

Analyzing the *Hadīth al-Raf'*¹

Hassan Ghanbari Sheykhshabani

Graduate Student of Level Three at Hawza Ilmiyya of Qom- Iran; (*Corresponding Author*); hassan.67@chmail.ir

Mohammadtaqi Ghanbari Sheykhshabani

Master Student of History at University of Islamic Sciences; Qom- Iran; ali1389@iran.ir

Receiving Date: 2020-07-20; Approval Date: 2021-01-04

Abstract

In the controversy between traditionalists (*akhbaris*) and scholars of principle of jurisprudence, the latter having tried to prove innocence, resorted to some traditions of which the most important and complex is *hadīth al-raf'*.

There are many disagreements about this hadith which can be found in the words of Usulis including being real or virtual, the meaning of the *raf'* itself and how it implies to the principle of innocence which the most important one is the discord about what the object (*muta'allaq*) of *raf'* can be. Regarding this issue, Usulis have suggested some possibilities including general effects and afterlife

1 . Ghanbari Sheykhshabani - H: (2022); “ Analyzing the *Hadīth al-Raf'* “; *Jostar_ Hay Fihi va Usuli*; Vol: 7 ; No: 25 ; Page: 35-68 ; Doi:10.22034/jrj.2021.58226.2100

Copyright © 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

punishment. Considering different results of each idea in jurisprudence and its principles, the authors have initially tried to prove that the real meaning of the *raf*' other than the phrase “*ma-la-yotighoon*” is punishment, and then they mentioned some problems regarding punishment and some results have been explored too, and ultimately they explored the implication of this ḥadīth on innocence which it became apparent that this ḥadīth is unrelated to the conflict in the discussion of innocence.

Key Words: *Ḥadīth al-Raf'*, *Object of Raf'*, punishment, calling to account, previous nations, ignorance , innocence.



بازکاوی حدیث رفع^۱

حسن قنبری شیخ شبانی

دانش آموخته سطح سه حوزه علمیه قم - ایران، (نویسنده مسئول): hassan.67@chmail.ir

محمدتقی قنبری شیخ شبانی

دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ، دانشگاه معارف اسلامی قم - ایران: ali1389@iran.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۵

چکیده

بازکاوی
حدیث رفع

۳۷

در نزاع اخباری‌ها و اصولیان در شبهه حکمیة تحریمیه، اصولی‌ها برای اثبات برائت به احادیثی تمسک کرده‌اند که مهم‌ترین و پیچیده‌ترین آن‌ها حدیث رفع است. اختلافات بسیاری پیرامون این حدیث از جمله حقیقی یا ادعایی بودن رفع و معنای خود رفع و نحوه دلالت آن بر اصل برائت در کلمات علما یافت می‌شود. از مهم‌ترین این اختلافات، نزاع بر سر متعلق رفع را می‌توان نام برد که اصولیان چندین احتمال از جمله عموم آثار و مؤاخذه اخروی را مطرح کرده‌اند. با در نظر گرفتن تفاوت ثمرات هر قول در فقه و اصول، نگارندگان در ابتدا تلاش کرده‌اند با توجه به آیات و روایات موجود که مورد غفلت بسیاری از علما واقع شده است، ثابت کنند که مراد واقعی از رفع در غیر فقره «ما لایطیقون»، مؤاخذه به‌طور مطلق است و در ادامه نیز به اشکالاتی پرداخته‌اند که به تقدیر گرفتن مؤاخذه و نیز ثمرات مترتب بر نظر مختار شده است. در نهایت، دلالت این حدیث بر برائت را مورد کنکاش قرار داده‌اند که مشخص شد این حدیث ارتباطی با محل نزاع در بحث برائت ندارد.

کلیدواژه‌ها: حدیث رفع، متعلق رفع، عذاب، مؤاخذه، امم سابق، جهل، برائت.

۱. قنبری شیخ شبانی، حسن. (۱۴۰۰). بازکاوی حدیث رفع. فصلنامه علمی - پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی، ۷(۲۵)، صص: ۶۸-۳۵.

مقدمه

بین اصولیان و اخباری‌ها نزاع‌های متعددی وجود دارد که یکی از آن‌ها مربوط به شبهات حکمیة تحریمیة^۱ است. در این شبهات بیشتر اصولیان قائل به برائت هستند، ولی اخباری‌ها^۲ معتقد به توقف شده‌اند و تاکید دارند که در مواجهه با این گونه شبهات باید طریقه احتیاط را در پیش گرفت. از آن‌جا که این نزاع کبروی نیست، بلکه صغروی است (همهٔ علما قاعدهٔ عقلی قبح عقاب بلا بیان را قبول دارند و این اخباری‌ها هستند که می‌گویند در شبهات تحریمیة دلایلی از کتاب و سنت و عقل بر وجوب احتیاط وجود دارد) بر اصولیان لازم است استدلال‌های اخباریان را پاسخ بدهند و در صورت امکان، دلایلی نیز بر مدعای خود بیاورند. یکی از این دلایل که برگرفته از سنت است روایتی است که به حدیث رفع مشهور است. پیشینهٔ بحث دربارهٔ این حدیث به زمان شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲/۴۴۶) برمی‌گردد، ولی ظاهراً اولین کسی که از آن برای اثبات برائت در موارد مجهول استفاده کرده مرحوم فاضل تونی است (تونی، ۱۴۱۵ق، ۱۸۰). بعدها اختلافات بسیاری پیرامون این حدیث شکل گرفت که نحوهٔ دلالت آن بر اصل برائت و حقیقی یا ادعایی بودن رفع و نیز معنای خود رفع از آن جمله‌اند. از مهم‌ترین این اختلافات، نزاع بر سر متعلق رفع است که اصولیان چندین احتمال از جمله عموم آثار و مؤاخذهٔ اخروی را مطرح کرده‌اند که انتخاب هر قول دارای ثمرات مختلفی در ابواب گوناگون فقهی خواهد بود. نوآوری این نوشتار علاوه بر استفاده از آیات و روایات برای تعیین متعلق رفع که عمدتاً مورد غفلت علما واقع شده است، اثبات عدم ارتباط این حدیث با محل نزاع در بحث برائت است. مقالات^۳

جستارهای فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۰

۳۸

۱. شبههٔ حکمیة تحریمیة جایی است که دربارهٔ حکم یک چیز هم احتمال حرمت و هم احتمال غیر وجوب داده شود مانند این که امر بین حرمت و کراهت و یا حرمت و اباحه دایر باشد. برای مثال، در حرمت استعمال دخانیات تردید شود و منشأ تردید نیز روایتی در مورد استعمال دخانیات باشد که هم احتمال حرمت و هم احتمال کراهت در آن داده می‌شود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ۵۰۰).

۲. مرحوم نراقی گفته است که برخی از اخباری‌ها نیز قائل به برائت هستند (نراقی، ۱۴۳۰ق، ۶۶) ولی مرحوم شیخ انصاری گفته است که تمامی اخباری‌ها احتیاط را اختیار کرده‌اند (کلاتری، ۱۳۸۳، ۳/۳۵۱).

۳. یکی از این مقالات (خمینی، سیدحسن، ۱۳۸۹، ۱) بیشتر متمرکز بر نظرات امام خمینی شده و دیگری (اعرابی، مسعودی، ۱۳۹۷، ۸۵) برخی از آیات مرتبط را ذکر نکرده و این مقاله نیز (درویش پور، ۱۳۸۶، ۲۶۵) مؤیداتی برای مقدر بودن مؤاخذه آورده است ولی از آیات و روایات بهره نبرده است.

متعددی نیز پیرامون این حدیث با توجه به جوانب گوناگون آن نوشته شده که به برخی از آن‌ها در خلال مباحث اشاره خواهد شد.

پس از ذکر این مقدمه و قبل از بررسی کلمات اصولیان، لازم است اصل حدیث بیان شود تا بررسی فقرات و دلالت آن آسان‌تر گردد و بهتر بتوان به بررسی کلمات علما پرداخت.

از امام صادق ع نقل شده که پیامبر اکرم ص فرمودند:

«ثُمَّ حَيْزُ أُمَّتٍ مِنْ بَرْدِهَا شَدِيدٌ: خطا و فراموشی و آنچه بر آن اکراه شوند و آنچه نمی‌دانند و آنچه طاقت آن را ندارند و آنچه به آن مضطر شوند و حسد و فال بد زدن و اندیشه کردن در وسوسه خلق تا زمانی که بر زبان نیاورند»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۲۵/۵۵).

در این که رفع به چه چیزی تعلق گرفته است، اختلاف بسیاری وجود دارد، ولی قبل از ورود به بحث متعلقات احتمالی رفع لازم است بدانیم که درباره اصل تقدیر گرفتن نیز اختلاف هست. توضیح این که در مقام اثبات، حداقل سه مبنای این جا وجود دارد:

بازکاوی
حدیث رفع

الف: فقرات حدیث رفع در عالم خارج اتفاق می‌افتند، مانند نسیان و خطا، و رفع آن‌ها مستلزم کذب کلام خواهد بود. بنابراین از باب دلالت اقتضا باید چیزی را در تقدیر گرفت که از لغویت و کذب بودن کلام جلوگیری شود (حلی، ۱۴۲۵ق، ۵۱۴/۲؛ تونی، ۱۴۱۵ق، ۲۲۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۱، ۱۴۴ق، ۱۴۳۰ق، ۳۸۵/۱؛ انصاری، ۱۴۱۶ق، ۳۲۰/۱؛ نجفی، ۱۴۱۳ق، ۴۱۳؛ مظفر، ۱۴۱۰ق، ۱۳۲/۱).

ب: از آن جا که رفع در عالم تشریح است، احتیاج به هیچ تقدیری نیست و رفع

۱. «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ الْخَطَا وَالنَّسْيَانُ وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفِيَّةٍ» این حدیث که دارای ۹ فقره است به سه صورت، با اختلافاتی نقل شده که روایت بالا را شیخ انصاری نقل نموده است و آن را صحیح دانسته است. همچنین بسیاری از علما از آن جا که این حدیث بسیار مشهور بوده و مضمون آن در روایات متعددی نقل شده است، آن را از جهت سندی مورد کنکاش قرار نداده و آن را پذیرفته‌اند و بیشتر متمرکز بر دلالت آن شده‌اند (کاظمی، ۱۳۷۶، ۳۳۶/۳؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۲۰۹/۳؛ بجنوردی، ۱۳۸۰، ۲۳۵/۲؛ بهجت، ۱۳۸۸، ۳۰۴/۳؛ جلالی، ۱۴۱۴ق، ۳۴۱/۳؛ حکیم، ۱۴۱۳ق، ۳۸۲/۴؛ حسینی روحانی، ۱۳۸۲، ۳۲۰/۴) و فقط تعداد کمی در سند آن خدشه و اشکال وارد کرده‌اند (خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، ۴۳/۷؛ عبدالسائر، ۱۴۱۷ق، ۱۸۰/۱۱؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۱۶۱/۲).

تزیلی خواهد بود. اما در این که مقتضای رفع فقرات نه گانه در عالم تشریح چیست، باید بحث شود که آیا مثلاً تمام آثار است یا تنها مؤاخذه است (خوئی، ۱۳۵۲، ۱۷۰/۲؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۲۱۱/۳؛ بجنوردی، ۱۳۸۰، ۲۳۸/۲؛ جلالی، ۱۴۱۴ق، ۳/۳۴۳).

ج: تفصیل (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۲۱/۳-۲۲؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۵۲/۴). در فقره «ما لا یعلمون» به هیچ تقدیری احتیاج نیست، زیرا هم موضوع و هم حکم، قابل رفع و وضع از جهت شرعی هستند، ولی در غیر «ما لا یعلمون» رفع حقیقی نیست و ناچار از تقدیر آثار یا مجاز در اسناد رفع هستیم.

