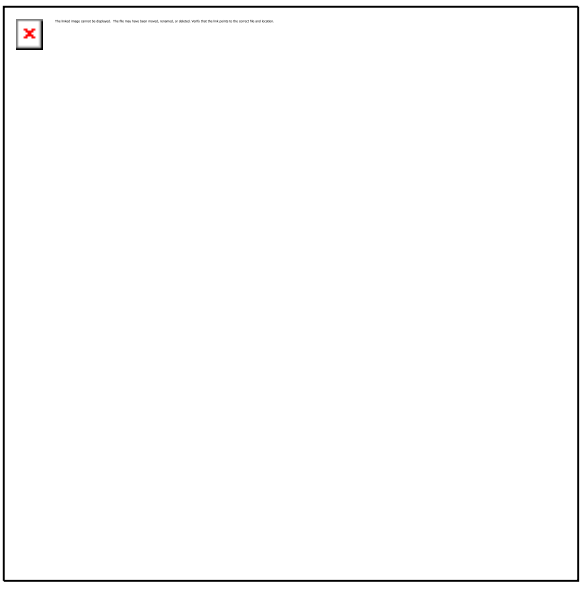

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

هو العلیم

قواعد فقهیّه

جلد اوّل

قاعده لاضَرر و لاضِرار (بخش اوّل)

حضرت آیت الله حاج سیّد محمّد محسن حسینی طهرانی

قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم:

لا ضَرَرَ و لا ضِرار فی الإسلام.

«در تشریع اسلام زمینهٔ ضرر برداشته شده و حکم شرعی ضرری و اضراری از شخصی به دیگری وجود ندارد.»

من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۳۴.

مقدمة ناشر

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

حمد و ستایش مخصوص ذات خداوندی است که انسان را با نیکوترین قوام وجودی آفرید و او را به اسفل‌السافلین فرستاد تا با استضائه از ندای عقل و پیامبر درونی و استفاده از تعلیم انبیا عالی‌ترین مدارج قرب را بپیماید و شریعت را به منزلهٔ شمعی قرار داده و طریقت را که راه قرب به حق است طی نموده و به حقیقت واصل گردد. و درود لایزال بر محمّد مصطفی صلّی اللَه علیه و آله و اهل‌بیت طاهرینش باد که لواداران و راهبران این مکتب به‌سوی وادی مقدّس تجرّد و طور سینای معرفت‌اند.

در نگاه علمای اهل ظاهر، شریعت صرفاً به

منزلهٔ احکام و دستوراتی است که رافع تکلیف و مشقت است و هدف چنین مجتهدانی رها نمودن مقلدان از استحقاق عقاب، بدون توجه به کمالات باطنی و جنبهٔ ملکوتی و تأثیراتی است که یک حکم شرعی باید بر نفس و جان مکلف بگذارد و استعدادهای نهفته در زوایای وجودی او را در اثر عمل به این احکام به شکوفایی برساند. در یک جمله علمای اهل ظاهر، احکام شرع را به مثابهٔ دستورالعمل یک ربات و موجود بی‌جان می‌بینند و مکلف عامل به آنها را به منزلهٔ رباتی می‌پندارند که با این احکام برنامه‌ریزی می‌شود و هر قدر تقیّد او به این ظواهر بیشتر باشد، ارزش بیشتری دارد.

در جانب دیگر، جاهلانی قرار دارند که با ادعای وصول به باطن، از تعبد به ظاهر شرع، بالمره شانه خالی کرده و یله و رها به ارضاء هواهای نفسانی خود به نام سیر و سلوک می‌پردازند.

اما النمط الاوسط، عالمان باللَه و بأمر اللَه هستند که جمع بین ظاهر و باطن نموده‌اند و ظاهر را عنوان باطن و باطن را حقیقت ظاهر قرار داده‌اند و مرادشان از عمل به ظاهر، وصول به باطن بوده و باطن بدون ظاهر را هباءً منثوراً برمی‌شمارند. دستورات ظاهر شرع را شمعی می‌دانند که با عمل بدان‌ها راه خدا و طریقت طی می‌شود و مکلف به قلهٔ کمال انسانی واصل می‌گردد. به بیان دیگر، در این دیدگاه، شریعت و ظواهر آن به‌منزلهٔ پوسته و جسدی است که از مغز و باطن و روح دین حراست می‌نماید، و بهره‌گیری توأمان از مغز و پوسته و جسم و روح، گوهر ذات انسان را متحول نموده و به أعلی ذروهٔ کمال انسانی و مقام لقاء پروردگار راهبری می‌نماید: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾.[1]

در این مسلک، صرف اطلاع از صرف و نحو و تضلّع در قواعد اصولی به‌همراه اطلاع اندکی از رجال و درایه برای افتاء کافی نیست و نیاز به دانستن

---

[1] سوره کهف (۱۸) آیه ۱۱۰.

تفسیر قرآن و تاریخ اسلام و اطلاع بر مبانی حکمت و اخلاق و عرفان نظری و مسائل ساریه در فرهنگ‌ها و جوامع بین‌الملل دارد.

در این مسلک، علم حقیقتی مجرّد است، لذا حکم شرعی قهراً با وسائط مادی همانند مطالعه و بحث و تحقیق و به‌کارگیری قواعد استنباط همانند فرمول‌های شیمی و فیزیک به‌دست نمی‌آید؛ بلکه این درس و بحث‌ها صرفاً جنبهٔ إعداد و زمینه‌سازی دارند تا علم از جانب خدا بر قلب عالم افاضه شود، لذا مجتهد با نورانیت و صفای باطنی که بر اثر مراقبه و محاسبه و دوری از ابناء دنیا و مجاهدهٔ دائمی با نفس اماره کسب کرده است، قواعد استنباط را در جای مناسب خود به‌کار می‌گیرد. بر این اساس، هر قدر رابطهٔ عالِم با مبدأ هستی مستحکم‌تر باشد، بهرهٔ او از حقیقت علم بیشتر است.

در روایات مستفیضه‌ای حلم نشانهٔ عالم دانسته شده و با علم توأم شده است.[1] حلم به معنای ظرفیت و سعهٔ صدری است که یک عالم بدان

---

[1] از جمله: الکافی، ج ۱، ص ۳۷.

نیازمند است؛ اما متأسفانه

بسیار دیده می‌شود که علمای ظاهر که چند صباحی به درس و مباحثه و تدریس اشتغال داشته‌اند، با فراگیری چند اصطلاح و قاعده حالتی پیدا می‌کنند که تحمل یک اشکال و سؤال علمی را هم ندارند و بر سائل و مستشکل برمی‌آشوبند! این مطلب حکایت از آن دارد که اندوختهٔ این عالمان از صوَر ذهنی فراتر نرفته و در ضمیر آنها راسخ نشده و به جان آنها وسعت نداده است. این‌گونه علومی که از صورت‌های ذهنی و خیالی فراتر نرفته است، با سکرات موت زائل شده و به عالم عقبیٰ منتقل نمی‌شود. ولکن در نقطهٔ مقابل، عالمان حقیقی قرار دارند که ماء مَعین علم، جان آنها را وسعت بخشیده و بدان‌ها سعهٔ صدر عنایت فرموده است و دنیا و ما فیها را از نظر آنها انداخته است و هراس از غیر خدا را از دل آنها برده و خشیت در مقابل خدا را به‌جای آن قرار داده است و آیهٔ کریمه در شأن اینها می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْ﴾.[1]

---

[1] سوره فاطر (۳۵) آیه ۲۸.

این مطلب شمه‌ای از تفاوت دیدگاه اولیای الهی با سایرین در مسئلهٔ اجتهاد و دستیابی به احکام شریعت است. جهت اطلاع تفصیلی بر این مطلب، مطالعهٔ کتاب شریف فقاهت در تشیّع، اثر مؤلّف محترم، به خوانندهٔ گرامی توصیه می‌شود.

مجموعه‌ای که پیش روی خوانندهٔ گرامی قرار دارد متن دروس قواعد فقهیّهٔ عالم ربانی و عارف صمدانی مرحوم آیةاللَه حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی، فرزند برومند سیدالطائفتین مرحوم علامه آیةاللَه حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی ـ رضوان الله علیهما ـ می‌باشد که پس از پیاده‌سازی از نوار و ویرایش، ان‌شاءاللَه تعالی به زیور طبع آراسته می‌گردد. مجلد اول و دوم این مجموعه پیرامون قاعدهٔ لاضرر و لاضرار است که البته از باب تشابه مباحث و محتوا، قاعدهٔ لاحرج هم در انتهای جلد دوم می‌آید. مجلد سوم نیز پیرامون قواعد ید، قرعه، لاتعاد، تجاوز و فراق و... است.

قواعد فقهیه عبارت است از قواعدی که در جمیع یا معظَم ابواب و مسائل فقه جریان دارند. یکی

از مهم‌ترین قواعد فقهی، قاعدهٔ «لاضرر و لاضرار» است که مستفاد از روایت معروف «**لاضررَ و لاضرارَ فی الاسلام**» است که در جوامع روایی شیعه و

سنی به نحو متواتر ذکر شده است.[1] این قاعده به‌واسطهٔ جریان در ابواب مختلف عبادات و معاملات و سیاسات، به‌قدری برای مجتهد در استنباط احکام اهمّیت دارد که برخی آن را یکی از پنج قاعده‌ای دانسته‌اند که فقه بر مدار آن می‌گردد.[2] لذا از باب همین اهمّیت، این قاعده به کتب اصولی همانند کفایة الأصول راه یافته است و متعلمین، این قاعده را در ردیف قواعد علم اصول فرا می‌گیرند.

امتیاز مؤلِّف این سِفْر قویم نسبت به اقرانشان این است که ایشان علاوه بر سالیان متمادی اشتغال به درس و بحث و تحقیق و تدریس علوم و فنون مختلف در حوزهٔ علمیه مشهد و قم و اطلاع عمیق بر مسائل فقهی و اصولی و اشراف بر مبانی حکمت و عرفان نظری، به این ممارست علمی متعارف اکتفا ننموده و به تهذیب و تزکیهٔ نفس در محضر عرفای الهی همانند مرحوم سید هاشم حداد و والد معظمشان مرحوم علامه طهرانی ـ رضوان اللَه علیهم ـ پرداخته و بالاترین مراتب سیر و سلوک

---

[1] رجوع شود به جلسه ۳.

[2] الأشباه و النّظائر، سیوطی، ص ۹.

عملی را حیازت نموده و با قلبی تزکیه‌شده و ضمیری صاف در این مسئله وارد شده‌اند؛ ﴿لِمِثۡلِ هَٰذَا فَلۡيَعۡمَلِ ٱلۡعَٰمِلُونَ﴾.[1]

از اصلی‌ترین امتیازات این رساله بر سایر رساله‌های مشابه می‌توان موارد ذیل را برشمرد:

مؤلّف محترم قاعدهٔ نفی ضرر را مندرج ذیل حکم مستقل عقل فطری بر قبح ظلم می‌دانند، لذا ادلهٔ نقلی دالّ بر آن را در مقام ارشاد و حکایت برمی‌شمارند و هیچ قاعدهٔ فقهی را به وسعت این قاعده نمی‌دانند.

در این رساله، شیعه و سنی به‌عنوان دو گروه که با هم اختلاط و ارتباط اجتماعی داشته‌اند ملاحظه شده و رابطهٔ آنها مورد تحلیل تاریخی قرار گرفته است و روایات شیعه به‌عنوان ناظر بر روایات عامه که متن جامعه را تشکیل می‌دادند، بررسی شده است. بر همین اساس، در بررسی روایات، روایات شیعه و سنی به‌طور توأمان مورد بررسی سندی

---

[1] سوره صافات (۳۷) آیه ٦١.

و متنی قرار گرفته و به روایات مذکور در منابع شیعی اکتفا نشده است.

در این رساله، در تحلیل روایات به فضای تاریخی و قرائن محفوفهٔ خارجی که در صدور روایت نقش داشته است پرداخته شده و به تحلیل صرف مدالیل الفاظ اکتفا نشده است.

در این رساله، حکم شرعی بر اساس علت و حکمت اصدار حکم ملاحظه و تحلیل شده است و ضرورت رسیدن به ملاکات احکام برای مجتهد در استنباط تبیین شده است.

در این رساله، علاوه بر نقل اقوال بزرگانی مثل میرزای نائینی و آخوند خراسانی، آرائی از فقهای معاصر نیز نقل شده و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. مؤلّف محترم در میان آراء معاصرین، نظریهٔ آیةاللَه سیستانی در معنای لاضرر را بهترین نظریهٔ مطرح‌شده توصیف نموده و درعین‌حال، آن را مورد تدقیق و امعان نظر قرار داده‌اند.

مؤلف محترم برخلاف اکثریت محققان که براساس تعذر معنای حقیقی، به دنبال بیان أقرب‌المجازات در معنای روایت لا ضرر رفته‌اند،

این روایت را براساس معنای حقیقی آن تحلیل نموده‌اند.

در این رساله، از ذکر إن‌قلت و قلت‌های بی‌ثمره پرهیز شده است و تطویلات بلاطائلی که فقه را از واقعیت خود دور نموده است و حشو و زوائد محسوب می‌شود حذف شده است.

در این رساله، علاوه بر تطبیقات و امثلهٔ فردی لا ضرر، دیدگاه کلان و تطبیقات اجتماعی این قاعده نیز بیان شده است و بالمناسبه مباحثی از قبیل حدود اختیارات و میزان بسط ید ولیّ مسلمین درصورتی‌که تصدی این مقام به‌دست یک فقیه عارف باشد و درصورتی‌که به‌دست یک فقیه غیر عارف باشد، ضرورت حفظ نظام اجتماعی مسلمین به‌عنوان أوجب واجبات، مطرح شده است.

مؤلّف محترم در لا به لای مباحث فقهی، بالمناسبه برخی آراء اصولی‌شان را که دارای تحقیقات و محتوایی جدید و متفاوت از رأی مشهور است به‌طور خلاصه بیان نموده‌اند، از جمله کیفیت دلالت امر عقیب الحظر، معنا و حقیقت عقل و قاعدهٔ

ملازمۀ بین حکم عقل و حکم شرع، معنا و حقیقت عرف.

همچنین مرحوم مؤلف محترم، بالمناسبه به برخی مباحث بدیع اجتماعی و معرفتی از قبیل مطلوبیت اجتماع در اسلام و مسئلهٔ اصالت اجتماع یا فرد، بررسی معنای قلب در آیات قرآن و رابطهٔ آن با عقل، شاکلهٔ متفاوت هریک از ائمه و تناسب آن با مقتضای زمان و تکلیف آن امام، حقیقت وحی و کیفیت آن و حقیقت استخاره نیز پرداخته‌اند.

ذکر این نکته لازم است که همان‌طور که مرحوم مؤلّف در مقدمهٔ کتاب شریف گلشن اسرار مرقوم فرموده‌اند، مباحث فقهی و اصولی ایشان همانند دروس فلسفهٔشان، ابتدا با ابهام و اجمال مطرح شده و به مرور زمان، روشن‌تر و واضح‌تر مورد بررسی قرار گرفته است. ایشان این روش را برای ادراک عمیق و ریشه‌ای نسبت به یک مسئله کارسازتر می‌دانند.[1] طبعاً این رساله نیز با همین دیدگاه باید ملاحظه گردد.

در خاتمه از خداوند متعال مسئلت می‌کنیم که روح ملکوتی عالم ربانی و معلم و مربی الهی

---

[1] گلشن اسرار، ج ۱، ص ۲۰.

مرحوم آیةاللَه حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی ـ رضوان اللَه علیه ـ را در أعلی علیین با اجداد طاهرینشان محشور فرماید و توفیق ادامهٔ نهج مستقیم ایشان را به همهٔ علاقمندان عطا بفرماید؛ ﴿إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾.

درس اول و دوم: مقدمات بحث و دلیل عقلی بر قاعدهٔ لاضرر

درس اول: مقدمات بحث

أعوذ باللَه من الشّيطان الرّجيم

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرةِ اللَه المُنتجبينَ محمدٍ و آله

الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائِهم أجمعينَ

بحثی که إن‌شاءاللَه شروع می‌کنیم، مباحث قواعد فقهیه است و در فقه کاربرد بسیاری دارد و با وجود اینکه کم و بیش دربارۀ بعضی از آنها مطالبی گفته شده است، ولی هنوز دربارۀ آنها شرحی وافی داده نشده است. این قواعد فقهیه به‌لحاظ اهمّیتی که دارند باید در اثباتشان مسئله را دقیقاً مورد بررسی قرار داد. قبل از اینکه این قاعده با مصادیقش مورد توجه قرار بگیرد، از باب مقدمه دو مسئله ذکر

می‌شود:

مقدمهٔ اول: عدم صحت اخذ به روایت به‌صرف درج آن در کلام قدما

مسئلهٔ اول: بعضی‌ها در اخذ به روایات، صرف درج روایت در کلام مشایخ از قُدما مانند صدوق و امثال‌ذلک را کافی می‌دانند و عمل قدما در این روایات را ملاک برای حجّیت قرار می‌دهند و برای اخذ و عمل به روایات، بحث از سند را چندان لازم نمی‌دانند.

این مسئله از نظر ما محلّ تأمل است، به‌جهت اینکه ما بسیاری از خطاهای قدما را می‌بینیم که با توجه به مراجعه به ادله، کلام آنها مخدوش است و صرف قدمت و نزدیک بودن به زمان ائمّه، ملاک برای حجّیت و أقربیّت قول آنها نیست. فهم

روایی‌ای که یک فقیه از روایت دارد ناشی از مرتکزات ذهنی او است، و مرتکزات ذهنی یک فقیه چه‌بسا با عالَم ثبوت تفاوت فاحشی داشته باشد.

جایی که بین اصحاب ائمّه علیهم السّلام از نقطه‌نظر مرتکزات ذهنی و برداشت روایی تفاوت فاحشی وجود دارد، دیگر در قرون متأخره از زمان ائمّه با عدم دسترسی به سند، چه می‌توان گفت؟! و آیا ما می‌توانیم به‌صرف ظنّ به دلالت یک دلیل، حکم به تصرف در أعراض و اموال و دماء مردم بکنیم؟! و به‌صرف روایتی که مثلاً صدوق یا شیخ، بدون سند نقل کرده است، آیا ما می‌توانیم حکم مُلزِمه بکنیم؟ یا اینکه نه، احکامی که جهت الزامی دارند و دماء و نفوس و اعراض و اموال مردم را شامل می‌شوند، از نقطه‌نظر وثاقت و حجّیت، قطعاً باید دلالتشان تام باشد؛ و همان‌طورکه در مورد دلالت خود روایت و دلیل، در صورت عدم صراحت یا در صورت شک در ظهور و امثال‌ذلک نمی‌توانیم حکم قطعی کنیم و باید به عمومات و اطلاقات و اصول عملیه عمل کنیم، در

مورد سند هم به‌صرف درج یک روایت در یک کتاب نمی‌توانیم آن سند را نادیده بگیریم، مگر اینکه در اینجا قرائن حاکی از وثاقت آن دلیل، مُحرز بشود. این مطلب را عرض کردم چون بعدها این مسئله خیلی به‌درد می‌خورد و این قضیه در تمام فقه می‌آید.

مقدمهٔ دوم: جایگاه قواعد فقهیه

مسئلهٔ دوم: قواعد فقهیه در این علوم متعارف امروز چه جایگاهی دارند؟ آیا این قواعد را داخل در علم فقه بدانیم یا داخل در علم اصول قرار بدهیم؟ یا اینکه بینابین و برزخ بین فقه و اصول است؟

در تعریف علم اصول فرموده‌اند: «العلمُ بالقواعد الممهَّدة لِاستنباطِ الأحكام الشرعيّة (الفرعيّة).» این تعریفی است که مرحوم آخوند بیان کرده است، البته از این تعریف هم به یك تعریف أولیٰ عدول کرده است.[1]

---

[1] كفاية الأُصول (طبع آل‌البيت)، ص ۹:
«تعريفُ الأصول بأنّه: العلمُ‌بالقواعد الممهّدة لِاستنباط الأحكام الشرعيّة. و إن كان الأولیٰ تعريفه

ما در مقام ردّ و ایراد این تعاریف نیستیم، چون خیلی به‌طول می‌انجامد و مقامِ آن هم نیست؛ ولی از این باب مطرح می‌کنیم که به‌نظر می‌رسد بعضی از مسائلی که باید در فقه مطرح بشود داخل در علم اصول شده است. چون اصول را «العلم بالقواعد؛ علم به قواعدی که برای استنباط احکام است» گرفته‌اند، و می‌توانیم بگوییم که تمام مسائل مُدوّن در باب الفاظ، در طریق استنباط و ممهّد برای استنباط احکام شرعی است، چون منظور از اصولی که از مشتق یا از دلالت امر بر وجوب یا از ظهورات و اطلاقات و عمومات بحث می‌کند، اطلاقات ادلّه است، وإلاّ با بقیهٔ ادله که کاری ندارد. این قواعد بر خلاف قواعد ادبی و نحوی و امثال‌ذلك است که برای اصول وضع نشده‌اند، بلکه

بأنّه: صناعةٌ یعرَف بها القواعدُ الّتی یمکن أن تقعَ فی طریق استنباط الأحکام أو الّتی یُنتهیٰ إلیها فی مقام العمل.»

برای اعمّ از اصول و غیر اصول وضع شده‌اند، یعنی اعم از اصول، فقه، تفسیر، حکمت و تاریخ. بالأخره کسی که می‌خواهد اینها را بخواند باید ادبیات، نحو، صرف، بلاغت و بیان را بداند؛ همان‌طورکه ریاضی، هیئت، نجوم و منطق هم همین است و فقیه از اینکه اینها را بداند، مستغنی نیست؛ گرچه متأسفانه در زماننا هذا و حتیٰ فی زمن السّلف الصّالح هم فقها بسیاری از این علوم را فاقد بودند و از فتاوای آنها این فقدان به‌چشم می‌خورد، ولی آن علوم ممهّد برای علم اصول نبوده است، یعنی تدوینشان برای علم اصول نبوده است. گرچه مثل علم حساب می‌ماند و همه می‌دانند که علم حساب ممهّد برای فقه نبوده است. البته یك فقیه برای مسائل ارث و مسائل کرّیّت آب و میاه و امثال‌ذلك، فی‌الجمله به ریاضی احتیاج دارد؛ اما این‌طور نیست که بگوییم: پس ریاضی از قواعد ممهّده برای استنباط احکام است.

ولی از آن‌طرف می‌بینیم که اصول عبارت است از: «العلم بالقواعد الممهّدة لِاستنباط الأحکام

الشّرعيّة» و احکام شرعی اعم است از احکام خمسه مثل وجوب و حرمت و غیره، و اعم است از احکام وضعیه مثل زوجیّت و عدم زوجیت، و اعم است از صحت و بطلان، إباحه و غیر إباحه، حلّیت و حرمت و همین‌طور بسیاری از احکام و مسائل شرعی که بر موضوعات بار می‌شوند و بیان و تحدید موضوع می‌کنند، مانند تحدید مسافرت، کرّیت، عدّه و سایر موضوعاتی که دخالت شرع در تعیین آنها مُحرز است.

می‌بینیم بعضی از این احکام و مسائل و قواعد کلّیه را در اصول بیان کرده‌اند؛ مثلاً قاعدهٔ برائت. می‌دانید که ما برائت عقلیه داریم و برائت شرعیه. دلیل برائت شرعیه عبارت است از: «**كلُّ شيءٍ هو لك حلالٌ حتّىٰ تعلمَ أنّه حرام بعَينه.**»[1] اما به چه ملاکی این را در اصول مطرح کرده‌اند؟! مگر این یك قاعدهٔ کلّیهٔ فقهیه نیست؟! مگر این قاعده از روایات و ادلّه استفاده نمی‌شود؟! إدراج این مسئله در علم اصول به چه مناطی است؟! اگر شما برائت را برائت عقلیه می‌دانید، از باب «کلُّما حکَم بِه العقل حکَم بِه الشّرع»، حُسن و قبح عقلی در برائت عقلیه ملاك برای حکم شرعی است، پس برائت عقلیه هم همین‌طور است و فرقی نمی‌کند.

همین‌طور در مسئلهٔ استصحاب؛ مگر استصحاب یک قاعدهٔ فقهی نیست؟! شما استصحاب را از کجا آورده‌اید؟ استصحاب یک

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۳۱۳.

قاعدهٔ فقهی است که هم در موضوعات و هم در احکام می‌آید و یک موضوع فقهی است.

همین‌طور در قاعدهٔ اشتغال و قاعدهٔ احتیاط؛ مگر اینها از فقه به‌دست نمی‌آید؟! همهٔ اینها برای فقه است، پس چرا اینها را جزء اصول به‌حساب آورده‌اند؟! اگر شما اصول را «العلم بالقواعد الممهّدة لِاستنباط الأحکام الشّرعیّة» می‌دانید، بحث از برائت شرعی خودش نفس «الحکم الشّرعی» است و دیگر معنا ندارد لطریق الِاستنباط و لطریق احکام کلّیه واقع بشود. شما اینجا در نفس حکم شرعی بحث می‌کنید.

فرق مسائل اصولیه با قواعد فقهیه

ممکن است در اینجا گفته بشود که فرق بین اصول و بین قواعد فقهیه این است که به هر کدام از قواعد فقهیه در باب خاصی توجه می‌شود، مثلاً قاعدهٔ ید در مورد معاملات و امثال‌ذلک است، قاعدهٔ طهارت هم در مورد بعضی معاملات است و البته بالمعنی الأعمّ ممکن است در عبادات هم باشد، و قاعدهٔ تجاوز و قاعدهٔ فراغ در مورد عبادات است؛ ولی قواعد اصولیه در همهٔ ابواب فقه مورد نیاز است،

مثلاً حجّیت ظهور در همهٔ ابواب فقه مورد نیاز است،

عمل به عموم در همهٔ ابواب فقه

مورد نیاز است، عدم جواز عمل به عموم قبل از فحص از مخصّص، در همهٔ ابواب فقه می‌آید. اگر این‌طور باشد، بنابراین مسائل اصولیه با قواعد و مسائل فقهیه انفکاک پیدا می‌کند.

در جواب باید عرض کرد: خود مسائل اصول هم در همهٔ ابواب فقه نمی‌آید. مگر شما استصحاب را جزء مسائل اصولیه به‌حساب نمی‌آورید؟ آیا در همهٔ ابواب فقه می‌آید؟! آیا قاعدهٔ حلّیت و برائت شرعیه در همهٔ ابواب فقه هست یا فقط در یک باب خاص هست؟ أضف‌إلیٰ‌ذلک اینکه خود بحث از اوامر و نواهی مگر در همهٔ ابواب فقه می‌آید؟! در آن باب‌هایی که در آن جهل به تکلیف وجوبیه یا نَدبیه است بحث از اوامر می‌آید، ولی در آنجایی که بحث از نواهی است دیگر بحث از اوامر در آنجا نیست؛ یا در آن مسائلی که جنبهٔ نهی دارد، چه نهی تحریمی و چه نهی تنزیهی و إعافی، در آنجا فقط جنبهٔ بحث از نواهی آورده می‌شود، نه‌اینکه اختصاص به همهٔ ابواب داشته باشد.

در قواعد فقهیه هم همین‌طور است و بسیاری

از قواعد فقهیه مانند قاعدهٔ لا ضرر، لا حرج، قاعدهٔ صحت و امثال‌ذلک، در بسیاری از ابواب فقه می‌آید. پس این فرق هم در اینجا فرق روشنی نیست.

