه سیاق در موصولات
(فقراتی که دارای «ما»ی موصوله می‌باشند) یکسان است و لذا ضمیمه کردن حسد، طیره و
وسوسه از دایره ادعای شیخ انصاری خارج است.

معروض الوصف وهو عدم العلم كما في غيره من العناوين الاخر كالاضطراب ولاكراه ونحوهما حيث كان الموصول فيها
معروضاً للأوصاف المزبورة فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية يناقض هذا الظهور إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه
معروضاً للجهل وإنما المعروض له هو عنوانه، وحينئذ يدور الامر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول فيما لا
يعلم علي الحكم المشتبه وبين حفظه من جهة أخرى بحمله علي إرادة الفعل ولا ريب في أن العرف يرجح الأول فيتعين
الحمل فيما لا يعلمون علي إرادة الحكم. (بروجردی ۱۴۰۵ ج ۳: ۲۱۶).

۱. حسد

۲. اگرچه جهل به عنوان شرب خمر باعث شده که این شرب مجهول باشد ولی شرب واقعاً مجهول است.

۳. واسطه در ثبوت

۴. اینکه تعلق رفع به ما لا يعلمون با واسطه است و در بقیه فرازها بی‌واسطه می‌باشد.

۵. رفع ادعایی

۶. خمر

ثانیاً: در حسد، طیره و وسوسه نیز، آن چه مدّ نظر است و مرفوع واقع شده، فعل است ولی نه فعل خارجی و جوارحی بلکه فعل قلبی و به همین سبب که این امور فعل قلبی می‌باشند، مورد تکلیف واقع می‌گردند.

ثالثاً: (جواب به مطلب دوم مرحوم آقا ضیاء عراقی): درست است که عنوان صلاة یا عنوان شرب خمر مجهول است، ولی این عنوان واسطه در ثبوت جهل بر شرب خارجی است. یعنی به سبب جهل به عنوان، شرب خارجی واقعاً مجهول می‌شود و نه اینکه مجازاً متّصف به جهل شود. در توضیح این مطلب لازم است اشاره کنیم که گاهی واسطه همانند کشتی است که باعث عروض حرکت در مسافر می‌شود، در این مورد، مسافر حقیقتاً متحرّک نیست، بلکه مجازاً متحرّک خوانده می‌شود، به این واسطه، واسطه در عروض (حیثیت تعلیلیّه) گفته می‌شود؛ ولی گاهی واسطه همانند آتش است و باعث می‌شود که آب واقعاً و حقیقتاً متّصف به حرارت شود. به این واسطه، واسطه در ثبوت (حیثیت تقییدیّه) گفته می‌شود. مرحوم امام در این پاسخ می‌فرمایند جهل به عنوان صلاة و شرب خمر، باعث می‌شود که جهل به حرکات و سکنات خارجی حقیقتاً حاصل شود و لذا وساطت جهل به عنوان، از نوع واسطه در ثبوت است که ضرری به وحدت سیاق نمی‌زند.^۱

رابعاً: بر فرض بپذیریم که با دو وحدت سیاق مواجه باشیم، باز هم نمی‌توان گفت روایت مربوط به شبهه حکمیه است. چرا که همان طور که در تشریح مطالب مرحوم عراقی گفتیم، در فرض جهل، دو چیز قابلیت رفع دارند، یکی عنوان شرب خمر - مثلاً - و دیگر حکم شرب خمر و هر چند عنوان شرب خمر قابلیت رفع حقیقی ندارد، ولی می‌توان در مورد آن، ادعای رفع نمود. به این معنی که بگوییم شارع عنوان شرب خمر را از این حرکات و افعال خارجی برداشته است و این رفع ادعایی، به لحاظ آن است که آثار آن را شارع برداشته است (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۳۸۳۹).

۲-۱-۳) مرحوم آیت الله شیخ عبدالکریم حائری در جواب به اشکال شیخ انصاری می‌نویسد: معنای اصلی «ما»، مبهم می‌باشد که از آن تعبیر به شیء می‌شود و جمله بعد از آن به تبیین این ابهام می‌پردازد. بنابراین وحدت سیاق در معنای «ما» که دال بر مبهمات است وجود دارد، منتها در مورد

۱. به نظر می‌رسد این جواب کامل نمی‌باشد، چرا که اولاً جهل به عنوان باعث جهل به فعل خارجی نمی‌شود و لذا وساطت مزبور، از نوع واسطه در عروض است. ثانیاً از دیدگاه مرحوم عراقی هر نوع واسطه‌ای، باعث از بین رفتن وحدت سیاق می‌شود، نه واسطه در عروض، و لذا بر فرض که فرمایش امام در وساطت در ثبوت صحیح باشد، ضرری به استدلال مرحوم عراقی نمی‌زند.

اکراه و اضطرار، صله تنها قابلیت انطباق بر فعل دارد و فقط شامل موضوع می‌گردد، اما در مالایعلمون، صله دارای معنای وسیعی خواهد بود و هم حکم و هم موضوع را شامل می‌شود. پس «ما» در معنای حقیقی خود استعمال شده، توسعه یا ضیق در معنای آن ناشی از معنایی است که صله آن دارا می‌باشد و به همین جهت در «مالایعلمون» که هم حکم و هم موضوع مجهول واقع می‌شود، شامل شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه می‌شود، در حالی که در فرازهای دیگر، چون اضطرار و اکراه مختص به موضوعات است، مای موصوله تنها شامل شبهات موضوعیه می‌گردد چنانکه در قضیه «مایؤکل» و «مایری» دایره و مصادیق خوردنی محدود ولی دیدنی‌ها وسیع است. بنابراین از راه وحدت سیاق، کسی نمی‌تواند شبهات حکمیه را از دایره مالایعلمون خارج گرداند و اساساً وحدت سیاق زمانی مطرح می‌گردد که ما معنی را ندانسته و نمی‌توانیم معنی حقیقی بیابیم، و با وحدت سیاق مسأله را حل می‌کنیم، اما اگر معنای کلام روشن باشد، دیگر وحدت سیاق قرینه نخواهد بود (حائری ۱۴۰۸ ج ۲: ۱۰۲).

۱-۲-۳) مرحوم امام این جواب را پذیرفته‌اند و می‌نویسند:

وان شئت قلت: انّ الموصول فی تمام الفقرات مستعمل فی معناه، و کذا الصّلات ولا یكون شیء منها مستعملاً فی المصادیق الخارجیة، و الاختلاف بینهما انما هو فی تطبیق العناوین علی الخارجیات، و هو غیر مربوط بمقام الاستعمال و وحدة السیاق، و کثیراً ما یقع هذا الخلط؛ أی بین المستعمل فیه و ما ینطبق علیه (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۳۸)

۲-۳) لزوم استعمال لفظ در بیش از یک معنی و لزوم حقیقت و مجاز در اسناد واحد:

دومین اشکال که بر شمول حدیث رفع نسبت به شبهات حکمیه مطرح گردیده، لزوم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد و همچنین لزوم اسناد حقیقی و مجازی در اسناد واحد است. مرحوم آخوند در این مورد می‌نویسد اگر فقره مالایعلمون در حدیث، هم شبهات حکمیه و هم شبهات موضوعیه را شامل شود، طبیعتاً اسناد رفع به مالایعلمون، اسناد واحدی خواهد بود. این در حالی است که این اسناد واحد هم حقیقت خواهد بود و هم مجاز (مجاز در شبهات موضوعیه و حقیقت در شبهات حکمیه) و چنین امری قابل پذیرش نمی‌باشد.