متعلق رفع چیست؟

برخی از اهل سنت مانند ابو حسین بصری معتقدند که خطا و نسیان اتفاق می افتد و از طرفی کلام پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صادق است، بنابراین حدیث مجمل است (بصری، ۱۴۰۳ق، ۳۱۰/۱). اما علمای شیعه تلاش کرده اند تا در مقام ثبوت، مراد واقعی از حدیث را دریابند که به چندین قول^۱ منتهی شده است:

۱. عموم آثار (خمینی، ۱۴۱۵ق، ۴۸/۲؛ جزائری، ۱۳۸۵ق، ۶۱/۴؛ جلالی، ۱۴۱۴ق، ۳/۳۵۴).

۲. اثر ظاهر (شیرازی، ۲۵ دی ۱۳۹۶).

۳. مؤاخذه (تونی، ۱۴۱۵ق، ۲۲۸؛ شیخ بهایی، ۱۳۸۳، ۳۹۰؛ نراقی، ۱۳۸۴، ۲۰۵؛ قمی، ۱۴۳۰ق،

۵۰/۳؛ نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ۴۱۳؛ جاپلقی، بی تا، ۳۲۳/۲؛ کلاتری، ۱۳۸۳، ۳۵۶/۳؛ فشارکی،

۱۴۱۳ق، ۳۵؛ موسوی، ۱۳۷۱، ۳۶۷؛ مغنیه، ۱۹۷۵، ۲۵۸). علامه حلی گفته است: «لفظ [رفع]

به سبب عرف استعمال اهل لغت قبل از ورود شرع، ظاهر است در نفی مؤاخذه،

چرا که هر عاقلی وقتی بشنود که مولا به عبد خود می گوید «از تو خطا را برداشتم»

حکم می کند که مولا مؤاخذه و عقاب را از عبد برداشته است و تبادل، دلیل حقیقت

است» (حلی، ۱۴۲۵ق، ۴۱۸/۲). جاپلقی گفته است: «تقدیر گرفتن مؤاخذه در

اغلب مذکورات در حدیث، در عرف و عادت بسیار است» (جاپلقی، بی تا، ۳۲۴/۲).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۰

۴۰

۱. شهید اول گفته است آنچه که در تقدیر گرفته می شود، بنابر اختلاف اصولیان یا حکم است یا اثم یا لازم یا جمیع (فاضل مقداد، ۱۳۶۱، ۱۴۴). در تحقیق الاصول نیز احتمالات ثبوتیه را (مؤاخذه، استحقاق مؤاخذه، ایجاب احتیاط، فعلیت تکلیف و حکم در مرتبه ظاهر) بر شمرده است (حسینی میلانی، ۱۳۹۳، ۶۳/۷).

با در نظر گرفتن این اختلافات و این که اقوال دارای ثمرات متفاوتی در فقه هستند، به نظر می‌رسد برای رسیدن به حقیقت مطلب باید با بررسی تمام جوانب حدیث و بهره‌گیری از آیات و روایات، در ابتدا مراد حقیقی و میزان دلالت حدیث مشخص گردد سپس به این بحث پردازیم که آیا نحوه تمسک اصولیان به این حدیث برای اثبات براءت شرعی صحیح است یا خیر؟ و اگر نیست از راه‌ها و استدلال‌های دیگر می‌توان دلالت بر براءت شرعی را ثابت کرد یا خیر؟

با توجه به این مهم، آنچه به نظر می‌آید این است که آیات قرآنی و روایات بر رفع مؤاخذه و عقاب دلالت دارند و این که برخی از اصولیان «عموم آثار» را اختیار کرده‌اند، بیشتر به خاطر حدیثی است که دلالت آن به طور جدی قابل خدشه است. در ادامه با بررسی آیات و روایات، نظر مختار را تبیین می‌نماییم و دلالت آن حدیث را نیز بررسی خواهیم کرد.

نظر مختار

بازکاوی
حدیث رفع

اصولیان از کلمات «عن امتی» که در حدیث رفع ذکر شده است امتنان را برداشت کرده‌اند، به این معنا که موارد نه گانه موجود در حدیث به خاطر وجود پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^۱ از امتش به طور خاص برداشته شده است. لازمه این کلام و نتیجه‌ای که از آن می‌توان گرفت این است که در همه امت‌های سابق یا حداقل برخی از آن‌ها و یا در برخی از زمان‌ها این موارد نه گانه مرفوع نبوده‌اند و وجود داشته‌اند. بنابراین بر جوینده حقیقت لازم است که منابع^۲ را تا جای ممکن بررسی نماید و ببیند که چه

۱. در برخی از احادیث عبارت «لِكِرَامَتِكَ عَلَيَّ» آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۲/۱۰) و علاوه بر این ممکن است علت تخفیف بر امت اسلامی و رفع موارد نه گانه یا حداقل برخی از آن‌ها مانند فقره «ما لا يطيقون» به خاطر ضعف امت مرحومه باشد که آیات (توبه/۶۹؛ قصص/۷۸؛ فاطر/۴۴) و روایتی که در مورد تخفیف در تعداد رکعات نماز است و متضمن واژه «اضْعَفُ الْأَمَم» است، بر این مطلب دلالت دارند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۵۷/۷۹) و یا چنان که در روایتی آمده است به خاطر ثقل آیه ۲۸۴ سوره بقره باشد که امت‌های سابق از پذیرش آن سرباز زدند و امت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن را قبول کرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۱/۱۰).

۲. یکی از پژوهش‌های خوب در مورد منابع، مقاله «شواهد قرآنی حدیث رفع» است که متأسفانه در آن به آیات (انعام/۴۴؛ اعراف/۱۶۵) اشاره‌ای نشده است (اعرابی، مسعودی، ۱۳۹۷، ۹۳). همچنین با توجه به این که در برخی روایات (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۵/۵) به جای واژه رفع از وضع استفاده شده است، آیه ۱۵۷ سوره اعراف می‌تواند شاهد دیگری بر حدیث رفع باشد.

چیزهایی در امت‌های سابق وجود داشته‌است که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خبر از رفع آن‌ها از امت خود می‌دهند.

در شأن نزول آخرین آیه سوره بقره روایتی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام وارد شده‌است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۸/۳۲۹) که نمایان می‌کند این آیه گفت‌وگوی پروردگار سبحان با نبی مکرم اسلام در شب معراج است. به همین مضمون، حدیثی بسیار طولانی از امام موسی کاظم عَلَيْهِ السَّلَام (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۰/۲۸-۴۹) نقل شده‌است که با اندکی اختلاف در ارشاد القلوب^۱ هم آمده‌است. مورد نظر نگارندگان فقراتی^۲ از این حدیث است که به‌طور کلی تصریح دارند برخی عذاب و عقاب‌های دنیوی و بلاهایی^۳ که در امت‌های سابق به‌وقوع پیوسته‌است، از امت اسلامی رفع شده‌است. البته در بحار الانوار نیز روایتی وجود دارد که تصریح دارد کافر از عذاب‌های خسف و مسخ که در امت‌های سابق بوده عفو شده‌است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۶/۳۰۶) و در منابع اهل سنت مانند تفسیر کبیر آمده‌است که این دو عذاب و غرق شدن از امت پیامبر رفع شده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۷/۱۲۱).

آنچه که مطلب را قابل فهم‌تر می‌کند توجه به نکات ذیل است.

الف: پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طبق آیه آخر سوره بقره درخواست خود را با الفاظ «لَا تَوَاقِدْنَا»، «لَا تَحْمِلْ» و «لَا تُحْمَلْنَا» بیان می‌کند و خدای متعال هم طبق حدیث امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَام آن‌ها را با لفظ رفع اجابت می‌کند و به همین جهت است که

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۴۲

۱. در این کتاب آمده‌است «أَنَّ الْقَاتِلَ مِنْهُمْ عَمِدًا إِنْ شَاءَ أَوْلِيَاءُ ذِمِّ الْمَقْتُولِ أَنْ يَعْفُوا عَنْهُ فَعَلُوا ذَلِكَ، وَإِنْ شَاؤُوا قَبِلُوا الدِّيَةَ، وَعَلَى أَهْلِ التَّوَارَةِ وَهُمْ أَهْلُ دِينِكُمْ يَقْتُلُ الْقَاتِلَ وَلَا يَعْفَى عَنْهُ، وَلَا تَوَاقِدْ مِنْهُ دِيَةً» (دیلمی، ۱۴۱۲، ۲/۴۱۲).

۲. «... قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَسْتُ أُوَاقِدُ أُمَّتِكَ بِالنَّسِيَانِ وَالْأَخْطَا لِكِرَامَتِكَ عَلَيَّ يَوْمَ كَانَتِ الْأُمَّةُ السَّالِفَةُ إِذَا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْتُ عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ الْعَذَابِ وَقَدْ رَفَعْتُ ذَلِكَ عَنْ أُمَّتِكَ وَ كَانَتِ الْأُمَّةُ السَّالِفَةُ إِذَا أَخْطَأُوا أَخْذُوا بِالْأَخْطَا وَ عُوِقِبُوا عَلَيْهِ وَ قَدْ رَفَعْتُ ذَلِكَ عَنْ أُمَّتِكَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۰/۴۲) و «فَقَالَ تَبَارَكَ اسْمُهُ قَدْ فَعَلْتُ ذَلِكَ بِأُمَّتِكَ وَ قَدْ رَفَعْتُ عَنْهُمْ عَظْمَ بَلَايَا الْأُمَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۰/۴۳). همچنین آیات (انعام/۴۴؛ اعراف/۱۶۵) بر مؤاخذه برخی پیشینیان به‌خاطر نسیان تصریح دارند.

۳. رفع عذاب‌های دنیوی به‌خاطر موارد مذکور در حدیث، دلالت بر این ندارد که امت اسلامی مصون از عذاب هستند و اگر حتی به‌صورت تعمدی مرتکب گناهان شوند و ظلم کنند، عذابی گریبانگیر آنان نخواهد شد، بلکه همان‌طور که آیات (فاطر/۴۵؛ فصلت/۱۳) دلالت بر امکان عذاب امت اسلامی دارند، باید بین مؤاخذه بر خطا، نسیان و... و مؤاخذه بر ظلم و ستم و گناه تفاوت قائل شد که مقتضای حدیث رفع، رفع اولی است نه دومی، به‌ویژه که اگر قائل شویم عذاب دنیوی مطلقاً برداشته شده‌است موجب جری شدن و سوء‌استفاده برخی‌ها خواهد شد. برای اطلاعات بیشتر ر.ک:

«www.islamquest.net/fa/archive/question/fa28757»

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حدیث رفع، فقط از لفظ رفع استفاده نموده است و متعلقات آن را ذکر نکرده است. اگر می‌خواست متعلقات را ذکر کند یکی از سه مورد مؤاخذه، حمل یا تحمیل می‌بود.^۱

ب: با توجه به آیه ۲۴۹ سوره بقره،^۲ مراد از «مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» (بقره/۲۸۶) امر غیرممکن (برای بندگان) نیست، چه این که انجام آن از جانب پروردگار قبیح است و درخواست آن نیز از جانب پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعید است. شیخ انصاری در این جا تفصیل داده و گفته است «ما لایطاق» در حدیث رفع آن چیزی است که عادتاً تحمل نمی‌شود و در این آیه بعید نیست که مراد عذاب و عقوبت باشد (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۳۲۱/۱-۳۲۲). ولی ظاهراً این تفصیل درست نیست، زیرا امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام درباره فقره «ما لایطیقون» در حدیث رفع، به فراز «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» استشهاد می‌کنند که مُشعر به این است که مراد از هردو یک چیز است و همان‌طور که در حدیث امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَام آمده است (تقفی، ۱۳۹۸، ۳۷۳/۱) مراد از این فراز، رفع بلاهای بزرگ^۳ است که در امت‌های سابق اتفاق افتاده است.

بازکاوی
حدیث رفع

ج: با توجه به موارد «إِصْرًا» که در حدیث امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَام آمده است مشخص می‌شود که حدیث رفع فقط موارد مؤاخذه و تحمیل را بیان کرده است که متعلق در فقره «ما لایطیقون» تحمیل است و در بقیه موارد مؤاخذه خواهد بود.