اگر شما بگویید که قواعد اصولیه برای استنباط احکام کلّیه می‌آید، ولی مثلاً استصحاب موضوعی برای احراز تکالیف شخصیه است؛ عرض می‌کنیم که خود استصحاب به‌عنوان احراز یك حکم شخصی، تحت یك عنوان کلّی است. وقتی که شما شك دارید که این آب حوضتان که صبح آمدید کُر بود، الآن کم شده است یا نه، در اینجا استصحاب کرّیت (استصحاب موضوعی) جاری می‌کنید. این استصحاب موضوعی که در اینجا حکم شخصی شما را می‌رساند، تحت یك حکم کلّی است که «أبقِ ما کان علیٰ ما کان» و یکی از مصادیق آن حکم کلّی، کرّیّت حوض شما است و این دلیل نمی‌شود بر اینکه استصحاب در اینجا یك وظیفهٔ شخصی را بیان کرده است، بلکه استصحاب یك حکم کلّی را بیان کرده است که آن حکم کلّی، مصادیقی دارد

که یکی از مصادیق آن حوض شما است. پس در این‌صورت باز بین استصحاب ـ ولو اینکه تکلیف شخصی را می‌رساند ـ با قواعد اصولیه فرقی نیست.

فتحصَّلَ ممّا ذکرنا اینکه قواعد اصولیه قواعدی است که مُمهَّد برای استنباط احکام یا تحدید موضوعات شرعیه است. بنابراین تمام مباحث الفاظ، مباحث تعادل و تراجیح، مباحث حجّیت قطع و ظن، انسداد، تمسّك به سیره در حجّیت قول ثقه و عدل و خبر واحد و امثال‌ذلك، داخل در قواعد و مباحث اصولیه می‌شوند؛ اما دیگر استصحاب و قاعدهٔ برائت و احتیاط داخل نمی‌شوند، بلکه تمام اینها در قواعد فقهیه داخل می‌شوند؛ گرچه اینها را داخل در مباحث اصولیه به‌حساب آورده‌اند، ولی همهٔ اینها قاعده‌های فقهی هستند.

تفاوت قواعد فقهیه و مسائل فقهیه

حالا خود قواعد فقهیه چیست و با مسائل فقهیه چه فرقی دارد؟ قواعد فقهیه عبارت است از قواعدی که در جمیع یا معظَم ابواب و مسائل فقه جریان دارند؛ مثلاً «قاعدهٔ ید» در بسیاری از ابواب

فقه جریان دارد، یا «قاعدهٔ صحت» در معاملات، در سوق المسلمین، در نماز، در تذکیه و امثال‌ذلک، در همهٔ اینها می‌آید، یا «قاعدهٔ لا ضرر» در بسیاری از ابواب فقه جریان دارد. ولی مسائل فقهیه عبارت است از مسائل و قضایای کلّیه‌ای که هر کدام اختصاص به باب خودشان دارند؛ مثلاً مسائل نماز، روزه، حج و صوم، هر کدام اختصاص به باب خودشان دارند و نمی‌توان آنها را از آن باب به باب‌های دیگری سرایت داد، البته مگر در موارد خاص و نادری که حالا ممکن است بعداً بیان شود.

پس فرق بین قواعد فقهیه و مسائل فقهیه این است که هر دوی اینها باید در فقه بحث بشود. باید در فقه از استصحاب، اشتغال، قاعدهٔ برائت شرعی و عقلی بحث بشود. البته می‌توانیم برای برائت شرعی یک حکم بکنیم و برای برائت عقلی یک حکم جداگانه‌ای بکنیم. ولی بالأخره شما می‌دانید که برائت شرعی در فقه است و روایاتش اینجا است و باید دنبال روایاتش برویم؛ یا در مورد روایات اشتغال و احتیاط شرعی و امثال‌ذلک باید سراغ فقه برویم؛ یا در مورد استصحاب، ادلّهٔ استصحاب همه

در فقه هستند و باید در فقه بحث شود. لذا باید اینهایی که در اصول از آن بحث شده است، داخل در قواعد فقهیه آورد؛ البته ما دیگر اینها را ذکر نمی‌کنیم.

ما از نقطه‌نظر فنّی و علمی هیچ‌گونه انفکاکی بین قواعد فقهیه و مسائل فقهیه در اینکه هر دوی آنها باید در فقه بحث شود نمی‌بینیم؛ الاّ اینکه این قواعد شامل جمیع یا اکثر ابواب فقه می‌شوند، ولی هر کدام از مسائل فقه، اختصاص به باب خودشان دارند؛ اما در اینکه هیچ‌کدام از اینها داخل در اصول نیستند، حرفی نیست.

بنابراین مباحث اصول منحصر به مباحث الفاظ، تعادل و تراجیح، مباحث حجّیت و ظن و خبر عدل می‌شود، و سایر مباحث اصول ظاهراً بلاوجه داخل در مسائل اصول شده است. این مقدمهٔ دوم برای بحث از قواعد فقهیه بود.

مقدمهٔ بحث از قاعدهٔ لا ضررَ و لا ضِرارَ

اولین قاعده‌ای که به حول و قوهٔ خدا شروع می‌کنیم «قاعدهٔ لا ضررَ و لا ضِرار» است[1] که قاعدهٔ

---

[1] جهت اطّلاع جامع پیرامون قاعدهٔ لا ضرر رجوع شود به عوائد الأیّام فی بیان قواعد الأحکام، مولا احمد نراقی، ص ٤٣ ـ ٦٦، عائدة ٤: فی نَفیِ

بسیار مهمّی است و به‌نظر می‌رسد که اگر یک استقصاء در حدّ سعهٔ بال و در حدّ فحص انجام بشود، شاید این قاعده مسائلی را به‌وجود بیاورد و خیلی از مبانی را تغییر بدهد.

بحث ما در مورد قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار در وهلهٔ اول، بحث عقلی است، و در مرحلهٔ دوم بحث تفسیری است و بعداً بحث روایی آن را مطرح می‌کنیم و بحث روایی هم از نقطه‌نظر سند و دلالت است، تا اینکه به مرحلهٔ بعد برسیم که موارد جریان قاعدهٔ لا ضرر است.

خلاصه‌ای از بحث عقلی قاعدهٔ لا ضرر

در مورد بحث عقلی، لا شکّ در اینکه عقل حاکم است به اینکه تعدّی به حق غیر، ظلم و حرام است. هر شخصی در حیطهٔ وجودی و لوازم وجودی خودش که

الضَّررِ و الضِّرار؛ قاعدة لاضرر، فرائد الأصول، دزفولی؛ قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة؛ قاعدة لاضرر، آقا ضیاءالدّین عراقی؛ رسائل فقهیّة، رسالة فی قاعدة لاضرر، شیخ انصاری، ص ۱۰۵ ـ ۱۳۱.

ما یملك خودش باشد اختیار و حرّیّت در تصرف دارد، و عقل حاکم به این است. مگر اینکه از نقطه‌نظر عِلّی، آن جهت اولویّتی که انسان بر ذات و ما یتعلّقُ بِالذات دارد، تحتُ‌الشّعاع قرار بگیرد، بنابر آیهٔ ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡ﴾[1] یا آیهٔ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡ﴾[2] یا آیهٔ ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾[3] و یا آیهٔ ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجۡوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمۡ وَلَا خَمۡسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمۡ﴾[4] که این آیات دلالت بر اولویّت ذاتیه نسبت به ذات انسان بر خودش و ما یتعلّقُ بشأنه می‌کند. در غیر این‌صورت هیچ‌کس حق تعدّی نسبت به حقوقی که آن حقوق لازمهٔ ذات

---

[1] سوره أحزاب (۳۳) آیه ٦. امام شناسی، ج ۷ ص ۷۸:
«پیغمبر نسبت به مؤمنان أولویّت دارد از خود مؤمنان نسبت به نفوسشان.»
[2] سوره أحزاب (۳۳) آیه ۳٦. اسرار ملکوت، ج ۱ ص ۲٦۱:
«هیچ‌گونه اختیار و انتخابی برای مرد مؤمن و نه برای زن مؤمن نخواهد بود هنگامی که خدا و یا رسول خدا او را به انجام یا ترک فعلی فرمان دهند.»
[3] سوره ق (۵۰) آیه ۱٦. ترجمه:
«ما از رگ گردن و رگ حیاتی انسان به او نزدیک‌تریم!» (محقق)
[4] سوره مجادله (۵۸) آیه ۷. افق وحی، ص ۵۹۲:
«هیچ سه نفری آهسته به سخن نمی‌پردازند مگر اینکه خدای متعال چهارمی آنها خواهد بود، و هیچ پنج نفری به نجوا نمی‌نشینند مگر اینکه او ششمی آنان می‌باشد.»

ـچه بلاواسطه و چه به‌واسطهـ هستند، ندارد و تعدّی را ظلم می‌داند. این یك امر فطری و بالوجدان است و حتی بچه‌ها هم وقتی که کسی آنها را اذیت می‌کند، این را ظلم می‌دانند؛ مثلاً اگر یك بچه، بچهٔ دیگری را بزند، این را ظلم می‌دانند و آن بچه می‌گوید: «چرا من را زد؟!» یا اینکه اگر کسی بیاید و چیزی از مال آنها را بردارد، این را ظلم می‌دانند. این یك امر فطری است و از قضایایی است که قیاساتها معها است.

مترتّب بر این امر فطری، عقل یک امر دیگری را بار می‌کند و آن این است که

«عدم الاتیان بمایفی بماتلف منه» را هم ظلم می‌داند؛ یعنی همان‌طوری‌که تعدّی به غیر، ظلم است، عدم جبران آنچه از او تلف کرده و آن خسارتی که به او وارد کرده است هم ظلم می‌داند و آن هم فطری است و باید اتیان کند.

بنابراین به مقتضای حکم عقل، از باب حُسن و قبح عقلی، لاشكَّ و لاشبهةَ در اینکه این مطلب یك امر فطری و وجدانی است که تعدّی به غیرْ ظلم است و در صورت تعدّی، جبران ما فات هم لازم است و عدم جبران، ظلم خواهد بود. پس عقل حاکم است به اینکه ضرر بر دیگران، چه به آنها و چه به حقوق لا ینفكّ از آنها، عقلاً حرام است و جبران آن ضرر عقلاً واجب است. این از نقطه‌نظر عقلی.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس دوّم: دلیل عقلی بر قاعدهٔ لا ضرر

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

حکم مستقل عقل بر قاعدهٔ لا ضَرر

عرض شد که قاعدهٔ لا ضرر بر طبق ارتکاز فطری و عقلی، مورد حکمِ مستقلّ عقل است و ملاک در این حکم عقل، همان قبح ظلم است و قُبح ظلم یکی از مستقلاّت عقلیّه است.

در باب مستقلاّت عقلیّه، لولا وجود دلیل از طرف شارع، ما می‌توانیم بلکه باید ملتزم به مستقلاّت عقلیّه شویم. من‌باب‌مثال در باب برائت عقلیّه، ملاک در حکم به برائت، قبح عقاب بلا بیان است[1] و قبح عقاب بلا بیان، مسبَّب از قبح ظلم است، بنابراین عقاب بلا بیان هم قبیح است و لذا برائت عقلیّه در

[1] رجوع شود به الفوائد الحائریّة، محمّدباقر بهبهانی، ص ۵۳؛ فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۳۵؛ کفایة الأصول، ص ۳٤۳؛ عنایة الأصول، ج ٤، ص ۵۹ ـ ٦۵.

احکام غیر موصولهٔ به ما جاری می‌شود؛ چه عدم وصول از باب اجمالِ دلیل باشد یا تعارض دو دلیل باشد یا فقدان دلیل باشد.

همین‌طور در قاعدهٔ لا ضرر، چون ضرر از نقطه‌نظر حمل مصداقی برابر با ظلم است، بنابراین به مفاد قبح ظلم، قبح ضرر هم در اینجا جاری می‌شود؛ پس جزء مستقلاّت عقلیّه به‌حساب می‌آید. هم‌چنین نه‌تنها اصل ضرر قبیح است، بلکه عدم جبران و عدم ما یَنتَفی الضَّررُ بِوقوعه و وجودِه هم خودش ضررٌ آخَر است، فلهذا آن هم ظلم است و دفع ظلم واجب است و إتیان ظلم حرام است. بنابراین غرامتی

که [پرداخت آن] مترتّب بر ضرر می‌شود هم جزء مستقلاّت عقلیّه است.

فَعلیٰ‌هذا در این قاعدهٔ مهم ما نیازی به ادلّهٔ شرعیّه نداریم، بلکه ثبوت این قاعده عند العقل برای ترتّب آثارش کفایت می‌کند. شاید این قاعده از نادرترین قواعدی باشد که ادلّهٔ شرعی در بیان این قاعده، در مقام جعل نیستند بلکه در مقام حکایت‌اند.

بسیاری از قواعدی که داریم، از نقطه‌نظر شارع مجعول است، یعنی عرف عقلاء بیانی در اثبات این قواعد ندارد، مثلاً قاعدهٔ «مایُضمَن بصَحیحه یُضمَن بفاسدِه»[1] یا قاعدهٔ لاحَرَج[2] و امثال‌ذلك قواعد شرعیّه‌ای هستند که شارع آنها را جعل کرده است؛ ولی بعضی از قواعد هست که جهت عرفی [و عقلائی]

---

[1] رجوع شود به جامع المقاصد، ج ۵، ص ۱۳۲؛ ج ٦، ص ۳۲٤؛ مسالک الأفهام، ج ۳، ص ۱٥٤؛ ج ۱۲، ص ۱۷٤؛ کتاب المکاسب، شیخ انصاری، ج ۳، ص ۱۸۲؛ العناوین الفقهیّة، مراغی، ج ۱، ص ۳۰۳، العنوان العاشر فی قاعدة نفی الضّرر و الضّرار؛ عوائد الأیّام، ص ٤۳، عائدة ٤: فی نفی الضّرر و الضّرار.

[2] رجوع شود به حاشیة الوافی، بهبهانی، ص ۱۸؛ القواعد السّتّة عشر، کاشف الغطاء، ص ۳۳؛ العناوین الفقهیّة، ص ۲۸۱، العنوان التّاسع فی قاعدة العسر و الحرج؛ عوائد الأیّام، ص ٦۰ و ۱۷۳، عائدة ۱۹ فی بیان قاعدة نفی العسر و الحرج و المشقّة.

دارند، مثلاً قاعدهٔ إتلاف: «مَن أتلَف مالَ الغير فهو له ضامن»[1] مستفاد از حکم عرف عقلاء است.

تلمیذ: آیا عرف بیانی در قاعدهٔ لاحَرج ندارد؟

استاد: البتّه قاعدهٔ لا حرج هم تا حدودی این‌گونه است، امّا صحبت در موارد آن است که این موارد را شارع تعمیم داده یا تضییق کرده است؛ مثلاً قاعدهٔ مَن‌أتلَف، به‌نحو کلّی حکم عرف عقلاء است، اما قاعدهٔ «**الطّلاقُ بیَدِ مَن أخذ بالسّاق**»[2] یك

قاعدهٔ شرعی است که عرف، یک‌چنین قاعده‌ای را بیان نمی‌کند؛ ولی بسیاری از قواعد شرعیّه، از بناء عقلائیّه ناشی می‌شود که ملاکات این قواعد در بناءهای عقلاء وجود دارد و بعد شارع این قاعده را تعمیم داده یا تضییق کرده است. شاید بتوان گفت که تنها قاعده یا از أندر قواعدی که قطعاً عقل مستقلاً حکم به ثبوت آن قاعده می‌کند همین قاعدهٔ لا ضرر

---

[1] رجوع شود به العناوین الفقهیّة، ج ۲، ص ٤٣٣، العنوان الثّامن و العشرون: قاعدة الضّمان بالإتلاف؛ القواعد الفقهیّة، بجنوردی، ج ۲، ص ۲۳، قاعدة الإتلاف.

[2] عوالی اللّئالی، ج ۱، ص ۲۳٤؛ سنن الدّار قطنی، ج ٤، ص ۲٤ و ۲۵، با قدری اختلاف؛ المعجم الکبیر، طبرانی، ج ۱۱، ص ۲۳۹، با قدری اختلاف.

است.

حکایی بودن ادلّهٔ شرعی قاعدهٔ لا ضرر

وقتی که ما این را به لحاظ قبح ظلم و اینکه در ضرر ظلم است، از مستقلاّت عقلیّه گرفتیم، از این نقطه‌نظر می‌توانیم بگوییم که لسان شارع در قاعدهٔ لا ضرر حکایی است، نه لسان جعلی. البتّه اصل ضرر ظلم است و لسان آیات و روایات هم دالّ بر حرمت ظلم است[1] و بحث ظلم و ضررِ نوعی یا ضرر شخصی بعداً می‌آید.

ثمرات عقلائی دانستن قاعدهٔ لا ضرر

این مطلب بعداً در آنجایی که می‌خواهیم معیار برای توسعه و تضییق در مجاری این قاعده را بگوییم، بسیار به‌درد ما می‌خورد. آیا در توسعه و تضییق این قاعده می‌توانیم به اختبار عقلائیّه تمسّک کنیم یا باید دنبال ملاکات شرعیّه برویم؟ و در مواردی که ملاکات شرعیّه در تشخیص ضرر و مجرای این قاعده وجود ندارد باید به چه چیزی تمسّک کنیم؟ این مطلب در آنجا به‌درد می‌خورد و

---

[1] رجوع شود به الکافی، ج ۲، ص ۳۳۰ ـ ۳۳۵، باب الظّلم.

به عبارت دیگر، از باب براعت استهلال باید عرض کنیم که وقتی این قاعده ثبوتاً جزء مستقلاّت عقلیّه بود، تحدید در توسعه و تضییق آن هم بر عهدهٔ عقل است.

در مواردی که عقلاء در آن موارد، ضرر را تشخیص می‌دهند باید این قاعده را اجرا کرد. هم‌چنین در مواردی که عقلاء تشخیص نمی‌دهند، بلکه شارع تشخیص می‌دهد، از باب نقصان حکم عقل در موارد جزئیّه که بیان شارع، این خلل را کشف می‌کند، در آنجا هم باید براساس این قاعده حکم کرد. هم‌چنین در مواردی هم که شارع به مقتضای بناء عقلائیّه ساکت است باید به این قاعده تمسّک کرد. بنابراین ما در اثبات این قاعده هیچ‌گونه نیازی به ادلّهٔ شرعیّه از نقطه‌نظر فهم عرفی از آیات و

روایات نداریم، بلکه صرف دلیل ما برای اثبات این قاعده بناء عقلائیّه است و این مطلب را تمام می‌کند.

تلمیذ: اگر عقلاء ساکت باشند آیا ما به این قاعده تمسّک می‌کنیم؟

استاد: نه، اگر عقلاء در مجرای این قاعده ساکت باشند، یعنی در تشخیص ضرر ساکت هستند و ما دیگر نمی‌توانیم به این قاعده تمسّک کنیم. فرض اجرای این قاعده در صورتی است که موضوع برای این قاعده مُحرز بشود و وقتی که ما در تحقّق موضوع شک کنیم، اجرای این قاعده از قبیل تمسّک به عام در شبهۀ مصداقیّه می‌شود، که صحیح نیست. بنابراین آیاتی که علما در اینجا ذکر کرده‌اند، مثل آیۀ ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾[1] و یا آیۀ ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيۡهِنَّ﴾[2] و امثال‌ذلک، تمام این آیات، دلالت تأییدی دارد.

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۲۳۳. امام شناسی، ج ۱۱، ص ۱۹۸:
«هیچ مادری نباید در مورد بچّه‌ای که زاییده است مورد ضرر واقع شود و هیچ پدری نیز نباید از ناحیۀ بچّه‌اش مورد ضرر قرار گیرد.»

[2] سوره طلاق (٦٥) آیه ٦. ترجمه:
«برای آنکه (زندگی را) بر ایشان تنگ گیرید به آنها زیان مرسانید.» (محقق)

ولی مهم‌تر از این آیات، آیاتی است که به مفاد قاعدهٔ لا ضرر است، مثل آیهٔ ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾؛[1] چون گفتیم که از نقطه‌نظر مصداقی تفاوتی بین ظلم و ضرر نیست، کأنّ آن شخصی که تعدّی به حقّ غیر می‌کند، دارد به او ضرری می‌زند. تعدّی به حقّ غیر، از این نظر ظلم است که حقوق او از لوازم وجودی خودِ او است؛ لذا تعدّی به حقوقِ زید، تعدّی به خود زید تلقّی می‌شود و تعدّی به خود زید ظلم است، بنابراین تعدّی به لوازم زید هم ظلم است.

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ یعنی اگر بنده‌ای عبادت را از باب عدم بیان حکم

[1] سوره فصّلت (٤١) آیه ٤٦. امام شناسی، ج ١٦ ـ ١٧، ص ٥٧٢: «و پروردگار تو آن‌چنان نیست که به بندگان خود ستم روا دارد.»

و از باب فقدان دلیل إتیان نکرد، شارع نمی‌تواند این بنده را به‌خاطر عدم این إتیان، أخذ بکند. معنای ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾ این است که اگر شخصی در مقام ناتوانی نتوانست عبادت و تکلیفی را انجام بدهد و إتیان آن تکلیف از آن بنده متعذّر بود، عقابِ او ظلم است. هم‌چنین اگر بنده‌ای عملی انجام داد و بر این عمل باید این مقدار ثواب مترتّب شود ولی شارع این ثواب را مترتّب نکند، این ظلم است و آیهٔ ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾ شامل آن می‌شود. در تمام این موارد اگر این حکمی که شارع بر این بنده مترتّب کرده است، از نقطه‌نظر عقلی تعدّی در شئون این عبد تلقّی شود، این آیهٔ ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾ شامل آن می‌شود.

﴿فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُ﴾؛[1] مگر حجّت بالغه غیر از حکومت عقل در مقام استدلال است؟! مگر غیر از این است؟! تمام آیاتی که ظلم و ضرر و تعدّی به

[1] سوره أنعام (٦) آیه ١٤٩. معاد شناسی، ج ٣، ص ٥٦: «حجّت و برهان بالغه اختصاص به خدا دارد.»

حقّ غیر را حرام می‌داند[1] ـ که ما به‌خاطر عدم إطاله و بداهت موضوع، آنها را ذکر نکردیم ـ از یک حکم مستقلّ عقلی و از بناء عقلاء بر اینکه دفع ظلم واجب است و خود ظلم حرام است، حاکی هستند. لذا چون ضرر ظلم است، بنابراین حرام است و غرامت و تاوانِ

آن ضرر، واجب است. این یک بناء عقلائی است و از مستقلاّت عقلیّه است، و همهٔ آیاتی که در این موضوع هستند حالتِ تأییدی دارند. لذا اصلاً اگر این آیات را هم نداشتیم باز فرقی نمی‌کرد.

بنابراین قاعدهٔ لا ضرر همچون قبح عقاب

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۹۰: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾؛
سوره بقره (۲) آیه ۱۹۳: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾؛
سوره بقره (۲) آیه ۱۹٤: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾؛
سوره بقره (۲) آیه ۲۳۱: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥ﴾؛
سوره مائده (۵) آیه ۳۲: ﴿أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾؛
سوره إسراء (۱۷) آیه ۳۳: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا﴾.

بلا بیان ـ که برائت عقلیّه را در احکام اثبات می‌کند ـ جزء مستقلاّت عقلیّه است و یک قاعده در قبال بقیّهٔ قاعده‌ها است. إن‌شاءاللَه از جلسهٔ بعد بحث دربارهٔ ادلّهٔ روایی قاعدهٔ لا ضرر خواهد بود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس سوم الی پانزدهم: بررسی سندی و محتوایی روایات قاعدهٔ لاضرر و لاضرار

درس سوّم: بررسی سندی دستهٔ اول روایات قاعدهٔ لا ضرر

أعوذ باللَه من الشّيطان الرّجيم

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرةِ اللَه المُنتجبينَ محمدٍ و آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائِهم أجمعينَ

روایات قاعدهٔ لا ضرر

بحث در روایاتی است که برای اثبات قاعدهٔ لا ضرر مطرح شده است. در روایاتی که علما برای اثبات این قاعده آورده‌اند لفظ «**لاضررَ**» مطرح شده است؛ در بعضی از این روایات عبارت «**لاضررَ و**

لاضِرارَ فی الاسلام»[1] آمده است، در بعضی از آنها عبارت «**لاضررَ و لاضِرارَ علیٰ مُؤمنٍ**»[2] آمده است، در بعضی «**لاضررَ و لاضِرارَ**»[3] آمده است، در بعضی از آنها «**لاضرَرَ**» آمده است، در بعضی از آنها هم لفظ «**مُضارّ**»[4]

آمده است امّا خود عبارت «**لاضررَ و لاضِرارَ**» نیامده است.

این‌طور به نظر می‌رسد که علما برای اثبات این قاعده فقط به روایات و ادلّه‌ای رجوع کرده‌اند که این قاعده با این عبارت باشد و این کلام با این خصوصیّت در آنها ذکر شده باشد؛ ولی بحث ما در این است که آیا برای اثبات این قاعده فقط باید به این روایات اکتفا کنیم، یا اینکه سایر ادلّه و روایاتی که قاعدهٔ لا ضرر ـ ولو به فحوا و مفهوم و با عبارات

---

[1] من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ٣٣٤؛ معانی الأخبار، ص ٢٨١؛ نهج الحق، ص ٤٨٩؛ النّهایة، ابن‌أثیر، ج ٣، ص ٨١؛ عوالی اللّئالی، ج ١، ص ٢٢٠.
ترجمه:
«در اسلام هیچ‌گونه ضرر و زیانی وجود ندارد.» (محقق)

[2] الکافی، ج ٥، ص ٢٩٤.

[3] همان، ص ٢٨٠ و ٢٩٣ و ٢٩٤.

[4] من لا یحضره الفقیه، ج ٣، ص ١٠٣.

دیگر ـ مستفاد از آنها است نیز باید مورد نظر قرار گیرند؟

دستهٔ اوّل روایات قاعدهٔ لا ضرر: قضیّهٔ سَمُرَة بن جُندَب

روایات موجود در این زمینه چند دسته‌اند:

دستهٔ اوّل: قضیّهٔ مربوط به سَمُرَة بن جُندَب است که قضیّه‌اش معروف است: پیغمبر اکرم دستور دادند که آن عَذق را ـ که عبارت است از نخلهٔ خرما ـ بکَنند و در جلویش بیندازند و به این وسیله باعث از بین رفتن آن نخله بشوند.[1] بعدها این مطلب مورد استفادهٔ ما قرار می‌گیرد که ضرر فقط متوجّه محدودهٔ خاصّی نیست، بلکه برای دفع آن می‌توان به مقداری که دفع ضرر بشود، اقدام کرد.

ادّعای تواتر فخر المحقّقین در اثبات قاعدهٔ لا ضرر به‌واسطهٔ انضمام روایات امامیه و عامه

مرحوم فخر المحقّقین در اثبات این قاعده ادّعای تواتر کرده است،[2] و مرحوم شیخ هم بر اساس

---

[1] الکافی، ج ٥، ص ٢٩٢ و ٢٩٤؛ من لا یحضره الفقیه، ج ٣، ص ٢٣٣؛ تهذیب الأحکام، ج ٧، ص ١٤٧.

[2] إیضاح الفوائد، ج ٢، ص ٤٨.

قول او این تواتر را پذیرفته است؛[1] درحالی‌که در لسان روایات امامیّه دربارهٔ قاعدهٔ لا ضرر، سه مورد ذکر شده است که در موارد مختلف است و یکی از آن موارد، قضیّهٔ سَمُرَة بن جُندب است، و در قضایای دیگر هم هست، و بعضی از آنها مراسیل‌اند و در سند این روایات، بعضی از افراد ضِعاف یا حدّاقل مجهول‌الهویّه به چشم می‌خورند.