به عبارت دیگر در رفع اکراه، اضطرار و ...، از آنجا که موارد اکراه و اضطرار و ... عملاً در خارج موجود می‌باشند، و به طور حقیقی رفع نمی‌گردند، رفع در مورد آنها ادعایی و مجازی

خواهد بود، اما در شبهات حکمیة، حقیقتاً حکم برداشته شده و رفع به معنای حقیقی خود استعمال می‌شود، از این رو با یک اسناد لفظی و دو اسناد معنوی، مواجه می‌شویم. یعنی یک لفظ علاوه بر این که در معنی استعمال می‌شود، به دو نوع حقیقی و مجازی نیز استعمال می‌شود. البته اگر بتوان جامعی برای این دو اسناد در نظر گرفت، لفظ در معنای واحد استعمال شده و امتناعی ندارد، اما چون مجاز و حقیقت جامعی ندارند، با اشکال استعمال لفظ در بیش از معنی واحد و تعدد نوع در اسناد واحد مواجه می‌گردیم. به عبارت دیگر، از یک طرف، با یک لفظ و دو اسناد مواجهیم، و از طرف دیگر، با یک استعمال و دو لحاظ (حقیقت و مجاز) روبرو می‌شویم. پس به عنوان مثال در رفع مالایعلمون، یک بار اراده رفع حکمی که از مالایعلمون است و بار دیگر رفع موضوعی که از مالایعلمون مدنظر قرار می‌گیرد در حالی که رفع حکم به معنای حقیقی کلمه، رفع است ولی رفع در مورد موضوع، در معنای مجازی استعمال شده است:

ان اسناد الرفع الی الحکم، اسناد الی ما هوله؛ و اسناد الی الموضوع، الی غیر ما هوله؛ و لا جامع بین الحکم و الموضوع، و لا يجوز ان يراد کل منهما^۱ مستقلاً، لاستلزام استعمال اللفظ فی معینین، فلا بد ان يراد من الموصول فی الكل^۲، الشبهات الموضوعیة لوحدة السياق (انصاری بی تا: ۱۱۴).

در این مورد مرحوم آخوند برای وحدت سیاق، قرینیت قائل شده و بر این اساس، محال بودن تعدد اسناد و تعدد استعمال را با توجه به مسأله وحدت سیاق، به این شکل حل کرده است که همه فرازهای روایت مربوط به شبهات موضوعیه باشد تا استعمال در اکثر از معنی واحد و تعدد استعمال مجازی و حقیقی لازم نیاید.^۳

از اینجا تغایر دیدگاه‌های امام راحل و مرحوم آخوند هویدا می‌گردد.

۱-۲-۳) پیش از تشریح فرمایشات امام راحل، لازم است متذکر شویم، اینکه با توجه به پاسخ مرحوم حائری مبنی بر معنای ابهامی موصولات، می‌گوییم مالایعلمون هر دو شبهه را شامل می‌شود به این معنی نیست که هر دوی اینها مستعمل^۴ فیه هستند، بلکه به این معنا است که مالایعلمون در

۱. رفع.

۲. اسناد رفع به حکم و اسناد رفع به موضوع.

۳. در همه فرازهای روایت: ما استکرهوا، ما لایعلمون و ...

۴. توجه شود به تشریح عبارت امام خمینی (س) در فرازهای آینده.

معنای موصولی ابهامی خویش استعمال شده و تنها تابع سعه و ضیق صله است، و هیچ تعدد استعمال یا تعدد مستعمل فیه در آن وجود ندارد و چنانکه در عبارت نقل شده از امام مشاهده کردیم، این تعدد در «منطبق علیه» می‌باشد. (به عنوان مثال، لفظ «چیز» در عبارت «من دو چیز را ملاحظه کردم که عبارتند از دیوار و سفیدی دیوار» اگرچه هم بر جوهر و هم بر عرض منطبق می‌شود، ولی دارای استعمالات متعدد نیست.) بنابراین با بیان این پاسخ می‌توان اشکال «تعدد استعمال لفظ در اکثر از یک معنی» را پاسخ گفت اما برای توجیه اشکال «امتناع تعدد نوع در اسناد واحد» باید بر طبق نظر امام راحل، قائل به ادعایی بودن رفع گردیم، مطابق این نظر، همه عناوین حدیث یکی خواهند بود و هیچ محذوری در این مورد وجود نخواهد داشت، چرا که رفع در تمام موارد به حسب ادعا، رفع حقیقی خواهد بود. ایشان می‌فرمایند:

فإن الاحكام الواقعية، إن لم تكن قابلة للرفع و تكون باقية على فعليتها^۱
 فی حال الجهل، یكون^۲ الاسناد فی کل العناوین اسناداً الی غیر ما هو له؛
 و ن کانت قابلة للرفع، یكون الاسناد الی مالای علموز) اسناداً الی ما هو
 له، و الی غیره الی غیر ما هو له، و لای لزم محذور؛ لأن المتکلم ادعی
 قابلية رفع مالای قبل الرفع^۳ تکویناً، ثم اسند الرفع الی جمیعها^۴ حقیقاً. و
 بعبارة اخرى: جعل کل العناوین - بحسب الاءء - فی رتبة واحدة و صف
 واحد فی قبولها^۵ الرفع، و اسند الرفع الیها^۶ حقیقاً، فلا یلزم مناس^۷ محذور
 (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۳۹).

در توجیه فرمایش امام لازم است به یکی از مبانی که مورد پذیرش مشهور اصولیون واقع شده است، اشاره نماییم: مشهور علمای اصول معتقد می‌باشند که علم شرطیت تنجز تکلیف بوده و قدرت شرط فعلیت تکلیف می‌باشد (کاظمی ۱۴۰۶: ۳۰۸). به این معنی که اگر مکلف نسبت به

۱. احکام واقعیه

۲. جزای إن لم تكن

۳. مضاف الیه رفع

۴. عناوین

۵. متعلق به ادعا، یعنی ادعا می‌کنیم که همه قابلیت رفع دارند.

۶. عناوین

۷. اسناد

تکلیفی قدرت ندارد (و یا مضطر است، یا اکراه به آن شده است) آن تکلیف از مرتبه فعلیت خارج شده و در حق آن مکلف فعلیت ندارد ولی اگر تکلیف را نمی‌داند و نسبت به آن جاهل است، تکلیف به مرحله فعلیت رسیده ولی در حق مکلف منجز نمی‌گردد و به مرحله تنجز نمی‌رسد.^۱

در نقطه مقابل، برخی از اصولیون معتقدند، علم نیز شرط فعلیت تکلیف می‌باشد و ادله مشهور در این باره مردود است.

همچنین لازم است اشاره نماییم که در معانی و بیان، از یک نوع مجاز سخن به میان می‌آید، که آن را مجاز در اسناد می‌خوانند. در این مجاز، فعل (یا هر مُسند دیگر) به جای آنکه به فاعل حقیقی (یا هر مسندالیه حقیقی) نسبت داده شود، به فاعلی که در حقیقت انجام دهنده آن کار نبوده، اسناد داده می‌شود. به عنوان مثال، به جای آنکه بگویند «کارگران کاخ را بنا کردند» می‌گویند «پادشاه کاخ را بنا کرد»، به این مجاز، مجاز در اسناد گفته می‌شود.

با توجه به دو نکته فوق، می‌توان به تشریح عبارت امام راحل پرداخت: ایشان می‌نویسند اگر گفتیم احکام واقعی در صورتی که مکلف به آنها جهل دارد، مثل صورت علم، در مرحله فعلیت باقی می‌مانند (و تنها از مرحله تنجز خارج می‌شوند)، در این صورت طبیعی است که نمی‌توان گفت احکام واقعی حقیقتاً رفع شده‌اند، چنانکه در مورد اضطرار و اکراه و موضوعات محموله، نیز نمی‌توان گفت این عناوین حقیقتاً رفع‌گرفته‌اند. چرا که بالوجدان اضطرار و اکراه و موضوعات محمول، در عالم خارج هستند و لذا باید اسناد رفع به آنها را اسناد به غیر ما هو له دانست و این اسناد را مجازی به حساب آورد. پس در این فرض (که علم شرط تنجز تکلیف است)، اسناد رفع به احکام واقعی مجهوله همانند اسناد رفع به اضطرار و اکراه، مجازی می‌باشد و لذا اشکال «جمع بین اسناد مجازی و اسناد حقیقی در استعمال واحد» مرتفع می‌شود.

اما اگر گفتیم علم شرط فعلیت تکلیف می‌باشد، به این معنی که احکام واقعی در حال جهل، حقیقتاً مرتفع می‌شوند، طبیعی است که اسناد رفع به ما لایعلمون (احکام واقعی مجهوله)، اسناد حقیقی بوده در حالی که اسناد رفع به بقیه عناوین، و همچنین اسناد رفع به موضوعات مجهوله، اسناد مجازی است (چراکه موضوع مجهول و اضطرار واقعاً رفع نشده‌اند، و آنچه رفع شده حکم

۱. لازم است ذکر شود که امام چنانکه در جای خود نوشته‌ایم، قدرت را نیز شرط تنجز تکلیف دانسته‌اند و لذا نوشته ایشان در اینجا، بر مبنای مشهور می‌باشد (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۲۵؛ سبحانی ۱۳۸۲ ج ۱: ۳۰۷؛ تقوی اشتهاردی ج ۲: ۱۴۲؛ فاضل لنکرانی ج ۱: ۱۲۹؛ همچنین ر.ک. به: خمینی ۱۳۸۸: ۱۸۰).