۴۳

د: در غیر از فقره «ما لایطیقون» که حمل بر بلا شد، بقیه موارد در یک چیز مشترک‌اند و آن این که ممکن است به‌عنوان عذر به کار روند (عبد الساتر، ۱۴۱۷ق، ۱۵۶/۱) و در مقام اعتذار می‌توان از آن‌ها استفاده کرد. در مورد پنج فقره اول که مطلب کاملاً مشخص است یعنی شخص مکلف می‌تواند خطا، نسیان، جهل، اضطرار و مجبور بودن را بهانه کند و از مجازات بگریزد و در مورد سه فقره آخر نیز

۱. برای اطلاعات بیشتر در مورد علت ترتیب دعاها در آیه ۲۸۶ و معنای حمل و تحمیل به تفسیر تسنیم مراجعه کنید (جوادی، ۱۳۸۶، ۷۱۳/۱۲، ۷۲۸).

۲. «قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ».

۳. مؤید دیگر این که در فراز قبلی آن «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَيَّ الدِّينَ مِنْ قَبْلِنَا» پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درخواست رفع إصر می‌نماید و مواردی هم که در حدیث امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَام از موارد «إِصْرًا» شمرده شده است از اعمال شاقه محسوب می‌شوند، مانند خواندن پنجاه نماز در پنجاه وقت و کندن گوشت نجس از بدن.

همگی در اختیاری نبودن مشترک‌اند یعنی شخص می‌توانسته بگوید این سه مورد از قدرت بشر خارج است و ناخودآگاه در ذهن و قلب بشر خطور می‌کنند و به این وسیله عذری برای خود دست‌وپا کند.

ه: همان‌طور که از آیه ۱۶۰ سوره نساء بر می‌آید، حکم اولیه برای امت‌ها این‌طور نبوده است و این مؤاخذه‌ها^۲ بر اثر نافرمانی و عصیان است که در امت‌های سابق صورت گرفته است و گرنه پروردگار متعال کریم‌تر از آن است که بخواهد بندگان را به خاطر نسیان عذاب کند یا ستارتر از آن است که گناهی را که مکلفین مرتکب می‌شده‌اند، بر سردر خانه آن‌ها بنویسد. در روایت امام کاظم علیه السلام هم از واژه‌های عقاب، مؤاخذه، عذاب و بلا استفاده شده است که وجه مشترک آن‌ها عادی نبودن شرایط و اقتضات است.

جمع‌بندی

با امت‌های سابق در برابر اموری مثل خطا و... مانند امت اسلامی برخورد می‌شده است، ولی بر اثر سربلندی و تمرد، پروردگار نه تنها آن‌ها را به تکالیف شاقه از جمله بریدن گوشت بدن که نجس می‌شد مبتلا کرد، بلکه عذاب‌ها و عقاب‌های گوناگونی نیز از قبیل تحریم غذاهای لذیذ، مسخ، صاعقه، صیحه، خسف، سرگردانی چهل ساله، توبه کردن با کشتن یکدیگر بر آن‌ها فرستاد. یکی از این عذاب‌ها، مؤاخذه بر خطا، فراموشی، جهل و... بود، به طوری که گنهکاران نمی‌توانستند آن موارد را به عنوان عذر مطرح کنند و در واقع پروردگار متعال این موارد را قبل از نافرمانی آن‌ها به عنوان عذر موجه می‌پذیرفت، اما بعد از تمردشان، این عذر را موجه بودن خود را از دست دادند و وقتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مبعوث شدند، پروردگار متعال به خاطر وجود خاص حضرت ختمی مرتبت دوباره حکم را به حالت سابق برگردانید و به نوعی به امت اسلامی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۰

۴۴

۱. علاوه بر فراز «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» در حدیث امام کاظم علیه السلام هم پروردگار می‌فرماید: «و آن حکم من است در تمام امت‌ها که خلقی را بالاتر از طاقتشان تکلیف نکنم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۳/۱۰).

۲. برخی از علما (مؤمن قمی، ۱۴۱۹، ۱۳۵/۲؛ خرازی، ۱۴۲۲، ۴۲۱/۵؛ جلالی، ۱۴۱۴، ۳/۳۴۶) نیز بر روی تخیل بودن مرفوع در حدیث رفع تأکید کرده‌اند که بعید است چیزی تخیل‌تر از مؤاخذه وجود داشته باشد.

اطمینان خاطر داد^۱ که خداوند متعال، امت را به خاطر این موارد مؤاخذه نخواهد کرد. در حقیقت آنچه شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۶ق. ۳۲۱/۱) بیان داشته است که مؤاخذه از جهت عرفی نسبت به «عموم آثار» اقرب است و نسبت به «اثر ظاهر» اظهر است، کاملاً درست است هم اخروی و هم دنیوی آن. چه این که این حدیث برای عموم مردم بیان شده است و اولین چیزی که به اذهان مردم خطور می کند رفع مؤاخذه است و اثر ظاهر یا عموم آثار که نیاز به مباحث پیچیده فقهی و اصولی دارند و اختلافات بسیاری نیز در آنها وجود دارد، کاملاً با اذهان مردم نامأنوس هستند.

نکته‌ها

۱. آوردن خطا و نسیان و... در حدیث از باب ذکر مورد خاص یا مثال است. در حقیقت، ذکر موارد در حدیث کاملاً بسته به این است که در امت‌های سابق چه مؤاخذاتی اتفاق افتاده است و گرنه خواب هم می تواند به عنوان عذر مطرح شود و از این جهت فرقی با نسیان ندارد، ولی به جهت این که بر آن مؤاخذه صورت نگرفته در حدیث ذکر نشده است.^۲

بازکاوی
حدیث رفع

۴۵

۲. با بررسی اجمالی در کلمات اصولی‌ها و با توجه به روایاتی که گذشت، مشخص می شود متأسفانه برخی از اصولیان اصلاً آیات و روایات موجود در این مسئله را مورد بررسی عمیق قرار نداده اند و فقط به ظاهر خود حدیث رفع اکتفا کرده اند. اختلاف علمای اصول بر سر این که رفع در معنای خود استفاده شده یا به معنای دفع است یا اعم از این دو، بهترین مؤید است برای این که بسیاری از آنان گرچه مؤاخذه را بدون قید آورده اند، ولی مؤاخذه اخروی را در حدیث مقدر می دانند و حال آن که اگر نیم‌نگاهی به روایات می داشتند این اختلاف به وجود نمی آمد. حتی برخی

۱. دلایل دیگری نیز برای اثبات کیفی بودن لسان حدیث رفع آورده شده است (درویش پور، ۱۳۸۶، ۲۶۸-۲۶۹) که می توان از آنها در تأیید نظر مختار استفاده کرد.

۲. اهمیت این نکته در اختلافات اصولیان در مورد میزان دلالت حدیث (رفع شرطیت، جزئیت، مانعیت، شمول نسبت به امور عدمیه، مستحبات و...) بیشتر آشکار می شود و به نظر ما که مرفوع در غیر فقره «ما لا یطیقون»، فقط مؤاخذه است، نمی توان از حدیث رفع در این موارد استفاده کرد، چه این که ثبوت آنها در امت‌های سابق، ابتدا باید احراز شود تا رفع در امت اسلامی صادق باشد و با تمسک به اطلاق نمی شود حقیقت را دریافت و در صورت شک، به قدر متیقن اکتفا می شود.

هم صریحاً مؤاخذه را با قید اخروی آورده‌اند (سبحانی، ۱۴۳۲ق، ۳/۳۷۸) و عجیب‌تر این که علامه حلی از کلمه احتمال استفاده کرده‌است^۱ یا برخی اشخاص از عبارت «الظاهر» برای ثبوت احکام در امت‌های سابق بهره برده‌اند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۴/۳۸؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ۲/۴۲؛ حسینی روحانی، ۱۳۸۲، ۴/۳۲۲) و یا از عبارت «کأن» برای ثبوت رفع (تبریزی، ۱۳۸۷، ۴/۲۵۸) استفاده کرده‌اند. حتی امام خمینی گفته‌است مؤاخذه از آثار واضحه نیست و آنچه گفته شده که ظاهر حدیث رفع مؤاخذه است، از چیزهایی است که صدور آن از شیخ انصاری سزاوار نیست (خمینی، ۱۴۱۵، ۲/۴۸). می‌توان گفت غور بیش از حد در مسائل پیچیده علم اصول نیز بی‌تأثیر در این کم‌دقتی نبوده‌است. تا این جا به بررسی مراد از متعلق رفع پرداختیم که گفته شد در غیر فقره «ما لایطیقون» مؤاخذه مراد است، ولی نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد این است که تقدیر گرفتن عموم آثار یا اثر ظاهر نیز خالی از اشکال نیستند (منتظری، ۱۴۱۵ق، ۵۸۴؛ حیدری، ۱۴۱۲ق، ۲۱۲؛ خرازی، ۱۴۲۲ق، ۵/۴۳۶). اما از آن جا که روایات، ناظر به مؤاخذه هستند، از بررسی آن‌ها صرف نظر می‌کنیم و در ادامه به اشکال‌هایی که به تقدیر گرفتن مؤاخذه شده‌است می‌پردازیم.

اشکال‌ها به تقدیر گرفتن مؤاخذه

حداقل شش اشکال توسط علمای اصول درباره تقدیر گرفتن مؤاخذه مطرح شده‌است که به‌خاطر همین اشکالات، برخی از آنان عموم آثار را برگزیده‌اند که ما به چهار مورد مهم^۲ آن اشاره می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم.

۱. حدیث اطلاق دارد و اطلاق آن هم شامل مؤاخذه است و هم غیر آن از دیگر آثار. بنابراین وجهی برای تقدیر خصوص مؤاخذه نمی‌ماند. (مشکینی، ۱۴۱۳ق، ۴/۴۹؛ صالحی، ۱۴۲۴ق، ۳/۲۹۳). امام خمینی گفته‌است:

«انصاف آن است که اطلاق روایات رفع قوی است و اطلاق به مجرد ورود وجه

۱. «احتمال دارد کسانی که در امت‌های سابق بوده‌اند، به‌خاطر خطا مورد مؤاخذه قرار می‌گرفته‌اند» (حلی، ۱۴۲۵ق، ۲/۴۲۰).

۲. برای دو مورد دیگر، ر.ک: (صالحی، ۱۴۲۴ق، ۳/۲۹۳-۲۹۴).

صدر حدیث در روایتی^۱ طرح و دور انداخته نمی شود» (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۸۱/۲).

جواب: اگر صراحت آیات و روایات نبود، ممکن بود قائل به اطلاق شویم، ولی وقتی آیات و روایات، ناظر به رفع مؤاخذه هستند، به خوبی آشکار می شود که در مورد حدیث رفع اطلاق وجود ندارد و این آیات و روایات که ذکرشان گذشت، مقید و مفسر حدیث رفع خواهند بود. در جایی هم که شک در اطلاق داشته باشیم، مانند مانحن فیه که اختلافات در آن بسیار است، باید به قدر متیقن که مؤاخذه باشد اکتفا کرد. بنابراین کلام امام خمینی می تواند تحکم محسوب شود.

۲. یکی از مهم ترین اشکالاتی که به تقدیر گرفتن مؤاخذه شده است و سبب شده که اصولیان عموم آثار را اختیار کنند، دلالت صحیحۀ بزنتی^۲ بر رفع اثر وضعی^۳ است. تقریر اشکال این است که معصوم علیه السلام به این حدیث بر بطلان طلاق و عدم ترتب صحت که از احکام وضعی است، تمسک نموده است. پس کشف می کنیم که آنچه رفع شده اعم از مؤاخذه و حکم تکلیفی و وضعی است (جلالی، ۱۴۱۴ق، ۳۵۴/۳). به همین علت آنچه در تقدیر است و رفع شده جمیع آثار است (جزائری، ۱۳۸۵، ۶۱/۴).