شاید نظر مرحوم فخر المحقّقین در ادّعای تواتر، به این جهت باشد که در قاعدهٔ لا ضرر علاوه بر امامیّه، عامّه هم نظر دارند و حتّی سُیوطی مدّعی است که تمام

[1] فرائد الأصول، ج ۲، ص ۵۳۳.

فقه بر محور پنج قاعده می‌گردد که یکی از آنها لا ضرر است؛[1] یعنی این قاعده مسلّم عند الفریقین است.

به فخر المحقّقین اشکال شده است که ادّعای تواتر کردن، با ضمیمهٔ قول عامّه جا ندارد؛ چون ما تواتر را در تکثّر روایاتی می‌دانیم که مورد وثوق باشند، حالا چه از عامّه باشد یا خاصّه، فرقی ندارد؛ ولی با عدم احراز وثاقت روات این قاعده از عامّه، ادّعای استفاضه محل تأمّل است، چه برسد به تواتر.[2] بناءً علیٰ هذا روایت لا ضرر از اخبار آحاد می‌شود و مصداقش عبارت است از خصوص روایت عبدالله بن بکیر.[3]

کیفیت نظارت روایات امامیّه بر روایات عامّه

مرحوم آیةاللَه بروجردی مبنایی داشتند بر اینکه روایات امامیّه ناظر بر روایات عامّه است.[4] بیان

---

[1] الأشباه و النّظائر، سیوطی، ص ۹.

[2] رجوع شود به قاعدة لاضرر، آغا ضیاء، ص ۱۷؛ منتهَی الدّرایة، جزائری، ج ٦، ص ٤٩٦.

[3] الکافی، ج ۵، ص ۲۹۲؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۳۳؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ١٤٦.

[4] چشم و چراغ مرجعیّت، مجتبی احمدی، ص ۸٤:

«[مصاحبهٔ محمّد واعظ زادهٔ خراسانی]: مرحوم بروجردی فرمودند: "از

مطلب این است که ائمّه علیهم السّلام در مقام انشاء حکم، بالإستقلال و جدا و مُنحاز از عامّه نبوده‌اند؛ بلکه اهتمام آنها بر بیان وجه فارق بین فتاوای مخالفِ اهل‌بیت با شیعه بوده است. به عبارت دیگر، لزومی برای بیان احکام شیعه بالإستقلال نمی‌دیدند؛ زیرا دخل و تصرّف در احکام از زمان پیغمبر اکرم صلّی اللَه علیه و آله و سلّم و در زمان شیخین و خلیفهٔ ثالث، در همهٔ موارد احکام نبود،

بلکه فقط در بعضی از احکام بالخصوص، انحراف پیدا شد؛ مثلاً در مفطرات صوم و اعمال حج و احکام زکات اختلافی نبود، ولی در بعضی از احکامِ به‌خصوص اختلاف پیدا شد، مانند صلاة تراویح، گفتن «الصّلاةُ خیرٌ من النَّوم» به‌جای «**حیَّ علیٰ خیرِ العمل**» در اذان، حرمت مُتعهٔ نساء و حرمت تمتّع در حجّ تمتّع.

آنجا که روایات اهل‌سنّت در باب احکام زیاد نیست، اگر ما در ذیل هر باب، روایات آنان را بیاوریم مناسب خواهد بود. ضمناً روشن خواهد شد که اهل‌سنّت چقدر روایت دارند و ما چقدر!" البتّه نظر آن مرحوم شاید جنبهٔ تألیف و تقریب بین‌المسلمین بود. اساساً مبنای ایشان این بود که: "فقه شیعه در حاشیهٔ فقه اهل‌سنّت است."»

ص ۱۷۱: «[مصاحبهٔ مجتبی عراقی]: اعتقاد داشتند که احادیث و فقه قدمای ما ناظر به فقه اهل‌سنّت و عامّه بوده است.»

قرآن و نماز و روزه در زمان خلفا با زمان ائمّه علیهم السلام یکی بود، بعد در زمان بنی‌العباس ائمّهٔ اربعهٔ عامّه با دخالت استنباطات شخصی و قیاس و تشعُّب فروع و عدم دسترسی به امام علیه السّلام و دخالت اغراض و اهواء نفسانی، باعث این اختلافی شدند که فعلاً مشاهده می‌کنیم. لذا ائمّه علیهم السّلام خود را بی‌نیاز از ابراز بسیاری از احکام می‌دیدند و فقط در مواردی که خلاف بیّنی بود ـ مانند قیاس و استحسان و مُتعه ـ در مقام بیان وجوه افتراق بین احکام اهل‌بیت و اهل‌تسنّن بوده‌اند، مثل این‌همه روایاتی که دربارهٔ متعه و متعهٔ حج داریم.

ما این بیان مرحوم آیةاللَه بروجردی را با قدری احتیاط می‌پذیریم. فلهذا بسیاری از احکامی که در زمان ائمّه علیهم السّلام متداول بود، از روات عامّه انتشار پیدا کرده بود. به‌طور کلّی مسئلهٔ تشیّع و تسنّن در آن زمان مطرح نبود، بلکه مسئلهٔ حبّ و بغض اهل‌بیت مطرح بود، که الآن به‌صورت تشیّع و تسنّن در آمده است. آن زمان یک شخص در عمل به یک حکم اصلاً توجّهی به این نداشت که آیا راوی

آن، شیعه است یا سنّی؛ همین‌که می‌دیدند راوی حبّ اهل‌بیت دارد، به روایتش عمل می‌کردند ولو اینکه محبّت خلفا را هم داشت.

بسیاری از افراد اصلاً مجهول‌الهویّه هستند و مشخّص نیست که بالأخره شیعه هستند یا سنّی، مانند زُهری[1] و امثال‌ذلک که در زمان امام سجّاد علیه السّلام بودند و

---

[1] ابوبکر، محمّد بن مسلم زهری، از فقیهان و محدّثان قرن دوّم هجری و معاصر امام زین‌العابدین علیه السلام بود. وی اوّلین کسی بود که به تدوین احادیث پرداخت و عنوان نخستین تابعی تدوین‌کنندهٔ حدیث به او داده شده است. (الأعلام، ج ۷، ص ۹۷)

آن‌چنان‌که از کتب تراجم استفاده می‌شود، زهری از خطّ ولایت امیرالمومنین علیه السّلام منحرف بوده است. ابن‌شهرآشوب می‌نویسد: «زهری از کارگزاران و عمّال بنی‌امیّه بود.» (مناقب آل‌أبی‌طالب علیهم السلام، ج ٤، ص ۱۵۹) هم‌چنین حضرت سجّاد علیه السّلام در نامه‌ای که به او نوشتند، وی را به‌سبب اعانت ظالمان مؤاخذه کردند. (تحف العقول، ص ۲۷٤؛ الطّبقات الکبریٰ، ج ۵، ص ۳٤۸ و ۳٤۹؛ تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۳۰۹)

البته برخی از منابع، او را از اصحاب علیّ بن الحسین علیهما السلام دانسته‌اند و نقل می‌کنند که او آن‌چنان ملازم حضرت بود که بعضی از بنی‌مروان به او می‌گفتند: «ای زهری، پیامبر تو چه می‌کند؟» و منظورشان علیّ بن الحسین علیهما السلام بود. (مناقب آل‌أبی‌طالب علیهم السلام، ج ٤، ص ۱۵۹؛ معجم رجال الحدیث، خوئی، ج ۱۷، ص ۱۹۱)

علمای سنّی برای زهری جایگاهی بس بلند مرتبه در روایت و نقل احادیث ترسیم کرده‌اند؛ ولی بعضی علمای شیعه با توجّه به روایتی که ابن‌أبی‌الحدید در شرح نهج البلاغه، ج ٤، ص ۱۰۲ نقل می‌کند که «زهری و عروة بن زبیر در مسجد پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نشسته بودند و از حضرت علی علیه السّلام بدگویی می‌کردند و حضرت سجاد علیه السّلام برخورد شدیدی با آنان نمود» او را عدو و متّهم دانسته‌اند. (رجال الطّوسی، ص ۱۱۹؛ الرّجال، ابن‌داود، ص ۵۰۵؛ رجال العلاّمة الحلّی، ص ۲۵۰) (محقّق)

از بزرگان روات و فقها هم بودند و البتّه حبّ اهل‌بیت را هم داشته‌اند، ولی بالأخره مشخّص نیست که در چه وادی‌ای بودند؛ لذا الآن نمی‌توانیم روایتی را که زُهری نقل می‌کند به حساب روایات عامّه بگذاریم.

من خیال می‌کنم که این بحث تشیّع و تسنّن که الآن در روایات مطرح است، دارای نقص و خلل است؛ به‌جهت اینکه منظور ما از امامیّه کیست؟ آیا منظور ما از امامیّه آن کسی است که بغض خلفا را دارد و مانند أبی‌ذر و سلمان و مقداد، دربست جزء حواریّون و شیعیان ائمّه می‌باشد؟ در آن زمان مسئله به این نحو نبود؛ بلکه مسئله در زمان سابق به این نحو بود که آیا یک فرد، محبّت اهل‌بیت را داشته یا نداشته است؟ اگر داشت، جزء شیعیان به‌حساب می‌آمد، و اگر نداشت و مُبغض اهل‌بیت بود ـ حال یا اسمش را ناصبی بگذاریم یا خوارج ـ بالأخره جزء معاندین به‌حساب می‌آمد و تعبیر به معاند و در بعضی موارد هم تعبیر به عامّه می‌آوردند.

در آن موقع اصلاً به شیعیان روافض می‌گفتند! «این رافضی است» یعنی از مسلک عموم، خارج شده است؛ یعنی مسلک عموم مردم بر متابعت از دستگاه و دولت بود و چون شیعیان، دستگاه و دولت را مخالف با مرام ائمّه علیهم السّلام می‌دیدند، از آن کناره می‌گرفتند. امّا نه‌اینکه در احکام هم از آنها جدا بودند؛ بلکه احکامشان با یکدیگر فرقی نداشت و فقط در بعضی از مسائل، اختلاف داشتند.

قبول روایات ثقات عامّه

بناءً علیٰ هذا ثمره‌ای که بر این مسئله مترتّب می‌شود این است که اگر ما روایاتی داشته باشیم که از عامّه نقل شده است و وثاقت روات این روایات مُحرز شده است، باید آنها را بپذیریم ولو اینکه از عامّه است. پس اگر ببینیم که در زمان ائمّه علیهم السّلام مردم به فتوای مشهوری عمل می‌کردند ولی در این مورد از ائمّه روایتی نیامده است، این فتوا و این حکم قطعاً مورد نظر و مورد تأیید امام علیه السّلام بوده است.

تصحیح روایات عامّه به‌واسطهٔ روایت صحیح شیعه

حال اگر ما روایت صحیحه‌ای از امام

علیه السّلام داشته باشیم ـ مانند روایت عبداللَه بن بکیر در مورد لا ضرر ـ و از آن‌طرف هم روایات عدیده‌ای از اهل‌تسنّن دربارهٔ این قاعده داشته باشیم که اهل‌تسنّن روایت لا ضرر را از پیغمبر اکرم صلّی اللَه علیه و آله و سلّم نقل می‌کنند،[1] این روایت صحیحهٔ ما محفوف به قرائنی می‌شود که آن قرائن عبارت است از تکثّر روایات عامّه. قطعاً عامّه‌ای که از پیغمبر اکرم نقل می‌کنند، از امام صادق نقل نکرده‌اند؛ یعنی در سلسلهٔ سندشان، امام صادق یا امام باقر یا امیرالمؤمنین علیهم السّلام نیست و سلسلهٔ سند آنها مثلاً به ابن‌عبّاس می‌رسد. پس صحّت این روایتِ بالخصوص، مُسنداً از امام صادق، دلیل بر این می‌شود که سایر روایاتی هم که عامّه از پیغمبر نقل می‌کنند درست است؛ چون این روایتی که امام صادق نقل کرده است حکایت می‌کند که پیغمبر این مطلب را فرموده‌اند. پس

اهل‌تسنّنی که این مطلب را از پیغمبر نقل

---

[1] مسند أحمد، ج ۱، ص ۳۱۳؛ سنن ابن‌ماجة، ج ۲، ص ۷۸٤؛ المستدرک، الحاکم النّیشابوری، ج ۲، ص ۵۸؛ المعجم الأوسط، طبرانی، ج ۱، ص ۹۰؛ ج ٤، ص ۱۲۵؛ ج ۵، ص ۲۳۸؛ المعجم الکبیر، طبرانی، ج ۲، ص ۸٦.

می‌کنند، درست نقل می‌کنند. فلهذا روایت امام صادق به ضمیمهٔ روایات اهل‌تسنّن از پیغمبر، متواتر می‌شود.

ثبوت تواتر به‌واسطهٔ انضمام روایات عامّه به روایات صحیح شیعه

بنابراین ما در این مقام هستیم که اگر روایت امام صادق علیه السّلام مرسل بود، جای بحث داشت؛ چراکه روایاتی که شیعه بیان می‌کند مرسل است و روایاتی هم که اهل‌سنّت بیان می‌کنند، محفوف به قرائن نیست، لذا گرچه ظنّ غالب، بر ثبوت این قاعده می‌رود، امّا انسان دیگر علم به آن ندارد. امّا اگر در این ناحیه مطلب را تمام و محکم کردیم که از امام صادق یا یکی از ائمّه علیهم السّلام روایت صحیح و مسند آمده است، پس این روایت مشمول حجّیت می‌شود. از این‌طرفِ قضیّه هم می‌بینیم که روایات مستفیضه یا متواتری از عامّه به همین مضمون و معنا آمده است. پس تصحیح روایت مسند از امام صادق علیه السّلام موجب می‌شود که ما آن روایات دیگر را تصحیح کنیم و وقتی آنها را تصحیح کردیم، می‌توانیم به ضمیمهٔ اینها ادّعای استفاضه یا تواتر بکنیم. این مطلب خیلی مهم

است و در فقه خیلی به‌کار می‌آید، ولی متأسّفانه از آن غفلت شده است.

اعتبار وثاقت راوی

بنابراین وقتی یک روایت مرسل شد، ممکن است آن خبر ضعیف بوده است یا اینکه ما نمی‌دانیم که این شخصی که در این طبقه است چه کسی بوده است. البته اگر محفوف به قرینه باشد از مسانید است،[1] مانند مراسیل ابن‌أبی‌عمیر[2] و امثال‌ذلک. ولی اگر یک روایت مرسل بود، این شخصی که در این طبقه است احتمال دارد که یا از یکی از اهل‌تسنّن نقل کرده است یا از امام نقل کرده است ـ چون آن موقع شیعه و سنّی با همدیگر مخلوط بودند، یعنی مسئلهٔ شیعه و سنّی نبود، بلکه مسئلهٔ محب و غیر محب بود ـ یا فتوای معروف و مشهوری را دهان‌به‌دهان گفته است یا یک مسئله را به‌عنوان اینکه پیغمبر گفته است نقل کرده و

---

[1] العُدّة فی أصول الفقه، ج ۱۱، ص ۱۵٤.

[2] جهت اطّلاع بیشتر رجوع شود به رجال الکشّی، ص ۵۸۹ ـ ۵۹۲؛ رجال النّجاشی، ص ۳۲٦؛ فهرست کتب الشّیعة، طوسی، ص ٤۰٤؛ رجال العلاّمة الحلّی، ص ۱٤۰.

اسم پیغمبر یا اسم امام را جا انداخته است، و آن شخصی که برای سلسلهٔ پایینی نقل کرده، این را به‌عنوان مسند از امام نقل کرده است درحالتی‌که راوی غیر از این شخص بوده است. لذا این روایت دلیل معتبری نمی‌شود؛ چون وقتی راوی ضعیف باشد نمی‌توان به روایت تمسّک کرد. وقتی راوی ضعیف است، مثلاً آدم کذّاب و دروغگویی است، دیگر إبایی ندارد از اینکه از عامّه نقل کند. راوی مجهول‌الهویّه هم به همین ترتیب است.

پس همین‌قدر که وثاقت راوی ثابت نشده باشد ما نمی‌دانیم که درست نقل می‌کند یا نه، و در این مطلبی که نقل می‌کند ضبط است یا ضبط نیست، تحفّظ دارد یا ندارد، تعمّد بر خطا دارد یا ندارد. من‌باب‌مثال ممکن است شخصی یک روایت از اهل‌تسنّن شنیده است و به خیال خودش گفته است: «چون راوی آن از اهل‌تسنّن است، پس این روایت از پیغمبر است!» و راوی بعدی که شیعه است، روایت را به امام صادق علیه السّلام نسبت داده است! آدم ضعیف همین است!

شخصی جلوی خود من گفت: «فلان کس از

قول آقا این‌طور نقل کرده است!» گرچه آن فرد گفته است که آقا این‌طور فرموده‌اند، امّا تو چرا احتمال نمی‌دهی که این شخص اشتباه کرده است؟! آیا به‌صرف‌اینکه او از آقا این‌طور نقل کرده است، تو می‌گویی آقا این مطلب را گفته‌اند؟! تو بگو این شخص گفته است: «من از آقا این‌طور شنیده‌ام!» ولی وقتی راویِ وسط این سند را می‌اندازد، شما خیال می‌کنید که خود او از آقا شنیده است! لذا در اینجا دیگر نمی‌توانید ترتیب اثر بدهید.

بنابراین ما در خصوص روایاتی که صحیحاً از طریق شیعه از امام علیه السّلام نقل می‌شود، می‌توانیم اینها را ملاک برای تصحیح اخبار عامّه قرار بدهیم، و در این‌صورت تواتر یا استفاضه ثابت می‌شود؛ بنابراین می‌توانیم بگوییم که کلام فخر المحقّقین خالی از دقّت و صحّت نیست و اعتراض آنها نمی‌تواند خالی از تأمّل باشد. چون اینکه ایشان ادّعای تواتر کرده است به‌خاطر این است که ما فقط سه دسته روایت نداریم، و از روایات امامیّه در مورد قاعدهٔ لا ضرر حدود هفت یا هشت

مورد

داریم و با این تعداد که تواتر ثابت نمی‌شود؛ پس قطعاً نظر فخر المحقّقین بر این فتوای معروف بوده است و به‌واسطهٔ این جهت، روایات [عامّه را به روایات شیعه] ضمیمه کرده است که به همین جهت، برخی به ایشان اعتراض کرده‌اند که تواتر از نظر شیعه، با ضمیمهٔ اقوال عامّه ثابت نمی‌شود؛ ولی ما به این بیان که عرض شد، می‌گوییم که ثابت می‌شود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آل‌محمّد

درس چهارم: روایات مشتمل بر عبارت «لا ضرر» (۱)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

در مورد قاعدهٔ لا ضرر، یك وقت بحث می‌كنیم كه این عبارت «**لاضررَ و لاضِرارَ**» در چه روایاتی آمده است، و یك وقت در اثبات قاعدهٔ لا ضرر بحث می‌كنیم ولو اینكه با این عبارت هم نیامده باشد. چیزی كه قوم در صدد اثبات آن هستند این است كه این قاعده با لفظ «لاضرر و لاضرار» اثبات شود؛ ولی قبلاً مطرح شد كه ما نیازی به اثبات این قاعده با این لفظ نداریم، چون به‌اندازهٔ كافی و وافی، در ادلّه با عبارت لا ضرر و نفی مادّهٔ ضرر، یا با مادّهٔ دیگر ـچه بالصّراحه و چه بالكنایهـ ضرر نفی شده است. امّا ما فعلاً در مقام اثبات این قاعده سراغ روایاتی می‌رویم كه با لفظ «**لاضرر**» مطلب را بیان كرده‌اند.

قضایایی که این روایت با همین عنوان «لاضرر» حکایت می‌کند، چند قضیّه است:

یکی از آنها قضیّهٔ سمرة بن جندب است. در کتب خاصّه این قضیّه را به دو طریق بیان کرده‌اند:

یکی از آنها طریق زراره است، که زراره از امام باقر علیه السّلام نقل می‌کند. یکی از رواتِ زراره، عبداللَه بن بُکَیر است. این روایت با این طریق، در کافی[1] و

فقیه[2] و تهذیب[3] نقل شده است.

بررسی سند روایت اوّل کافی

مرحوم کلینی در کافی روایتی از عِدّة من اصحابنا از احمد بن محمّد بن خالد برقی، از پدرش محمّد بن خالد برقی عن عبداللَه بن بُکیر عن زرارة، نقل می‌کند.[4] این سند بسیار عالی است. تنها نکته‌ای که در این سند می‌ماند این است که محمّد بن خالد

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۹۲.
[2] من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۳۳.
[3] تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱٤۷.
[4] الکافی، ج ۵، ص ۲۹۲.

برقی را به‌جهت اینکه از ضِعاف روایت نقل می‌کند، تضعیف کرده‌اند؛[1] ولی این تضعیف موجب ضعف در این روایت نمی‌شود، به‌جهت اینکه گرچه ایشان از بعضی ضعاف هم نقل می‌کند، ولی در خصوص این روایت، سند به عبداللَه بن بکیر می‌رسد و عبداللَه بن بکیر هم شخص موثّقی است[2] و او از زراره نقل می‌کند و مطلب تمام است.

عبارتی که در اینجا زراره از امام باقر علیه السّلام نقل می‌کند این است:

إنّ سَمُرةَ بنَ جُندَبٍ کان له عَذقٌ فی حائطٍ لِرجلٍ من الأنصار و کان منزلُ الأنصاریِّ بابِ البُستان و کان یَمُرُّ بِه إلیٰ نَخلَتِه و لایستأذِن، فکلَّمَه الأنصاریُّ أنیستَأذنَ إذا جاء، فأبیٰ سَمُرَةُ و... فقال رسولُ اللَه صلّی اللَه علیه و آله: إذهَب فَاقلَعها و ارْمِ بها إلیه! «این را بکَن و جلویش

---

[1] رجال النّجاشی، ص ۳۳۵؛ الرّجال، ابن‌الغضائری، ص ۹۳؛ الرّجال، ابن‌داود، ص ۳۰۹. البتّه شیخ طوسی در رجال الطّوسی، ص ۳۶۳ محمّد بن خالد برقی را توثیق کرده است و علاّمهٔ حلّی نیز در رجال العلاّمة الحلّی، ص ۱۳۹ به این تعدیل شیخ طوسی اعتماد کرده است. (محقق)

[2] رجال الکشّی، ص ۳٤٥؛ رسالة أبی‌غالب الزّراری، ص ۲۱٤؛ فهرست کتب الشّیعة، شیخ طوسی، ص ۳۰٤؛ الرّجال، ابن‌داود، ص ۳۸۵؛ رجال العلاّمة الحلّی، ص ۱۰٦؛ الرّواشح السّماویّة، میرداماد، ص ۵۳.

بینداز!» **فإنّه لاضررَ و لاضِرارَ.**

یعنی این جملهٔ «**لاضرر و لاضرار**» در این روایت صحیحاً و مسنداً نقل شده است.

تلمیذ: «عِدّةٌ مِن أصحابِنا» در این سند مشخّص است چه کسانی هستند؟

استاد: بله مشخّص است، یعنی مسئلهٔ معروفی است و عدّه‌ای از علما، همه از

ایشان نقل کرده‌اند؛ چون احمد بن محمّد بن خالد برقی، مجلس درس داشت و در این مجلس، علما و راویان احادیث و امثال‌ذلك از هر طبقه‌ای می‌آمدند، لذا عدّةٌ من أصحابنا که از احمد بن محمّد بن خالد برقی نقل می‌کنند قطعاً افراد خیلی موثّقی بوده‌اند به‌طوری‌که کلینی به اینها اتّکا دارد، یعنی کلینی به‌خاطر کثرت روات ـ نه به‌خاطر مجهول بودن راوی ـ نام اینها را حذف کرده است، چون همان‌طور که عرض کردم، احمد بن محمّد بن خالد برقی، مجلس بحث داشته است به‌طوری‌که دیگر نام خصوصِ افرادی را که در مجلس بحث بودند ذکر نمی‌کردند و بدان‌ها می‌گفتند: «عِدّةٌ مِن أصحابِنا»[1]

---

[1] رجال العلاّمة الحلّی، ص ۲۷۱:

«الفائدة الثّالثة: قال الشّیخ الصّدوق محمّد بن یعقوب الکُلینیّ فی کتابه الکافی فی أخبارٍ کثیرة "عِدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن عیسی"، قال: و المراد بقولی "عِدّةٌ من أصحابنا": محمّدُ بنُ یحییٰ و علیّ بن موسیَ الکُمُندانی و داود بن کورةِ و أحمد بن إدریس و

لذا اگر کسی به روایت ابن‌بکیر اشکالی کرده باشد، در همین احمد بن محمّد بن خالد برقی است که ایشان از ضعاف نقل می‌کند. البته این را شما بدانید که به حرف‌های ابن‌غضائری نمی‌شود خیلی اعتماد کرد. ایشان همه را کنار می‌گذارد و هیچ‌کسی را باقی نمی‌گذارد! ایشان بر طبق مذاق خودش خیلی‌ها را، حتّی کسانی که فی‌الجمله در آنها انحرافی را تشخیص داده است، تضعیف کرده است، که البتّه این ضعف به خودش برمی‌گردد.

علیّ بن إبراهیمَ بن هاشم. و قال: کلَّما ذکرتُه فی کتابی المشار إلیه "عدّةٌ من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقیّ"، فهُم: علیّ بن إبراهیم و علیّ بن محمّد بن عبداللَه بن أُذَینة و أحمد بن عبداللَه بن أُمیّة و علیّ بن الحسن. قال: و کلَّما ذکَرته فی کتابی المشار إلیه "عدّةٌ من أصحابنا عن سهل بن زیاد"، فهُم: علیّ بن محمّد بن علّان و محمّد بن أبی‌عبداللَه و محمّد بن الحسن و محمّد بن عقیل الکُلینیّ.»

به‌هر صورت به تضعیف ابن‌غضائری نمی‌شود توجّه کرد. حالا بر فرض صحّت کلام ایشان دربارهٔ احمد بن محمّد بن خالد برقی،[1] ولی

در خصوص این روایت، از این نقطه‌نظر دیگر مسئله‌ای ندارد، چون برقی از عبداللَه بن بکیر نقل می‌کند، لذا این روایت صحیح‌السّند می‌شود.

روایت دوم از کافی به نقل از عبداللَه بن مسکان

این روایت را عبداللَه بن مُسکان یا بنابر نقلی، ابن‌مُسکان ـچون نام ایشان بعضاً ابن‌مُسکان هم ضبط شده استـ با عبارت دیگری از زراره نقل می‌کند و کلینی آن را هم آورده است.[2] ابتدای سند این روایت، علیّ بن محمّد بن بُندار، عن أحمدَ بنِ أبی‌عبداللَه عن أبیه،

---

[1] الرّجال، ابن‌الغضائری، ج ۱، ص ۳۹:

«أحمد بن محمّد بن خالد بن محمّد بن علیّ البرقیّ، یکنّیٰ أباجعفر، طعن القمّیّون علیه، و لیس الطّعن فیه، إنّما الطّعن فی من یروی عنه؛ فإنّه کان لایبالی عمّن یأخذ، علیٰ طریقة أهل‌الأخبار. و کان أحمد بن محمّد بن عیسی أبعده عن قم، ثمّ أعاده إلیها و اعتذر إلیه.»

[2] الکافی، ج ۵، ص ۲۹٤.