آنها می‌باشند). در این فرض (که علم، شرط فعلیت تکلیف است) امام راحل می‌فرمایند: باز هم مشکل (تعدد لحاظ مجازی و لحاظ حقیقی در استعمال و اسناد واحد) پدید نمی‌آید چرا که متکلم در این فرض ابتدا ادعا می‌کند که همه آنچه حقیقتاً قابلیت رفع ندارند، قابل رفع می‌باشند. به عبارت دیگر، همه عناوین را با ادعا در رتبه واحد قرار می‌دهند و بعد رفع را حقیقتاً به آنها اسناد می‌دهند.

لازم است به عمق فرمایش ایشان توجه شود. امام در حقیقت می‌خواهند «مجاز در اسناد» را رها کرده و نوعی «مجاز در کلمه» را قائل شوند. از دیدگاه ایشان، ما وقتی همه عناوین و موضوعات و احکام را از روی ادعا قابل رفع اعلام کردیم، اسناد رفع به آنها اسناد حقیقی است و در این صورت لازم نمی‌آید که یکبار اسناد را به صورت اسناد مجازی و در موردی دیگر اسناد حقیقی تصویر نماییم. با این حساب، این کار مثل آن است که در مثال «پادشاه ساختمان را ساخت»، لفظ پادشاه را در معنای «کارگر» استعمال نماییم که در این صورت مجاز مذکور، مجاز در کلمه بوده و مجاز در اسناد نمی‌باشد. حال اگر گفتیم «پادشاهان و بنایان، کاخ را ساختند»، با توجه به اینکه کلمه پادشاه در معنای مجازی استعمال شده است (به معنای کارگر)، اسناد موجود در کلام، اسناد حقیقی بوده و تعدد اسناد نیز حاصل نمی‌آید.

با توجه به آنچه گفته شد، به تقریر نظرات دیگران و اشکالات امام به آنها می‌پردازیم:
 ۲-۲-۳) مرحوم شیخ انصاری برای آنکه انتساب رفع به خطا و نسیان و امثال آن صحیح باشد (با توجه به اینکه حقیقتاً این امور مرتفع نمی‌شوند)، تقدیر گرفتن را در کلام ضروری دانسته‌اند. ایشان می‌گویند در حقیقت رفع به مؤاخذه منتسب خواهد بود و صحت نسبت رفع به مقدر آشکار است و معنای کلام آن می‌شود که مؤاخذه این امور، رفع شده است (کاظمی ۱۴۰۶ ج ۱: ۳۲۲).

۳-۲-۳) مرحوم نائینی معتقدند که اسناد مذکور حقیقی است و نیازی به وجود مصحح و تقدیر گرفتن نیست، چرا که در صورتی نیاز به تقدیر وجود دارد که تصحیح کلام، محتاج به تقدیر باشد، چنانکه اگر کلام خبری باشد و در مقام اخبار از خارج باشد یا اگر رفع تکوینی باشد، باید چیزی را در تقدیر بگیریم تا کلام رسول الله (ص) از دروغ مصون بماند. اما اگر رفع، رفع تشریحی است، کلام حتی بدون تقدیر هم صحیح است. چرا که رفع تشریحی، همانند نفی تشریحی، اخبار از خارج نیست بلکه انشای حکمی است که وجودش تشریحی است و با رفع و نفی پدید می‌آید (کاظمی ۱۴۰۶ ج ۳: ۳۴۲).

۱-۲-۳) امام راحل اشکالاتی را بر این نظر مطرح می‌داند: «و انت خبير بما فيه^۱، فان الفرق بين إخبار وإنشاء في احتياج أحدهما الى التقدير دون الآخر في غيبة السقوط...» (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۳۴).

ایشان در حاشیه می‌نویسند: «از آنجا که تنها مشرّع خداوند متعال است، تردیدی وجود ندارد که در این حدیث، پیامبر - صلی الله علیه و آله - در حال خبردادن از فعل الله است و لذا کلام اخباری است» (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۳۵). ایشان همچنین در متن کتاب می‌نویسند: اینکه بین اخبار و انشاء فرق بگذاریم و بگوییم یکی محتاج به تقدیر است و دیگری چنین احتیاجی ندارد، بسیار حرف غلطی است. چرا که اگر چیزی که نسبت رفع به مذکورات روایت را تصحیح کند وجود داشته باشد، کلام طبیعتاً از لغویت خارج می‌شود، خواه اخباری باشد و خواه انشائی و طبیعتاً دیگر خبر دروغ نخواهد بود، و الا اگر چنین مصححی وجود نداشته باشد، این کلام لغو و باطل است، خواه انشاء باشد و خواه اخبار. خبر هم طبیعتاً در این صورت دروغ می‌شود^۲. (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۳۴-۳۵).

۴-۲-۳) مرحوم آخوند نیز در اشکال بر مرحوم شیخ، تقدیر گرفتن در فقره مالا یعلمون را لازم نمی‌داند. ایشان می‌گویند:

ثم لا می‌خفی عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذه ولا غيرهما^۳ من الآثار الشرعية في مالا یعلمون، فان ما لا یعلم^۴ من التکلیف مطلقاً کان^۵ فی الشبهة الحکمیة أو الموضوعیة، بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعاً، و ان کان فی غیر^۶ لا بد من تقدير الآثار او المجاز فی اسناد الرفع الیه، فانه لیس ما اضطرّوا و ما استکروهوا... الى آخر التسعة بمرفوع حقیقة. نعم لو

۱. سخن مرحوم نائینی

۲. عبارت مجاز از دیدگاه حضرت امام خمینی، بر اساس نظر سکاکی در استعارات می‌باشد، مبنی بر این که لفظ در معنای حقیقی مدعایی خود استعمال شده است و مجاز از نوع اصطلاحی (استعمال در غیر ماوضع له) نمی‌باشد.

۳. مؤاخذه

۴. بیان ما لا یعلم

۵. توضیح مطلقاً

۶. ما لا یعلمون

كان المراد من الموصول في مالای علمون ما اشته به حاله و لم یعلم عنوانه،

لکان احد الامرین^۱ مما لا بد منه ایضاً^۲ (آخوند خراسانی ۱۴۲۰: ۳۸۷).

ترجمه: مخفی نماند که در فراز «ما لایعلمون»، لازم نیست که لفظ مؤاخذه یا آثار دیگر شرعی را در تقدیر بگیریم. چرا که آنچه معلوم نیست، بدون هیچ تقدیری، قابل رفع یا وضع شرعی است، خواه در شبهه موضوعیه باشد و یا در شبهه حکمیه، هر چند در فرازهای دیگر لازم است یا لفظ مؤاخذه را در تقدیر بگیریم و یا قائل به مجاز در اسناد شویم چرا که آنچه مورد اضطرار واقع شده یا مورد اکراه می باشد، حقیقتاً مرفوع نشده و باقی هستند. البته اگر درباره فراز «ما لایعلمون» بگوییم مراد از «مای» موصوله، آن چیزی است که وضعیت نامشخصی دارد، باید در آنجا هم به تقدیر مؤاخذه یا مجاز در اسناد قائل شویم.

۱-۲-۳) امام راحل بر این باورند که رفع به خود عناوین مذکور در حدیث منسوب شده است. هر چند این رفع به معنای رفع ادعایی است. ایشان البته بر این نکته تأکید دارند که ادعای مذکور، محتاج مصحح است به این معنی که باید به خاطر شباهتی در وضعیت موجود با رفع حقیقی، چنین ادعایی را مطرح کرد. ایشان می فرمایند:

ان نسبة الرفع الی تلك العناوین التسعة تحتاج الی ادعاء و مسامحة، و اعلم

ان المصحح لهذه المسامحة: اما أن یكون رفع جمیع الآثار، او رفع خصوص

المؤاخذة فی الجمیع، او رفع الأثر المناسب لكل من المذكورات، و الفرق

بینهما^۳ واضح، و التحقیق: ان المصحح له^۴ انما هو رفع جمیع الآثار التي ید

الشارع. (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۴۷-۴۸)

نسبت رفع به عناوین نه گانه حدیث، نیاز به ادعا و مسامحه دارد. وجه صحت این مسامحه و این ادعا نیز از سه صورت بیرون نیست: یا رفع تمام آثار است؛ یا رفع مؤاخذه در تمام عناوین؛ و یا رفع اثری که مناسب با هر یک از عناوین می باشد، و تفاوت بین آنها روشن است. حق آن است که مصحح در این مورد، رفع جمیع آثار است.