بازکاوی
حدیث رفع

در رد این استدلال، توجیهاتی برای حدیث بیان شده است:

الف: فیروزآبادی (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ۳۳/۴) گفته است مقتضی قاعده این است که امام علیه السلام بطلان قسم را در این موارد به طور مطلق بیان کند و بیان

۱. اشکالی در عموم حدیث رفع وجود دارد و آن این که شأن صدور حدیث رفع، آیاتی از قرآن کریم است و در حدیثی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۰۶/۵) به آن‌ها اشاره شده که در نسیان و خطا، خصوص مؤاخذه خواهد بود و امام خمینی گفته است شأن نزول موجب تقیید و تضییق در کبرای کلی نمی شود (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۸۰/۲).

۲. «فِي الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَخْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَ صَدَقَهُ مَا يَخْلِكُ أَيْلَازُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صُ وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَحْطُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۰۵/۵). لازم به ذکر است، چنانچه برخی بزرگان (شیرازی، ۱۳۹۶، آذر/۲۶) گفته‌اند در کتاب محاسن تمه‌ای برای حدیث ذکر نشده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ۳۳۹/۲) و عین همین حدیث در نوادر نیز آمده است (اشعری، ۱۴۰۸ق، ۷۵). بنابراین این که در برخی متون از واژه «الخبر» که مشعر به ادامه دار بودن حدیث است استفاده شده (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۳۲۱/۱) یا ادامه حدیث را نیز صریحاً آورده‌اند (حسن خمینی، ۱۳۸۹، ۱۶) یا یافته‌های ما هم خوانی نداشت.

۳. مراد از اثر وضعی در این جا آن اثری است که داشتن اراده در تحقق آن لازم است مانند طلاق دادن. بنابراین در مثل طهارت و نجاست و جنابت که اراده و قصد در تحقق آن‌ها مدخلیتی ندارد، حدیث رفع نیز ناظر به این گونه موارد نخواهد بود (عبدالساتر، ۱۴۱۷، ۱۱/۱۵۳).

نکرده است. بنابراین اظهار حق که همان بطلان قسم^۱ در این موارد حتی در حال اختیار است، برای امام علیه السلام ممکن نبوده است و به همین خاطر به وسیله استشهاد به حدیث نبوی، بر بیان بطلان قسم در مورد سؤال اکتفا کرده است که همان حالت اکراه است. بنابراین روایت از روی تقیه^۲ صادر شده است و نمی توان در استدلال از آن بهره گرفت.

ب: این حدیث جدلی و برای اقناع خصم بوده است (تهرانی نجفی، ۱۳۲۰، ۹/۲: امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۸۰/۲). اصفهانی گفته که محتمل است جواب امام از باب الزام بوده باشد و این احتمال بعید نیست و در کلمات امامان نظایری هم دارد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۵۴/۴) و روحانی هم شبیه همین کلام را بیان کرده است (حکیم، ۱۴۱۳ق، ۴۱۸-۴۱۹). مصطفی خمینی نیز معتقد است که امثال این استدلالات به روایات نبوی و آیات قرآن که به خاطر شکست دادن اهل سنت استفاده شده است در روایات بسیار زیاد است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۵۹/۷) و استفاده از آیات و روایات در جدل جایز است و در رفع این مورد توسعه ای نیست، بعد از این که نزد عقلا اعتباری ندارد و امضا نشده است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۹۳/۷).

ج: مرحوم آخوند گفته است اگر تعمیم مؤاخذه به چیزی از قبل طلاق و عتق و صدقه، خواه با واسطه یا بدون واسطه ناشی شود، تقدیر خصوص مؤاخذه اشکال ندارد (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، حاشیه جدیدة/۱۹۲).

د: امام خمینی گفته ممکن است مقصود از روایت این باشد که وقتی شخصی به این که طلاق دهد و بنده آزاد کند و صدقه دهد مکره بر قسم شود، آیا عمل به مقتضای قسم واجب است یا خیر، در این صورت در حالت اختیار، این نوع قسم باطل نیست، بلکه با وجود شرایطی بر شخص واجب است که طلاق دهد و بنده

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۰

۴۸

۱. بطلان قسم به موارد مذکور یا به خاطر تعلیقی بودن آن هاست یا به خاطر این که شرایط لازم وجود نداشته است، مانند صیغه خاص. مثلاً قسم خورده است اگر فلان شود، همسرم مطلقه باشد. برای اطلاعات بیشتر ر. ک: (اعتمادی، ۱۳۸۷، ۳۲/۲؛ محمدی، ۱۳۸۷، ۲۵۴/۲).

۲. اکثر اصولیان تقیه ای بودن روایت را پذیرفته اند (جزائری، ۱۳۸۵، ۶۳/۴) ولی آنان که به وسیله این حدیث، بر مقدر بودن عموم آثار استدلال می کنند، معتقدند که تطبیق در این جا تقیه ای است یا جدلی (جلالی، ۱۴۱۴ق، ۳۵۴/۳)، اما اصل استشهاد امام علیه السلام تقیه ای نیست.

آزاد کند و صدقه دهد. مؤید آن را نیز تعبیر «یلزمه» در روایت دانسته است (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰ق، ۱/۵۰۵).

نگارندگان دو مؤید را از روایات بر این توجیه یافته‌اند:

۱. روایتی^۱ است که راوی از مردی می‌پرسد که برای سلطان بر طلاق و عتق قسم خورده است و امام علیه السلام فرموده اگر بترسد، چیزی بر ذمه او نیست. از واژه «علیه» در این روایت، به وضوح فهمیده می‌شود که ذمه او مشغول نیست و چیزی بر گردن او به‌عنوان واجب وجود ندارد. درحقیقت در صحیحۀ بنظی نیز راوی پرسیده آیا لازم و واجب است که به مقتضای قسم عمل شود و امام علیه السلام آن را نفی فرموده است.

۲. روایتی^۲ است که به صورت سؤال و جواب نیست. از جهت متن، در آن صریحاً از واژه تقیه استفاده شده است و احتمال صدور آن از روی تقیه ممکن نیست و در عین حال، مضمون آن بسیار با صحیحۀ بنظی هماهنگ است، چه این که در آن، هم بحث از قسم به طلاق و عتق است و هم سخن از اکراه و هم نفی از جانب معصوم علیه السلام و هم آوردن عبارتی حاوی حکم اضطراری در مقام دلیل نفی. در این روایت امام علیه السلام می‌فرماید قسم از روی تقیه به شخص ضرر نمی‌رساند یعنی نه تنها کار حرامی نکرده است، بلکه چون از روی اختیار نبوده است عمل به آن نیز واجب نیست.

بازکاوی
حدیث رفع

۴۹

از نگاه نگارندگان سه نکته درباره این حدیث درخور توجه است.

الف: بطلان عقد یا ایقاع مذکور در روایت ممکن است به دو گونه بیان شود:

۱. اکراه را دلیل عدم وجوب عمل به مقتضای قسم بدانیم.
۲. عدم وجود شرایط مخصوص. شاید علت این که امام علیه السلام مورد اول را بیان فرموده این است که شخصی که مورد اکراه بر عقود (مثل صدقه) یا ایقاعات (مانند طلاق) قرار می‌گیرد، اولین چیزی که سبب بطلان عقد یا ایقاع این شخص محسوب

۱. «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَجُلٌ حَلَفَ لِلسُّلْطَانِ بِالطَّلَاقِ وَ الْعِتَاقِ فَقَالَ إِذَا حَشِيَ سَيْفَهُ وَ سَوَّطَهُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ» (برقی، ۱۳۷۱، ۲/۳۳۹).

۲. «عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قَالَ عليه السلام إِذَا حَلَفَ الرَّجُلُ بِاللَّهِ تَقِيَّةً لَمْ يَضُرَّهُ وَ بِالطَّلَاقِ وَ الْعِتَاقِ أَيْضًا لَا يَضُرُّهُ إِذَا هُوَ أُكْرِهَ وَ اضْطُرَّ إِلَيْهِ وَ قَالَ لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَزَمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ» (اشعری، ۱۴۰۸ق، ۷۵).

می‌شود، اکراه خواهد بود. توضیح این که اگر شخصی مکره بر طلاق و عتاق (بدون قسم) شود، امام علت بطلان را اکراه بیان می‌کند، کما این که در روایات نیز وجود دارد (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۸۶/۲۲). در مانحن فیه نیز شخص در قسم بر طلاق و عتاق و صدقه مکره شده است که باز هم اولین سبب بطلان اکراه است (صافی، ۱۴۲۱ق، ۱۶۳/۲) که امام بیان کرده است منظور بطلان قسم بر آن موارد نیست. بنابراین نتیجه گرفته می‌شود که روایت از روی تقیه صادر نشده است (تبریزی، ۱۳۶۹، ۲۶۱).

ب: روایتی که اهل سنت^۱ نقل کرده‌اند، متضمن خطا و نسیان و اکراه است، ولی در صحیحۃ بزنطی به جای نسیان از واژه «مالم یطيقوا» استفاده شده است و می‌تواند مشعر به این باشد که اگر امام عَلَيْهِ السَّلَامُ واقعاً در مقام تقیه بود، باید حدیثی را نقل می‌نمود که بین اهل سنت متعارف و مشهور و مورد قبول آنان باشد (مددی، ۱۳۹۴، ۲۴ شهریور).

ج: حتی اگر بنا بر فرض، بپذیریم که حدیث، دال بر اثر وضعی است، باید گفت لازمه این که معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ این روایت را برای رفع اثر وضعی به کار برده است، این است که در امام سابقه اثر وضعی مرفوع نبوده باشد یعنی علاوه بر حرمت تکلیفی، اثر وضعی نیز گریبانگیر آن‌ها بوده است، هرچند در حالت اکراه بوده باشند. درحقیقت آنچه معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ در صحیحۃ بزنطی (رفع اثر وضعی) بیان کرده مصداقی از مصادیق مؤاخذه است که در امت‌های سابق بوده و رفع شده است و این دلیل نمی‌شود که بگوییم عموم آثار^۲ در تقدیر است.

۱. از آن جا که عقل، حکم به قبیح بودن مؤاخذه در بسیاری از موارد مذکور در حدیث رفع می‌کند، بنابراین رفع مختص به امت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نخواهد بود (جابلقی، بی تا، ۳۲۳/۲). پس نمی‌توان قائل شد که رفع، مختص مؤاخذه باشد و باید عموم آثار در تقدیر گرفته شود (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۳۲۱/۱-۳۲۲). برای نمونه مرحوم تهرانی (تهرانی نجفی،

۱. برای اطلاعات بیشتر ر. ک: (کلاتری، ۱۳۹۳، ۸۲-۸۵).

۲. توضیح بیشتر همان طور که قبلاً گذشت ابتدا باید وجود متعلقات در حدیث رفع در امم سابقه احراز شود تا رفع در امت اسلامی صادق باشد و با تمسک به اطلاق نمی‌شود حقیقت را دریافت و در صورت شک به قدر متیقن اکتفا می‌شود. به همین سبب، باید به مورد مطرح شده در صحیحۃ بزنطی اکتفا کرد و نمی‌توان آن را به تمام آثار وضعی سرایت داد، زیرا مرحوم خوانساری در بحث نماز فاقد جزء یا شرط گفته است «چه بسا عمل به حدیث رفع در امثال این مقام، مستلزم فقه جدیدی شود» (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ۱۶۴/۲).

۱۳۲۰، ۹/۲) در توضیح حدیث بزنتلی گفته است، نفوذ انشا از شخص بدون رضایت او محال است! و امتنان در رفع در جایی است که امکان حمل آن بر مکلف وجود داشته باشد و در جایی که شخص بر طلاق مکره شده است اصلاً معقول نیست. پس حدیث رفع شامل این مورد نمی شود. مصطفی خمینی نیز گفته است تفکر از چیزهایی است که نه تکلیف را می پذیرد و نه وجوب تحفظ را، چرا که امری خارج از اختیار است و حرام بودن آن در تمامی ملل قبیح است (خمینی، مصطفی، ۱۴۱۸ق، ۴۳/۷).