عن بعضِ أصحابِنا است كه اينجا روايت مرسل می‌شود، عن عبداللَه بن مُسكانَ عن زُرارة عن أبی‌جعفر عليه‌السّلام، قال:

إنّ سَمُرةَ بنَ جُندَبٍ كان له عَذقٌ و كانَ طَريقُهُ إلَيهِ فی جَوفِ مَنزِلِ رَجُلٍ مِنَ الأنصارِ، فَكانَ يَجیءُ و يَدخُلُ إلیٰ عَذقِهِ بِغَيرِ إذنٍ مِنَ الأنصاریِّ، فَقالَ لَهُ الأنصاریّ: يا سَمُرَةُ، لاتَزالُ تُفاجِئُنا عَلیٰ حالٍ! لانُحِبُّ أن تُفاجِئَنا عَلَيها؛ فَإذا دَخَلتَ فاستَأذِن !فَقالَ: لاأستَأذِنُ فی طَريقٍ و هوَ طَريقی إلیٰ عَذقی! ... فَقالَ لَهُ رَسولُ اللَهِ صلّی اللَه عليه و آله: «إنّكَ رَجُلٌ مُضارٌّ؛ و لاضَرَرَ و لاضِرارَ عَلیٰ مُؤمِنٍ!» ثُمَّ أمَرَ بِها رَسولُ اللَهِ صلّی اللَه عليه و آله فَقُلِعَت ثُمَّ رُمیٰ بِها إلَيهِ.

در اينجا اگر اين دو روايت را در كنار هم بگذاريد، به اين نكته می‌رسيد كه روايتی را كه زراره نقل كرده است، يا در مجلس واحدی بوده است و عبداللَه بن مسكان و عبداللَه بن بُكَير هر دو اين روايت را از زراره شنيده‌اند و بعد آنها در مقام نقل، هر كدام نقل به معنا كرده‌اند، چون زراره واحد است و امام هم دو دفعه يک مطلب را برای زراره

نمی‌گوید؛ یا زراره از امام باقر علیه السّلام یک مطلب را شنیده و بعد آن را نقل کرده است و دو نفر یا بیشتر آن را شنیده‌اند، آن‌وقت هیچ‌کدام از آنها عین عبارت زراره را ننوشته‌اند، لذا در نقلی که کرده‌اند کم و زیاد شده است.

عدم تأثیر تفاوت نقل عبداللَه بن مُسکان و عبداللَه بن بکیر در اثبات اصل قاعدهٔ لاضرر

این کم و زیادی به اصل مطلب ضرری نمی‌زند؛ چون روایت ابن‌مسکان کمی

شرح و تفصیل بیشتری دارد و شاید تقریباً یک برابر و نیم یا دو برابرِ روایت عبداللَه بن بکیر است، لذا مثلاً یا ابن‌مسکان دقّتش بیشتر بوده یا آنکه عبداللَه بن بُکَیر در نقل مفصّلِ این روایت ضرورتی نمی‌دیده است.

به‌هر صورت، ابن‌مسکان این روایت را مفصّل‌تر نقل کرده است و در روایتش دارد که پیغمبر فرمودند: «**إنّك رجلٌ مُضارّ، و لاضررَ و لاضِرارَ علیٰ مؤمنٍ.**»[1] در اینجا عبارت «**إنّك رجلٌ مُضارّ**» و عبارت «**علیٰ مُؤمنٍ**» در روایت عبداللَه بن بکیر نیامده است، ولی هر دو عبارت در روایت عبداللَه بن مسکان آمده است.

از اینجا استفاده می‌شود که زراره، یک راوی بوده و از امام باقر یک روایت نقل کرده است. حالا یا خود زراره یک جا برای عبداللَه بن بکیر کمتر نقل کرده و بعد در یک مجلس دیگر، عبداللَه بن مسکان

---

[1] همان. ترجمه:
«همانا تو مردی ضرر زننده هستی، درحالی‌که هیچ ضرر و زیانی بر مؤمن نیست!» (محقق)

آمده است و سؤالی پیش آمده و زراره کمی مفصّل‌تر صحبت کرده است؛ همان‌طور که دأب ما هم همین است. فرض کنید که وقتی می‌خواهیم یک قضیّه را برای شخصی نقل کنیم کمی مختصر می‌گوییم، ولی اگر بخواهیم همین قضیّه را برای شخص دیگری نقل کنیم مفصّل‌تر می‌گوییم؛ امّا اگر در این قضیّه نکاتی باشد که تذکّر آن نکات، در اثبات این قضیّه مهم باشد، به‌خاطر اینکه در خود قضیّه خللی به‌وجود نیاید، راوی حتماً باید آن نکات را ذکر کند.

در این روایت اوّلاً طریق سمرة بن جندب با طریق آن انصاری یکی بوده است، که این خودش مسئلهٔ مهمّی است و بعداً در باب لا ضرر می‌آید؛ ثانیاً سمره از انصاری اذن نمی‌گرفته و داخل می‌آمده است، که این هم خیلی مهم است، چراکه پیغمبر قبل از آنکه به او پیشنهادی بکنند، فرمودند: «اذن بگیر! چرا این کار را انجام می‌دهی؟!» و او قبول نکرد، بعد پیغمبر فرمودند: «إنّك رجلٌ مُضارّ، و لاضررَ و لاضِرارَ علیٰ مؤمنٍ.»

حالا اگر ما باشیم و این روایت عبداللَه بن بکیر و عبداللَه بن مسکان، آیا برای

اینکه قاعدهٔ لا ضرر در معنای خودش تام باشد باید عبارت «**إنّك رجلٌ مُضارّ**» در روایت باشد یا نباشد؟ می‌بینیم که «**إنّك رجلٌ مُضارّ**؛ تو یک‌چنین مردی هستی که هوس کردی ضرر بزنی!» لازم نیست و همان «**لاضررَ و لاضِرارَ**» معنا را می‌رساند.

حالا آیا برای اینکه معنا تمام بشود باید عبارت «**علیٰ مؤمن**» در «**لاضررَ و لاضِرارَ علیٰ مؤمن**» هم بیاید یا نه؟ بعضی‌ها از وجود عبارت «**علیٰ مؤمن**» در «**لاضررَ و لاضِرارَ علیٰ مؤمن**»، استفاده‌ای کرده‌اند.[1] البتّه این بحث بعداً می‌آید و ما فعلاً همین‌طور بالاختصار و الاجمال می‌گوییم که وجود «**علیٰ مؤمن**» دخالت زیادی در این قاعده ندارد، بلکه پیغمبر فرموده‌اند: «**لاضررَ و لاضِرارَ**؛ نبایست ضرر و ضراری باشد!» حالا چه طرفتان مؤمن باشد یا نباشد.

می‌خواهیم ببینیم که آیا این قاعده در موارد

---

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر، شیخ‌الشّریعة، ص ۱۲؛ عنایة الأصول، فیروزآبادی، ج ٤، ص ۳۱۰.

غیر اسلام هم آمده یا نیامده است؟ روایتی را شیخ صدوق در بحث استنقاذ و ارث یهودی از مُسلم و مسلم از یهودی نقل کرده که در آنجا قید «**فی الاسلام**» را آورده است: «**لاضررَ و لاضِرارَ فی الاسلام.**»[1]

البته فعلاً کم‌کم می‌خواهیم ببینیم که اینجا چه خبر است و چه چیزی پیدا می‌کنیم و این قاعده ما را به کجا می‌برد و سوق می‌دهد، تا بعد به آن مطالب دیگر برسیم.

به‌حسب ظاهر وقتی که به این روایت نگاه می‌کنیم، قید «**علیٰ مؤمن**» در اینجا نقشی ندارد؛ البتّه به‌هر صورت، مثل عبارت «**إنّك رجلٌ مضارّ**» و به آن عنوان نیست؛ بنابراین این روایت ما از یکی از این دو حال خارج نیست: یا خود زراره این روایت را به دو صورت بیان کرده، یا آن راوی‌ها [از زراره یکسان] شنیده‌اند بعد نقل به معنا کرده‌اند و یکی کمتر و یکی بیشتر نقل کرده است.

---

[1] من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ٣٣٤؛ معانی الأخبار، ص ٢٨١.

بعضی‌ها در اینجا نظر داده‌اند که «**إنّك رجل مُضارّ**» و «**علیٰ مؤمن**»، این دو کلام تفصیل و شرح کلام پیامبر هستند، نه‌اینکه خود کلام پیامبر باشند؛ یعنی کلام پیغمبر همان «**لاضرر و لاضرار**» است، ولی راوی در اینجا «**علیٰ مؤمن**» را هم اضافه کرده است، چون دیده است که مقام، مقام مسلمان‌ها و مؤمنین است.

[اما این نظر صحیح نیست؛ چون روات] در مقام بیان کلام پیغمبر و بیان قاعده هستند و اضافه کردن قید، با آن منافات دارد. یک وقت کسی می‌خواهد خبری را نقل کند، کم کردن آن خبر اشکال ندارد، مثلاً اینکه آن فرد آمد و این حرف را به پیغمبر زد و پیغمبر آن جواب را به او دادند و این حرف‌ها را زدند و این‌طور شد و... [را خلاصه کند]؛ ولی یک وقت شما کلام پیغمبر را نقل می‌کنید، و نقل کردن کلام پیغمبر دقّت می‌خواهد، لذا وقتی مثلاً پیغمبر می‌فرماید: «یک درخت به تو می‌دهم»، راوی نمی‌تواند بگوید که پیغمبر فرمودند:

«ده تا درخت به تو می‌دهم!» روات در نقل کلام پیغمبر اعتنا داشتند که خصوص آن معنای ضبطی را لحاظ بکنند.

بنابراین اینکه ما بگوییم: «"إنّك رجل مضارّ" و "لاضررَ و لاضِرارَ علیٰ مؤمن" **را خود راوی از خودش در مقام شرح اضافه کرده است» خیلی بعید است. هم‌چنین اینکه یک راوی امثال زراره یا عبداللَه بن بکیر بگوید که پیغمبر فرمودند**: «**ضرر و ضرار بر مؤمن نیست» قابل قبول نیست، گرچه فرض کنیم که «بر مؤمن نیست» کلامی است که خیلی مفید نیست یا افاده‌اش کم است یا بحث و فرعی بر آن مترتّب می‌شود یا نمی‌شود، ولی انتساب این کلام به پیغمبر و اینکه راوی این را از خودش اضافه کرده است خیلی بعید است. بله، ممکن است اشتباهاً کم کرده باشد. البته بعداً می‌گوییم که اصل مُحکَّم در مسئلهٔ زیادت و نقصان چیست؟ بنابراین روایت ابن‌بکیر با روایت ابن‌مسکان تفاوت چندانی نداشته و هر دوی اینها از زراره نقل شده و زراره هم از امام باقر نقل کرده است؛ فقط تفاوت در شرح دارند.**

روایت سوم از من لا یحضره الفقیه به نقل از أبی‌عبَیدة الحذّاء

در این بحث یک روایت دیگر است که آن را

شیخ صدوق در من لا یحضر از

حسن بن زیاد صیقل نقل می‌کند:

روَی الحسنُ بن زیاد الصّیقل عن أبی‌عُبَیدةَ الحذّاء

قال: قال أبوجعفر علیه‌السّلام:

كانَ لِسَمُرَةَ بنِ جُندَبٍ نَخلَةٌ فی حائِطِ بَنی فُلانٍ ... فَقالَ رَسولُ اللهِ صلّی اللَه علیه و آله: «یا سَمُرَةَ، ما شَأنُ فُلانٍ یَشکوكَ و یَقولُ یَدخُلُ بِغَیرِ إِذنی؛ فَتَرىٰ مِن أهلِهِ ما یَکرَهُ ذٰلِكَ؟! یا سَمُرَةُ، اِستَأذِن إذا أنتَ دَخَلتَ!» ثُمَّ قالَ رَسولُ اللهِ صلّی اللَه علیه و آله: «یَسُرُّكَ أن یَکونَ لَكَ عَذقٌ فی الجَنَّةِ بِنَخلَتِكَ؟» قالَ :لا! قالَ: «لَكَ ثَلاثَةٌ!» قالَ: لا! قالَ: «ما أراكَ یا سَمُرَةُ إلّا مُضارًّا! اِذهَب یا فُلانُ فاقطَعها و اضرِب بِها وَجهَهُ!»[1]

این روایت از نقطه‌نظر متن تقریباً خیلی کمتر از صحیحهٔ ابن‌بکیر و روایت عبداللَه بن مسکان است. در این روایت اصلاً عبارت «**لاضررَ و لاضِرارَ**» نیامده است، بلکه در اینجا دارد که حضرت فرمودند:

ماأراكَ یا سَمُرَة إلّا مُضارًّا؛ «تو یک آدم

---

[1] من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۰۳.

ضرر زننده‌ای هستی!»

إذهَب یا فلانُ، فَاقطَعها و اضرِب بها وَجهَه؛

«برو درخت را بزن به سرش و بکَن و دور بینداز!»

دیگر در این روایت ندارد که پیغمبر فرمودند: «پول یک درخت را به تو می‌دهم، دو تا درخت می‌دهم، ده تا درخت به جایش می‌دهم و...» هیچ‌یک از این حرف‌ها را ندارد، فقط در اینجا دارد: دلت می‌خواهد این درخت را به این بدهی تا من در بهشت یک درخت به تو بدهم؟

تمام موارد فوق در این روایت حذف شده است.

این سند منتهی به ابوعبیدهٔ حذّاء است و اصلاً ارتباطی به زراره ندارد. حالا یا ممکن است که امام باقر علیه السّلام در مجلس درس بوده‌اند و قطعاً این روایت را

بیان کرده‌اند و این آقا خلاصه‌گیری کرده و آن آقا به‌طور مفصّل‌تر بیان کرده است، یا ممکن است که امام باقر در دو جلسه و دو مطلب، مسئله را فرموده باشد. نکته این است که «**لاضررَ و لاضِرارَ**» در این روایت نیست. البتّه سند صدوق در مشیخهٔ فقیه به حسن صیقل، از طریق محمّد بن موسَی بن متوکّل از علیّ بن حسین سعدآبادی از احمد بن أبی‌عبداللَه برقی عن أبیه (که عبداللَه برقی باشد) از یونس بن عبدالرّحمٰن از حسن بن زیاد صیقل است.[1]

در این روایت عبارت «**لاضررَ و لاضِرارَ**» نیست. روی این حساب، مسئله مختلفٌ‌فیه شده است که آیا قاعدهٔ لا ضرر ثابت است یا ثابت نیست؟ اگر ما سند صدوق در مشیخهٔ فقیه را صحیح بدانیم و روایت حسن بن صیقل ثابت بشود، این مسئله پیدا می‌شود که در دوَران امر بین زیاده و نقیصه اصل چیست؟ چون دوتا روایت مشتمل بر زیاده است، یعنی مشتمل بر «**لاضررَ و لاضِرارَ**» است، ولی در این روایت «**لاضررَ و لاضِرارَ**» نیست. حالا در دوران امر

---

[1] همان، ج ٤، ص ٤٩٦.

بین زیاده ونقیصه، اصل مُحکَّم چیست؟

عدم وجود قید «فی الاسلام» در ذیل احادیث لاضرر در مجامع حدیثی معتبر خاصه و عامه

قبل از اینکه به این مطلب برسیم و این روایات را شرح بدهیم، تذکّر این نکته لازم است که ما هرچه در مجامع احادیث و کتب [معتبر] تفحّص کردیم، این قاعده را به‌نحو «**لاضررَ و لاضِرارَ فی الاسلام**» پیدا نکردیم، یعنی در کتب [معتبر] خاصّه و عامّه، «**لاضررَ و لاضِرارَ فی الاسلام**» نیست.

بله، مرحوم صدوق در فقیه، در بحث ارث، در ابتدای باب میراث اهل الملل، روایتی را نه مسنداً، بلکه به‌عنوان قول النّبی ذکر می‌کند و می‌فرماید: «منه ما قاله النّبیُّ: "**لاضررَ و لاضِرارَ فی الاسلام.**"» البتّه عبارت دیگری هم دارد؛[1] ولی این جمله در آن نیست، و در اینجا سند این روایت مشتمل بر «**فی الاسلام**» را ذکر نمی‌کند. اگر ایشان

این روایت مشتمل بر «**فی الاسلام**» را داشت قطعاً

---

[1] همان، ص ٣٣٤.

آن را در فقیه، در بحث ارث یا در باب المعیشه و باب مضاربه و امثال‌ذلک می‌آورد، درحالی‌که ایشان در دو موضع فقیه این روایت را ذکر می‌کند،[1] ولی در هر دو مورد «**فی الاسلام**» را ندارد. از اینجا معلوم می‌شود که ایشان یک سبق ذهنی نسبت به «**فی الاسلام**» داشته است یا اینکه آن را در جایی دیده است ،[2] ولی به‌هر صورت این «**فی الاسلام**» از نقطه‌نظر روایی ثابت نمی‌شود. بنابراین ما نمی‌توانیم این قاعده را به‌عنوان «**لاضررَ و لاضِرارَ فی الاسلام**»

---

[1] همان، ج ۳، ص ۷۶، باب الشّفعة: «و روىٰ عُقبةُ بن خالد عن أبی‌عبداللَه علیه السّلام قال: **قَضیٰ رسولُ‌اللَه صلّی اللَه علیه و آله و سلّم بالشُّفعةَ بینَ الشُّرکاء فی الأرَضینَ و المَساکنِ و قال: "لاضرَرَ و لاإضرار."**»

من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۳۳، باب المضاربة: «و روىٰ ابن‌بُکَیر عن زرارة عن أبی‌جعفر علیه السّلام قال:... **و قال [رسولُ‌اللَه صلّی اللَه علیه و آله و سلّم]: "لاضررَ و لاإضرار."**»

[2] المعجم الأوسط، طبرانی، ج ۵، ص ۲۳۸:

«... عن جابر بن عبداللَه قال: قال رسول اللَه صلّی اللَه علیه [و آله] و سلّم: **"لاضرر و لاضرار فی الاسلام ینقلبان."**»

تلقّی کنیم، بلکه آنچه در احادیث ما یا در کتب عامّه هست، «**لاضرر و لاضرار**» است یا اینکه اصلاً «**لاضَرر و لاضِرار**» هم نیست، بلکه «**إنّك رجل مُضارّ**» است.[1]

روایت چهارم از من لا یحضره الفقیه به نقل از عبداللَه بن بکیر

شیخ صدوق در جلد سوّم من لا یحضر روایت دوّمی نقل می‌کند که سند آن با سند کلینی تفاوت دارد. البتّه ممکن است چیزهایی گفته شده باشد؛ ولی به نظر من اشکالی در سند صدوق نیست، چون بالأخره سند صدوق با سند کافی فرق می‌کند. به‌هر صورت در سند صدوق که به عبدالله بن بکیر می‌رسد جای هیچ خدشه‌ای نیست.

مقایسه روایت عبداللَه بن بکیر در کافی و فقیه

این دو روایت از عبداللَه بن بکیر است، منتها روایت ابن‌بکیر، یکی از طریق

---

[1] لازم به ذکر است که در برخی مصادر فرعی عامه هم از جمله المعجم الأوسط، طبرانی، ج ۵، ص ۲۳۸، قید «**فی الاسلام**» نقل شده است. (محقق)

صدوق و یکی هم از طریق کلینی در کافی است. در این روایت عبداللَه بن بکیر فقط این عبارت هست: «**قال: لاضررَ و لاضِرارَ.**»

ولی در روایت کافی دارد: «**و کان منزِلُ الأنصاریِّ بِباب البُستان و کان یمُرُّ به إلیٰ نَخلَته و لایَستَأذن.**» و روایت صدوق در این عبارت فرق می‌کند، و هم‌چنین برخی الفاظ دیگر روایت ابن‌بکیر، در کافی و فقیه با هم فرق دارند. از اینجا معلوم می‌شود که آنهایی هم که از ابن‌بکیر نقل کرده‌اند، نقل به معنا کرده‌اند، منتها در مورد این بیان پیغمبر که «**لاضَرر و لاضِرار**» باشد در فقیه عیناً به همین عبارت است، یعنی روایت ابن‌بکیر در کافی عبارت «**لاضَرر و لاضِرار**» را دارد و در فقیه هم «**لاضَرر و لاضِرار**» دارد، یعنی آن دو راوی که این عبارت را نقل کرده‌اند یکسان نقل کرده‌اند؛ لذا یا ابن‌بکیر در مجلس واحدی عبارت «**لاضَرر و لاضِرار**» را گفته است، یا ایشان این‌قدر ضابط بوده است که همان‌طوری‌که روایت را به همان حروف و الفاظ اوّل بیان کرده است، برای دیگری هم به همان

کیفیّت بیان کرده است، یعنی نقل محمّد بن خالد برقی از عبداللَه بن بکیر با [نقل حسن بن علیّ بن فضّال از عبداللَه بن بکیر] یکی است.

ثبوت عبارت «لاضرر و لاضرار» با طریق صحیح

به‌هر صورت در اینجا هم می‌بینیم که این روایت عبداللَه بن بکیر با اینکه شخصی واحد است، امّا باز به دو عبارت نقل شده است، ولی در هر دوی اینها «**لاضَرر و لاضِرار**» به حال خودش محفوظ مانده است. از این نقطه‌نظر می‌توانیم دربارهٔ عبارت «**لاضَرر و لاضِرار**» بگوییم که هیچ شبهه‌ای در اینکه این روایات به طریق صحیح، این قاعده را اثبات می‌کند وجود ندارد.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آل‌محمّد

درس پنجم: بررسی روایات قضیّهٔ سَمُرَة بن جُندَب

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

همان‌طوری‌که عرض شد، به نظر می‌رسد که روایات باب که به عبارت «**لاضرر و لاضرار**» آمده است، در هر قضیّه‌ای جداگانه بحث شود و در آخرالأمر با هم مقایسه بشود؛ به‌عکس آنچه در رسالهٔ لا ضرر نوشته‌اند که خود این قاعده را در قضایای متعددی ذکر کرده‌اند، بعد روایات دیگر را ضمیمه کرده‌اند.[1] به نظر می‌رسد که اگر ما از هر قضیّه‌ای فارغ بشویم، بعد نتیجه‌اش را با همدیگر مقایسه کنیم بهتر است از اینکه یک‌مرتبه تمام آنها مخلوط با هم بحث بشود.

---

[1] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعه، ص ۱۱.

قضیهٔ اول قضیهٔ سَمُرَة بن جُندَب است که از طریق شیعه، از امام باقر علیه السّلام به دو طریق بیان شده است:

بررسی روایت عبداللَه بن بکیر در طریق شیخ صدوق

یکی از آنها از طریق عبداللَه بن بکیر است. عبداللَه بن بکیر فطحی‌مذهب بوده و بعد از امام صادق علیه السّلام قائل به امامت عبداللَه أفطح شده است، ولکن روایاتش مورد قبول است و از این نقطه‌نظر فرد ثقه‌ای است.[1] دو طریق به عبداللَه بن بکیر هست:

یکی طریق صدوق است. طریق صدوق به عبداللَه بن بکیر، پدرش است، عن عبداللَه بن جعفر حمیری، عن احمد بن محمّد بن عیسی، عن الحسن بن علی بن فضّال، عن عبداللَه بن بکیر. طریق صدوق به عبداللَه بن بکیر همیشه همین طریق است و در مشیخهٔ فقیه آن را ذکر کرده است.[2] تمام اینها

---

[1] رجال الکشی، ص ٣٤٥؛ رسالة أبی‌غالب الزراری، ص ٢١٤؛ فهرست کتب الشیعة، شیخ طوسی، ص ٣٠٤؛ الرجال، ابن‌داود، ص ٣٨٥؛ رجال العلامة الحلی، ص ١٠٦؛ الرواشح السماویة، میرداماد، ص ٥٣.

[2] من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ٤٢٧.

افرادی موثق هستند[1] و از این نقطه‌نظر اصلاً قابل خدشه نیست.

در این روایتی که صدوق نقل می‌کند «**لاضررَ و لاضِرارَ**» دارد و چیز دیگری ندارد؛ یعنی «**إنَّك رجل مُضارّ**» و قید «**علیٰ مؤمن**» را ندارد و فقط «**لاضررَ و لاضِرارَ**» را دارد. این یک طریق این روایت است و سنداً صحیح و معتبر است و قابل خدشه نیست؛ پس یک روایت صحیح با جملهٔ «**لاضررَ و لاضِرارَ**» داریم.

بررسی روایت عبداللَه بن بکیر در طریق کافی

طریق دوّم به عبداللَه بن بکیر، روایت کافی[2] عن عدّة من اصحابنا، عن احمد بن محمّد بن خالد البرقی،

---

[1] جهت اطّلاع از وثاقت عبداللَه بن جعفر الحمیری، رجوع شود به رجال الطوسی، ص ٤٠٠؛ فهرست کتب الشیعة، ص ٢٩٤؛ رجال العلامة الحلی، ص ١٠٦؛
جهت اطّلاع از وثاقت احمد بن محمّد بن عیسی، رجوع شود به رجال النجاشی، ص ٨١؛ رجال الطوسی، ص ٣٥١؛ فهرست کتب الشیعة، ص ٦٠؛ الرجال، ابن‌داود، ص ٤٣؛ رجال العلامة الحلی، ص ١٤؛
جهت اطّلاع از وثاقت حسن بن علی بن فضّال، رجوع شود به رجال النجاشی، ص ٣٤؛ رجال الطوسی، ص ٣٥٤؛ فهرست کتب الشیعة، ص ١٢٣؛ الرجال، ابن داود، ص ١١٤؛ رجال العلامة الحلی، ص ٣٧.

[2] الکافی، ج ٥، ص ٢٩٢.

عن أبیه، عن عبداللَه بن بکیر، عن زرارة است. این روایت هم قطعاً صحیح‌السّند است، به‌جهت‌اینکه کلینی از عده‌ای از اصحاب نقل می‌کند و دأب او در کافی بر این بوده است که روایتی از برقی را که به نظرش صحیح می‌آید و راوی واحدی متفرد به این روایت نیست، [بلکه از تعدادی روات مشخص است] به عنوان

عِدَّةٌ مِن أصحابِنا نقل می‌کند،[1] بعد سند به احمد بن محمّد بن خالد برقی می‌رسد، از پدرش، از عبداللَه بن بکیر.

راجع به پدرش مسئله‌ای هست که می‌گویند: «از ضعاف نقل می‌کرده است» ولی این اشکال در اینجا دیگر وارد نمی‌شود، چون در اینجا ایشان از

---

[1] رجال العلامة الحلی، ص ۲۷۱:

«کلّما ذکرته فی کتابی المشار إلیه "عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقی" فهم: علی بن إبراهیم و علی بن محمّد بن عبداللَه بن أُذینة و أحمد بن عبداللَه بن أمیّة و علی بن الحسن.»

عبداللَه بن بكير نقل می‌كند. لذا اين روايت هم صحيح‌السند و معمولٌ‌بها است و در آن هم فقط عبارت «**لاضررَ و لاضِرارَ**» است و هيچ اضافهٔ ديگری ندارد.

بررسی روايت عبداللَه بن بكير در تهذيب و مقايسهٔ آن با نقل كافی

بعد مرحوم شيخ در تهذيب[1] همين روايت كافی را با ابتدا به احمد بن محمّد بن خالد نقل می‌كند و ديگر «عن عدّة من أصحابنا» را نقل نمی‌كند و از همان احمد بن محمّد بن خالد نقل می‌كند؛ حالا يا مرحوم شيخ خودش كتاب او را ملاحظه كرده است و مستقيماً از احمد بن محمّد بن خالد نقل می‌كند، يا از كافی گرفته است منتها «عدَّة مِن أصحابنا» را حذف كرده است. البته فرقی نمی‌كند، چون شيخ در تهذيب بعينه همان روايت كافی را نقل می‌كند و حتّی يك كلمه هم زياد و كم ندارد. از اينجا معلوم می‌شود كه اين دو روايت يكی بوده‌اند و چون شيخ طوسی متأخر از كلينی است، پس قطعاً از كلينی نقل كرده است؛ منتها دأب شيخ بر

---

[1] تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٤٦.