۱. تقدیر «آثار» یا مجاز در اسناد

۲. مثل فرازهای دیگر

۳. رفع جمیع الآثار یا رفع المؤاخذة یا رفع اثر مناسب.

۴. واسطه در ادعا

در توضیح بیشتر نظر امام راحل باید به این نکته اشاره نمود که چنانکه پیش از این نیز گفتیم مجاز بر دو گونه است: مجاز در کلمه و مجاز در اسناد. مجاز در کلمه یعنی استعمال لفظ در غیر ما وضع له، و منظور از مجاز در اسناد یعنی اسناد دادن چیزی به غیر مسندالیه حقیقی خودش. در مورد مجاز در اسناد یکی از مثال‌های معروف در ادبیات عرب عبارت است از «جری المیزاب» که به معنی ریختن ناودان است. که اگر بخواهیم آن را در کلمات فارسی زبان‌ها شیهه سازی نماییم، مثل آن است که می‌گوییم «ظرف آب ریخت». در حالی که در واقع ظرف نریخته است، بلکه آب داخل آن ریخته است. اما ریختن را به جای آب به ظرف نسبت می‌دهیم و این همان مجاز در اسناد است که در علم معانی از آن بحث می‌شود. مجاز در کلمه جایگاهش در علم بیان است.

چنان که تا کنون روشن شد اینکه حدیث بیان می‌کند مالا یعلمون، مالا یطیقون و ... برداشته شده، در حقیقت چنین نیست و رفع خطا به معنی نبود خطا بین امت اسلام نیست، بنابراین چیزی باید در حدیث به عنوان مقدر وجود داشته باشد. در این زمینه نظرات مختلفی بین اصولیون مطرح گردیده، از جمله شیخ انصاری قائل به تقدیر گرفتن مؤاخذه است، گروهی اثر ظاهر و جمعی نیز جمیع آثار را تقدیر گرفته‌اند. گروهی نیز - از جمله مرحوم آخوند - قائل به مجاز در اسناد رفع نسبت به موارد نه گانه گشته‌اند. امام راحل به تبعیت از استادشان مرحوم حاج محمد رضا مسجدشاهی اصفهانی قائلند که تمام مجازها، حقیقت ادعایی هستند. این اندیشه برگرفته از نظر سکاکی در استعارات می‌باشد.

سکاکی معتقد است که در استعاره (مجازهایی که وجه شبه آنها شباهت است)، استعمال در غیر ما وضع له نمی‌شود، بلکه در این گونه مجازها، متکلم ادعا می‌کند که این طبیعت دو فرد دارد: فرد حقیقی و فرد ادعایی؛ مثل اسد و رجل شجاع. استعمال لفظ در رجل شجاع، استعمال لفظ در معنی ما وضع له و به نحو حقیقت می‌باشد، البته سکاکی این نظر را تنها در مورد استعاره بیان داشته و مرحوم مسجدشاهی قائل به سریان آن به تمام مجازها هستند. حال در بحث مجاز در اسناد و نسبت حدیث رفع باید عنوان شود که خطا، اکراه و اضطرار و ... در عالم دو فرد دارند: یکی خود آنها و دیگری چیزی که مثل آن باشد، و این چیز عبارت است از جمیع آثارش. پس گویی جمیع آثار فردی از افراد ماهیت مذکور است و گویی خود آن شیء می‌باشد، به عنوان مثال ادعا می‌کنیم که نسیان دو فرد دارد، یک فرد حقیقی که خود نسیان است و دیگری فرد ادعایی که جمیع آثار نسیان است.

به همین جهت امام راحل مقدر دانستن مؤاخذه را نمی‌پذیرند، چرا که معتقدند نیازی به تقدیر نیست و می‌توان رفع را بنا به حقیقت ادعایی و بر این اساس که تمام موارد نه گانه حدیث در قابلیت این رفع ادعایی یکسانند، به تمام موارد حدیث مستقیماً نسبت داد.

۳-۲-۵) مرحوم حائری بر این نظرند که اگر ما باشیم و حدیث رفع، رفع را در تمام فراهای حدیث باید به معنای رفع مؤاخذه دانست. ایشان دلیل خود را سنخیت مؤاخذه با فقرات حدیث رفع می‌دانند. (حائری ۱۴۰۸ ج ۲: ۱۰۳).

۳-۲-۵-۱) حضرت امام اشکالاتی را بر نظر استاد خود وارد می‌دانند. از جمله آنکه: حدیث رفع در محیط تشریح وارد شده است و رفع طبیعتاً رفع تشریحی و نه تکوینی است، در حالی که نه خود مؤاخذه که عملی خارجی از افعال مولا باشد در جوّ تشریح وجود ندارد و نه استحقاق آنکه حکمی است از احکام عقل. از طرف دیگر - چنانکه گفتیم - برای آنکه بتوانیم رفع را به نفس ما لایعلمون نسبت دهیم، محتاج مصحح هستیم و اگر فی الواقع مؤاخذه رفع شده باشد، و ما بخواهیم با اتکای به آن، رفع را به «ما لایعلمون» نسبت دهیم، از مصحح لازم برخوردار نیستیم، چرا که مؤاخذه از آثار واضح و ظاهر ما لایعلمون و ما لایطیقون و ... نیست که در نظر عرف بتوان با توجه به مرفوع بودن آنها، رفع را به نفس موضوعات نسبت داد. ایشان در ادامه می‌فرمایند:

و منه يعلم: أنّ استشهاد الإمام في صحیح حة صفوان و البنزطی بحديث الرفع
على الاستكراه على اليمين، ليس بأمر مخالف للظاهر في مقابل الخصم، فبقي
الاحتمالان^۱ الأخران (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۴۸).

ایشان اشاره به روایاتی می‌کنند که در آنها از امام - علیه السلام - سؤال می‌شود در مورد قسم اکراهی بر طلاق و اثر آن، و امام - علیه السلام - در پاسخ به حدیث رفع استشهاد نموده و قسم را قابل اثر نمی‌دانند که این روایات خود بیانگر آن است که آنچه مرتفع شده، تنها مؤاخذه نبوده و جمیع آثار را شامل می‌شود.^۲

مرحوم آخوند نیز پس از پاسخ به اشکالی که مؤاخذه را امری تکوینی و غیر قابل جعل شرعی دانسته است، قائل به طریقت و جوب احتیاط می‌شوند که به دنبال آن حدیث رفع به عنوان امتنانی بر امت اسلام این وجوب را رفع می‌نماید و در ادامه استشهاد به همان روایت امام معصوم - علیه

۱. رفع جمیع آثار و رفع اثر اصلی هر فراز

۲. توجه کنید به پاورقی آینده ذیل عبارت مرحوم آخوند خراسانی.

السلام - نموده‌اند و در نهایت وجهی برای اخذ مؤاخذه به عنوان مقدر در حدیث نمی‌دانند، لذا ابتدا اثر ظاهر هر فقره را در تقدیر گرفته و اگر این هم پذیرفته نشود، تمام آثار را مقدر می‌دانند، مشروط به اینکه امتنان، اقتضای رفع آن آثار را بکند، زیرا حدیث رفع در مقام امتنان بر امت خاتم - صلی الله علیه و آله - است. (فاضل لنکرانی ۱۳۷۸: ۳۸۵).

ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه بعد وضوح ان المقدر في غير واحد،
غيرها؛ فلامحيص عن أن يكون المقدر هو الاثر الظاهر في كل منها، او
تمام آثارها التي تقتضي المنه رفعها، كما ان ما يكون بلحاظه الاسناد اليه
مجازاً هو هذا، كما لا يخفى، فالخبر دل على رفع كل اثر تكليفي او
وضعي، كان في رفعه منته على الامه، كما استشهد الامام عليه السلام بمثل
هذه الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق و الصدقة و العتاق (آخوند
خراسانی ۱۴۲۰: ۳۸۸).

۳-۲-۶) احتمال دیگر برای تصدیق ادعا و اسناد رفع به عناوین مذکوره در حدیث، اثر ظاهر در هر یک از آنها است.