جواب: همان طور که شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۳۲۱-۳۲۲) گفته است اگر خطا و نسیان^۱ از روی ترک تحفظ و سهل انگاری باشد، عقل در مؤاخذه اشکالی نمی بیند. بلکه ما معتقدیم مؤاخذه بر خود خطا و غیر آن، حتی اگر به خاطر ترک تحفظ هم نباشد صحیح است. مثلاً به خاطر نافرمانی هایی که مکلف قبلاً انجام داده باشد، شارع بگوید از این پس بر خطا و نسیان مؤاخذه وجود دارد، هر چند مکلف در وقوع کاری از روی خطا سهل انگاری هم نکرده باشد، کما این که جهل در نزد عقلا عذر محسوب نمی شود. برای مثال، در مورد جرایم رانندگی عذر مجرم مبنی بر جهل پذیرفته نمی شود، چه از روی ترک تحفظ باشد و چه نباشد.

بازکاوی
حدیث رفع

۲. مؤاخذه وقتی صحیح است که حکم منجز شده باشد و به مکلف برسد و در بحث براءت فرض این است که اصلاً حکمی وجود ندارد. پس مؤاخذه نمی تواند در تقدیر باشد (سبحانی، ۱۴۳۲ق، ۳/۳۷۹).^۲

جواب: ما نیز قبول داریم که بدون حکم، مؤاخذه صحیح نیست، ولی با توجه به این که در تقدیر بودن مؤاخذه با تمسک به روایات قابل تشکیک نیست، باید گفت این اشتباه اصولیان است که از این حدیث خواسته اند بر براءت استدلال کنند. درحقیقت، کما این که بعداً هم خواهد آمد، این حدیث مربوط به جایی است که

۱. شیخ انصاری فقط خطا، نسیان، ما لایعلمون و تکلیف شاق را بیان کرده است و در مورد اضطرار و اکراه سخنی نگفته است. از آن جا که او در موارد سوء اختیار، ارتکاب مضطرّ الیه را نه حرام می داند و نه مستحق عقاب (کلاتری، ۱۳۸۳، ۷۰۹/۱) می توان گفت در نظر او مؤاخذه مضطر و مکره عقلاً قبیح است و اشکال قبح مؤاخذه این دو مورد هنوز با برجاست. بنابراین تنها توجیه همان است که اشاره کردیم.

۲. عجیب است که سبحانی در جواب می گوید که بر حسب اطلاق دلیل، بیان رسیده است. اشکال سخن او این است که در صورت رسیدن بیان، دیگر شکمی وجود ندارد و از بحث براءت خارج خواهیم شد.

حکم بیان شده باشد و عده‌ای ممکن است به آن جهل داشته باشند، ولی در بحث برائت فرض این است که پس از فحص، حکمی یافت نشده است.

ثمرات^۱

۱. یکی از مواردی که مورد بحث و نظر اصولیان (کلاتری، ۱۳۸۳، ۳/۳۵۶؛ صالحی، ۱۴۲۴ق، ۳/۲۸۴-۲۸۵) واقع شده است، اختلاف در مراد از «ما»ی موصوله در فقره «ما لایعلمون» است. توضیح این که در فقراتی غیر از «ما لایعلمون» که متضمن «ما»ی موصوله هستند، قطعاً فعل مراد است نه حکم، زیرا برای نمونه، اضطرار به حکم معنا ندارد، بلکه مکلف به فعل مضطر می‌شود. بنابراین برای حفظ وحدت سیاق، مراد از «ما» در «ما لایعلمون» نیز فعل خواهد بود و در نتیجه مختص به شبهات موضوعی خواهد شد و حدیث رفع دیگر نمی‌تواند دالّ بر برائت شرعی در شبهات حکمیه که محل نزاع است باشد، اما آنچه این اختلاف را از ریشه برطرف می‌کند، توجه به موارد زیر است:

الف: رجوع به آیه ۱۶۵ سوره اعراف و روایت امام کاظم علیه السلام. در این منابع عبارت «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ» به کار رفته است که واضح است شامل شبهات موضوعیه نمی‌شود، زیرا اساساً رفع شبهه موضوعیه به دست شارع نیست و از وظیفه او خارج است و در شبهات حکمیه است که وظیفه شارع تذکر و ابلاغ است. بنابراین این که برخی مانند شیخ انصاری مسأله وحدت سیاق را پیش کشیده‌اند و گفته‌اند که «ما»ی موصوله در اکثر فقرات در فعل به کار رفته است پس در «ما لایعلمون»^۲ هم چنین است، کلام درستی نیست.

ب: در روایات^۳ دیگری که متضمن فقراتی از حدیث رفع هستند، عبارت‌های

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۰

۵۲

۱. در بیان ثمرات تلاش شده است تا گرهی از اختلافات بین اصولیان گشوده شود، گرچه ممکن است برخی از موارد با مبانی نگارندگان همخوانی نداشته باشند.

۲. با توجه به این که گفتیم عبارت «ما نسوا» مربوط به حکم است و همچنین مردم معمولاً به قوانین و احکام جهل دارند یا آن‌ها را فراموش می‌کنند، می‌توان ادعای مرحوم عراقی (بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۳/۲۱۶) مبنی بر اختصاص فقره «ما لایعلمون» به شبهات حکمیه را بیش از پیش تقویت کرد.

۳. عبارات «ما وسوست، ما توستوس، ما حدتت» نیز در منابع اهل سنت آمده است.

«مَا أَخْطَأُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۵/۵)، «مَا نَسُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۰۸/۷۲) و «مَا جَهَلُوا» (مغربی، ۱۳۸۵، ۹۵/۲) آمده است که می توان چنین نتیجه گرفت که وجود «ما»ی موصوله^۱ در حدیث رفع، فقط از باب استفاده از تعابیر مختلف است و همان طور که گفته شد موارد موجود در حدیث در غیر فقره «ما لایطیقون»، همگی عذر ساز هستند یعنی خطا، فراموشی، جهل، اضطرار و... همگی عناوینی هستند که می توان برای عذر از آن ها استفاده کرد و فقط تعابیر مختلف است و گر نه مراد یکی است (بهجت، ۱۳۸۸، ۳۰۸/۳-۳۰۹).

۲. اختلاف دیگری نیز که بین اصولیان بر سر دفع یا رفع است حل می شود (کاظمی، ۱۳۷۶، ۳۳۷/۳، اصفهانی، ۱۴۲۹، ۳۷/۴؛ حکیم، ۱۴۱۳، ۳۸۳/۴، زیرا همان طور که گفتیم تمامی این موارد در امت های سابق اتفاق افتاده است و به خاطر وجود پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برداشته شده اند. پس رفع در معنای حقیقی خود استفاده شده است (تنکابنی، ۱۳۸۵، ۲۶/۲؛ بهسودی، ۱۴۱۷، ۱/۲۶۴؛ حسینی روحانی، ۱۳۸۲، ۴/۳۲۲).

۳. یکی از اشکالاتی^۲ که به مبنای برخی از اصولیان شده این است که رفع، طبق مبنای شما عقلی است و از آن جا که عقلی است پس اختصاص به این امت ندارد، بنابراین منتی هم وجود نخواهد داشت و حال آن که لسان حدیث رفع، دال بر امتنان است که در جواب گفته اند «منت» مستفاد از حدیث، همان عدم وجوب احتیاط است (کلاتری، ۱۳۸۳، ۳۵۷/۳، ایروانی، ۱۳۷۰، ۹۲/۲). با توجه به نظر مختار نگارندگان روشن می شود که رفع نه تنها عقلی نیست و استحقاق عقاب وجود دارد، بلکه منظور رفع مؤاخذه است که منت از آن استفاده می شود.

۴. اخبار یا انشائی بودن حدیث رفع نیز یکی از موارد اختلافی است که برخی قول دوم را پذیرفته اند (کاظمی، ۱۳۷۶، ۳۴۲/۳؛ حسینی میلانی، ۱۳۹۳، ۹۳/۷) که با توجه به

۱. اختلاف دیگری که بی ارتباط با این بحث نیست، اشاره عراقی است که همه مواردی که دارای «ما»ی موصوله اند، جهت تعلیلیه برای رفع هستند، برخلاف سه مورد آخر که خود آن ها مقتضی حرمت هستند. در دو مورد اول که خطا و نسیان باشد، اختلافی است که عراقی می گوید اگر جمود بر ظاهر روایت داشته باشیم، باید به سه مورد آخر ملحق شوند و اگر نظر اصولیان را بپذیریم، باید ملحق به موارد اول شوند (بروجردی، ۱۴۱۷، ۳/۲۱۰).

۲. شبیه همین اشکال نیز در ذیل آیه ۱۵ سوره اسراء بیان شده است که اصفهانی آن را نقل کرده است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ۲۳/۴).

روایاتی که گذشت، اخباری بودن آن ثابت می‌شود.

۵. برخی از اصولیان معامله‌اگرایی و بدون رضایت در شرایع سابق را بعید دانسته‌اند (شیرازی، ۲۵ دی ۱۳۹۶) و برخی نیز احتمال تکلیف مالایطاق را (عبدالساتر، ۱۴۱۷ق، ۱۱/۱۳۷) داده‌اند که اشکالات آن‌ها بیان شد.

میزان دلالت حدیث رفع بر براءت شرعی

درباره چگونگی دلالت حدیث رفع بر براءت، برخی از اصولیان مانند شیخ انصاری گفته‌اند آنچه در «مَا لَا يَعْلَمُونَ» مرتفع شده است وجوب تحفظ و احتیاط است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۳۲۳؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۳/۲۱۴؛ عبدالساتر، ۱۴۱۷ق، ۱۱/۹۸؛ جزائری، ۱۳۸۵، ۴/۳۴) و برخی گفته‌اند آنچه رفع شده است وجوب و تحریم واقعی مجهول است و این رفع ظاهری است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۳/۱۶-۱۸؛ صالحی، ۱۴۲۴ق، ۳/۲۸۳) که البته نتیجه آن‌ها این است که در موارد شبهه حکمیة تحریمیة احتیاط لازم نیست. از توضیحاتی که درباره دلالت حدیث گذشت مشخص می‌شود که دو اشکال عمده به اصولیانی که با استفاده از این حدیث بر براءت تمسک نموده‌اند وارد است.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۵۴

اشکال اول: امتنانی بودن حدیث رفع

برخی از اصولیان (بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ۳۷۳؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ۳۵۳؛ رازی اصفهانی، بی‌تا، ۴۴؛ آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۳/۱۳؛ شعرانی، ۱۳۷۳، ۲۰۰؛ تبریزی، ۱۳۸۷، ۴/۲۴۸) درباره دلالت آیه ۱۵ سوره اسراء^۱ بر براءت اشکال کرده‌اند که این آیه دلالت بر نفی وجوب و حرمت نمی‌کند، زیرا ممکن است نفی عذاب قبل از اتمام حجت، به خاطر منت پروردگار متعال بر بندگان باشد، در حالی که استحقاق عذاب را دارند و آنچه که اصولی در پی آن است نفی فعلیت عذاب نیست، بلکه نفی استحقاق است. بنابراین آیه شریفه دلالتی بر براءت شرعی که مقصود اصولیان است ندارد. عین همین اشکال (تتکابی، ۱۳۸۵ق، ۲/۱۸) نیز بر حدیث رفع وارد است، چه این که این حدیث دال بر امتنان

۱. «... وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» سید ابوالحسن اصفهانی نیز گفته است اگر آنچه اصولی به دنبال آن است نفی استحقاق باشد، این آیه دلالتی بر آن ندارد (نجفی کلباسی، ۱۴۲۲ق، ۱/۵۷۴).