این بوده است که «عدَّة مِن أصحابنا» را حذف می‌کند.

تصحیف عبارت کافی در نسخهٔ تهذیب

یک مسئله در اینجا می‌ماند و آن این است که در روایت کافی دارد:

فأبیٰ أن یبیعَ، فقال رسول‌اللَه صلّی اللَه علیه و آله: «لك بها عَذقٌ یُمَدُّ لك فی الجنَّة!»

«تو اگر این نخل و عَذق را بدهی و ببخشی، من در بهشت یک عَذق و نخلهٔ دیگری را که شاخه‌هایش کشیده باشد، برای تو ضمانت می‌کنم!»

ولی در روایت تهذیب به‌جای «**يُمَدُّ لك فی الجنَّة**»، «**مُذلَّلٌ فی الجنَّة**» دارد و اگر ما نگاه بکنیم می‌بینیم آن ناسخی که این روایت را نسخه‌برداری کرده است «**يُمَدُّ لك**» را با «**مُذَلَّل**» اشتباه گرفته است. چون شکل هر دو یکی است و اگر شما دقت کنید می‌بینید از نظر کتابت اگر آن «ی» را برداریم، این «مَد» می‌شود «مُذ»، یعنی مثل «**مُذَلَّل**» می‌شود. آن لام با کاف هم طوری نوشته شده که **مُذَلَّل** خوانده شده است؛ یعنی آن «مَد» است، این هم «لَل» است و اگر این لام را قدری بکشید تقریباً «لك» می‌شود، یا اگر آن کاف را قدری گِرد بکنید لام می‌شود. لذا ناسخ این را اشتباه کرده است و «**يُمَدُّ لك**» را «**مُذَلَّل**» نوشته است. در بسیاری از موارد، ناسخ در روایتی که می‌خواهد نقل کند، از باب تشابه در حروف، اشتباه می‌کند؛ یعنی روایت دو تا نیست و واحد است، ولی من‌باب‌مثال ناسخ هم‌چنین اشتباهی می‌کند. این یکی از آن موارد است.

وحدت روایت کافی و تهذیب

بنابراین این روایت با روایت کافی یکی است و

روایت دیگری نیست که شیخ طریق دیگری به عبداللَه بن بکیر داشته است؛ پس شیخ طریق مستقلّی غیر از روایت کافی به عبداللَه بن بکیر ندارد و طریق روایت تهذیب، همین طریق کافی است، یعنی عدَّة مِن أصحابنا است که از طریق برقی به عبداللَه بن بکیر می‌رسد.

این دو روایت شد که هر دو به عبداللَه بن بکیر برمی‌گردند و صحیح‌السند هستند و هیچ شکی در سند اینها نیست. هم احمد بن محمّد بن خالد مرد خیلی خوبی بوده و هم پدرش آدم خوبی بوده است، منتها ضعف پدرش برای این بوده است که از ضِعاف نقل می‌کرده است،[1] اما نه‌اینکه خودش آدم بدی بوده است، بلکه خودش آدم ثقه‌ای است و ضعفش فقط همین بوده است.[2] عبداللَه بن بکیر هم گرچه فطحی است، ولی موثق است.[3]

---

[1] رجال النجاشی، ص ۳۳۵؛ الرجال، ابن‌الغضائری، ص ۹۳؛ الرجال، ابن‌داود، ص ۳۰۹. البتّه شیخ طوسی در الرجال، ص ۳٦۳، محمّد بن خالد برقی را توثیق کرده است و علاّمهٔ حلّی نیز در خلاصة الأقوال، ص ۱۳۹ به این تعدیل شیخ طوسی اعتماد کرده است.

[2] جهت اطّلاع از وثاقت احمد بن محمّد بن خالد برقی، رجوع شود به رجال النجاشی، ص ۷٦؛ فهرست کتب الشیعة، شیخ طوسی، ص ۵۱؛ الرجال، ابن‌داود، ص ٤۰ و ٤۲۱؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱٤.

[3] رجال الکشی، ص ۳٤۵؛ رسالة أبی‌غالب الزراری، ص ۲۱٤؛ فهرست کتب

در این دو روایت، چون راوی عبداللَه بن بکیر است «**لاضررَ و لاضِرارَ**» به‌تنهایی ذکر شده است. البته ممکن است که عبداللَه بن بکیر در مجلس واحدی این روایت را مطرح کرده است و محمّد بن خالد و حسن بن علی فضّال شنیده‌اند، یعنی هر دو در مجلس بوده‌اند و هر دو به «**لاضررَ و لاضِرارَ**» نقل کرده‌اند. پس وضع «**لاضررَ و لاضِرارَ**» به‌تنهایی قدری محکم می‌شود.

بررسی روایت عبداللَه بن مسکان

کلینی روایت دیگری با سند دیگر از علی بن محمّد بن بندار، عن احمد بن ابی‌عبدالله البرقی، از پدرش، عن بعض أصحابنا، عن عبداللَه بن مسکان، عن زرارة نقل می‌کند. این روایت قدری مفصل‌تر و مشروح‌تر است و به اینجا می‌رسد که پیغمبر می‌فرمایند: «**إنّك رجلٌ مُضارٌّ، و لاضررَ و لاضِرارَ علیٰ مؤمنٍ.**»[1] این روایت عبارت «**إنَّك رجلٌ مُضارّ**» و «**علیٰ**

الشیعة، شیخ طوسی، ص ۳۰٤؛ الرجال، ابن‌داود، ص ۳۸۵؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۰٦؛ الرواشح السماویة، میرداماد، ص ۵۳.

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۹٤.

مؤمن» را اضافه بر «**لاضررَ و لاضِرارَ**» دارد.

در اینجا نکته‌ای دربارهٔ علی بن محمّد بن بندار به نظر می‌رسد. بعضی‌ها ایشان را توثیق کرده‌اند[1] و نجاشی قائل به این است که فرد ثقه‌ای بوده است.[2] اسم علی بن محمّد بندار، در اصل، علی بن محمّد بن أبی‌القاسم است و البندار لقب أبی‌القاسم بوده است،[3] نه لقب علی بن محمّد؛ بنابراین ایشان مورد توثیق نجاشی است و از این نقطه‌نظر موثّق است.

ولی در اینجا محمّد بن خالد برقی، روایت را از یک فرد غیر مذکور نقل می‌کند، یعنی سند بعد از پدر برقی، مرسل می‌شود و او از عبداللَه بن مسکان نقل می‌کند؛ لذا این روایت در اینجا مرسل می‌شود.

این مطلب دلیل می‌شود بر اینکه محمّد بن خالد می‌گوید: «این قضیّه از طریق دو نفر از امام علیه السّلام نقل شده است» چون خودش از عبداللَه بن بکیر بلا واسطه نقل می‌کند، بعد از عبداللَه بن

---

[1] از جمله: الرجال، ابن‌داود، ص ٢٤٨؛ رجال العلامة الحلی، ص ١٠٠.

[2] رجال النجاشی، ص ٢٦١.

[3] همان، ص ٣٥٣.

مسکان به‌واسطه نقل می‌کند؛ یعنی ایشان می‌خواهد بگوید که این روایت را غیر از اینکه خودم از عبداللَه بن بکیر شنیده‌ام، از عبداللَه بن مسکان هم به یک واسطه شنیده‌ام.

در هرصورت، این خبر با وجود ارسالی که دارد، طبق قاعده نمی‌بایست این خبر را بپذیریم، ولی این مطلب قرینه می‌شود بر اینکه به این خبر هم با ضمیمهٔ آن به اخبار صحاح دیگر، می‌شود اعتماد کرد؛ یعنی نمی‌تواند با خبرهای صحیح، در مقام معارضه دربیاید، ولی می‌تواند تأییدی برای اخبار صحیح باشد.

تأیید اخبار مرسل به‌واسطهٔ وجود خبر صحیح

این یک مطلب مبنایی است که باید در نظر داشته باشیم و قبلاً هم در باب وثاقت قول عامه در صورت وجود خبر صحیح گفتیم.[1] در اینجا هم اگر ثابت شد که خبری صحیحاً از امام علیه السّلام آمده است، یعنی ما متعبد به قبول آن شدیم، آن‌وقت اگر خبر مرسلی از غیر این طریق به ما برسد، این خبر

---

[1] رجوع شود به ص ٥٦.

صحیح دلیل می‌شود بر اینکه آن خبر مرسل هم قابل اعتماد بوده است؛ چون قبلاً ما با این خبر صحیح جای پایمان را محکم کرده‌ایم و دیگر معنا ندارد شخصی از خودش دلیلی جعل بکند. اوصافی که ما در راوی می‌خواهیم این است که داعی بر کذب نداشته باشد؛ یعنی اگر فرضاً یک راوی شارب خمر هم باشد، ولی ما بدانیم و احراز کنیم که صادق است، خبر او را می‌پذیریم.

حالا اگر به این خبر صحیح، آن‌هم به دو طریق ـ که یکی طریق برقی و دیگری

طریق صدوق از حسن بن علی فضّال بود ـ ملتزم شدیم، بنابراین این خبر موثوقٌبها و حجت می‌شود. وقتی‌که حجت شد، اخبار مرسلی که در اینجا وجود دارد، تأیید می‌شوند. این مطلب برای اینکه بعداً ببینیم که این خبر متواتر است یا مستفیض است یا واحد است، به‌کار می‌آید. بنابراین به همین مقدار که این خبر مرسل محلی از اعتبار دارد و می‌تواند قرینه باشد، می‌توانیم بدان توجه کنیم.

تا اینجا سه طریق برای این خبری آمد که در آن عبارت «**لاضررَ و لاضِرارَ**» آمده است.

بررسی روایت شیخ صدوق در لاضرر

مرحوم صدوق در فقیه، روایت دیگری در باب حکم‌الحریم نقل می‌کند:

عن أبیه، عن محمّد بن موسی بن مُتوکِّل (که ایشان از مشایخ مباشر پدر صدوق ـ نه بالواسطه ـ و مرد بسیار بزرگ و ثقه‌ای بوده است؛ گرچه بعضی‌ها دربارهٔ او مطلبی را ادعا کرده‌اند، ولی این ادعا خالی از وجه است

و ایشان مرد بزرگ و ثقه‌ای بوده است[1])، عن علی بن حسین سعدآبادی (که ایشان هم همین‌طور است)، عن احمد بن محمّد بن خالد برقی، عن أبیه، عن حسن بن زیاد صیقل (که در اینجا فقط مطلبی دربارۀ حسن بن زیاد صیقل است و آن اینکه ایشان توثیق نشده است[2])، عن أبی‌عبیدة حذّاء (که ایشان شخص موثقی است[3])، قال: «**إنَّك رجلٌ مُضارّ.**»[4]

این روایت عبارت «**لاضررَ و لاضِرارَ**» را ندارد و فقط آن قسمت اوّل، یعنی «**إنَّك رجلٌ مُضارّ**» را دارد:

روی الحسن الصیقل عن أبی‌عبیدة حذاء... ثمّ قال رسول‌اللَه صلّی اللَه علیه

---

[1] الرجال، ابن داود، ص ۳۳۷؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱٤۹.

[2] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۸؛ قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ۳٤؛ مستدرک الوسائل، ج ٤، ص ۲٤۰.

[3] رجال النجاشی، ص ۱۷۰؛ الرجال، ابن‌داود، ص ٤۰۲؛ رجال العلامة الحلی، ص ۷٤.

[4] من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۰۳.

و آله و سلّم: «**يسُرّكَ أن يكونَ لك عَذقٌ فى الجنَّة بنخلتك؟**» قال: لا! قال: «**لك ثلاثة!**» قال: لا! قال: «**ما أراك يا سَمُرَة إلّا مُضارًّا! إذهب يا فلانُ فاقطَعها و اضرِب بها وجهَه!**»

اثبات عبارت «مُضارّ» به‌وسیلۀ ضمیمۀ روایات به یکدیگر

طریق این روایت ارتباطی به طریق روایت برقی ندارد؛ چون این طریق، طریقِ أبی‌عبیده حذّاء است و آن طریق، طریقِ عبداللَه بن مسکان است. از انضمام این «**مضار**» به مرسلۀ برقی که در آن هم «**مضار**» بود، تأیید می‌شود که عبارت «**إنَّك رجلٌ مُضارّ**» یا «**ما أراك يا سَمُرَة إلّا مُضارًّا**» هم در روایت پیامبر بوده است، چون لفظ «**مُضارّ**» در هر دو طریق آمده است.

البتّه اشکالی ندارد که این عبارت حذف بشود. إن‌شاءاللَه در بحث تعارض بین زیاده و نقیصه، این مسئله را مطرح می‌کنیم که دأب و داعی برخی روات این بوده است که معنای روایت را به‌نحوی‌که خللی در آن پیدا نشود بیان کنند، ولی این

دأب را نداشته‌اند که بر الفاظ روایت تحفّظ داشته باشند.[1]

بنابراین با عبارت «إنَّك رجلٌ مُضارّ»، هم ثابت می‌شود که پیغمبر فرموده‌اند: «**ما أراك يا سَمُرَةُ إلّا مُضارًّا؛ اِذهب يا انصاری فاقلع نخلته**»، و هم در آن روایت مرسل، راوی همهٔ عبارات را نقل کرده و گفته است: «**إنَّك رجل مُضارّ و لاضررَ و لاضِرارَ على مؤمن**»، یعنی همهٔ روایت را نقل کرده است و راوی دیگر که فقط عبارت «**لاضررَ و لاضِرارَ**» را گفته است، فقط این مقدار از روایت را نقل کرده است.

به‌هر صورت، چه راوی بگوید «**إنَّك رجلٌ مُضارّ**» قلع نخله بر این عبارت متفرع می‌شود، و چه بگوید «**لاضررَ و لاضِرارَ**» باز هم قلع نخله بر این عبارت

---

[1] الکافی، ج ۱، ص ۵۱:

«عَن محمّدِ بنِ مُسلِمٍ قالَ: قُلتُ لِأبی‌عَبدِاللهِ علیه السلام: أسمَعُ الحَدیثَ مِنكَ فَأزیدُ و أنقُص. قالَ: **"إن كُنتَ تُریدُ مَعانیهُ فَلا بَأسَ."**»

متفرع می‌شود؛ منتها چون راوی‌ها از نقطه‌نظر ثبت و ضبط در یک مقام نبوده‌اند و بعضی‌ها فقط می‌خواستند معنا را بیان کنند و بعضی‌ها بر خصوص الفاظ هم تحفّظ داشتند، لزومی ندیده‌اند که تمام الفاظ روایت را بیان کنند و فقط آن مقداری که معنای روایت را برساند بیان شده است.

بنابراین چون هم در اینجا «**ما أراك يا سَمُرَة إلّا مُضارًّا**» است و هم در آن مرسله «**إنّك رجل مُضارّ**» بود، پس در روایت پیامبر، هم ثابت می‌شود که بالأخره «**إنّك رجل مُضارّ**» بوده است و هم ثابت می‌شود که «**لاضررَ و لاضِرارَ**» بوده است. حالا «**علیٰ مؤمنٍ**» باقی می‌ماند که بحثش بعداً می‌آید.

نتیجهٔ بحث در اثبات قضیّهٔ سمره

مِن‌حیث‌المجموع تا اینجا از سند قضیّه سمره فارغ شدیم. حالا حتی اگر ما کاری به قاعدهٔ لا ضرر هم نداشته باشیم، ولی به‌طور مسلّم خود قضیّهٔ سمره از نقطه‌نظر کتب خاصه، دو سند صحیح معتبر دارد: یکی سند کافی و تهذیب است که از طریق احمد بن محمّد بن خالد برقی به عبدالله بن بکیر می‌رسد و یکی سند

صدوق است که از طریق پدرش از عبداللَه بن جعفر حمیری و حسن بن علی فضّال به عبداللَه بن بکیر می‌رسد، و کَفیٰ بإثباتِ هذه القاعدة که دیگر حداقل از نقطه‌نظر سندی، جایی برای خدشه در این قاعدهٔ لاضرر و لاضرار باقی نمی‌ماند.

این بحث راجع به خود قضیّه سمره و اثبات این قاعده به دو طریق بود؛ تا اینکه بعداً إن‌شاءاللَه ببینیم که آیا این مطلب، شاهدی از کتب عامه هم دارد یا نه؟ و در صورت زیاده و نقیصه، اصل محکَّم، چه خواهد بود؟

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آل‌محمّد

درس ششم: روایات مشتمل بر عبارت «لا ضرر» (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

روایات وارده در قضیّهٔ سمُره را خواندیم. در آنجا عرض شد که این روایات بر چند دسته‌اند: یک دستهٔ آنها که از نظر سند شک و شبهه‌ای ندارند، روایت کافی است که سند آن به عبدالله بن بکیر می‌رسد و در آن عبارت **«إنّك رجلٌ مضارّ»** و **«لاضرر و لاضرار»** هست؛ دستهٔ دوّم روایتی است که از طریق ابن‌مسکان به امام باقر علیه السّلام می‌رسد و در آنجا **«لاضررَ و لاضِرارَ علیٰ مؤمن»** است؛ دستهٔ سوم مرسلهٔ صدوق است که شامل عبارت **«إنَّك رجل مُضارّ»** است ولی **«لاضررَ و لاضِرارَ»** در آن نیست.

روایات عامه در قضیّهٔ سمرة بن جندب

از طریق عامه هم روایاتی در قضیّهٔ سمُره ذکر شده است: در شرح نهج البلاغه ابن‌أبی‌الحدید همین خبر سمره را از واصل از امام باقر علیه السّلام نقل می‌کند،[1] و همین‌طور در بعضی دیگر از کتب اهل‌سنّت هم آمده است.[2]

البتّه بحث راجع به دلالت روایت سمره و تحقیق راجع به کم و زیادی عبارات آن و اصل مُحکَّم در این زمینه بعداً می‌آید.

سایر روایات شامل عبارت «لا ضرر و لا ضرار»

می‌خواهیم ببینیم که این قاعده با عبارت **«لاضررَ و لاضِرارَ»** در کدام‌یک از روایات آمده است؟ دو روایت از طریق امامیه آمده است:

---

[1] شرح نهج البلاغة، ابن‌أبی‌الحدید، ج ٤، ص ٧٨.

[2] سنن أبی‌داود، ج ٢، ص ١٧٣؛ السنن الکبری، بیهقی، ج ٦، ص ١٥٧.

روایت اول: روایت کافی[1] از محمّد بن یحیی است و تهذیب[2] هم ظاهراً از خود کافی نقل می‌کند. در این روایت بحث دربارهٔ شفعه است و در طریقش محمّد بن عبداللَه بن هلال از عقبة بن خالد است:

عن أبی‌عبداللَه علیه‌السّلام قال: «**قَضیٰ رسول‌اللَه صلّی اللَه علیه و آله بالشُّفعَة بین الشُّرَکاء فی الأرَضینَ و المَساکن، و قال: "لاضررَ و لاضِرارَ."**»

چون در باب شفعه، یکی از حقوقی که به شرکاء تعلق می‌گیرد حقّ مُشاع قبل از قسمت است؛ یعنی اگر یکی از آنها سهم خودش را فروخت دیگری فوراً ـ نه بالتراخی ـ می‌تواند أخذ به شفعه بکند و آن سهمی را که او فروخته است بخرد. این مسئله در زمین و مسکن هم هست. در اینجا باز قاعدهٔ لا ضرر می‌آید و فروعاتی بر آن مترتب می‌شود. فرض کنید که اگر کسی از باب إضرار بخواهد این کار را بکند و مال بیشتری بخواهد بذل بکند، آیا این معامله

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۸۰.

[2] تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ١٦٤.

صحیح است یا نه؟ یا آن شخصی که أخذ به شفعه می‌کند بر چه اساسی باید این کار را بکند؟ اینها از فروعات مسئله است که بعداً می‌آید.

در این روایت، امام صادق علیه السّلام در أخذ به شفعه، «**لاضررَ و لاضِرارَ**» را به پیغمبر نسبت می‌دهند و می‌فرمایند: «**و قال: "لاضررَ و لاضِرارَ."**»

البتّه در سند این روایت نسبت به دو نفر خدشه شده است: یکی محمّد بن عبداللَه بن هلال است که توثیق نشده است، با اینکه از مشایخ است و در طریق کامل الزیارات است،[1] ولی در عین‌حال می‌گویند که ایشان توثیق نشده است؛ همین‌طور عقبة بن خالد، از طبقهٔ اُولیٰ از روات است که او هم توثیقی نشده است، گرچه بعضی‌ها مثل کشّی[2] ایشان را فی‌الجمله توثیقی کرده‌اند، ولی ایشان آن‌طور که باید و شاید توثیق نشده

است. لذا بعضی‌ها این روایت را به‌خاطر این دو نفری که در سند ذکر شده‌اند، از روایات ضعاف

---

[1] کامل الزیارات، ص ۲۳ و ۲۶.

[2] رجال الکشی، ص ۳۴۴.

می‌شمارند. راجع به محمّد بن عبداللَه بن هلال و عقبة بن خالد إن‌شاءاللَه بعداً بحث می‌کنیم.

روایت لا ضرر در نهی از منع فضل ماء

روایت دوم: روایتی از محمّد بن عبداللَه باز از عقبة بن خالد است:

عن أبی‌عبداللَه علیه‌السّلام قال: «**قَضیٰ رسول‌اللَه بین أهل البادیة أنّه لایُمنَع فضلُ ماءٍ لیُمنَعَ به فضلُ کَلَإٍ، و قال: "لاضررَ و لاضِرارَ."**»[1]

«پیغمبر بین اهل بادیه این‌طور حکم کردند که شما از استفادهٔ آب منع نکنید تا اینکه از چرا هم منع نشوند.»

به خاطر اینکه در بادیه این‌طور بود که هر قبیله‌ای که می‌آمد چاهی داشت و از این چاه استفاده می‌کرد، و افرادی که دارای مواشی بودند، در آن حول و حوش، رعی می‌کردند و مواشی‌شان را می‌گرداندند، و اینها بعد از رعی به آب نیاز داشتند و چهارپایانشان بعد از چرا می‌آمدند و آب می‌خوردند، و آنها ممانعت می‌کردند یا می‌خواستند

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۹۳.

از اینها پول بگیرند. پیغمبر فرمودند: «شما از استفاده از زیادی آب ممانعت نکنید!» یعنی شما که چاهتان آب دارد و مواشی خودتان را آب می‌دهید و خودتان هم از آب استفاده می‌کنید و زراعتتان را آب می‌دهید، اگر گله‌ای هم آمد به آن هم آب بدهید! چرا می‌خواهید منع کنید تا اینکه اینها از چریدن هم منع بشوند؟!

در اینجا دیگر این مسائل مطرح نیست که آیا این چاه قبلاً بوده و بعد آن قبیله آمده در آنجا منزل گرفته است یا اصلاً خود این قبیله این چاه را کنده است. این یکی از جهاتی است که به‌واسطهٔ آن جهات گفته‌اند که این روایت در مقام اجمال است؛ چون شما نمی‌دانید که آیا این چاه قبلاً بوده است و این افراد حق منع ندارند، یا این چاهی است که خود اینها کنده‌اند؟ البته بعداً می‌گوییم که ولو اینکه چاه برای خود اینها باشد باز در عین‌حال باید اجازهٔ استفاده از آن را بدهند، و روایاتی هم در این خصوص هست.

حالا اگر ما آن قرائن را نداشتیم، این روایت را بر این حمل می‌کردیم که این چاه برای خودشان نبوده است، منتها حقّ تصرّفی در آن دارند؛ ولی اگر چاه برای خودشان باشد، «**النّاسُ مُسلَّطون علیٰ أموالهم**»[1] اقتضا می‌کند که دیگر نمی‌خواهد مواشی سیراب بشوند.

یکی از معانی‌ای که برای این روایت ذکر شده این است: «شما از زیادی آب منع نکنید تا از زیادی چرا منع بشود.» یعنی مثلاً دیگران می‌خواهند زراعت بکنند و اگر شما به آنها آب ندهید، آنها زراعت نمی‌کنند و در نتیجه آن مراتع و کشت و زرع کم می‌شود. البته برای این حدیث معانی مختلفی ذکر شده است، ولی این معنایی که عرض کردم، أظهر از این معانی است.

این دو روایتی بود که عقبة بن خالد جداگانه از امام صادق علیه السّلام نقل کرده بود.

---

[1] نهج الحق، ص ٤٩٤؛ عوالی اللئالی، ج ١، ص ٢٢٢. ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ٤، ص ٢٠٦: «مردم اختیار اموال خویش را دارند و بر آنها تسلّط دارند.»

البتّه ما یک أقضیة النّبی هم داریم، یعنی قضاءهایی که پیغمبر کردند و اهل‌سنّت و امامیه آن أقضیه را نقل کرده‌اند. روایتی را که اهل‌سنّت نقل کرده‌اند به عبادة بن الصامت ـ که از اصحاب امیرالمؤمنین علیه السّلام است ـ می‌رسد و این روایت را احمد بن حنبل در مسند کبیرش نقل کرده است[1] و دیگران هم مانند سنن ابن‌ماجه و... از احمد بن حنبل گرفته‌اند.[2] روایت می‌فرماید:

إنّ مِن قضاءِ رسول‌اللَه أنّ المعدِنَ جُبارٌ و البئرَ جُبارٌ و العَجماءَ جُرحَها جُبار... ؛ «اگر کسی از معدن چیزی بردارد مدیون نمی‌شود، و اگر کسی آبی از چاه بردارد غرامتی ندارد،»

---

[1] مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٢٦.

[2] سنن ابن‌ماجة، ج ٢، ص ٨٩١؛ مجمع الزوائد، هیثمی، ج ٤، ص ٢٠٣؛ عمدة القاری، عینی، ج ٩، ص ١٠٢.

در اینجا خود همین جُبار دلیل بر این است که آن چاه اعم از این است که چه چاهی باشد.

«و اگر شرایط حیوانی را لحاظ کرده و از او محافظت کرده باشند جُبار است و هیچ‌کدام از جراحت‌هایی که حیوان وارد می‌کند، بر عهدهٔ صاحب حیوان نیست، و همهٔ اینها جُبار است.»

مثلاً فرض کنید که حیوانی می‌آید و چیزی را می‌شکند یا در چیزی تصرف می‌کند، مثلاً حرکت می‌کند و هندوانه یا خربزه‌ای را که سر راهش است با لگد می‌زند و از بین می‌برد، درصورتی‌که آن چوپان و راعی یا آن کسی که محافظ حیوان است رعایت کرده باشد، جبار است و این تقصیر آن کسی است که این چیز را وسط راه گذاشته است، چون این حیوان نمی‌فهمد و این چیز تلف می‌شود؛ یا اینکه فرض کنید که حیوانی را به جایی بسته‌اند و بچه یا شخصی می‌رود و اذیّتش می‌کند و آن حیوان هم با لگد می‌زند و او تلف می‌شود، پرداخت دیهٔ این فرد بر عهدهٔ صاحب حیوان نیست.