۳-۲-۶-۱) حضرت امام این مطلب را رد کرده و می‌نویسند: لازمه رفع انحصاری این اثر، آن است که اثر غیر ظاهر در جوّ تشریح به قوت خودش محفوظ باشد، به گونه‌ای که شارع به لحاظ

۱. مؤاخذه

۲. فرازهای روایت

۳. آثار

۴. ضمیر به «ما»ی موصوله در ما یکون برمی‌گردد.

۵. رفع غیر مؤاخذه (یعنی: آنچه می‌توان به اتکای آن، اسناد مجازی را صحیح دانست، آن است که آثار عمل - و نه تنها مؤاخذه - رفع شده باشند.

۶. صفت برای کل اثر

۷. اشاره مرحوم آخوند به روایتی است صحیح که صفوان و بزنی در آن از امام علیه السلام درباره اکراه بر قسم سؤال می‌کنند. صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنی جمیعاً عن ابی الحسن علیه السلام، فی الرجل یستکره علی الیمین، فیحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما یملک، أیلزمه ذلک؟ فقال: لا، قال رسول الله - صلی الله علیه و آله - وضع عن امتی ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما اخطاؤا (حر عاملی ج ۱۶: ۱۳۶، حدیث ۱۲، باب ۱۲، کتاب الایمان) چنانکه مشاهده می‌شود، در این روایت آثار وضعی «ما اکرهوا علیه» را برمی‌دارد و تنها به رفع مؤاخذه بسنده نمی‌کند.

نبودن اثر ظاهر، نبودن شیء را فرض نماید، و به لحاظ وجود اثر غیر ظاهر، وجود شیء را فرض کند، در حالی که این جمع متناقض است. بنابراین باید احتمال سوم یعنی رفع جمیع آثار را در نظر بگیریم.

مؤید مرفوع بودن همه آثار در حدیث رفع آن است که با اسناد رفع به خود این عناوین مناسب تر است، چرا که اسناد مرفوعیت به خود شیء، ملائم به رفع همه آثار آن است و از طرف دیگر اطلاق دلیل و سیاق وحدت که دلالت بر امتناعی بودن آن بر امت اسلام نیز دارد، به علاوه این که آنچه با این امتنان مناسبت کامل دارد، مرفوعیت همه آثار است، مؤید این برداشت است. اضافه بر آن که ظاهر و متفاهم عرفی از رفع ادعایی نیز همین است.

والتحقیق: هو رفع جمیع الآثار، لا لما أفاد شیءنا العلامة. - أعلى الله مقاما. : من استلزام رفع الأثر المناسب فی کلِّ منها الملاحظات عدیة؛ لاز ذلك^۲ إنما لا محذور فی، بل لأنَّ رفع الموضوع ادعاءً مع ثبوت بعض الآثار له^۳ فی نظر المتکِّم، ممَّا لا یجتمعان، ویكون من الجمع بین المتناقضین، إلی أن یُدعی: أن رفع الأثر الکنزائی بمنزلة رفع جمیع الآثار، فی رفع الموضوع بإدعاء آخر.

و بعبارة اخرى: انَّ حمل الکلام علی رفع بعض الآثار الخادئة، یحتاج الی ادعائین و مسامحتین: احدهما: دعوی أنَّ الأثر الکنزائی جمیع الآثار. و ثانیهما: دعوی أنَّ الموضوع الذی لیس له أثر فهو مرفوع. و أمَّا الحمل علی جمیع الآثار فلا یحتاج ألی الدعوی الثانیة، فحمل علی جمیع الآثار سلم عن مخالفة الظاهر، فافهم، لا یخلو عن ذمَّة، مع أنَّ طلاق

۱. فقرات روایت

۲. استلزام

۳. موضوع

۴. خبر لأنَّ

۵. ادعائین

۶. کلام

الدلیل - ایضاً^۱ - مقتضی رفعاً لِمِیْعِ الْآثَارِ (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۴۸۴۹).

ترجمه: پس تحقیق آن است که رفع در حدیث به معنای رفع جمیع آثار است. دلیل این مطلب آن چیزی نیست که مرحوم آیت الله حائری گفته‌اند. (اینکه لازم می‌آید نسبت به هر فراز از فقرات نه گانه یک لحاظ صورت گیرد، مثلاً اثر اصلی نسیان اگر «الف» است، و اثر اصلی اکراه «ب»، لازم می‌آید متکلم هم الف و هم ب را لحاظ کند) چرا که مطلب مرحوم حائری محذوری ندارد و عقلاً مشکلی را پدید نمی‌آورد. بلکه دلیل این مطلب عبارت است از اینکه اگر بخواهیم ادعا بنماییم که بعضی از آثار رفع شده و در عین حال در نگاه ما (متکلم) برخی از آثار ثابت باشد، در حقیقت جمع بین متنافیین کرده‌ایم (چرا که از سویی می‌گوییم فلان اثر نیست پس موضوع نیست و از طرفی می‌گوییم فلان اثر هست پس موضوع هست) مگر اینکه گفته شود ادعای مذکور به این معنی است که ادعا می‌کنیم رفع مهم‌ترین اثر به منزله رفع جمیع آثار است. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم روایت را بر رفع بعضی آثار حمل نماییم، باید دو ادعا و مسامحه را همراه داشته باشیم: نخست آنکه اثر کذایی، همه آثار است و دوم آنکه موضوعی که اثر ندارد، گویی وجود ندارد. این در حالی است که اگر مراد رفع جمیع آثار باشد، تنها به ادعای دوم احتیاج داریم. پس در رفع جمیع آثار، ادعای کمتری وجود دارد و در نتیجه مخالفت ظاهر کمتری را پدید می‌آورد. علاوه بر آنکه اطلاق دلیل (و اینکه به آثار خاصی مقید نشده) اقتضا می‌کند که حدیث بر رفع جمیع آثار حمل شود.

تنبی‌بهات

پیش از پایان بحث و برای تکمیل این کلام، لازم است نکاتی را در ضمن تنبی‌هاتی بیان نماییم.

(۱) تنبیه اول: حکومت حدیث رفع بر ادله احکام

۱. علاوه بر این که گفتیم در حمل کلام بر جمیع آثار، به یک ادعا احتیاج داریم در حالی که در فرض دیگر به دو ادعا احتیاج داریم.

۲. فرازهای روایت

حدیث رفع بر ادله‌ای که احکام را بر روی عناوین اولیه قرار می‌دهد، حکومت دارد. به این معنا که حدیث ناظر به ادله است و در مفاد آن ادله ایجاد تضييق می‌نماید.

۱-۱) مرحوم آیت الله بجنوردی می‌نویسد حدیث رفع حکومت واقعیه دارد بر ادله اولیه، به واسطه تضييق در عقد الوضع؛ و نسبت به فقره ما لایعلمون حکومت ظاهریه بر ادله اولیه دارد (موسوی بجنوردی ۱۳۷۹ ج ۲: ۲۴۳). این جمله به این معنی است که حدیث رفع، احکام واقعیه را در صورت اضطرار و اکراه، از فعلیت خارج می‌کند. در حالی که در صورت جهل، احکام واقعیه تنها منجزیت خویش را از دست می‌دهند و کماکان دارای فعلیت هستند. به همین سبب است که می‌توان گفت احکام واقعیه در حق مضطرّ و مکروه واقعاً مرتفع شده‌اند در حالی که در حق جاهل ظاهراً رفع گردیده‌اند.

نکته قابل توجه آن است که در دلیل حرمت شرب خمر، ظاهر ادله آن است که موضوع برای حرمت، عنوان شرب الخمر است، و عناوین و عوارض دیگر هیچ دخالتی در این معنی ندارد، اما اگر شرب خمر از روی اکراه و اضطرار و ... واقع شود، حکومت حدیث رفع، اثری را که بر عنوان ثانوی آن مترتب می‌شود بر نمی‌دارد. به عنوان مثال حدیث اثر قتل خطئی را برمی‌دارد ولی نمی‌تواند اثر مترتب بر آن (تحریر رقبه) را نفی کند. در فرض مقدر دانستن جمیع الآثار از نظر مرحوم آخوند حدیث تنها آثار و احکامی را برمی‌دارد که از احکام اولیه اشیاء باشد و به عنوان اولی برای اشیاء جعل شده باشد، بنابراین نمی‌توان احکام ثانویه یعنی احکامی را که به عنوان ثانوی (مثل اضطرار، اکراه، خطا و نسیان و ...) برای اشیاء جعل شده‌اند با این حدیث برداشت. مثلاً وجوب سجده سهو از احکامی است که با توجه به عنوان «نسیان تشهد» جعل شده است، در نتیجه نمی‌توان به موجب رفع النسیان، وجوب سجده سهو را نیز برداشت (فاضل لنکرانی ۱۳۷۸ ج ۴: ۳۸۶).