است و موارد مذکور در حدیث رفع به خاطر وجود نبی اکرم ﷺ از امت برداشته شده‌اند. پس می‌توان نتیجه گرفت که استحقاق عذاب وجود دارد، کما این که عراقی هم تصریح دارد که گرچه رفع عذاب فعلی به دست شارع است - از آن جهت که می‌تواند از باب تفضل عفو کند در حالی که استحقاق وجود دارد - ولی این رفع تمام منت بر مکلف نیست، زیرا تمام منت رفع اصل استحقاق است (بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۲۱۴/۳). ایروانی هم گفته‌است مؤاخذه‌ای که در تقدیر گرفته می‌شود اگر مؤاخذة فعلی باشد، حدیث رفع دلالتی بر نفی استحقاق نخواهد داشت و شبیه آیه ۱۵ سوره اسراء خواهد بود (ایروانی، ۱۳۷۰، ۹۱/۲، ۹۳) به خصوص که در برخی از احادیثی که هم مضمون با حدیث رفع هستند، از عباراتی مثل «تَجَاوَزَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴۰/۶۶) و «عُفِيَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۰۴/۵) استفاده شده‌است که به وضوح می‌توان دریافت استحقاق عقاب وجود داشته‌است،^۱ ولی پروردگار از این امت در گذشته و آن‌ها را عفو نموده‌است.

البته برخی دیگر از علما گفته‌اند که مطلوب اصولی نفی استحقاق نیست، بلکه مطلوب اصولی تحصیل مؤمن از عذاب است و این حاصل است خواه بگوییم که مکلف بعد از فحوص که شک در تکلیف دارد مستحق عذاب نیست یا این که مستحق است ولی عفو شده‌است و هر دو صورت در مانحن فیه کافی است، زیرا هدف از قول به برائت، فتوا دادن به جواز ارتکاب مشتبه‌الحکم است، خواه استحقاق عذاب باشد و بخشیده شده باشد یا اصلاً مستحق عذاب نباشد (کلاتری، ۱۳۸۳، ۳۴۱/۳؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸ق، ۱۷۶/۲؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ۲۵/۲؛ جلالی، ۱۴۱۴ق، ۳۳۸/۳).

بازکاوی
حدیث رفع

۵۵

اشکال دوم: بی‌ربط بودن حدیث نسبت به محل نزاع

جهل به تکلیف دو حالت دارد: یا این جهل از روی قصور است یا از روی تقصیر. تکلیف از جاهل مقصر نه‌تنها در امت‌های سابق بلکه حتی در امت اسلامی نیز

۱. طباطبایی ذیل آیه ۱۷۳ سوره بقره که درباره حکم اضطرار است، در تفسیر «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» می‌نویسد: «این جمله دلیلی است بر این که این تجویز خدا و رخصتی که داده، از باب این بوده که خواسته‌است به مؤمنین تخفیفی دهد، وگرنه مناط نهی و حرمت در صورت اضطرار نیز هست» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱/۶۴۵).

برداشت‌ه نشده است و فقط جاهل قاصر است که در امت‌های سابق مورد عفو قرار نگرفته بوده است و در امت اسلامی مورد رأفت قرار گرفته است.

با توجه به نکته فوق، بدیهی است حدیث رفع در مورد جایی است که حکم بیان شده است، اما عده‌ای به آن جهل دارند و از میان جاهلان فقط کسانی مؤاخذه نمی‌شوند و دارای عذر هستند که جهلشان از روی قصور باشد.

حال پرسش مهمی این جا مطرح می‌شود و آن این که به چه دلیل اصولیان شخصی را که با شبهه حکمیة تحریمیه مواجه شده و فحوص و جست‌وجو نیز کرده است و به هیچ حکمی دست نیافته است را جاهل به حکم به حساب آورده‌اند؟! در حقیقت جهل به چیزی فرع ثبوت آن چیز است و وقتی معنا دارد که حکمی یا بیانی وجود داشته باشد.^۱ آن‌گاه عده‌ای به آن علم داشته باشند و عده‌ای نیز جهل و در محیط تقنین این نوع جهل است که دارای اثر^۲ است. ولی مفروض ما در بحث براءت این است که اصلاً بیانی وجود ندارد یعنی همه مکلفین از حکم بی اطلاع هستند. بنابراین به نظر می‌رسد اطلاق جاهل به این شخص که غالباً فقیه نیز هست، دارای تکلف شدید است و در عرف عقلا نیز چنین استعمالی وجود ندارد.^۳ به عبارت دیگر، فقره «مَا لَا يَعْلَمُونَ» در حدیث رفع که تعبیری دیگر از

جستارهای
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۰

۵۶

۱. در روایتی آمده است که در روز قیامت، پروردگار متعال از جاهل می‌پرسد: چرا یاد نگرفتی تا عمل کنی؟ (مجلسی، ۱۴۰۳/۲، ۲۹). حال اشکال این است آیا می‌توان همین سؤال را از فقیهی که فحوص کرده است و چیزی برای یاد گرفتن (حکم) وجود نداشته پرسید؟ شایان ذکر است بحث و جدال‌های بسیاری درباره حکم و مراتب آن و جهل در این جا وجود دارد که بسیاری از آن‌ها خالی از تکلف نیستند. ر.ک: (حسینی میلانی، ۱۳۹۳، ۶۵/۷، صافی، ۱۴۲۱، ۱۷۷/۲).

۲. جهل به حکم واقعی ثبت شده در لوح محفوظ، به خاطر قاعده قبح عقاب بلایان بی اثر است و همچنین اگر فرضاً حکم توسط شارع بیان شده است ولی واصل نگردیده باشد، مُتَجَزَّئِست و از این رو فاقد اثر مطلوب است. توضیح بیشتر این که علما در بسیاری از موارد برای اثبات مطلوب خود مانند اثبات حجیت خبر واحد به سیره عقلا تمسک می‌کنند و می‌گویند شارع مقدس اگر روشی غیر از روش عقلا را اتخاذ کرده بود، باید آن را بیان می‌کرد و از آن‌جا که اتخاذ روشی غیر از روش عقلا معلوم نیست، مشخص می‌شود که شارع، سیره عقلا را در موارد مورد نظر امضا کرده و پذیرفته است. در این بحث نیز می‌دانیم که شارع، روشی مغایر با روش عقلا اتخاذ نکرده است. در روش عقلا حکم یا قانونی که در مجامع قانونی تصویب می‌شود، باید توسط رسانه‌های موجود به اطلاع مردم برسد و تا حکمی ابلاغ نشود و به مردم نرسد، فاقد اثر و جاهت قانونی است. پس در محیط تشریع نیز شارع باید حکم را به مردم برساند. از این رو این که علما تمسک به سیره عقلا را به عنوان دلیل مطرح می‌کنند ولی به تمام لوازم آن پایبند نیستند، خالی از اشکال نیست.

۳. در سیره عقلا اگر قانون‌گذار قانونی وضع کند به این مضمون که در مقام شک و تا وضع قانون جدید مثلاً مردم باید احتیاط پیشه کنند، هیچ اشکالی ندارد، ولی در صورتی که اصلاً قانونی وجود خارجی ندارد و هنوز به مرحله تصویب نرسیده است، خطاب مردم با لفظ «جاهل» و مؤاخذه آنان معقول نیست.

جهل است به مانحن فیه ارتباطی ندارد.

همچنین اگر بخواهیم منابع قرآنی و روایی متناسب با بحث براءت را مورد بررسی قرار دهیم، باید گفت که بر دو گونه هستند: ۱. تعدادی از آن‌ها حقیقتاً قابلیت معارضه با ادله دال بر وجوب احتیاط را ندارند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۳۱۹/۱) و به عبارت بهتر، مضمون آن‌ها همان قاعده قبح عقاب بلایان است که مورد اتفاق اصولی و اخباری است؛ ۲. تعدادی از آن‌ها مانند حدیث رفع، به زعم استلال کنندگان به آن‌ها، در رفع وجوب احتیاط تصریح دارند. البته طبق نظر نگارندگان حدیث رفع جزو هیچ‌یک از گونه‌های بالا محسوب نمی‌شود.

تنها چیزی که برای اثبات براءت شرعی با این حدیث به ذهن نگارندگان خطور می‌کند توجه به این نکته است که وقتی شارع مقدس هم عذاب دنیوی و هم اخروی را از جاهل قاصر برداشته است، به طریق اولی این عذاب را از شخصی که جاهل نیست و فحص نیز کرده و به حکم شرعی دست پیدا نکرده است، برداشته است، زیرا معنا ندارد کسی که جاهل به حکم شرعی است بخشیده شود ولی کسی که برایش هیچ حکمی وجود ندارد عذاب شود. درحقیقت اگر جهل به حکم به صورت قصوری، عذر ساز است و می‌تواند به عنوان عذر به کار رود، کسی که فحص کرده است و به حکم شرعی دست نیافته است به طریق اولی دارای عذر است و عذاب نخواهد شد، هر چند عدم عذاب به خاطر امتنان و لطف پروردگار باشد، نه از باب عدم استحقاق.

اما اشکالی که این‌جا مطرح است این است که جاهل قاصر از باب لطف و امتنان مورد عفو پروردگار واقع شده است، هر چند استحقاق عقاب را دارد. بنابراین در مانحن فیه که شخص با شبهه حکمیة تحریمی مواجه شده است با در نظر گرفتن ادله وجوب احتیاط نمی‌توان یقین کرد که او هم مورد چنان عفوی قرار گرفته باشد. از این رو برای اثبات براءت شرعی باید دنبال دلایل دیگر بود یا ادله اخباریون را تضعیف و یا توجیه کرد و در نهایت به قاعده قبح عقاب بلایان تمسک نمود. بنابراین نگارندگان نیز به تبع برخی از علما (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ق، ۵۱۶: شیری، ۲۵ دی ۱۳۹۶) معتقدند که دلالت حدیث رفع بر براءت مشکل است.

نتیجه‌گیری

- با بررسی‌های صورت گرفته، نتایج ذیل درباره دلالت حدیث رفع حاصل می‌شود:
۱. تقدیر گرفتن مؤاخذة به عنوان متعلق رفع شواهدی از آیات و روایات دارد.
 ۲. در صورت استفاده از روایات موجود، بسیاری از اختلافات اصولیان که ناشی از کم‌دقتی و غور بیش از حد در مسائل اصولی است، قابل حل خواهد بود.
 ۳. صحیحۀ بزنطی از روی تقیه صادر نشده است و بنابراین دال بر عموم آثار نخواهد بود.
 ۴. از آن جا که حدیث رفع از روی امتنان صادر شده است، نمی‌توان رفع استحقاق مؤاخذة را از آن برداشت کرد.
 ۵. حدیث رفع مربوط به جهل است و ارتباطی به محل نزاع در بحث براءت ندارد.