بعد فرمودند:

و قَضیٰ فی الرِّکازِ الخُمسَ، و قضیٰ أنّ ثمر النخل لمن

أبّرها،... و للعاهِر الحجَرَ؛[1]

این روایت مفصل است، بعد حضرت راجع به قتل جنین صحبت می‌کنند و مطلب به اینجا می‌رسد که عبادة بن صامت می‌گوید:

و قضیٰ أن لاضرر و لا ضرار؛ «پیغمبر حکم کرد که ضرر و ضراری نیست.»

روایت لا ضرر در أقضیة النبی صلّی اللَه علیه و آله و سلّم از طریق شیعه

در روایات شیعه، عقبة بن خالد این أقضیة النّبی و قضاءها را از امام صادق علیه‌السّلام قطعه‌قطعه نقل کرده است؛ مثلاً یك روایت در فقیه دارد:

بإسناد محمّد بن عبداللَه بن هلال عن عُقبَةِ بن خالد عن أبی‌عبداللَه علیه‌السّلام

---

[1] ترجمه: «رسول خدا صلّی اللَه علیه و آله به پرداخت خمس مال مدفون (گنج و معدن) حکم کردند و حکم کردند که میوهٔ نخل برای کسی است که آن را درست و تلقیح کند،... و از برای شخص فاجِر و زناکار (از فرزند بهره‌ای نیست) بهرهٔ او سنگ است (که به حکم حاکم شرع باید در صورت إحصان سنگسار شود).» (محقق)

قال: «**كان مِن قضاء النَّبيّ صلّى اللَه عليه و آله و سلّم: أنَّ المَعدِنَ جُبارٌ و البِئرَ جُبارٌ و العَجماءَ جُبارٌ.**»[1]

و روایت دیگری در الکافی و التهذیب دارد:

عن السکونی عن أبی‌عبداللَه علیه‌السّلام قال: **قال رسول‌اللَه: «البئرُ جُبارٌ و العَجماءُ جُبارٌ و المَعدِنُ جُبارٌ.»**[2]

یعنی امام صادق همین روایت عبادة بن صامت را تکه‌تکه بیان کرده‌اند. این مطلب دلیل می‌شود بر اینکه بفهمیم عبادة بن صامت چه نحوه بیان کرده است.

مثلاً در کافی و تهذیب روایتی از محمّد بن عبداللَه از عقبة بن خالد از أبی‌عبداللَه هست که فرمود:

قَضیٰ رسول‌اللَه أنَّ ثَمَرَ النَّخلِ لِلَّذِی أبَّرَهَا؛[3]

«ثمرهٔ نخل برای آن کسی است که آن را درست کرده و تلقیح کرده است.»

یعنی هرکسی قبلاً صاحب این نخل بوده است

---

[1] من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ١٥٤.

[2] الکافی، ج ٧، ص ٣٧٧؛ تهذیب الأحکام، ج ١٠، ص ٢٢٥.

[3] الکافی، ج ٥، ص ١٧٨؛ تهذیب الأحکام، ج ٧، ص ٨٧.

ثمرهٔ نخل هم مال اوست؛ مثلاً اگر شما نخلی را فروختید، ثمرهٔ این نخل مال آن کسی است که قبلاً این را درست کرده است. «**أَبَّرَها**» یعنی آن را درست کرده و تلقیح کرده است. برای تلقیح نخل، گرد نر را می‌گیرند و به شاخهٔ ماده می‌زنند و درست می‌کنند. این ثمرهٔ نخل برای او است گرچه نخل را بفروشد.

إلّا أن يشترطَ المُبتاع؛ «مگر اینکه خریدار شرط بکند که ثمرش هم برای او است.»

ولی مقتضای این معامله این است که این نَمائات برای آن کسی است که این نَماء را درست کرده است.

همین‌طور در بقیّهٔ موارد امام صادق علیه السّلام تمام این قضاءهای پیامبر را یکی‌یکی بیان می‌کنند و عقبة بن خالد هم اینها را نقل می‌کند. البته حالا دیگر اینها را نمی‌خوانم. دوتا از اینها یکی همان شُفعَه است که در آنجا دارد «**و قال: لاضررَ و لاضرار**» و یکی همان روایت فَضل ماء بئر است که در آنجا هم داریم: «**لاضررَ و لاضِرارَ**»؛[1] ولی در بقیّهٔ موارد، عبارت «**لاضررَ و لاضِرارَ**» نیست.

بررسی نظر شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی دربارهٔ عبارت «لا ضرر» در أقضیة النبی

مرحوم شیخ‌الشّریعة اصفهانی در تلقّی این مسئله استبعاد کردند ـ و واقعاً هم همین‌طور است ـ و در کتاب لا ضررشان فرمودند[2] که اصلاً این روایات لا ضرر که در باب شفعه آمده است در اصل همان روایت عبادة بن صامت است و او تمام این أقضیهٔ پیغمبر را جدا جدا نقل کرده است، به این‌صورت که پیغمبر در فلان مسئله فلان حکم را صادر کردند و در فلان مسئله فلان حکم را صادر

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۹۳.

[2] قاعدة لا ضرر، شیخ‌الشریعة، ص ۲۲.

کردند و همین‌طور پیغمبر به **«لاضرر و لاضرار»** حکم کردند. حالا اگر این **«لاضرر و لاضرار»** در شفعه و منع فضل ماء هم بود، چرا عبادة بن صامت در ذیل آنها این کلام را نیاورده است؟! مثلاً پیغمبر فرمودند:

قَضیٰ بالشُّفعة بین الشُّرکاء فی الأرَضینَ و المَساکِن؛ «شفعه حقّ صاحب آن مشاع است.»

روایت دیگری در باب شفعه داریم که می‌فرماید:

إذا أُرِّفَت الأُرَفُ و حُدَّتِ الحدودُ فلاشُفعَةَ؛ «یعنی حقّ شفعه تا جایی است که در آن زمین، علامات نصب نشود و تقسیم نشود.»

اُرَف جمع اُرفة، به معنای علامت است، و أُرِّفَت تأریفًا و حُدَّتِ الحُدود یعنی علامت گذاشتن و تقسیم کردن و حد نصب کردن.

اگر شرکاء علامت گذاشتند و مشخص کردند که این یک جَریب برای فلانی

باشد و آن جَریب دیگر هم برای فلانی باشد و یک علامت هم گذاشتند، در اینجا اگر شخصی جَریب خودش را فروخت دیگر حق شفعه نیست؛ چون شارع به‌خاطر عدم ضرر، أخذ به شفعه را یکی از حقوق برای شرکاء قرار داده است، پس حقّ شفعه در جایی است که مشاع باشد، لذا پس از تقسیم، دیگر از اشتراک بیرون می‌رود و هر کسی سهم خودش را برمی‌دارد.

در اینجا به ذهن می‌رسد که اگر جملۀ «لاضررَ و لاضِرارَ» در این أقضیۀ پیغمبر باشد، عبادة بن صامت باید آن را ذیل حدیث قضاء شفعه و قضاء به فضل ماء بیان کند، نه‌اینکه به عنوان یك جملۀ مستقل بیان کند و بگوید که پیغمبر در اینجا این‌طور قضاء کرد، در جنین این‌طور، در سقط این‌طور، در شفعه این‌طور، در فضل ماء این‌طور قضاء کرد و همین‌طور قضاء کرد که «لاضرر و لاضرار»؛ پس معلوم می‌شود که «لاضرر و لاضرار» یك قضیّۀ جدا است و مربوط به سمرة بن جندب است.

بعضی‌ها در اینجا مطرح کرده‌اند:

عبادة بن صامت قضاءهایی را که پیغمبر در طول زمان انجام داده‌اند، با یک عبارت و در یک صفحه بیان کرده است.[1]

یعنی می‌داند که مثلاً پیغمبر در قضیّهٔ سمرة بن جندب فلان قضاء را انجام دادند، و در قضیّه‌ای که شخصی آمده بود و به یک زن لگد زده بود و جنینش سقط شده بود فرمودند که باید یک عبد یا یک أمة آزاد کند، و پیغمبر در قضیّهٔ فضل ماء بئر این‌طور فرمودند و در قضیّهٔ شُفعه این‌طور فرمودند؛ آن‌وقت این قضاءها و حکم‌هایی را که پیغمبر در جاهای مختلف بیان کرده‌اند،[2] عبادة بن صامت همه را در یک جمله برای ما بیان کرده است.

البتّه این ممکن و درست است؛ ولی احتمال داده می‌شود که دأب پیغمبر در

---

[1] همان، ص ۲۰ ـ ۲۳.

[2] جهت اطلاع بیشتر پیرامون این قضاءها رجوع شود به مسند أحمد، ج ۵، ص ۳۲۶.

بسیاری از موارد این بوده است که احکامی را که هیچ ارتباطی به هم نداشتند در ضمن یک جمله بیان می‌کردند. من‌باب‌مثال در خطبات پیغمبر می‌بینیم که جملات پیغمبر خیلی کوتاه است و هر کدام به یک قضیّه و یک مسئله مربوط است؛ مثلاً می‌فرمودند که به والدین کمک کنید! زکاتتان را بپردازید! این‌طور روزه بگیرید! کسی که با این شرایط حج انجام بدهد، این‌طور می‌شود، و امثال‌ذلک. در اینجا کمک به والدین هیچ ربطی به پرداختن زکات ندارد! یعنی این‌طور نبوده است که پیغمبر یک مسئله را مطرح کنند و دربارهٔ آن صحبت کنند؛ بلکه کلمات پیغمبر خیلی مختصر بود و ممکن بود ایشان در عرض چند دقیقه، مثلاً بیست حکم را در یک عبارت بیان بکنند. دأب پیغمبر این بود.

بناءً‌علی‌هذا ممکن است بگوییم که این مسئلهٔ أقضیةالنّبی، از این باب نیست که پیغمبر قضاءهای مختلفی انجام داده‌اند؛ یعنی ممکن است مثلاً پیغمبر بعضی از اینها را در ضمن یک جمله بیان کرده‌اند، بعد عبادة بن صامت این را جزء أقضیة النبی ذکر

کرده است؛ چون قضاء یعنی اینکه پیغمبر این‌طور حکم کرده‌اند، نه‌اینکه حتماً در خارج هم واقع شده است.

البته آن احتمال اوّلی اقرب است، چون قرائنی داریم که آن احتمال اول را تقویت می‌کند؛ مثلاً در این قضاءها می‌بینیم که مثلاً فلان شخص خدمت پیغمبر آمد «و قَضیٰ لِحِملِ بنِ مالكٍ الهُذَلی بِمیراثِه عن امرَأتِه الّتی قَتَلَتها الأُخرَیٰ.» معلوم است که این یك قضیّهٔ خارجیه بوده است به این‌صورت که زنی یك زن دیگری را کشته است، آن‌وقت پیغمبر چطور ارثی را که به این زن می‌رسد بین ورّاث تقسیم کرده‌اند؛ یا «و قَضیٰ فی الجَنینِ المَقتولِ، بِغُرَّةٍ عَبدٍ أو أمَةٍ. قال: "فوَرِثَها بَعلُها و بَنوها." قالَ: "و کانَ لَه مِن امرَأتَیهِ کِلتَیهِما وَلَدٌ."» معلوم است که این یك قضیّهٔ خارجیه بوده است، یعنی حکایتی را نقل می‌کند.

بنابراین احتمال دوّمی که دادیم بعید است؛ مگر اینکه بگوییم بعضی از اینها به‌صورت کلامی از پیغمبر بوده است، بعد آنها را در قضاءهای خارجی که مطرح کرده است، داخل کرده است.

به‌هر صورت ایشان قضیّۀ «لاضررَ و لاضِرارَ» را جدا مطرح و بیان کرده است و مرحوم شیخ‌الشریعۀ اصفهانی این جدا ذکر کردن را دلیل بر این می‌گیرد که عقبة بن خالد همین‌ها را بعینه از امام صادق نقل کرده است، بعد «لاضرر» را از خودش اضافه کرده است، یعنی امام صادق نفرمودند: «لاضررَ و لاضِرارَ»، بلکه فقط همین أقضیة النبی و قضاءهای پیغمبر را بیان کردند، بعد عقبة بن خالد اینها را به‌علاوۀ «لاضررَ و لاضِرارَ» از امام صادق نقل کرده است، بعد مشایخ و محدثین ما روایات عقبة بن خالد را به‌خاطر اینکه طولانی بوده است قطعه‌قطعه کرده‌اند. من‌باب‌مثال دأب صاحب وسائل همین است که یك قطعه از روایت را نقل می‌کند و یك قطعه دیگر را نقل نمی‌کند. شیخ طوسی هم همین‌طور است، مثلاً در تهذیب یا در مبسوط، در باب شفعه فقط یك قطعه از روایت عقبة بن خالد را نقل کرده و بقیّه را نقل نکرده است، و در باب دیات هم فقط مقداری را که مربوط به دیه و قتل جنین است نقل کرده است. بالأخره دأب اینها این‌طور

بوده است و اینها هم این کار را کرده‌اند؛ ولی خوب بود که هرجا که می‌خواهند نقل بکنند، همهٔ روایت را ذکر کنند، اما این کار را انجام داده‌اند.

بناءًعلی‌هذا اولاً این تقطیع به‌خاطر این است که علما و محدثین، این روایت عقبة بن خالد را در کتبشان تقطیع کرده‌اند؛ ثانیاً خود عقبة بن خالد، جملهٔ «لاضرر و لاضرار» را به شفعه و منع فضل ماء اضافه کرده است، نه‌اینکه امام علیه‌السّلام این جملهٔ «لاضرر» را نقل کرده باشند. قرینه‌ای که مرحوم شیخ‌الشریعه بر این مطلب می‌گیرند یك ارتکاز ذهنی است؛ چراکه ایشان قاعدهٔ لا ضرر را یك قاعده و حکم وضعی نمی‌داند و نهی در آن را دال بر حرمت وضعی نمی‌دانند، بلکه آن را حکم تکلیفی می‌دانند.

البتّه این بحث خواهد آمد که تمام این مطالب، خالی از نظر نیست و اشتباه است. ممکن است که در باب فضل ماء بگوییم که نهی تکلیفی است و دلالتی بر غرامت یا تاوان و جبران ندارد؛ ولی در باب شفعه قطعاً نمی‌توانیم بگوییم که نهی تکلیفی

است، چون طرف می‌تواند أخذ به شفعه کند.

بنابراین به لحاظ حکم وضعی

أخذ به شفعه، معلوم می‌شود که «لاضرر و لاضرار» بر حکم وضعی دلالت می‌کند، نه‌اینکه فقط بر نهی و حکم تحریمی دلالت بکند.

ایشان چون در قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، نهی را تحریمی و تکلیفی می‌داند، نه وضعی، بنابراین در اینجا به مخمصه افتادند و چاره‌ای اندیشیدند و تنها راه خروج از این مخمصه و دفع این عویصه را این دانسته‌اند که در روایت عبادة بن صامت، عبارت «لاضرر و لاضرار» اصلاً به حکم شفعه متصل نیست، یعنی قضاء به شفعه مذیَّل به «لاضرر و لاضرار» نیست، بلکه «لاضرر و لاضرار» در روایت عقبة بن خالد از امام صادق عبارتی جدا است؛ یا منظور حضرت این است که وقتی پیغمبر در این قضیه حکم به شفعه می‌کنند، خود این کلام مذیّل به «لاضرر و لاضرار» است، بنابراین «لاضرر و لاضرار» در این قضیّه اثبات می‌شود؛ یا کلام و قضاء پیغمبر مذیّل به عبارت «لاضرر و لاضرار» نیست و امام صادق کلام پیغمبر در جای دیگر را به شفعه ضمیمه کرده‌اند، یعنی علت اینکه پیغمبر حق شفعه را

به شرکاء داده‌اند این است که پیغمبر در قضیّه سمره فرمودند: «**لاضرر و لاضرار**»؛ یعنی چون این قضیّهٔ «**لاضرر و لاضرار**» در مسئلهٔ سمره ثابت شده است، بنابراین ما استفاده می‌کنیم که در مسئلهٔ شفعه هم اگر این شخص حقّ أخذ به شفعه نداشته باشد، چون شاید آن شخص برود و شریکی بیاورد که با این شخص نسازند ـ مثلاً این شخص می‌خواهد در این منزل با آن شخص شریك باشد، نه‌اینکه آن شخص یك یهودی به‌جای خودش بیاورد و او را شریك با این شخص قرار دهد ـ پس ضرر است. بنابراین امام صادق هم به همین «**لاضرر و لاضرار**» استناد کرده‌اند.

علت اینکه گفتیم فخر المحقّقین در قاعدهٔ لا ضرر، تواتر یا حداقل استفاضه را ادعا کرده است همین است؛ یعنی از «**لاضرر و لاضرار**» در قضیّهٔ سمره، به ضمیمهٔ قرائن دیگر، من‌حیث‌المجموع تواتر استفاده می‌شود، و شاید منظور ایشان هم این قسم تواتر بوده است.

بناءً علیٰ هذا جملهٔ «**لاضرر و لاضرار**» در کلام امام صادق حکایت از قضائی می‌کند که ربطی به شفعه ندارد؛ ولی ایشان از آن قضاء در اینجا شفعه را استفاده می‌کنند. در هر حال صحبت در این است که بالأخره «**لاضرر**»، چه کلام پیغمبر باشد و چه کلام امام باشد، می‌خواهیم آن را بررسی کنیم.

ایشان برای اینکه این مسئله را بردارد، لا ضرری را که راوی از امام نقل کرده است، به خود راوی نسبت داده و گفته است: «راوی این را از طرف خودش اضافه کرده است.» و وقتی که راوی از خودش و به سلیقهٔ خودش اضافه کند، پس کلام امام صادق مذیّل به «لاضرر» نیست و خود راوی آن را گفته است، بنابراین ظهور «لاضرر» در نهی تحریمی اثبات می‌شود؛ امّا دیگر حکم وضعی اثبات نمی‌شود. این شبهه‌ای بود که ایشان بیان کردند.

اشکال خیلی واضح مطلب ایشان این است که ایشان به چه دلیلی دربارهٔ کلامی که راوی از امام صادق نقل کرده است می‌گویید که راوی از خودش

اضافه کرده است؟!

عبارتی را که ایشان دارند می‌آوریم تا ببینید که خود ایشان هم متوجه این قضیّه بوده است:

إنّ الرّاجِحَ فی نَظَرِیَ القاصِرِ إرادةُ النَّهیِ التَّکلیفیِّ مِن حَدیثِ الضَّرَرِ. و کُنتُ أستَظهِرُ مِنه عِندَ البحثِ عَنه فی أوقاتٍ مُختلِفَةٍ إرادَةُ التَّحریمِ التَّکلیفیِّ فَقط، إلّا أنَّه یُثَبِّطُنی مِنَ الجَزمِ بِه حدیثُ الشُّفعَةِ و حَدیثُ النَّهیِ عن منع فَضلِ الماءِ، حیثُ إنَّ اللَّفظَ واحدٌ.

«اینجا نهی تکلیفی دارد و وضعی ندارد. من قبلاً هم فقط نهی تکلیفی را از این حدیث می‌فهمیدم؛ اما من را از جزم به دلالت روایت بر نهی تحریمی تکلیفی، این نکته باز می‌داشت که "لاضررَ و لاضِرارَ" در حدیث شفعه، دلالت بر حرمت وضعی می‌کند ولی در حدیث منع فضل ماء، دلالت بر حرمت تکلیفی می‌کند، درحالی‌که لفظ و سیاق آن واحد است.»

و لامَجالَ لِإرادةِ ماعَدا الحُکمَ الوَضعیِّ فی حدیثِ الشُّفعةِ، و لاالتحریمَ فی

النهی عن منع فضل الماء؛ «و در حدیث شفعه مجالی برای این نیست که غیر از حکم وضعی را قصد کنیم، و هم‌چنین در حدیث فضل ماء، مجالی برای این نیست که غیر از حکم تحریم تکلیفی را قصد کنیم.»

یعنی «لاضرر و لاضرار» در شفعه فقط بر حکم وضعی دلالت می‌کند، یعنی اگر اینها نپرداختند [گناه نکرده‌اند]؛ ولی در فضل ماء فقط بر حرمت تکلیفی دلالت می‌کند، یعنی اگر اینها از آب منع کردند و مواشی آنها مردند، اینها نسبت به آن مغارم نیستند.

بِناءً علیٰ مَا اشتَهَرَ عندَ الفَریقَین مِن حَملِ النَّهیِ علَی التَّنزیهِ، فکُنتُ أتَشَبَّثُ بِبَعضِ الأمورِ فی دَفعِ الإشکالِ؛ «خلاصه ما خواستیم که این اشکال را حل کنیم و حکم وضعی را به‌نحوی از لا ضرر برداریم و آن را فقط دالّ بر حرمت تکلیفی کنیم.»

إلیٰ أن استرَحتُ فی هذه الأواخِرِ و تَبَیَّنَ عِندی أنَّ حدیثَ الشُّفعَةِ و النّاهی عن مَنعِ الفَضلِ لَم یَکونا حالَ صُدورِهِما مِنَ النَّبیِّ مُذَیّلَینِ بحدیثِ الضَّرَرِ؛ «حدیث شُفعه و فَضل ماء در زمان صدور از پیغمبر، مذیّل به

لا ضرر نبوده‌اند.»

و أنَّ الجمعَ بَینَهما و بینَه جمعٌ مِنَ الرّاوی بَینَ رِوایَتَینِ صادِرَتَینِ عنه صلّی اللَه علیه و آله فی وقتین مختلفین؛ «جمع بین این دوتا، از راوی است و راوی این دو را جمع کرده است.»

یعنی عقبة بن خالد که این روایت را از امام صادق نقل کرده است، در این دو روایت، از خودش «لاضرر» را اضافه کرده است. دلیل این مطلب این است که ما در روایت عبادة بن صامت نداریم که «لاضرر» به حدیث شُفعه و منع فضل ماء، چسبیده باشد.

البته خود ایشان می‌دانست که چه‌کاری کرده است! لذا می‌گوید:

و هذا المعنیٰ و إن کان دَعویً عظیمةً و أمرًا یَثقُلُ تَحَمُّلُه علیٰ کثیرینَ و یَأبیٰ عن تَصدیقِه کَثیرٌ مِن النّاظِرینَ إلّا أنّه مجزومٌ به عِندی! «من جزم دارم که راوی اضافه کرده است! (و حالا که جزم دارم دیگر نمی‌توانم این را کاری بکنم!)»

حالا اینکه ایشان از کجا جزم دارد، این را دیگر فقط حلال‌زاده می‌داند!

و إنّما أُثَبِّتُهُ فی هذا الأوراقِ رَجاءَ تَصویبِ بَعضِ الباحِثینَ و تَرکِ الاحتِجاجِ بِه فی المَواضِعِ المَعروفَةِ عند المُتَأَخِّرینَ؛ «ما آن را تثبیتش می کنیم....»

ایشان بعد در ادامه می‌گوید:

و بالجمله أمّا أنا فَلاأشُكُّ فی أنّ حدیثَ الشُّفعَةِ و النّاهی عن مَنعِ الفَضلِ لَمیَکونا مُذَیَّلَینِ بِحدیثِ الضَّرَرِ، و إنَّ الّذی ثَبَتَ صُدورُه عَنه مُنحَصِرٌ فی قَضیّةِ سَمُرَةَ بنَ جُندَبٍ.

«اما من شک ندارم که حدیث شفعه و نهی از منع فضل ماء، مذیّل به حدیث لا ضرر نیستند و حدیث لا ضرر فقط در قضیّهٔ سمرة بن جندب است.»

و أما غَیری فَهو بِالخیار؛[1] «اما غیر من اختیار دارد که قبول بکند یا نه.»

نقد کلام شیخ‌الشریعه

البتّه ما هم نمی‌گوییم که پیغمبر «**لاضرر**» را در جای دیگری فرموده باشند؛ ولی اشکال در این است آیا امام صادق این عبارت را فرموده‌اند یا نه؟ شما در اینجا ادعا می‌کنید که ایشان نفرموده‌اند. اگر امام صادق هم این مطلب را بیان کند، بالأخره لا ضرر اثبات می‌شود؛ چون بین امام و پیغمبر فرق

[1] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ۱۸ ـ ۲۳.

نمی‌کند، چه پیغمبر در قضیه‌ای بفرمایند: «**لاضرر**» و چه امام صادق در آن مسئله به کلام پیغمبر استشهاد کنند، بالأخره لا ضرر اثبات می‌شود.

ایشان دارد «لاضرر» را از کلام امام صادق برمی‌دارد، شاید ما هم قبول کنیم و اشکالی هم ندارد که «لاضرر» مربوط به قضیّهٔ سمرة بن جندب باشد؛ ولی ایشان می‌گویند: «عقبة بن خالد عبارت "لاضرر" را اضافه کرده است!» و این اضافه کردن، ایشان را در این مخمصه انداخته است که منظور از نهی در اینجا حکم وضعی است، و ایشان برای فرار از حکم وضعی و برای اینکه امر را دال بر تحریم تکلیفی بگیرد، این «لاضرر» را به راوی نسبت داده است! ایشان باید این را اثبات بکند!

حالا پیغمبر در جای دیگر گفتند یا نگفتند، ما کاری به آن نداریم. پیغمبر در صد جای دیگر هم گفته باشند، اشکالی ندارد. بالأخره همین‌قدر که قضیّهٔ سمره ثابت شد، مسئله تمام است. به‌علاوه، امام صادق در دو قضیه، یکی در قضیهٔ شفعه و یکی

در قضیۀ منع فضل ماء، «لاضرر» را به پیغمبر نسبت داده است، و کفیٰ به دلیلًا؛ «این کافی است و ما نیازی به چیز دیگری نداریم!»

ایشان به‌صرف‌اینکه عبادة بن صامت در این أقضیةالنّبی، قضیّۀ لا ضرر را یك حکم جدا گرفته است نباید بگوید که راوی از پیش خودش جدا کرده است؛ چون ما روایات زیادی داریم که امام صادق مطلبی را بیان کرده‌اند، بعد به یك کلام پیغمبر یا آیات قرآن استشهاد کرده‌اند، و اینجا هم همین‌طور استشهاد کرده‌اند. ظهور روایت عقبة بن خالد از امام صادق، أقویٰ دلیل بر این است که نمی‌توانیم این عبارت را از کلام امام صادق جدا کنیم؛ پس این مطلب ایشان که «لاضرر» را اسناد به راوی می‌دهند، بی‌وجه و بی‌تأمل است.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آل‌محمّد

درس هفتم: بررسی «لاضرر» در حدیث شفعه و منع فضل ماء (۱)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

عرض شد مرحوم شیخ‌الشریعه اصفهانی در هر دو حدیثی که عقبة بن خالد از امام صادق علیه السّلام در أقضیة النبی صلّی اللَه علیه و آله و سلّم نقل کرده است تشکیک کرده است:

بررسی قائل عبارت «لاضرر و لاضرار» در روایت حقّ شفعه و روایت منع فضل ماء

روایت اول مربوط به شفعه بود که کافی عن محمّد بن عبداللَه بن هلال از امام صادق علیه السّلام روایت کرده است. البتّه یک روایت هم شیخ در تهذیب روایت کرده است که ظاهراً ایشان این روایت را از کافی گرفته است. در هر دو مورد بالأخره سند به عقبة بن خالد می‌رسد.

متن این روایت این است:

قَضیٰ رسول‌اللَه صلّی اللَه علیه و آله و سلّم بِالشُّفعَةِ بَینَ الشُّرَکاءِ فی الأَرَضینَ و المَساکِنِ، و قال: «لاضررَ و لاضِرارَ» و قال: «إذا رُفَّتِ الأُرَفُ و حُدَّتِ الحُدودُ فَلاشُفعَة.»[1]

«پیغمبر در زمین و مسکن حکم به شفعه کردند و فرمودند: **"لاضررَ و لاضِرارَ."**...»