۱-۲) میرزای نائینی نحوه حکومت حدیث رفع بر ادله اولیه را متفاوت با نحوه حکومت قاعده لاضرر و لاجرح برمی‌شمارد و می‌نویسد حکومت در حدیث رفع به اعتبار عقد الوضع (موضوعات و متعلقات احکام) بوده و در آن دو قاعده به اعتبار عقد الحمل (حکم شارع) می‌باشد. ایشان در توضیح این امر بیان می‌دارند که در لاضرر و لاجرح زمانی که حکمی مانند وضو ضرری باشد، وجوب وضو ضرری و حرجی است و مستقیماً این وجوب برداشته می‌شود، اما حدیث رفع روی عناوینی مثل اضطرار، اکراه و ... تکیه کرده که این عناوین ارتباط مستقیم با موضوع و متعلق حکم دارد. به عبارت دیگر، این عمل و فعل خارجی است که مورد اکراه، اضطرار و ... واقع می‌شود نه

حکم آنها، و حکم به اعتبار موضوع آنها رفع می‌گردد. ایشان سپس حدیث رفع را به «لا شکک لکثیر الشکک» تشبیه نموده و نحوه حکومت را چنین تصویر می‌کنند که دلیل حاکم نسبت به دلیل «إذا شککت فابن علی الأكثر»، در عقد الوضع «إذا شککت» تضییق ایجاد می‌نماید و نه در عقد الحمل، یعنی «فابن علی الاکثر» (کاظمی ۱۴۰۶ ج ۳: ۳۴۷).

۱-۳) حضرت امام این نظر را مورد مناقشه قرار داده و اشکالاتی بر آن وارد می‌دانند:

۱-۳-۱) حکومت در لاضرر و لاجرح به اعتبار عقدالحمل نمی‌باشد، چرا که در همان موارد هم «لاضرر» نفس ضرر را برمی‌دارد و نه حکم ضرری را، پس کیفیت حکومت در آنها نیز اولاً و بالذات تضییق موضوع و سپس به تبع آن تضییق حکم می‌باشد.^۱

۱-۳-۲) نحوه حکومت در قاعده لاضرر و لاجرح یکسان نبوده و متفاوت است. با توجه به اقسام حکومت، معلوم می‌گردد که در قاعده لاضرر، لسان نفی خود ضرر می‌باشد، برخلاف لاجرح که در آن جعل حرج نفی می‌گردد.

۱-۳-۳) ضرر و حرج عناوینی هستند که بر خود حکم عارض نمی‌شوند بلکه بر موضوعات خارجی وارد می‌شوند، مانند وضو یا روزه حرجی یا معامله غبنی ضرری و ... هرچند عنوان ضرر بر حکم آنها بر وجه مسامحه بار گردد.

۱-۳-۴) از فرمایشات عجیب ایشان آن است که خطا و نسیان عارض بر حکم نمی‌شوند، که ممکن است از اشتباهات مقرر باشد. چرا که در بسیاری از موارد نسیان و خطا اضافه به موضوع یا اضافه به حکم می‌شود و کلام ایشان غیر قابل پذیرش می‌باشد (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۴۵-۴۷؛ سبحانی ۱۳۸۲ ج ۳: ۳۹).

۲) تنبیه دوم: بررسی شمول حدیث در امور عدمیه

۲-۱) مرحوم نائینی اشاره دارند که حدیث رفع تنها شامل امور وجودی می‌شود و نمی‌تواند امور عدمی را دربرگیرد. ایشان در توجیه نظر خود می‌فرمایند: اگر یک امر عدمی در رابطه با این عناوین مطرح باشد، حدیث رفع نسبت به رفع آثار آن نمی‌تواند دلالتی داشته باشد، و مثال زده‌اند: اگر کسی نذر کند که از آب دجله بیاشامد، اما در مقام عمل بر ترک شرب اکراه شده و او را تهدید و اجبار کردند بر اینکه شرب از ماء دجله را ترک کند. حدیث رفع با فقره «ما اکره علیه»

۱. مراجعه کنید به مقاله حکومت و ورود از دیدگاه امام خمینی.

شامل او نمی‌شود. این به دلیل استعمال کلمه رفع است. چرا که به تعبیر ایشان معنی رفع آن است که یک موجودی را نازل منزله معدوم قرار دهیم، و نه آنکه معدومی را نازل منزله موجود کنیم، چرا که این کار وضع است نه رفع. پس باید رفع همیشه به یک امر وجودی متعلق بشود، و چون در این مثال و اشباهه مکرره علیه یک امر عدمی است، لذا نمی‌تواند مشمول حدیث رفع باشد. پس آثاری که بر ترک شرب ماء دجله مترتب است، مثل کفاره را حدیث رفع بر نمی‌دارد (کاظمی ۱۴۰۶ ج ۳: ۳۵۳).

۲-۲) حضرت امام در جواب آنچه از مرحوم نائینی نقل شده می‌نویسند:

و أنت خبير بما فيه: فإنه يرد عليه - مضافاً إلى أن العدم إذا فرض تعلّق الرفع به يكون له ثبوت إضافي بالنسبة إلى عدمه، وليس عدم العدم هو الوجود، ولا رفع المعدوم هو الوضع كما توهم - أن الكفارة إذا ترتبت على ترك الشرب كما هو المفروض، يكون له ثبوت اعتباري في عالم التشريع، فإن ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه، لا يمكن أن يصير موضوعاً للحكم، وقد فرض أن الكفارة مترتبة على الترك، فلا بد أن يكون الترك - ولو باعتبار انطباق الحث عليه - ملحوظاً و معتبراً عند الشارع؛ حتى يصير موضوعاً للحكم، و بعد هذا الثبوت الاعتباري لا مانع من تعلّق الرفع به بلحاظ آثاره، و هذا واضح جداً، فما افاد من أن الرفع لا يمكن إكلاً بالوضع، في غاية السقوط (امام خميني ۱۳۸۶ ج ۲: ۵۲-۵۱).

لازم است قبل از تشریح نظر مرحوم امام، اشاره نماییم که در نگاه فلاسفه، «عدم» به عدم مطلق و عدم مضاف تقسیم می‌گردد. در تعریف این دو قسم آورده‌اند عدم مضاف، اضافه به مضاف الیه خاص می‌گردد، مثل عدم زید یا عدم عمرو. این در حالی است که عدم مطلق هیچ حظی از وجود ندارد. پس عدم مضاف، بین عدم زید یا عدم عمر تفاوت وجود دارد. بر همین اساس، عده‌ای برای عدم مضاف حظی از وجود تصور نموده‌اند (سبزواری ج ۳: ۱۹۲).

امام راحل در پاسخ به میرزای نائینی با توجه به اینکه عناوین اکراه یا اضطرار همواره به عدم مضاف تعلق می‌گیرند، مدعی هستند که در امور عدمی می‌توان به نوعی «تنزیل الموجود منزلة العدم» را لحاظ کرد تا تفاوتی بین امور وجودیه و عدمیه در شمول حدیث رفع نباشد. ضمن آنکه عدم العدم، موجود نیست و رفع معدوم نیز وضع به حساب نمی‌آید.

ایشان ادامه می دهند: به عنوان مثال وقتی کفاره بر ترک شرب مترتب شد — چنانکه مفروض چنین است (مثلاً فردی قسم خورده که شرب را ترک کند) — معلوم می شود که «ترک شرب» دارای ثبوت اعتباری در عالم تشریح است، چرا که آنچه هیچ نحوه ثبوتی ندارد، نمی تواند موضوع حکم شرعی قرار گیرد — در حالی که چنین فرض شده اند که کفاره بر ترک شرب مترتب می شود. پس باید ترک — ولو با توجه و اعتبار این که شکنندن قسم به آن تعلق گرفته است — در نزد شارع معتبر باشد و شارع آن را لحاظ نموده باشد و آن گاه موضوع حکم شرعی قرار گیرد. حال با توجه به این ثبوت اعتباری، می توان گفت به لحاظ رفع آثار این ثبوت اعتباری، رفع به ترک تعلق گرفته است. پس اینکه گفته اند رفع امور معدوم جز با وضع آنها ممکن نیست، در غایت سقوط است.