منابع

- قرآن کریم
- ۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۱۰ق). *درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد*. تهران: موسسة الطبع و النشر.
- ۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۳۰ق). *کفایة الأصول*. تحقیق و تعلیق علی زارعی سبزواری. چاپ ششم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
- ۳. اشعری قمی، احمد. (۱۴۰۸ق). *النواتر*. قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام.
- ۴. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶ق). *فرائد الأصول*. چاپ پنجم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
- ۵. اعرابی، غلامحسین؛ مسعودی، کاظم. (۱۳۹۷). *شواهد قرآنی حدیث رفع*. حدیث پژوهی، ۱۰ (۲۰)، ۸۵-۱۱۶.
- ۶. اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۲۹ق). *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ۷. ایروانی، علی. (۱۳۷۰). *نهایة النهایة فی شرح الکفایة*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۰

۵۸

۸. بجنوردی، حسن. (۳۸۰ش). **منتهی الأصول**. تهران: موسسه مطبعة العروج.
۹. برقی، احمد. (۱۳۷۱ق). **المحاسن**. تصحیح و تعلیق جلال‌الدین محدث. چاپ دوم. قم: دار الکتب الإسلامية.
۱۰. بروجردی، محمدتقی. (۱۴۱۷ق). **نهایة الافکار**. تقریرات ضیاء‌الدین عراقی. چاپ سوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۱۱. بصری، محمد. (۱۴۰۳ق). **المعتمد فی أصول الفقه**. تحقیق خلیل المیس. بیروت: دار الکتب العلمية.
۱۲. بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۱۵ق). **الفوائد الحائریة**. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۱۳. بهجت، محمدتقی. (۱۳۸۸). **مباحث الأصول**. قم: شفق.
۱۴. بهسودی، محمدرسور. (۱۴۱۷ق). **مصباح الأصول**. تقریرات سید ابوالقاسم خویی. چاپ پنجم. قم: مکتبه الداوری.
۱۵. تبریزی، موسی. (۱۳۶۹ق). **أوثق الوسائل فی شرح الرسائل**. قم: انتشارات کتبی نجفی.
۱۶. تبریزی، میرزا جواد. (۱۳۸۷). **دروس فی مسائل علم الاصول**. چاپ دوم. قم: دار الصدیقة الشهيدة.
۱۷. تونی، عبدالله. (۱۴۱۵ق). **الوافیة فی أصول الفقه**. چاپ دوم. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۱۸. تنکابنی، محمد. (۱۳۸۵ق). **ایضاح الفرائد**. تهران: مطبعة الاسلامیة (اخوان کتابچی).
۱۹. تهرانی نجفی، هادی. (۱۳۲۰). **محجة العلماء**. تهران: بی‌نا.
۲۰. ثقفی، محمد. (۱۳۹۸ق). **روان جاوید در تفسیر قرآن مجید**. چاپ دوم. تهران: برهان.
۲۱. جابلقی، محمدشفیع. (بی‌تا). **القواعد الشریفة**. قم: مؤلف.
۲۲. جزائری، محمدجعفر. (۱۳۸۵). **نتائج الأفكار فی الأصول**. تقریرات سید محمود حسینی شاهرودی. قم: آل المرتضی علیه السلام.
۲۳. جلالی مازندرانی، سید محمود. (۱۴۱۴ق). **المحصل فی علم الاصول**. تقریرات جعفر سبحانی. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۴. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹). **فرهنگ‌نامه اصول فقه**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۵. حائری اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۰۴ق). **الفصول الغروبیة فی الأصول الفقهیة**. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة.
۲۶. حسینی روحانی، محمدصادق. (۱۳۸۲). **زبدة الاصول**. چاپ دوم. تهران: حدیث دل.
۲۷. حسینی میلانی، سید علی. (۱۳۹۳). **تحقیق الاصول**. چاپ سوم. قم: الحقائق.

۲۸. حسینی فیروزآبادی، مرتضی. (۱۴۰۰ق). **عناية الأصول في شرح كفاية الأصول**. چاپ چهارم. قم: فیروزآبادی.
۲۹. حکیم، عبدالصاحب. (۱۴۱۳ق). **منتقى الأصول**. تقریرات سید محمد روحانی. قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
۳۰. حلی، حسن. (۱۴۲۵ق). **نهاية الوصول الى علم الأصول**. قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۳۱. حیدری، علی نقی. (۱۴۱۲ق). **اصول الاستنباط**. قم: مرز مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۲. خرازی، سید محسن. (۱۴۲۲ق). **عمدة الاصول**، قم: مؤسسه در راه حق.
۳۳. خمینی، سیدحسن. (۱۳۸۹). **حدیث رفع**. پژوهشنامه متین، امام خمینی رحمته الله علیه و انقلاب اسلامی، ۱۲ (۴۷)، ۱۳-۶۰.
۳۴. خمینی، سیدمصطفی. (۱۴۱۸ق). **تحریرات فی الاصول**. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۵. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۵ق). **انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة**. چاپ دوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۶. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۱ق). **کتاب البیع**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۷. خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ق). **جامع المدارک فی شرح المختصر النافع**. چاپ دوم. تهران: مکتبه الصدوق.
۳۸. خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۵۲). **اجود التقریرات**. تقریرات محمدحسین نائینی. چاپ دوم. قم: مؤسسه صاحب الامر رحمته الله علیه و عنه السلام.
۳۹. درویش پور، وفا. (۱۳۸۶). **جهل و خطاء در حدیث رفع و آثار آن ها در حقوق کیفری از منظر فقه امامیه**، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، تابستان (۸)، ۲۶۵-۲۸۸.
۴۰. دیلمی، حسن. (۱۴۱۲ق). **إرشاد القلوب إلى الصواب**. قم: منظورات الشریف الرضی.
۴۱. رازی اصفهانی، محمدتقی. (بی تا). **هدایة المسترشدين**. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۴۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۳۲ق). **المبسوط فی اصول الفقه**. چاپ دوم. قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.
۴۳. شبیری، سید موسی. (۱۳۹۶). **خارج اصول (حدیث رفع)**، مدرسه فقهت. بازیابی شده در ۲۰ مرداد ۱۴۰۰، از

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۰

۶۰

٤٥. شعراني، ابوالحسن. (١٣٧٣). المدخل إلى عذب المنهل في أصول الفقه. قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري، الأمانة العامة.
٤٦. شيخ بهايي، محمد. (١٣٨٣). زبدة الأصول. قم: شريعت.
٤٧. صافي گلپايگانی، علی. (١٤٢١ق). المحجة في تقريرات الحجة (تقريرات محمد حجت كوه كمرى). قم: مؤسسة السيدة المعصومة عليها السلام.
٤٨. صالحى مازندارنى، اسماعيل. (١٤٢٤ق). مفتاح الأصول. قم: صالحان.
٤٩. طباطبائي، محمد حسين. (١٣٧٤). الميزان. ترجمه محمدباقر موسى. چاپ پنجم. قم: دفتر نشر اسلامى، وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٥٠. طباطبائي قمى، سيد تقى. (١٣٧١). آراؤنا في اصول الفقه. قم: محلاتى.
٥١. طباطبائي حكيم، محمد سعيد. (١٤٢٨ق). الكافي في أصول الفقه. چاپ چهارم. بيروت. دار الهلال.
٥٢. طباطبائي مجاهد، محمد. (١٢٩٦ق). مفاتيح الأصول. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٥٣. طوسى، محمد، (١٤١٧ق). العدة في أصول الفقه. قم: محمدتقى علاقنديان.
٥٤. عاملى، محمد. (١٤٠٩ق). وسائل الشيعة. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٥٥. عبدالساتر، حسن. (١٤١٧ق). بحوث في علم الأصول. تقريرات شهيد صدر. بيروت: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامى.
٥٦. فاضل، مقداد. (١٣٦١). نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية. قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى رحمته الله عليه.
٥٧. فاضل لنكرانى، محمد. (١٤٢٠ق). معتمد الأصول. تقريرات امام خمينى. تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمته الله عليه.
٥٨. فخر رازى، محمد. (١٤٢٠ق). التفسير الكبير. لبنان. دار إحياء التراث العربى.
٥٩. فشاركى، محمدباقر. (١٤١٣ق). الرسائل الفشاركية. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
٦٠. قمى، ابوالقاسم. (١٤٣٠ق). قوانين الأصول. قم: إحياء الكتب الاسلامية.
٦١. كاظمى، محمدعلى. (١٣٧٦). فوائد الاصول. تقريرات محمدحسين نائينى. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
٦٢. كلانترى، ابوالقاسم. (١٣٨٣). مطارح الانظار. تقريرات شيخ مرتضى انصارى. چاپ دوم. قم: مجمع الفكر الإسلامى.

۶۳. کلاتری، علی اکبر. (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی حدیث رفع در منابع فریقین. فصلنامه مشکوة (بنیاد پژوهش‌های اسلامی)، ۳۳ (۳)، ۷۴-۸۹.
۶۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۵. مددی، سید احمد. (۱۳۹۴). خارج فقه: الولاية من قبل الجائر. وبگاه دروس و آثار حضرت آیت الله سید احمد مددی الموسوی. بازیابی شده در ۲۰ مرداد ۱۴۰۰، از <http://www.ostadmadadi.ir/persian/lesson/11669>
۶۷. مشکینی اردبیلی، ابوالحسن. (۱۴۱۳ق). كفاية الاصول. قم: لقمان.
۶۸. مظفر، محمدرضا. (۱۴۱۰ق). اصول الفقه. چاپ سوم. قم: مؤسسة اسماعیلیان.
۶۹. مغربی، نعمان. (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام. تصحیح آصف فیضی. چاپ دوم. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۷۰. مغنیه، محمدرضا. (۱۹۷۵م). علم أصول الفقه في ثوبه الجديد. بیروت: دار العلم للملایین.
۷۱. منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۵ق). نه‌ایة الأصول، تقریرات حسین بروجردی. تهران: نشر تفکر.
۷۲. موسوی، سید ابراهیم. (۱۳۷۱ق). ضوابط الأصول. قم: مؤلف.
۷۳. مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۹ق). تسدید الأصول. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۷۴. نجفی کلباسی، محمدحسین. (۱۴۲۲ق). وسيلة الوصول الى حقائق الأصول. تقریرات سید ابوالحسن اصفهانی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۷۵. نجفی اصفهانی، محمدرضا. (۱۴۱۳ق). وقاية الأذهان. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۷۶. نراقی، احمد. (۱۴۳۰ق). مفتاح الأحكام. قم: بوستان کتاب.
۷۷. نراقی، محمدمهدی. (۱۳۸۴). تجريد الأصول. قم: سید مرتضی.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۰

۶۲

References

The Holy Qurān.

1. ‘Abd al-Sātir, Ḥasan. 1996/1417. *Buḥūth ft ‘Ilm al-Uṣūl (Taqrīr Buḥūth al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr)*. Beirut: al-Dār al-Islāmīyya.
2. al-‘Āmilī, Bhā’ al-Dīn Muḥammad (al-Shaykh al-Bahā’ī). 2004/1383. *Zubdat al-Uṣūl Ma’a Ḥawāshī al-Muṣanif ‘Alayhā*. Edited by ‘Alī Jabbār Golbāqī. Qom: Intishārāt-i Sharī’at.
3. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī).1916/1416. *Farā’id al-Uṣūl*. 5th. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
4. Al-Ash‘arī al-Qommī, Aḥmad. 1987/1408. *Al-Nawādir*. Qom: Madrisat al-Imām al-Mahdī.
5. al-Barqī, Aḥmad Ibn Muḥammad. 1951/1371. *al-Maḥāsīn*. 2nd. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
6. Al-Baṣārī, Muḥammad. 1983/1403. *Al-Mu’tamid ft Uṣūl al-Fiqh*. Edited by Khalīl al-Mays. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
7. al-Burūjirdī al-Najafī, Muḥammad Taqī. 1996/1417. *Nihāyat al-Afkār alqawā’id al-Fiqhīya (Taqrīrāt Buḥūth al-Muḥaqqiq al-‘Irāqī)*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
8. Al-Daylamī, Ḥasan ibn Muḥammad. 1991/1412. *Irshād al-Qulūb ‘Ilā al-Ṣawāb*. Qom: Manzūrāt al-Sharīf al-Raḍī.
9. al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 1999/1420. *Mu’tamad al-Uṣūl (Taqrīrat Buḥūth al-Sayyid Rūḥ Allah al-Mūsawī al-Khumaynī)*. Tehran: Mu’assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
10. Al-Fishārakī al-Ṭabāṭabā’ī. Sayyid Muḥammad Qāsim. 1993/1413. *Al-Rasā’il al-Fishārakīyah*. 1st. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
11. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī). 2008/1429. *Nihāyat al-Dirāya ft Sharḥ al-Kifāya*. 2nd. Beirut: Mu’assasat Āl al-Bayt li Ihya’ al-Turāth.
12. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, Mīrzā Nā’īnī, Kumpānī). 1984/1404. *Al-Fuṣūl al-Gharawīyah*. n.p. Dār Ihya’ al-Ulūm al-Islāmī.
13. Al-Ḥakīm, ‘Abd al-Ṣāhib. 1992/1413. *Muntaft al-Uṣūl. Taqrīrāt Buḥūth Sayyid Muḥammad al-Rawḥānī*. Qom: Maktab al-Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī al-Rawḥānī.