صحبت در «**لاضررَ و لاضِرارَ**» است که این عبارت کلام کیست؟ کلام پیغمبر

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۸۰؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ١٦٤.

است یا کلام امام است یا کلام راوی است؟ و البتّه آثاری بر این مترتب می‌شود.

اصل این قضیّه روایتی است که اهل‌تسنّن این أقضیة النبی را از طریق اسحاق از عبادة بن صامت نقل می‌کنند که حدود بیست مورد است و مشتمل بر روایت «و قضیٰ أن لاضررَ و لاضِرارَ» است،[1] یعنی وقتی عباده موارد أقضیه را بیان می‌کند، یکی از آنها «لاضررَ و لاضِرارَ» است، یعنی پیغمبر به «لاضررَ و لاضِرارَ» حکم کردند، و طبع قضیّه می‌رساند که «لاضررَ و لاضِرارَ» به‌عنوان یك قضیّهٔ مستقل است.

در بین این موارد، شفعه هم هست و فرمودند: «قضیٰ بالشّفعة بین الشّرکاء» و اگر «لاضرر» به دنبالهٔ قضاء به شفعه بود، دیگر راوی دوباره نمی‌گفت: «و قضی أن لاضرر و لاضرار» و همین خودش به‌تنهایی کفایت می‌کرد.

روایت دومی از أقضیة النبی هم هست که عقبة بن خالد آن را هم از امام صادق بیان می‌کند:

---

[1] مسند أحمد، ج ۵، ص ۳۲۶.

قَضیٰ رسول‌اللَه بین أهل البادیة أنّه لایُمنَع فضلُ ماءٍ لیُمنَعَ به فضلُ کَلَإٍ، [و قال: «لاضررَ و لاضِرارَ.»][1]

این روایت در فقیه هم ذکر شده است.[2]

نظر شیخ‌الشریعه مبنی بر افزودن «لا ضرر» در ذیل روایت شفعه و منع فضل ماء، از جانب راوی

البتّه مرحوم شیخ‌الشریعه در اینجا احتمال ظهور این را داده‌اند که مسئلهٔ «لاضرر و لاضرار» ذیل مسئلهٔ شفعه و مسئلهٔ منع فضل ماء نیست، و خیلی روی این مسئله پافشاری کرده‌اند و خیلی مصمماً و جازماً فرموده‌اند:

اصل این روایاتی که عقبة بن خالد بیان کرده است همان روایتی است که عبادة بن صامت نقل می‌کند، ولی عقبة بن خالد این روایات را از امام صادق نقل کرده است. فقهاء آن را تقطیع کرده‌اند و هر کدام از این أقضیه را در باب مختص به

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۹۳.

[2] من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۳۸.

خودش ذکر کرده‌اند، همان‌طوری‌که رسم و دَیدن اینها بر این بوده است.

مثلاً فقیه روایت فضل ماء را در باب بیع کلاء و زرع آورده است و عبارت «**قَضیٰ رسول‌الله صلّی الله علیه و آله و سلّم بِالشُّفعَةِ بَینَ الشُّرَکاءِ فی الأرَضینَ و المَساکِن**» را در باب شفعه آورده است و همین‌طور فقها در باب دیات و سقط جنین و... بخش‌های مربوطه را آورده‌اند.

بناءً علیٰ هذا نمی‌توانیم بگوییم که لا ضرر در تتمهٔ قضاء به شفعه و قضاء به فضل ماء بوده است، بلکه یك قضاء مستقل بوده است. اگر قضیّهٔ شفعه و منع از فضل ماء، هر دو مذیّل به «لاضرر» باشند، دلیلی ندارد و اصلاً معنا ندارد که عبادة بن صامت براساس نفع شخصی، ذیل آن را حذف بکند. از این مطلب استفاده می‌شود که «لاضرر» روایتی جداست و راوی که عقبة بن خالد است، وقتی خواسته است که روایت دیگری را از امام صادق نقل کند، این را از خودش، بدان اضافه کرده است!

یعنی مثلاً امام صادق فرموده‌اند: «**و قَضیٰ**

رسول‌الله أن لاضررَ و لاضِرارَ»، بعد این عقبة بن خالد از آنجایی‌که روایت از امام صادق است، با خودش فکر کرده است که اینکه پیغمبر فرموده‌اند: «**قضیٰ بِالشُّفعَةِ بَینَ الشُّرکاءِ**» به‌خاطر لاضَرَر است، آن‌وقت خود ایشان لاضرر را ذیل حدیث شفعه آورده است؛ یعنی «**لاضرر**» را که از امام صادق مربوط به یك قضاء مستقل شنیده بود، آن قضاء مستقل را با این حدیث شفعه ضمیمه کرده است، و آن «**لاضرر**» را با آن حدیث فضل ماء ضمیمه کرده است، بنابراین این «**لاضرر**» نمی‌تواند کلام امام یا پیغمبر باشد، یعنی حدیث شفعه نمی‌تواند مذیّل به «**لاضرر**» باشد، بلکه راوی این «**لاضرر**» و این تتمه را نقل کرده است.

نقد کلام شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی

اشکالی که به نظر می‌رسد این است:

اولاً آیا شما در مقام ترجیح، روایت اهل‌تسنّن را بر روایت خاصّه ترجیح می‌دهید؟! و بعد با روایت عبادة بن صامت، روایات خاصّه را تفسیر و جرح و تعدیل می‌کنید؟! آیا این‌طور باید باشد؟! یا اینکه با

روایات خاصه باید حکم آنها روشن

بشود؟! در اینجا گرچه عبادة بن صامت از اصحاب امیرالمؤمنین بود و تعریفش در رجال آمده است؛[1] ولی شما سند به عبادة بن صامت را چطور تصحیح می‌کنید؟ معلوم نیست افراد واقع در این سند چه کسانی هستند؛ تعدادی از آنها افراد عامّه بوده‌اند.

ثانیاً وانگهی خود اسحاق که از عبادة بن صامت نقل می‌کند، مُرسِل است؛ چراکه او عبادة بن صامت را ندیده است و این أقضیه را به ارسال از عبادة بن صامت نقل می‌کند و در کتب ائمّهٔ حدیث اهل‌تسنن، غیر از اسحاق، کسی این مسئله را از امام صادق نقل نکرده است، و تمام کسانی که این حدیث را نقل کرده‌اند، یعنی مسند احمد حنبل،[2] سنن ابن‌ماجه،[3] معجم طبرانی[4] و... این حدیث را از اسحاق نقل کرده‌اند و خود اسحاق هم از عبادة بن صامت، بِالإرسال نقل می‌کند؛ بنابراین اساساً اصل

---

[1] رجال الکشی، ص ۱۵۰؛ الرجال، ابن‌داود، ص ۲۱۹؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۲۹.

[2] مسند أحمد، ج ۵، ص ۳۲۶.

[3] سنن ابن‌ماجة، ج ۵، ص ۳۲۶.

[4] المعجم الأوسط، طبرانی، ج ۵، ص ۲۳۸، به نقل از جابر بن عبداللَه.

سند این روایت خدشه‌دار است، یعنی خود مشایخ حدیث اهل‌تسنّن هم این خبر را از عبادة بن صامت به‌نحو مُرسل نقل می‌کند.

ثالثاً ممکن است که پیغمبر در قضیّهٔ دیگری حکم به لا ضرر کرده‌اند، منتها عبادة بن صامت داعی برای نقل آن نداشته است، لذا نقل نکرده است. مگر ایشان تعهّد کرده است که عین آنچه را پیغمبر بیان می‌کردند نقل بکند؟! ولی حالا در قضیّهٔ شفعه و فضل ماء، این را از پیغمبر نقل کرده است. این هم دلیل دیگری بر اینکه کلام شیخ‌الشریعه بدون وجه است.

رابعاً مهم‌تر از همه این است که چه اشکالی دارد که ما بگوییم که اصلاً «**لاضرر**» که در روایت عقبة بن خالد است، مربوط به امام علیه السّلام است، نه‌اینکه پیغمبر آن را فرموده‌اند؟! یعنی امام در مقام تعلیل حکم شرعی، به یک قضاء پیغمبر تمسک

کرده‌اند. از این موارد خیلی زیاد است که امام علیه السّلام در روایات، به آیات قرآن یا احکام و سنن پیغمبر تمسک می‌کنند. حال این هم همین‌طور باشد، یعنی امام در اینجا أقضیهٔ پیغمبر را بیان کردند و بعد از باب تعلیل به تشریع، یک قضاء دیگری را در ذیل این شفعه قرار داده‌اند، و این اشکالی ندارد. اگر این‌طور باشد دیگر این اهمال در ذیل روایت عبادة بن صامت، منتفی می‌شود؛ یعنی گرچه پیغمبر در مورد شفعه این «**لاضرر**» را نفرموده‌اند، ولی امام علیه السّلام این را ضمیمه کرده‌اند.

در هر صورت این مطلب مرحوم شیخ‌الشریعه که راوی خودش این کار را کرده است، خیلی غیر موجه می‌نماید؛ به‌جهت‌اینکه اولاً معلوم نیست رجال سند روایت عبادة بن صامت چه کسانی هستند؛ ثانیاً خود ائمّهٔ حدیث می‌گویند که این روایت مرسَل است، یعنی بر فرض‌که ما به استناد روایات خاصه بخواهیم روایت عبادة بن صامت را تقویت کنیم، اگر ما باشیم و این روایت عبادة بن صامت، چنین کاری نمی‌کنیم، چون مرسل است و

معلوم نیست رجال واقع در سندش چه کسانی هستند.

بر آن مبنایی که ما قبلاً گفتیم که به‌واسطهٔ روایات خاصه، روایات عامّه را تصحیح بکنیم، باز هم ما تصحیح را از جانب روایات خاصه به آنجا بردیم، نه‌اینکه از آنجا برداریم و در اینجا روایات خاصه را تخصیص بزنیم یا قسمت‌قسمت و تقطیع کنیم؛ یعنی ما از جانب روایات شیعه، روایات عامّه را تصحیح کردیم. بنابراین چون در روایات شیعه، عقبة بن خالد «**لاضررَ و لاضِرارَ**» را در ذیل حدیث شفعه و فضل ماء نقل می‌کند و می‌بینیم این مطالبی را که عقبة بن خالد بیان کرده است بعینه همانی است که عبادة بن صامت نقل کرده است، پس معلوم می‌شود عبادة بن صامت این را اشتباهاً یا به‌خاطر اینکه ضرری نمی‌رساند، از باب عدم اعتناء از ذیل مسئلهٔ شفعه انداخته است، یا اینکه اصلاً این مربوط به ذیل شفعه نبوده است و امام علیه السّلام از باب تعلیل، این حدیث را مذیّل به «**لاضرر**» کرده‌اند و او هم بیان کرده است. به نظر من، قرین قرار دادن حدیث شفعه با «**لاضرر و لاضرار**»، از طرف امام

صادق علیه السّلام بوده است.

بناءً علیٰ هذا آن روایاتی هم که عبادة بن صامت در باب أقضیة النبی نقل کرده است از بی‌اعتنائی خارج می‌شود.

این مطلب مرحوم شیخ‌الشریعه قطعاً غیر موجه است و حق مسئله این است که حدیث شفعه و منع از فضل ماء مذیّل به «**لاضرر**» است و این روایت، یا از پیغمبر است یا از امام صادق؛ که هر کدام باشد فرقی نمی‌کند.

هدف اصلی شیخ‌الشریعه از مخالفت با تذییل روایت حق شفعه و منع فضل ماء به «لا ضرر»

مرحوم شیخ‌الشریعه می‌خواهد از دلالت «**لاضرر**» بر حکم وضعی فرار بکند؛ اما اگر بخواهد «**لاضرر**» را ذیل حدیث شفعه بیاورد، این روایات لا ضرر، حکم وضعی جعل می‌کنند، ولی ایشان به‌خاطر فرار از جعل حکم وضعی، در روایات خاصه دخل و تصرف کرده است؛ درحالی‌که اگر ایشان می‌خواست کاری کند باید نسبت به روایات عامه این کار را می‌کرد، ولی ایشان به‌خاطر فرار از حکم وضعی، روایت خاصه را تقطیع کرده و گفته است که عقبة بن

خالد، از جانب خودش «لاضرر» را بیان کرده است، و وقتی «لاضرر» رد شد، دیگر حدیث شفعه مذیل به «لاضرر» نیست و «لاضرر» دیگر بر حکم وضعی دلالت نمی‌کند و فقط بر حکم تکلیفی دلالت می‌کند.

ایشان بعد از این مطلب، دربارهٔ حکم تکلیفی بحث می‌کند که حکم تکلیفی، تحریمی است یا تنزیهی؟ این بحث را بعداً عرض می‌کنیم؛ یعنی بحث تحریمی یا تنزیهی یا وضعی بودن حکم، مربوط به بحث فعلی ما نیست و ما فعلاً در این مقام هستیم که اثبات کنیم که این قاعدهٔ لا ضرر، در روایات آمده است. البته اینکه این قاعده در چه موردی آمده است، برای ما خیلی مهم است؛ مثلاً اگر ثابت بشود که «**لاضرر**» در ذیل حدیث شفعه آمده است، دیگر جلوی تمام مسائل بسته می‌شود.

بررسی وثاقت محمّد بن عبداللَه بن هلال در سند روایت شفعه و منع فضل ماء

حالا سراغ روایت عقبة بن خالد و محمّد بن عبداللَه بن هلال می‌رویم و دربارهٔ اینها بحث می‌کنیم. راجع به محمّد بن عبداللَه بن هلال که در

سند کافی و تهذیب است و شیخ هم از کافی گرفته است، شبهه‌ای مطرح شده است که ایشان توثیق ندارد و در کتب رجالی اسمی از ایشان نیست؛ ولکن اظهر این است که محمّد بن عبداللَه بن

هلال جزء رجال کامل الزیارات ابن‌قولویه[1] و از مشایخ محمّد بن حسین بن أبی‌الخطاب است که ایشان از اجلاء مشایخ طبقهٔ سابعه بوده است و محمّد بن حسین بن أبی‌الخطاب، مردی به این جلیل‌القدری[2] هیچ‌وقت از شیخی که مورد وثوقش نیست، این‌همه روایت نقل نمی‌کند،[3] لذا قطعاً ایشان مورد وثوقش بوده است.

دلالت إکثار روایات اجلاّء از فردی بر توثیق آن فرد

به نظر می‌رسد اینهایی که در باب رجال به ایشان اشکال کرده‌اند و این بحث‌ها را مطرح کرده‌اند، اصلاً همین‌طوری سخن گفته‌اند! آخر یک‌چنین شخص جلیل‌القدری، از فردی که او را نمی‌شناسد همین‌طوری روایات نقل می‌کند؟! اصلاً

---

[1] کامل الزیارات، ص ۲۳ و ۲٦.

[2] رجال النجاشی، ص ۳۳٤؛ رجال الطوسی، ص ۳۷۹ و ۳۹۱؛ فهرست کتب الشیعة، ص ٤۰۰؛ الرجال، ابن‌داود، ص ۳۰٤؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱٤۱.

[3] رجال النجاشی، ص ۳۳٤:

«جلیل من أصحابنا، عظیم القدر، کثیر الروایة، ثقة عین، حسن التصانیف، مسکون إلی روایته.»

مگر این‌طور می‌شود؟! آخر انسان این‌قدر بی‌ملاحظه می‌شود؟!

برخی افرادی که مطلبی نقل می‌کنند، با اینکه خوب هستند ولی افراد عادی‌اند. خودمان هم این افراد را می‌بینیم، مثلاً همین دوستان و رفقایی که با ما هستند آدم‌های عادی هستند و همان‌طوری‌که آن روز عرض کردم، بنده خودم آن‌قدر مطلب خلاف از اینها شنیده‌ام، که دیگر یک روز در یک جلسه گفتم که من تا خودم حرفی را با گوشم از مرحوم آقا نشنوم، از هیچ‌کسی قبول نمی‌کنم؛ هرکه می‌خواهد باشد! به‌خاطر اینکه آن‌قدر مطلب خلاف و برعکس شنیدم، که هر کسی هر حرفی را از قول مرحوم آقا نقل کند اصلاً گوش نمی‌دهم، مگر اینکه برای انسان وثوق بیاورد. چون خیلی اوقات راوی بنا بر فهم خودش حرفی را نقل کرده است، بعد می‌بینیم این کلام اصلاً با مسلک ایشان نمی‌سازد و تعجب می‌کنیم که چطور ایشان این را فرموده‌اند؛ بعد می‌بینیم که مطلب مرحوم آقا اصلاً طور دیگری بوده است و ایشان چیز دیگری گفته‌اند، ولی راوی چیز دیگری نقل کرده است!

من‌باب‌مثال مطلبی از مرحوم آقا را به مسئلهٔ بسیار مهمی ضمیمه می‌کنند و آن را نقل می‌کنند؛ بعد دیگران پیش مرحوم آقا می‌آیند و ایشان را بازخواست می‌کنند که چرا شما این حرف را زدید؟! ایشان هم می‌گوید: «من کی این حرف را زدم؟! من فقط گفتم که ممکن است این‌طوری باشد!» ولی آنها گفته‌اند که فلان مسئله باید این‌طور باشد، و مرحوم آقا هم این حرف را زده‌اند؛ آن‌وقت این دو تا با هم جمع می‌شود، پس مرحوم آقا در فلان مسئله این نظر را دارند!

من این‌قدر از این قبیل موارد از درس‌خوانده‌هایمان دیده‌ام که اصلاً به‌طور کلی دیگر نمی‌توانم به هیچ شخصی اعتماد بکنم؛ یعنی الحمدللّه واقعاً بعضی‌ها در ضمّ ضمائم و جمع قرائن، این‌قدر دچار اوهام و خیالات هستند که مثل این بچه‌های خیالاتی، فی‌الجمله با یک طیران طیری فوراً برایشان قطع حاصل می‌شود، آن‌هم فقط با یک قرینهٔ جزئیه!! لذا ما اصلاً به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم اعتمادی بکنیم.

در این‌صورت محمّد بن حسین بن

أبی‌الخطاب که از اجلاء مشایخ طبقه سابعه شمرده می‌شود، چطور همین‌طوری این‌همه روایت از شخصی نقل می‌کند؟! آن فرد باید جزء مشایخ ایشان باشد، یعنی کسی باشد که ایشان پیش او می‌رفته است و به او مراجعه می‌کرده است. اگر ایشان می‌دید که او فرد موثقی نیست اصلاً او را رها می‌کرد! ما که هیچ‌کدام‌مان مقامات آنها را نداریم این‌طور نقل نمی‌کنیم! اگر ما یک‌چنین اشخاصی را ببینیم که در نقل موثق نیستند، اصلاً به نقل آنها گوش نمی‌دهیم تا ذهنمان را بی‌خود مشغول نکنیم، یا اگر گوش بدهیم دیگر نقل آنها را ثبت نمی‌کنیم تا این مطلب بعداً باعث اشکال نشود، یا اگر ثبت کنیم اقلاً می‌نویسیم که من نسبت به این شخص شبهه دارم. اما در این کتب اصلاً چنین حدّی نیست و لحاظ هم نشده است. اگر محمّد بن عبداللَه بن هلال پیش ایشان فرد موثقی نبود، ذیل این روایت می‌نوشت: این روایت را از محمّد بن عبداللَه بن هلال نقل می‌کنم و ایشان پیش من فرد موثوقٌ‌به‌ای نیست. اما ایشان این‌همه روایت را بدون هیچ تذکری نقل کرده

است، پس قطعاً محمّد بن عبداللَه بن هلال فرد ثقه‌ای است.

برخی اصلاً به این موضوع توجه نمی‌کنند؛ یعنی به قرائنی که باید به آنها توجه کنند توجه نمی‌کنند، ولی چیزهای خیلی کوچکی را که اصلاً اهمیتی ندارد خیلی بزرگ جلوه می‌دهند و یک نفر را به‌خاطر آن به دیوار می‌کوبند!

علاوه بر مطالب فوق، نجاشی هم از ایشان تعریف کرده است.

بررسی وثاقت عقبة بن خالد در سند روایت شفعه و منع فضل ماء

مضافاً بر این، عقبة بن خالد این روایت را نقل کرده است و کشی عقبة بن خالد را مدح کرده است و از امام علیه السّلام هم روایاتی در مدح و دعا دربارۀ او صادر شده است. هم‌چنین غیر از محمّد بن عبداللَه بن هلال، کسانی دیگری هم از عقبة بن خالد روایت نقل می‌کنند که یکی و دوتا هم نیستند. بنابراین ما نمی‌توانیم عقبة بن خالد را فرد ضعیفی به‌حساب بیاوریم. پس از نظر ما روایات عقبة بن خالد روایات صحیح و موثوقٌ‌به‌ای می‌شود.

بنابراین با آن بیانی که گفتیم، این روایات شفعه نه‌تنها در «**لاضرر و لاضرار**» ظهور دارد، بلکه

می‌توانیم بگوییم که صریح در این است که عقبة بن خالد «**لاضرر و لاضرار**» را از امام نقل کرده است؛ حالا یا امام از پیغمبر نقل کرده‌اند یا نه، آن دیگر مربوط به خودشان است و ما کاری به آن نداریم که پیغمبر «**لاضرر**» را فرموده‌اند یا نفرموده‌اند، چون خود امام هم بگویند کفایت می‌کند.

بنابراین همهٔ این روایات، روایات صحیحی است. بنابراین می‌توانیم بگوییم که در قضیّهٔ لا ضرر و لا ضرار، چند روایت داریم: یک روایت مربوط به سمره است، یک روایت مربوط به حدیث شفعه است و یک روایت مربوط به فضل ماء است. البته روایات دیگری هم در همین زمینه از اهل‌تسنّن هست، که إن‌شاءاللَه بیان می‌کنیم.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آل‌محمّد

درس هشتم: بررسی «لاضرر» در حدیث شفعه و منع فضل ماء (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

ادعای بی‌اعتباری روایت شفعه به‌جهت تنافی با عمل اصحاب

بحث در حدیث شفعه بود. اشکال دیگری که ممکن است مطرح بشود این است که این روایت به‌جهت عمل اصحاب بر خلاف آن، ضعیف است؛ چون در این روایت دارد:

قَضیٰ رسول‌اللَه صلّی اللَه علیه و آله و سلّم بِالشُّفعَةِ بَینَ الشُّرَکاءِ فی الأرَضینَ و المَساکِنِ؛

«پیامبر اکرم بین شرکاء حکم به شفعه کرده‌اند.»[1]

درحالی‌که مجمعٌ‌علیه در بین خاصه این است که در زمین یا مسکنی اگر بیش از یک شریک باشد، مثلاً زمینی دارای سه شریک یا بیشتر باشد، دیگر در آنجا

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۸۰؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۷٦؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ١٦٤.

شفعه‌ای نیست؛[1] البته بعضی مثل ابن‌جنید یا شیخ در بعضی موارد مخالفت کرده‌اند.[2] ولکن در بین عامه حتّی اگر شریک بیش از یکی باشد باز قائل به شفعه هستند.[3] بنابراین

این روایت با فتوای خاصّه در تنافی است؛ چراکه این روایت در أخذ به شفعه، مطلق شریک را مساوی قرار داده است، چه دوتا شریک باشند و چه بیشتر. این مطلب موجب وهن در روایت است و آن را از درجهٔ اعتبار ساقط می‌کند.

عدم تنافی مدلول روایت شفعه با فتوای اصحاب

ولکن به این مطلب جواب داده شده است:

این شرکائی که در این روایت هست، دلالت بر أکثر من واحدٍ نمی‌کند، به‌خاطر اینکه «**أرَضین**» در

---

[1] المقنعة، شیخ مفید، ص ٦١٨؛ الانتصار، سیّد مرتضی، ص ٤٥٠؛ النهایة و نکتها، محقق حلّی، ج ٢، ص ٢٢٨؛ الکافی فی الفقه، ابوالصلاح حلبی، ص ٣٦١؛ المهذب، ابن‌براج، ج ١، ص ٤٥٣؛ الحدائق الناضرة، بحرانی، ج ٢٠، ص ٣٠٤؛ القواعد الفقهیة، بجنوردی، ج ٦، ص ١٨٨.

[2] رجوع شود به الحدائق الناضرة، ج ٢٠، ص ٣٠١.

[3] المحلّی، ابن‌حزم، ج ٩، ص ٩٨؛ المجموع، نووی، ج ١٤، ص ٣٢٦ و ٣٤٥؛ المغنی، ابن‌قدامة، ج ٥، ص ٥٢٣؛ المدونة الکبری، مالک، ج ٥، ص ٤٠٦؛ مغنی المحتاج، شربینی، ج ٢، ص ٣٠٥؛ الشرح الکبیر، ابن‌قدامة، ج ٥، ص ٤٩٠.

مقابل و جمع أرض است و «**مَساكِن**» جمع مَسكَن است، و چون این شركاء در قبال «**أرضین**» به‌صورت جمع واقع شده است، بنابراین به این لحاظ، جمع آورده شده است، یعنی هر أرضی یك شریك دارد و أرضین شركاء دارند؛ پس «**قَضیٰ رسول‌اللَه بینَ الشُّرَكاءِ**» یعنی بین شركائی كه در زمین‌ها هستند، و از باب انحلال بین حكم و موضوع، وقتی كه أرَضین به تكه‌های زمین منحل می‌شود، همین‌طور شركاء هم به آحاد شركاء منحل می‌شود. بنابراین این روایت از این نقطه‌نظر اشكالی ندارد.

ولی در اینجا می‌توان گفت كه بر فرض كه در روایت «**أرضین**» نباشد و «أرض» باشد، باز در اینجا به‌عنوان جنس مطرح شده است، پس اشكالی ندارد كه شركاء صرفاً به لحاظ همان جهت اشتراك در اینجا مطرح و القاء شده باشد.

جمعِ فرد در اینجا مطرح نیست، یعنی وقتی كه ما می‌گوییم: «اگر شركاء در زمین با هم اختلاف كردند» به این معنا نیست كه در هر تكهٔ زمینی و هر أرضی چند شریک با همدیگر اختلاف كردند، بلكه

یعنی شریک با هم اختلاف کند؛ منتها ما آن اسم جنس را به‌عنوان عموم در نظر می‌گیریم و به لحاظ آن، شرکاء می‌آوریم. پس چه اینکه بگوییم که اگر شریکِ در زمین مالش را به شخص دیگری فروخت شریک دیگر حق شفعه دارد، و چه اینکه بگوییم که اگر شرکاءِ در زمین مالشان را فروختند شرکاءِ دیگر حقّ شفعه دارند؛ در هر صورت اشکالی ندارد. یعنی تعبیر کردن به «**شرکاء**»، بر جمع اَفرادی و به لحاظ افراد، دلالت نمی‌کند؛ بلکه بر جمع به لحاظِ مورد، دلالت می‌کند.

مطلب دیگر اینکه چه اشکالی دارد که بگوییم خود این روایت با اطلاق یا اهمال

یا اجمالی که دارد، شامل شرکاء و غیر شرکاء می‌شود؟! یا اینکه بگوییم اصلاً این روایت عام است، یعنی «**قَضیٰ رسول‌الله بینَ الشُّرَکاءِ**» هم شامل شریک واحد می‌شود و هم شامل شریک أکثر من واحد می‌شود، منتها دلیل خاص آمده است و شریک أکثر من واحد را از حقّ شفعه خارج کرده است و فقط شریک واحد را داخل در شفعه گذاشته است.[1] بنابراین از این نقطه‌نظر هم به این روایت اشکالی وارد نمی‌شود.