حضرت امام همچنین در حاشیه می نویسند: رفع ادعایی می تواند به عدم تعلق گیرد، و مصحح این ادعا نیز «عدم ترتب آثار بر عدم» است. کما اینکه رفع به وجودات هم به صورت حقیقی تعلق نمی گیرد. بلکه آنجا هم ادعایی است و مصحح آن ادعا نیز «عدم ترتب آثار» است، علاوه بر این می توان گفت: همان طور که اضطرار به عدم تعلق می گیرد، رفع هم می تواند به امور عدمی تعلق گیرد.

۳) تنبیه سوم: شمول حدیث رفع نسبت به نسیان جزء و شرط در عبادات

۳-۱) محقق نائینی بر این نظرند که در مورد نسیان جزء و شرط، نمی توان از راه تمسک به حدیث رفع، صحت عبادت را اثبات کرد و پنج وجه یا دلیل بر اثبات بیان خود اقامه نموده اند. از طرف امام راحل پاسخ هایی به آنها داده شده است:

از آنجا که طبق مبنای ایشان رفع شامل امور عدمی نمی شود، پس نسیان اجزاء و شرایط، به معنی عدم تحقق وجودی آنها است و لذا رفع نمی تواند به آنها تعلق پیدا کند که در این مورد امام راحل طبق مبنای بحث گذشته پاسخ فرموده اند (کاظمی ۱۴۰۶ ج ۳: ۳۵۳؛ امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۵۴).

همانند استصحاب، حدیث رفع نیز اختصاص به آثار شرعیه دارد و بنابراین آثار عقلیه را (مثل اجزاء و صحت عبادت که از مسائل عقلی هستند) شامل نمی گردد. در این مورد حضرت امام با بیان این مطلب که جزئیت و شرطیت از اموری هستند که ولو به واسطه منشأ انتزاعشان در حیطه جعل قرار دارند، و در رفع آنها نیاز به لحاظ اثر دیگری نیست، به پاسخ اشکال می پردازند (کاظمی ۱۴۰۶ ج ۳: ۳۵۳؛ امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۵۴).

حدیث رفع در مقام امتنان است و جریان حدیث رفع در اجزاء و شرایط با این امتنان مغایر است. چراکه با تعلق رفع به سوره فراموش شده در نماز، لازم می‌آید اثر سوره یعنی اجزاء و صحت رفع شود و لازمه این مطلب آن است که نماز باطل باشد و این خلاف امتنان است. امام راحل در این مورد نیز می‌فرمایند: به این گونه نیست که حدیث رفع بخواهد در مسأله اجزاء و تمامیت و صحت مستقیماً دخالت کند، بلکه حدیث رفع در مقابل دلیل جزئیت که ظاهر آن جزئیت مطلق است، به عنوان یک دلیل حاکم، حکم می‌کند که اگر اجزاء و شرط فراموش شوند، آنها جزء یا شرط نماز نمی‌باشند، و زمانی که حدیث رفع در مورد نسیان، نفی جزئیت و شرطیت نمود، خود عقل پی می‌برد که نماز بدون سوره نسبت به ناسی صحیح می‌باشد (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۵۴).

از نظر دلالت حدیث رفع تفاوتی بین رکن و غیر رکن وجود ندارد، و این در حالی است که مسلماً حدیث رفع شامل اجزاء رکنیه نمی‌شود، و اگر در موارد غیر رکن، بطلان نماز از حدیث استفاده نشود (حدیث رفع شامل این دسته از اجزاء باشد)، لازمه آن، این است که حدیث در موارد رکن نیز دلالت بر صحت کند (حدیث رفع شامل اجزاء رکنیه هم بشود). در حالی که لازم رکنیت بطلان است، چه عمدتاً، سهواً و یا نسیاناً. در پاسخ حضرت امام می‌فرمایند: اگر تنها ما بودیم و حدیث رفع، چنین حکمی لازم می‌آمد، در حالی که در این مورد، ادله دیگری نیز قائم شده است و همچنان که در جای خود گفته می‌شود، حدیث لاتعداد نسبت به همه مستثنیات، مخصوص حدیث رفع است (کاظمی ۱۴۰۶ ج ۳: ۳۵۵؛ امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۵۸).

اگر حدیث رفع قابلیت استدلال در مورد نسیان جزء و شرط را داشت، می‌بایست در کلمات فقها این استدلال به چشم می‌خورد (کاظمی ۱۴۰۶ ج ۳: ۳۵۵). حضرت امام چنین امری را رد نموده و قائلند که بسیاری از بزرگان از جمله سید مرتضی در *الناصریات* (۱۹۹:)، ابن زهره در *الغنیه* (۵۶۶:)، علامه حلی در *تذکره* (ج ۱: ۱۳۱)، محقق اردبیلی در *مجمع الفائدة و البرهان* (ج ۳: ۵۵)، شیخ انصاری در *کتاب الطهاره* (۱۶۶:) و محقق حلی در *المعتبر* (۱۲۲:)؛ در موارد متعدد در مورد نسیان جزء و شرط به حدیث رفع تمسک نموده‌اند (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۵۹).

نتیجه آنکه با حدیث رفع می‌توان عباداتی را که بعضی از اجزاء و شرایط آنها به واسطه نسیان اتیان نشده، تصحیح نمود و در این مورد از نظر امام راحل بر خلاف نظر مرحوم نائینی تفاوتی بین اینکه نسیان تا آخر وقت ادامه پیدا کند یا نه وجود ندارد چرا که در مورد غیر ناسی، اتیان فرد کامل

عبادت، تحقق طبیعت آن عبادت محسوب می‌شود، در حالی که در مورد ناسی، اتیان فرد ناقص به برکت و امتنان حدیث رفع صحیح و مجزی خواهد بود (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۵۶-۶۱).

۴) تنبیه چهارم: شمول حدیث رفع نسبت به اسباب

۴-۱) مرحوم نائینی معتقدند حدیث رفع شامل اسباب نمی‌شود و با ذکر مثالی متذکر می‌شوند که اگر شخص با طیب نفس معامله‌ای را انجام می‌دهد ولی در اثر اکراه یا اضطرار یا نسیان یکی از خصوصیات را که در سببیت معامله دخالت دارد (مانند عربیت صیغه) واقع نکنند، حدیث رفع نمی‌تواند نقشی داشته باشد و باعث صحّت عقد گردد. چرا که عقد واقع شده در خارج، فارسی بوده و نفوذی ندارد، و با حدیث رفع نمی‌توان آن را عربی نمود. به عبارتی - چنانکه در تنبیه دوم از قول مرحوم نائینی آوردیم - حدیث رفع متکفل آن نیست که فاقد را نازل منزله واجد کند (کاظمی ۱۴۰۶ ج ۲: ۳۵۶).

۴-۲) حضرت امام در پاسخ به نظر ایشان، بین موارد اکراه و اضطرار و نسیان تفکیک قائل شده‌اند. ایشان می‌نویسند: در مورد نسیان، مسأله دقیقاً مانند عبادات می‌باشد و اگر نسیان نسبت به اصل سببیت و به آن اموری که عرفاً مقوم عقد محسوب می‌شوند حاصل شود، در عدم تصحیح آن توسط حدیث رفع تردیدی وجود ندارد، اما نسیان در شرایطی که مقوم عقد محسوب نمی‌شود، مانند عبادات، مشمول حدیث رفع می‌باشد.

اما در باب اکراه و اضطرار نیز (همان‌طور که در عبادات بیان شد)، اگر کسی را اکراه بر ترک جزء یا ترک شرط کنند، حدیث رفع اقتضای صحت این عبادت را ندارد، و لذا اگر کسی را اکراه بر ترک عربیت در عقد بیع نمودند یا شخصی مضطرب به آن شد، دلیلی بر صحت عقد مورد نظر وجود ندارد، و لذا نمی‌توان هر سه مورد را از نظر حکم واحد دانست (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۶۲-۶۵).