14. al-Haydarī, al-Sayyid ‘Alī Naqī. 1994/1412. *Uṣūl al-Isīnbāt fī Uṣūl al-Fiqh wa Tu’rūkhīh bi Uṣūlū Jadīd*. Qom: Lujnat Idārat al-Ḥawza al-‘Ilmīyya.
15. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-‘Allāma al-Ḥillī). 2004/1425. *Nihāyat al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Sādiq.
16. al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1998/1409. *Tafṣīl Wasā’il al-Shr’a ilā Tahṣīl al-Masā’il al-Shar’ā*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li Ihya’ al-turāth.
17. Al-Ḥusaynī al-Milānī, Sayyid ‘Alī. 2014/1393. *Tahqiq al-Uṣūl*. 3rd. Qom: Intishārāt al-Ḥaqā’iq.
18. al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, al-Sayyid Ṣādiq. 1992/1412. *Zubdat al-Uṣūl*. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq.
19. al-Ḥusaynī al-Yazdī al-Fīrūz ābādī, al-Sayyid Murtaḍā. 1980/1400. *‘Ināyat al-Uṣūl fī Sharḥ Kifāyat al-Uṣūl*. 4th. Qom: al-Fīrūz ābādī.
20. al-Līrawānī, ‘Alī. 1991/1370. *Nihāyat al-Nihāyat fī Sharḥ al-Kifāyat*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi ‘Ilmīyyi-yi Qom).
21. Al-Jalālī al-Māzandarānī, Sayyid Maḥmūd. 1993/1414. *Al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl. Taqrīrāt Buḥūth Ja’far al-Subḥānī*. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq.
22. al-Jazā’irī al-Murawwīj, al-Sayyid Muḥammad Ja’far. 2004/1385. *Natā’ij al-Afkār fī al-Uṣūl. Taqrīrāt Buḥūth Sayyid Maḥmūd Ḥusaynī Shārūdī*. Qom: Manshūrāt Āl al-Murtaḍā
23. al-Kalāntarī al-Ṭīhrānī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim. 2004/1383. *Maṭāriḥ al-Anzār (Taqrīrāt Baḥth al-Shaykh al-Anṣārī)*. 2nd. Qom: Majma’ al-Fikr al-Islāmī.
24. al-Kāzīmī al-Khurāsānī, Muḥammad ‘Alī. 1997/1376. *Fawā’id al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Mīrzā al-Nā’īnī)*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
25. al-Khānsārī, al-Sayyid Aḥmad. 1984/1405. *Jāmi’ al-Madārik fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi’*. Edited by ‘Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Mu’assasat Ismā’īliyyān
26. Al-Kharrāzī, Sayyid Muḥsin. 2001/1422. *‘Umdat al-Uṣūl*. Qom: Mu’assisih-yi dar Rāh Ḥaqq.
27. al-Khumaynī, al-Sayyid Muṣṭafā. 1998/1418. *Taḥrīr fī Uṣūl*. Qom: Mu’assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
28. Al-Khumaynī, Sayyid Ḥasan. 2010/1389. *Ḥadīth Raf’. Pazūhishnāmīh-yi Matn*.

- Imām Khumaynī wa Inqilāb Islāmī, 12 (47), 13-60.
29. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzim (al-Ākhund al-Khurasānī). 1989/1410. *Durar al-Fawā'id fī al-Ḥāshiyat 'alā al-Farā'id*. Tehran: Mu'assasat al-Ṭab' wa al-Nashr.
30. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzim (al-Ākhund al-Khurasānī). 2009/1430. *Kifāyat al-Uṣūl*. Edited by 'Abbās 'Alī al-Zāri'ī al-Sabziwārī. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
31. al-Madadī, Sayyid Aḥmad. 2015/1394. *Khārij al-Fiqh: al-Wilāyat min Qabl al-Jā'ir*. Taken from: <http://www.oṣtadmadadi.ir/persian/lesson/11669>
32. al-Maghribī al-Tamīmī, Nu'mān Ibn Muḥammad (Ibn Ḥayyūn). 1965/1385. *Da'ā'im al-Islām wa Ḍhikr al-Ḥalāl wa al-Ḥarām wa al-Qaḍāyā wa al-Aḥkām 'an Ahl Bayt Rasūl Allāh 'alayh wa 'alayhim Aḥdāl al-Salām*. 2nd. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
33. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1982/1403. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ali Durar Akhbār al-'Imma al-Aṭhār*. 2nd. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
34. al-Mishkīnī al-Ardabīlī, al-Mīrzā Abū al-Ḥasan. 1992/1413. *Kifāyat al-'Uṣūl (ma'a Ḥawāshī al-Mshkīnī)*. Qom: Luqmān.
35. Al-Mu'min al-Qummī, Muḥammad. 1998/1419. *Tasḍīd al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
36. al-Muntazirī, Ḥusayn 'Alī. 1994/1415. *Nihāyat al-Uṣūl. Taqrīrāt Buḥūth a-Sayyid al-Burūjirdī*. Tehran: Nashr Tafakkur.
37. al-Mūsawī al-Bujnurdī, al-Sayyid Ḥasan. 2001/1380. *Muntahā al-'Uṣūl*. Tehran: Mu'assasat al-'Urūj.
38. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1973/1352. *Ajwad al-Taqrīrāt (Taqrīrāt Bahṭh al-Mīrzā al-Nā'inī)*. Qom: Maṭba't al-'Irfān.
39. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1994/1415. *Anwār al-Hidāya fī l-Ta'liqā 'alā al-Kifāya*. 2nd. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
40. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2000/1421. *Kitāb al-Bay'*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
41. Al-Mūsawī, Sayyid Ibrāhīm. 1951/1371. *Dawābiḥ al-Uṣūl*. Qom.
42. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 1989/1410. *Uṣūl al-Fiqh*. 3rd. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.

43. Al-Najadī al-Iṣfahānī, Muḥammad Riḍā. 1992/1413. *Waqāyat al-Adhhān*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
44. Al-Najadī al-Kalbāsī, Muḥammad Ḥusayn. 2001/1422. *Wasīlat al-Uṣūl 'Ilā Ḥaqā'iq al-Uṣūl. Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Abul Ḥasan Iṣfahānī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
45. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 2009/1430. *Miftāḥ al-Aḥkām*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
46. al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). 2009/1430. *al-Qawānīn al-Muḥkamaftal-Uṣūl*. Edited by Riḍā Ḥusayn Ṣubh. Qom: Ihya' al-Kutub al-Islāmīyya.
47. Al-Rāzī al-Iṣfahānī, Muḥammad Taqī. n.d. *Hidāyat al-Mustarshidīn*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
48. Al-Šāfi' al-Gulpāyḡānī, 'Alī. 2000/1421. *Al-Maḥajjat ft Taqrīrāt al-Ḥujjat. Taqrīrāt Buḥūth Muḥammad Ḥujjat Kūh Kamarī*. Qom: Mu'assasat al-Sayyidat al-Ma'sūmah.
49. Al-Šāliḡī al-Māzandarānī, Ismā'īl. 2003/1424. *Miftāḥ al-Uṣūl*. Qom: Šāliḡhān.
50. Al-Sha'rānī, Mīrā Abul Ḥasan. 1994/1373. *Al-Madkhal 'Ilā 'azb al-Manhal*. al-Mu'tamar al-'Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi'awīyya al-Thānīyya li Milād al-Shaykh al-A'zam al-Anṣārī.
51. al-Subḡhānī al-Tabrīzī, Ja'far. 2011/1432. *al-Mabsūṡ ft Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Šadiq.
52. al-Sūrī al-Ḥillī, Miqdād Ibn 'Abd Allāh (Fāḍil Miqdād). 1982/1361. *Naqd al-Qawā'id al-Fiqhīyah 'Alā Madhhav al-Imāmīyah*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
53. Al-Ṭabarišānī al-Rāzī, Ibn Khaṡīb Muḥammad ibn 'Umar (Fakhr al-Rāzī). 1999/1420. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahīr bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafūṡḡh al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
54. al-Ṭabāṡabā'ī al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Sa'īd. 2007/1428. *Al-Kāft ft Uṣūl al-Fiqh*. 4th. Beirut: Dār al-Hilāl.
55. al-Ṭabāṡabā'ī al-Mujāhid, Muḥammad. 1879/1296. *Mafūṡḡh al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
56. al-Ṭabāṡabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṡabā'ī). 1995/1374. *al-Mīzān ft Tafsīr al-Qur'ān*. 5th. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

57. al-Ṭabāṭabā'ī al-Qommī, Taqī. 1992/1371. *Ārā'unā fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Intishārāt Muḥallātī.
58. al-Tabrīzī, Jawād. 1967/1387. *Durūs fī Masā'il 'Ilm al-Uṣūl*. 2nd. Qom: Dār al-Ṣiddīqa al-Shahīda (S.A.).
59. Al-Tabrīzī, Mūsā. 1950/1369. *Awthaq al-Wasā'il fī Sharḥ al-Rasā'il*. Qom: Intishārāt Kutubī Najafī.
60. Al-Tehrānī Najafī, Hadī. 1941/1320. *Maḥajjat al-'Ulamā'*. Tehran.
61. Al-Tunī al-Bushrūyī al-Khurāsānī, 'Abdullāh ibn Muḥammad. 1994/1415. *Al-Wāfī fī Uṣūl al-Fiqh*. 2nd. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmīyah.
62. Al-Tunikābunī, Muḥammad. 1965/1385. *Īqāḥ al-Fawā'id*. Tehran: Maṭba'at al-Islāmīyah.
63. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1996/1417. *al-'Uddat fī al-Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Muḥammad Taqī 'Alāqibandīyān.
64. al-Wahīd al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir. 1994/1415. *Al-Fawā'id al-Ḥā'irīyah*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmīyah.
65. al-Wā'iz al-Husaynī al-Bihṣūdī, al-Sayyid Muhammad Sarwar. 1996/1417. *Miṣbāḥ al-Uṣūl (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khu'ī)*. 1st; 5th. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
66. Bahjat Gīlānī Fūmanī, Muḥammad Taqī. 2009/1388. *Mabāhith al-Uṣūl*. Qom: Shafaq.
67. Darwishpūr, Wafā. 2007/1386. *Jahl wa Khaṭā' dar Ḥadīth-i Raf' wa Āthār Ānhā dar Ḥuqūq-i Keyfarī az Manẓar Fiqh Imāmīyah*, Faṣlnāmih-yi Pazhūhishhā-yi Fiqh wa Ḥuqūq-i Islāmī, Summer, (8), 265-288.
68. I'rābī, Gholām Ḥusayn; Mas'ūdī, Kādim. 2018/1397. *Shawāhid-i Qurānī-yi Ḥadīth-i Raf'*. Ḥadīth Pazhūhī, 10 (20), 85-116.
69. Jāpalaqī, Muḥammad Shafī'. n.d. *al-Qawā'id al-Sharīfah*. Qom.
70. Kalāntarī, 'Alī Akbar. 2014/1393. *Barrasī-yi Taṭbīqī-yi Ḥadīth-i Raf' dar Manābī' Farīqayn*. faṣlnāmih-yi Mishkāt (Islamic Research Foundation of Aṣtane Quds Razavi), 33 (3), 74-89.
71. Markaz Itīlā'āt wa Madārik Islāmī (Islamic Information and Documentation Center). 2010/1389. *Farhangnāmih Uṣūl Fiqh*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
72. Mughniyya, Muḥammad Jawād. 1975. *'Ilm Uṣul al-Fiqh fī Thawbih al-Jadīd*. Beirut: Dār al-'Ilm lil Malāyīn.

73. Narāqī, Muḥammad Mahdī (Muḥaqqiq al-Narāqī). 2005/1384. *Tajrīd al-Uṣūl*. Qom: Sayyid Murtaḍā.

74. Shubiyūrī Zanjānī, Sayyid Mūsā. 2017/1396. *Khārij Uṣūl (Ḥadīth Rafʿ)*. Taken from: http://www.eshia.ir/Feqh/Archive/shobeiry/osool/96#lesson_960929

75. Thaqafi, Muḥammad. 1976/1398. *Rawān Jāwīd dar Qurān Majīd*. 2nd. Tehran: Intishārāt-i Burhān.



**Justārḥā-ye
Fiqhī va Uṣūlī**

Vol.7, No.25
Winter 2022

68