۵) تنبیه پنجم: شمول حدیث رفع نسبت به مسببات

۵-۱) مرحوم میرزای نائینی مسببات را دو گونه می‌دانند: مسبباتی که از امور اعتباریه هستند و وضع و رفع آنها به ید شارع است، مثل اکثر معاملات، عقود و ایقاعات؛ و قسم دیگر مسبباتی هستند که واقعیت تکوینیه دارند و شارع از آن کشف و پرده برداری می‌کند و عقل مکلفین به سببیت مذکور نمی‌رسد. مثل مسأله طهارت. ایشان قائلند که حدیث رفع، قسم اول از مسببات را می‌تواند شامل شود و رفع در آن حقیقی و غیر ادعایی خواهد بود، مثلاً در فرض تعلق اکراه بر مسبباتی مانند ملکیت، شارع می‌تواند آن را رفع نماید، اما در قسم دوم مانند نجاست لباس با یک

شیء نجس، به دلیل اطلاق ادله طهارت، بر اساس حدیث رفع، نمی‌توان لزوم تطهیر آن را برداشت (کاظمی ۱۴۰۶ ج ۳: ۳۵۸).

۵-۲) حضرت امام در رد نظر ایشان قائلند که اطلاق ادله نمی‌تواند دلیل بر عدم شمول حدیث رفع نسبت به این مورد باشد، چرا که وقتی ما قائل به حکومت حدیث رفع بر ادله اولیه می‌باشیم، در حقیقت در مسأله جنابت، وجوب غسل را منکر می‌شویم. به عبارت دیگر، غسل جنابت از طرفی مستحب نفسی است و از طرفی شرط صلاۀ بوده و به همین سبب وجوب مقدمی دارد. حدیث رفع شامل آثار استحبابی غسل نمی‌شود، چرا که رفع مستحبات باعث امتنان بر عباد نیست، ولی نسبت به شرطیت برای صلاۀ، وجوب مقدمی برداشته می‌شود، و لذا اگر بتواند باید تیمم کند و اگر اکراه بر ترک تیمم هم وجود دارد (و از سوئی نماز بی‌طهور نماز نیست)، مثل آن است که بر ترک صلاۀ اکراه شده است (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۶۵-۶۸).

۶) تنبیه ششم: شمولیت حدیث رفع نسبت به شک در مانعیت در عبادات
آخرین بحث در باب بررسی حدیث رفع آن است که در صورت شک در مانعیت چیزی در عبادتی مثل نماز، مقتضای حکومت حدیث رفع بر ادله اولیه رفع مانعیت و صحت نماز می‌باشد. چرا که نماز در حالی که مانع مشکوک را نیز برطرف نکرده‌ایم، مصداقی از طبیعت نماز است و بعد از اتیان مأموریه، عقلاً بقای امر ممکن نیست و در این مورد فرقی بین شبهه حکمیه و موضوعیه وجود ندارد.

۶-۱) مرحوم حائری این وجه صحت توسط حدیث رفع را در شبهات حکمیه خالی از اشکال ندانسته‌اند. (۱۴۰۸ ج ۲: ۱۰۶).

۶-۲) حضرت امام به رد اشکال ایشان پرداخته و در نهایت می‌فرمایند: مقتضای دلیل رفع، توسعه در طبیعت به صورت ناقص و کامل است، به این معنی که فرد ناقص نیز مصداقی از طبیعت به شمار می‌رود و لذا بعد از اتیان آن، برای بقای امر، معنایی وجود ندارد. بنابراین با حدیث رفع در این گونه موارد می‌توان به صحت عبادت قائل شد (امام خمینی ۱۳۸۶ ج ۲: ۶۹).

والحمد لله رب العالمین

منابع

- آخوند خراسانی، شیخ محمد کاظم. (۱۴۲۰) *کتاب الاصول*، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم.
- ابن زهره. (۱۴۱۷). *الغنة النزوع الى علمی الاصول و الفروع*، قم: مؤسسه امام صادق.
- ابن ماجه. *سنن ابن ماجه*، بیروت: دارالفکر.
- احمد بن حنبل. (بی تا) *مسند احمد*، بیروت: دار صادر.
- اشعری، احمد بن عیسی. (۱۴۰۸) *النوادر*، قم: مدرسه امام مهدی (عج).
- اصفهانی، محمدحسین. (۱۳۶۳) *الفصول الثمویه فی الاصول الفقهیه*، دار احیاء العلوم الاسلامی.
- امام خمینی (۱۴۲۰) *الخلل فی الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج)، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۲۱) *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج).
- _____ . (۱۳۷۳) *مناهج الوصول الى علم الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۷۸) *الرسائل العشرة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج)، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۷۹) *کتاب الطهارة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج)، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۱) *المکاسب المحرمه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج)، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۸۶) *انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- انصاری، سید مرتضی. (۱۴۱۵) *کتاب الطهارة*، قم: سلسله مجلدات کنگره شیخ اعظم.
- _____ . (۱۴۱۵) *کتاب الصلاة*، قم: سلسله مجلدات کنگره شیخ اعظم.
- _____ . *الناصریات به نقل از الجوامع الفقهیه*.
- _____ . (بی تا) *فرائد الاصول*، تحقیق عبدالله نورانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بجنوردی، سید میرزا حسن. (۱۳۷۹) *منتهی الاصول*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ اول.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۹۸۱) *صحیح البخاری*، بیروت: دارالفکر.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۰) *المحاسن*، ترجمه سید جلال الدین محدث، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- بروجردی، محمدتقی. (۱۴۰۵) *نویسه الافکار*، (تقریرات درس محقق عراقی) قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بیهقی، احمد بن حسین. (بی تا) *السنن التبری*، بیروت: دارالفکر.

- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳) *سنن الترمذی*، ترجمه عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت: دارالفکر.
- تقوی اشتهاوردی، حسین. *تنقیح الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج).
- جوادی آملی، عبدالله. *تقریرات صلاة*، قم: مؤسسه جماعة المدرسین.
- حائری یزدی، شیخ عبدالکریم. *کتاب الصلاة*، قم: مؤسسه جمعة المدرسین.
- _____ . *کتاب الخمس*.
- _____ . (۱۴۰۸) *دور الفوائد*، قم: مؤسسه جماعة المدرسین.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله حافظ. (بی تا) *المستدرکة*، یوسف عبدالرحمن المرعشی.
- حر عاملی، محمد بن حسن. *وسائل الشیعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳) *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- خمینی، سید مصطفی. *الطهارة الكبرى*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج).
- خویی، ابوالقاسم. *معجم رجال الحديث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- سبحانی، جعفر. *الموسوعة المیسرة*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- _____ . (۱۳۸۲) *تهذیب الاصول*، (تقریرات درس امام خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- سبزواری، ملاهادی. *شرح منظومه*، قم: نشر ناب.
- سجستانی، سلیمان بن اشعث. (۱۴۱۰) *سنن ابن داوود*، بیروت: دارالفکر.
- شوشتری، محمدتقی. *قاموس الرجال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بابویه. (بی تا) *التوحید*، ترجمه سید هاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسه جمعة المدرسین.
- _____ . (۱۳۶۲) *الخصال*، ترجمه علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- _____ . (بی تا) *من لا یحضره الفقیه*، ترجمه علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴) *تذکره*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- علی بن جعفر (ع). (۱۴۰۹) *مسائل علی بن جعفر*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- عیاشی، محمد بن مسعود. *تفسیر العیاشی*، مکتبة المرعشی النجفی.
- فاضل تونی. *الواقیه فی الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- فاضل لنکرانی، سید محمد. (۱۳۷۸) *ایضاح الکتب*، به نقل از سید محمد حسین قمی، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- *فقه الرضا*. مؤسسه آل البيت.
- کلینی، یعقوب. (۱۳۶۵) *الکافی*، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- كاظمی، شیخ محمد علی. (۱۴۰۶) *فوائد الاصول*، (تقریرات درس میرزا حسن نائینی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کشی، محمد بن عمر بن العزیز. (۱۳۴۸) *اختیار مع رفة الرجال*، انتشارات دانشگاه مشهد.
- مجلسی، محمد بن باقر. *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة و البرهان*.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن. *المعتبر*، قم: مؤسسه سیدالشهداء.
- مسلم بن حجاج. (بی تا) *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر.
- مظفر، محمد رضا. *اصول فقه*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- مغربی، قاضی نعمان. (۱۳۸۳ق) *دعائم الاسلام*، قم: مؤسسه آل البيت.
- مفید. *الاختصاص*، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- میرزای نائینی، *فوائد الاصول*، قم: مؤسسه جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- نجاشی، ابوالحسین احمد بن علی بن احمد. *رجال نجاشی*، قم: مؤسسه جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- نسائی، احمد بن شعیب. (۱۹۳۰) *سنن نسائی*، بیروت: دارالفکر.
- نوری، میرزا حسین. (بی تا) *مستدرک الوسائل*، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.