اشکال اول مرحوم نائینی بر حدیث شفعه

مرحوم نائینی اضافه بر آن اشکالی که مرحوم شیخ‌الشریعه مطرح کرده است، اشکالات دیگری را مطرح کرده است؛ یکی از آن اشکالات این است:

اگر جملهٔ «لاضرر و لاضرار» در روایت عقبة بن خالد از طرف راوی نباشد، یعنی راوی جمع نکرده باشد، لازمه‌اش این است که عقبة بن خالد، أشهَر أقضیهٔ پیغمبر را در اینجا ترك کرده باشد، و این خلاف متعارف است، چون عقبة بن خالد در مقام إستقصاء

---

[1] رجوع شود به الحدائق الناضرة، ج ۲۰، ص ۳۰٤.

أقضية النبی از کلام امام صادق علیه‌السّلام است: قضیٰ رسول‌اللَه...، قضی رسول‌اللَه فی الجنین...، قضی رسول‌اللَه فی منع فضل ماء...، قضی رسول‌اللَه فی الشفعة.... بنابراین عقبة بن خالد در مقام استقصاء، این قضاءهای پیغمبر را از امام صادق بیان کرده است و قطعاً هم می‌دانیم که یکی از مهم‌ترین قضاءهای پیغمبر همین قضاء به «لاضرر و لاضرار» است.

اگر عقبة بن خالد از طرف خودش حدیث شفعه را به «لاضرر و لاضرار» مذیّل کرده باشد، پس باید بگوییم که ایشان به‌طور کلی اصلاً «لاضرر و لاضرار» را حذف کرده است و فقط دو قضاء پیغمبر را نقل کرده است، یکی شفعه و دیگری منع فضل ماء، بعد این دو را به «لاضرر» مذیّل کرده است؛ ولی آن «لاضرر» اصلی را که به‌عنوان قضائی مستقل است ترك کرده است؛ درحالی‌که این خلاف است، چون نمی‌شود شخصی أقضیهٔ پیغمبر را از امام صادق علیه‌السّلام نقل کند ولی معروف‌ترین و مشهورترین آنها را ترك کند. بنابراین امام صادق این **«لاضرر و لاضرار»** را به‌عنوان یك

قضاء

مستقل بیان کرده‌اند، منتها عقبة بن خالد آن را در ذیل شفعه به این بیان، ذکر کرده است.[1]

نقد بعضی بر اشکال اول مرحوم نائینی

این مطلب را به جهاتی رد کرده‌اند:

جهت اوّل: چه دلیلی داریم بر اینکه «**لاضرر و لاضرار**» به‌عنوان یک قضاء مستقل از مشهورترین أقضیهٔ رسول‌اللَه بوده است؟! ما هم‌چنین دلیلی نداریم.

البتّه این مطلب در این زمان متأخر، یعنی در زمان شیخ و بعدش، شهرت پیدا کرده است؛ امّا در زمان سابق، یعنی زمان نقل راوی، مثل زمان امام صادق، ثابت نشده است که این «**لاضرر و لاضرار**» هم‌چنین شهرتی داشته است و أشهر از بقیّه بوده است.

جهت دوّم: از کجا معلوم است که «**لاضرر و لاضرار**» به عنوان یک قضاء مستقل بوده است؟ شاید شهرت «**لاضرر و لاضرار**» در ضمن مواردی است که پیغمبر به آن ضمیمه کرده‌اند؛ مثلاً پیغمبر در قضیهٔ سَمُرة بن جندب، به قلع عذق سمره حکم کردند و این حکم را به

---

[1] رسالة فی قاعدة نفی الضرر، خوانساری، ص ۱۹٤؛ منیة الطالب (طبع قدیم)، ج ۲، ص ۱۹٤.

«**لاضرر و لاضرار**» مذیّل کردند و فرمودند: «**اِذهَبْ فَاقلَعْ عَذقَه، فَإنّهُ لاضَرر و لاضِرار**»، یا در قضیهٔ شفعه، حقّ أخذ به شفعه را برای شریک قرار داده‌اند و آن را به «**لاضرر و لاضرار**» مذیّل کرده‌اند، یا در حدیث منع فضل ماء، نسبت به ممانعت از فضل ماء، حکم تحریمی بیان کرده‌اند و آن را به «**لاضرر و لاضرار**» مذیّل کرده‌اند.

چه دلیلی داریم بر اینکه «**لاضرر و لاضرار**»، به عنوان یک قضاء مستقل در اینجا آمده است؟ هیچ دلیلی در اینجا نداریم.

جهت سوم: اگر «**لاضرر و لاضرار**» در اینجا مستقل بود، آن را [در کتب حدیث] به‌عنوان جوامع کَلِم یا جوامع حِکَم می‌آوردند، نه به عنوان قضیٰ رسول‌اللَه. چون همیشه ظهور قضیٰ رسول‌اللَه در مواردی است که پیغمبر فعلی را در خارج انجام داده‌اند، یعنی حکمی را در خارج اجرا کرده‌اند؛ اما اگر پیغمبر کلامی را در ضمن خطبه‌ای مستقلاً بیان بکند، نمی‌گویند که قضیٰ

رسول‌اللَه فلان، بلکه می‌گویند که این جزء جوامع کلم حضرت بوده است. لذا مرحوم شیخ طوسی یا شهید و... در عمومیت أقضیة الرسول تردید کرده‌اند و خواسته‌اند بگویند که از این موارد، استفادهٔ عموم نمی‌شود و این أقضیة الرسول در موارد جزئی است، مثلاً قضیٰ رسول‌اللَه در این مورد بکذا؛ لذا از این موارد، استفادهٔ عموم نمی‌شود، به‌خاطراینکه شاید مورد آن خاص باشد، چون بیان یك واقعهٔ فعلی پیغمبر اکرم است و در ضمن یك واقعه بیان شده است، نه‌اینکه پیغمبر مطلبی را به‌طور عموم مطرح و بیان کرده باشند، و اینکه پیغمبر در واقعه‌ای حکمی بکنند آن حکم به همان مورد خاص، اختصاص پیدا می‌کند و نمی‌توان از آن استفادهٔ عموم کرد.

بنابراین این مطلب تأیید می‌شود که چون **«لاضرر و لاضرار»** هم جزء أقضیة النبی بیان شده است پس مسلّماً در ضمن حکمی بیان شده است که شاید به آن مورد، اختصاص داشته باشد و نتوانیم از آن استفادهٔ عموم بکنیم. وقتی نتوانستیم از آن استفادهٔ عموم بکنیم، پس معلوم

می‌شود که در اینجا پیغمبر این را به نحو استقلال بیان نکرده‌اند تا بتوانیم استقلال را اثبات بکنیم.[1]

بنابراین معلوم شد که کلام مرحوم نائینی خالی از وجه است و ایشان نتوانسته‌اند دلیل متقنی ارائه بدهند که راوی «**لاضرر و لاضرار**» را با روایت شفعه جمع کرده است.

اشکال دوم مرحوم نائینی بر حدیث شفعه

اشکال دیگری که مرحوم نائینی بر حدیث شفعه مطرح کرده است این است:

«**لاضرر**» بر نفی حکم دلالت می‌کند یا بر جعل حکم دلالت می‌کند؟ از ظهور «**لاضرر**» استفاده می‌شود که «**لاضرر**» در مقام نفی حکم ضرری است، یا ابتدائاً یا به لسان نفی موضوع؛ یعنی «**لاضرر**» یا می‌گوید که در شرع، حکم ضرری جعل نشده است یا می‌گوید که در شرع، خود ضرر جعل نشده است، یعنی به لسان نفی خود موضوع است.

من‌باب‌مثال شخصی یک منزل را غصب کرده است، اگر به‌صرف غصب یک

---

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ٤٤ و ٤٥.

منزل، شارع حکم به ملکیت غاصب بکند، این ضرر و حکم ضرری است؛ یعنی اگر شارع دست غاصب را برای تصاحب غاصبانه باز بگذارد، این حکم ضرری است و لا ضرر می‌گوید که چنین حکمی در شریعت وضع و جعل نشده است.

یا من‌باب‌مثال شارع می‌گوید که در شرع، ضرر زدن بر دیگری، به‌عنوان موضوعِ خودِ ضرر، جعل نشده است و ظهور «**لاضرر**» دلالت بر این می‌کند؛ اما آیا «**لاضرر**» دلالت می‌کند که شارع در مقام جعل است و با «**لاضرر**» احکامی را جعل کرده است؟ یعنی ما با «**لاضرر**» جعل حکمی مانند أخذ به شفعه را می‌فهمیم؟ نه‌خیر، چنین چیزی را نمی‌فهمیم؛ چون «**لاضرر**» در مقام نفی ضرر است، نه در مقام جعل حکم مخالف ضرر، اما أخذ به شفعه حکمی مخالف با ضرر است و این حکم از «لاضرر» استفاده نمی‌شود.

چون ضرری که در شفعه متوجه شریک می‌شود قطعاً از ناحیهٔ بیع شریک قبلی آمده است و در این‌صورت این شریک برای دفع ضرر می‌تواند معامله را باطل کند؛ ولی اگر ضرر از

ناحیهٔ لزوم بیع آمده باشد، در این‌صورت شریک خیار فسخ دارد و **«لاضرر»** لزوم معامله را برمی‌دارد. اما اگر ما أخذ به شفعه را ناشی از جعل **«لاضرر»** بگیریم، یعنی بگوییم که **«لاضرر»** برای ما أخذ به شفعه آورده است، این أخذ به شفعه، نه إبطال بیع است و نه إعمال خیار، بلکه انتقال مبیع از ملک این خریدار به ملک شریک دیگر است؛ یعنی وقتی که شریکی قسمت مشاع خودش را به مشتری می‌فروشد، این معامله صحیح است، ولی آن شریک مشاع دیگر بدون اینکه این معامله را باطل کند، با أخذ به شفعه، این معامله را در حق خودش واقع می‌کند، بنابراین آن مبیع از ملک مشتری به ملک این شریک دیگر منتقل می‌شود. این أخذ به شفعه می‌شود.

اگر این معنا از **«لاضرر»** استفاده بشود، پس **«لاضرر»** در اینجا در مقام جعل حکم است، یعنی **«لاضرر»** نه‌تنها گفته است که ما در اسلام حکم ضرری نداریم، بلکه می‌گوید که ما احکامی داریم که آن احکام جلوی ضرر را می‌گیرند،

و این معنای جعل حکم است. پس «**لاضرر**» در مقام جعل حکم است، نه در مقام نفی حکم ضرری؛ درحالی‌که «**لاضرر**» ظهور در نفی حکم ضرری دارد.

بنابراین این مطلب دلیل بر این است که «**لاضرر**» نمی‌تواند تذییل برای حدیث شفعه واقع بشود؛ چراکه ثبوت شفعه مترتب بر «**لاضرر**» شده است و در اینجا با اینکه ضرری نیست، ولی حقّ شفعه آمده است؛ پس «**لاضرر**» در اینجا در مقام جعل حکم خلاف ضرر است، و در این‌صورت است که با حدیث شفعه منافات ندارد.[1]

اشکالی که به نظر می‌رسد این است: «**لا**» در «**لاضرر**» لای نفی جنس است و ضرر را نفی می‌کند، و ما نمی‌توانیم این روایت را به بیش از این معنا، معنا بکنیم. پس این روایت چه معنایی دارد؟ «**لاضرر و لاضرار فی الاسلام**» به معنای عدم جعل حکم ضرری است یا به معنای جعل حکم خلاف ضرر است؟ «لا» به معنای نفی است و نفی هیچ‌وقت جعل نیست،

---

[1] رسالة فی قاعدة نفی الضرر، خوانساری، ص ۱۹۵؛ منیة الطالب، ج ۲، ص ۱۹۵.

بلکه نفی به معنای طرد و رفع و دفع است؛ پس «**لاضرر**» یعنی حکم ضرری در اسلام وضع نشده است، چه ابتدائاً و چه به لسان نفی موضوع. ولی اینکه «**لاضرر**» معنای اثباتی داشته باشد و به معنای جعل حکم خلاف ضرر باشد دیگر این عبارت چنین چیزی را نمی‌رساند و ما نیاز به دلیل و عنایت و قرینه داریم؛ چون خود سیاق «**لاضرر**» و ظهور لای نفی جنس که مقارن با ضرر شده است، دلالت بر عدم جعل حکم خلاف ضرر می‌کند.

«**لاضرر**» می‌گوید که حکم ضرری در اسلام نداریم، اما دیگر نمی‌رساند که جعل حکم خلاف ضرر هم داریم؛ یعنی اینکه حکم ضرری نداریم دلیل نمی‌شود که خلاف آن را داریم، یعنی دلیل نمی‌شود که حکم خلاف ضرر در اسلام جعل شده است، بلکه این مطلب نیاز به یک دلیل دیگر دارد.

«**لاضرر**» یعنی مثلاً شارع، ملک را به غاصب نداده است و این را نفی کرده است، چون دادن ملک به غاصب، حکم ضرری است؛ یا شارع حقوق زوجه بر زوج را ندیده نگرفته است، چون ندیده گرفتن حقوق زوجه بر زوج، حکم ضرری است؛ یا شارع حقوقی را که افراد نسبت به همدیگر دارند ندیده نگرفته است و جعل حکم ضرری را برداشته است.

اما اگر شارع برای جلوگیری از ضرر، حکمی را جعل کرده باشد دیگر این را با «**لاضرر**» نمی‌فهمیم و نیاز به دلیل دیگری داریم. من‌باب‌مثال شارع گفته است که اگر با یمین و شاهد مطلب را اثبات کردی، ملک را به تو برمی‌گردانیم. این جعل حکم مخالف با ضرر می‌شود، یعنی اوّل غاصب ضرر را متوجه مالک کرد و بعد شارع با جعل حکم بیّنه و یمین، جلوی این ضرر را گرفت؛ ولی ما این جلوی ضرر گرفتن را با «**لاضرر**» نمی‌فهمیم، بلکه نیاز به دلیل دیگری داریم، لذا اگر شارع در اینجا بیّنه و شاهد را جعل نکرده بود ما دست روی دست می‌گذاشتیم و نمی‌دانستیم که چه‌کار کنیم.

لا ضرر می‌گوید که شارع احکامی جعل

نکرده است که به ضرر مردم تمام بشود؛ اما دیگر دلالت نمی‌کند که پس احکامی جعل کرده است که به نفع مردم باشد. اشکال نائینی به همین مطلب است و می‌گوید: «اگر بگوییم که **"لاضرر"** در مقام جعل حکم است، این با لای نفی جنس و رفع حکم ضرری در تنافی است؛ پس نمی‌تواند در ذیل حدیث شفعه باشد.»

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس نهم: بررسی «لاضرر» در حدیث شفعه و منع فضل ماء (۳)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

بحث در این بود که مرحوم نائینی در تذییل حدیث حقّ شفعه و منع فضل ماء، به ذیل «**لاضررَ و لاضِرارَ**» اشکالاتی را مطرح کرده‌اند:

یک اشکال این بود که اگر این جمله قضاء مستقلی نبود، لازم بود که روایات عقبة بن خالد از مشهورترین أقضیة النّبی خالی بماند، چون در روایات عقبة بن خالد قضاء به «**لاضررَ و لاضِرارَ**» استقلالاً نیست. بنابراین معلوم می‌شود که همین «**لاضررَ و لاضِرارَ**» که در ذیل حدیث شفعه و منع فضل ماء آمده است یک قضاء مستقل است که عقبة بن خالد آن را در ذیل این حدیث قرار داده است.

اشکال دوّم مرحوم نائینی بر تذییل حدیث شفعه به

اشکال دوّم مرحوم نائینی این بود:

منظور از «**لاضررَ و لاضِرارَ**» چیست؟ «**لاضرر**» دلالت بر نفی حکم ضرری می‌کند یا دلالت بر جعل حکم مخالف ضرر می‌کند؟ حالا آن حکم، حکمی است که ضرر را رفع می‌کند یا حکمی است که تاوان ضرر می‌شود؟ یعنی دَرک آن ضرر قرار می‌گیرد و ضرر را تدارک می‌کند. ایشان می‌گویند که «**لاضرر**» فقط بر نفی حکم ضرری دلالت می‌کند، یعنی فقط به همین مقدار که حکم ضرری در شرع جعل نشده است.

در مسئلهٔ شفعه، ضرری که از ناحیهٔ بیع می‌آید اگر از جهت بیع باشد، مقتضای قاعده این است که بگوییم که این بیع اصلاً باطل است، چون نفی و رفع ضرر در شفعه، به بطلان بیع است؛ ولی اگر ضرر از ناحیهٔ لزوم بیع باشد، آن شریک

دیگر حقّ فسخ دارد، نه‌اینکه بیع باطل باشد، یعنی بیع درست است، اما فله الخیار به اینکه آن معامله را فسخ بکند. بنابراین اینکه شریکش أخذ به شفعه بکند، مربوط به ضرر نیست، بلکه مربوط به یك حکم مستقلّ جداگانه فی واقعةٍ مِن الوقایع و فی عقدٍ مِن العقود است، نه‌اینکه أخذ به شفعه مستند به «**لاضررَ**» باشد؛ چون اگر مستند به «**لاضررَ**» باشد، یا باید بیع باطل باشد یا باید شریك دیگر حقّ فسخ داشته باشد و با آن، بیع را باطل کند. امّا اینکه شریك دیگر می‌تواند أخذ به شفعه بکند، یعنی بگوید که آن معامله‌ای را که انجام داده‌ای، برای من است و به مشتری نمی‌رسد؛ این دلیل می‌شود بر اینکه این حکم مخصوص شفعه است و اصلاً ربطی به «**لاضررَ**» ندارد.[1]

نقد اشکال دوم مرحوم نائینی

پاسخ اولی که به مرحوم نائینی داده شده است این است:

این‌طور نیست که شما می‌گویید که «**لاضررَ و**

---

[1] رسالة فی قاعدة نفی الضرر، خوانساری، ص ۱۹۵؛ منیة الطالب (طبع قدیم)، ج ۲، ص ۱۹۵.

لاضِرارَ» مناسبت با شفعه ندارد؛ بلکه عبارت **«لاضِرار»** مناسب با شفعه است؛ چون ضرار یعنی اضرار به غیر، و عدم اضرار به غیر با شفعه مناسبت دارد، چون **«لاضرارَ فی الاسلام»** یعنی اضراری در اسلام نیست، و این شریک به‌واسطهٔ بیع سهم مشاع خودش موجب وارد شدن ضرر بر غیر شده است، بنابراین شریک دیگر می‌تواند أخذ به شفعه بکند. پس **«لاضرارَ»** با شفعه مناسبت دارد، گرچه بگوییم که **«لاضرر»** به معنای جعل حکم تشریعی نیست.[1]

پاسخ دوّمی که به اشکال ایشان داده شده استـ که خیلی مسئلهٔ مهمی است و بعداً با این قضیه خیلی کار داریم و اصلاً محور قاعدهٔ «لاضررَ و لاضِرارَ» روی همین مسئله است ـ این است:

ایشان **«لاضررَ و لاضِرارَ»** را به معنایی تفسیر کرده‌اند که با توجه به آن معنا، قائل به محذوریّت بین قاعدهٔ لا ضرر و بین أخذ به شفعه شده‌اند و گفته‌اند:

---

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ٤٧.

چون «**لاضررَ**» بر حکم تشریعی دلالت نمی‌کند، پس مقتضای أخذ به شفعه، به همین مورد خاص مربوط می‌شود، و این مقتضای قاعده نیست.

«**لاضررَ**» چون بر جعل حکم تشریعی دلالت نمی‌کند، در أخذ به شفعه دچار محذور و مشکل می‌شویم. ایشان برای خروج از این محذوریت می‌گوید: «تناسبی بین این قاعده و بین حدیثِ أخذ به شفعه نیست.» و این به‌خاطر معنای ارتکازی در ذهن ایشان است؛ اما اگر «**لاضررَ**» را به معنایی تفسیر کنیم که با أخذ به شفعه هم سازگار باشد در این‌صورت دیگر هیچ محذوریّتی در اینجا باقی نمی‌ماند. البته اینکه ما این جمله را به چه معنایی تفسیر بکنیم، بعداً می‌آید.[1]

پاسخ سومی که به اشکال ایشان داده شده است این است:

در اینجا گرچه «**لاضررَ و لاضِرارَ**» در قضیهٔ سَمُره بر نهی تکلیفی و حرمت اضرار به غیر دلالت می‌کند، ولی در حدیث شفعه به مقتضای تناسب بین حکم و موضوع، «**لاضررَ**» بر جعل حکم تشریعی دلالت می‌کند که همان حکم

---

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ٤٧.

وضعی أخذ به شفعه است؛ چون منافاتی ندارد که یک جملهٔ واحد در هر سیاقی معنای متفاوتی بدهد، مثلاً چون در قضیهٔ سَمُره مسئلهٔ اضرار به غیر مطرح است لذا در آنجا حکم تحریمی افاده می‌کند، ولی در مسئلهٔ شفعه برای جعل حکمی که ضرر را ردّ کند أخذ به شفعه جعل می‌کند، و بین این دو هیچ‌گونه منافاتی نیست.[1]

این جوابی که داده شده است به نظر خالی از تأمل نیست، به‌جهت‌اینکه یا باید این عبارت «**لاضررَ و لاضِرارَ**» را بر معنای مشترکی حمل کنیم که آن معنای مشترک، هم در مورد قضیهٔ سَمُره و هم در مورد قضیهٔ شفعه مصداق داشته باشد، یا باید قائل شویم که «**لاضررَ**» به اشتراک لفظی در دو معنا وضع شده است، هم حرمت تکلیفیه و هم حرمت وضعیه.

---

[1] رجوع شود به همان، ص ٤٨.

اشتراک لفظی چون نیاز به دلیل دارد و در اینجا دلیلی نداریم، بنابراین مسئلهٔ اشتراک لفظی منتفی می‌شود. پس یا قضیهٔ عموم‌المجاز است یا اشتراک معنوی است.

در قضیهٔ اشتراک معنوی، باید ببینیم آیا معنای جامعی که هم حرمت تکلیفی و هم حرمت وضعی را برساند، داریم یا نداریم. لا شکّ و لا شبهة که بین حرمت تکلیفی و بین حکم وضعی تفاوت است و نمی‌شود وجه جامعی برای جعل هر دو، هم جعل حکم تشریعی تحریمی و هم حکم وضعی پیدا کرد؛ چون حکم تحریمی همان حرمت ضرر و اضرار به غیر است و حرمت وضعی عبارت از جعل أخذ به شفعه در مورد شفعه است.

ولکن ما در اینجا معنای «**لاضررَ و لاضِرارَ**» را یک معنا می‌دانیم:

«**لاضِرار**» به معنای حرمت ضرر به غیر است و لازمهٔ آن، استجلاب یک حکم وضعی است که به‌واسطهٔ آن حکم وضعی، آن ضرر رفع شود؛ بنابراین می‌توانیم بگوییم که «**لاضررَ**» نتیجهٔ

«**لاضرارَ**» است، یعنی وقتی که «**لاضرارَ**» از نقطه‌نظر حکم تکلیفی تمام شد، آن‌وقت «**لاضررَ**» می‌آید و ضرر وارده در اینجا را جبران می‌کند. جبران ضرر ممکن است که به انواع و اقسامی باشد: در یک‌جا ممکن است خود شارع حکمی جعل کرده باشد که تدارک ضرر است، و در یک‌جا حکمی جعل نکرده باشد و آن را به اختیار و بناء عقلاء و اهل خبره گذاشته باشد، که همهٔ بحث‌های مربوط به آن بعداً می‌آید.

در هر صورت، «**لاضررَ**» به معنای عدم جعل حکم ضرری در اسلام است و هم شامل مواردی می‌شود که شارع اولاً بلا اوّل حکم ضرری جعل کرده است و هم شامل مواردی می‌شود که شارع حکم ضرری جعل نکرده است ولکن به سکوت خود، ضرر ضارّ را امضاء کرده است و این سکوت، جعل حکم ضرری محسوب می‌شود و باید به‌واسطهٔ «**لاضرارَ**» برداشته بشود.

بنابراین پاسخ سوم بر اشکال مرحوم نائینی گرچه تمام نیست، ولی به این بیان جواب مرحوم

نائینی از این نقطه‌نظر داده شد.

اشکال سوم مرحوم نائینی بر تذییل حدیث شفعه به «لاضررَ و لاضِرارَ»

اشکال سوم مرحوم نائینی این است:

ضرر یا علّت جعل شفعه است یا حکمت آن است:

اگر **«لاضررَ»** علّت جعل شفعه باشد، در این‌صورت معلول وجوداً و عدماً دائر مدار علّت است. اما در بعضی از موارد شفعه می‌بینیم که آن شریک با وجود اینکه به او ضرر وارد شده است، ولی أخذ به شفعه نمی‌کند، پس بین قاعدهٔ لا ضرر و بین أخذ به شفعه عام و خاص من وجه است؛ چون از یک طرف، در یک‌جا در عین‌حال که ضرر هست ولی ممکن است که آن طرف أخذ به شفعه نکند؛ مثلاً این شریک قسمت مشاع خودش را اتفاقاً به شخص فاسقی فروخته است و آن شخص فاسق، چون آدم بی‌بند و باری است، موجب اذیّت آن شریک دیگر می‌شود، ولی آن شریک دیگر با وجود اینکه ضرر به او وارد شده است و أخذ به شفعه در اختیارش است، اما أخذ به شفعه نمی‌کند؛ و از طرف دیگر، در یک‌جا می‌بینیم که با وجود اینکه از این معامله به او نفع رسیده است ولی آن طرف أخذ به شفعه

می‌کند؛[1] مثلاً این شریک مالش را به یک شخص صالح و آدم خوبی فروخته است و آن شریک دیگر اصلاً از خدا می‌خواهد که در این سه دانگ خودش در مساکن و اراضی با او شراکت داشته باشد، ولی در عین‌حال باز أخذ به شفعه می‌کند؛ بنابراین می‌بینیم که اینها فقط در جایی مادهٔ اجتماع دارند که هم ضرر داشته باشد و هم أخذ به شفعه کنند. بنابراین «**لاضررَ**» نمی‌تواند علّت برای أخذ به شفعه باشد.

اگر «**لاضررَ**» حکمت برای أخذ به شفعه باشد، حکمت باید در جایی باشد که غالباً این حکم دائر مدار این موضوع است ـ گرچه ممکن است در بعضی از اوقات این حکم باشد ولی این موضوع نباشد؛ مثلاً در عدّه، جعل وجوب عدّه برای عدم اختلاط میاه است و این حکمت برای وجوب عدّه است، امّا در خیلی از موارد می‌بینیم که با وجود قطع به عدم اختلاط میاه، باز شارع حکم به وجوب عدّه کرده است ـ ولی اغلب موارد أخذ به شفعه، مواردی

---

[1] رسالة فی قاعدة نفی الضرر، خوانساری، ص ۱۹۵؛ منیة الطالب، ج ۲، ص ۱۹۵.

است که ضرری متوجّه طرف نمی‌شود؛ مثلاً این شریک منزلش را به شخص دیگری فروخته است و هیچ ضرری متوجّه شریک دیگر نمی‌شود، ولی در عین‌حال شارع حقّ أخذ به شفعه را قرار داده است، پس در این‌صورت هم «**لاضررَ**» نمی‌تواند حکمت أخذ به شفعه باشد. بنابراین این قاعده، نه علّت برای أخذ به شفعه است و نه حکمت آن.

نقد اشکال سوم مرحوم نائینی

جوابی که به این اشکال داده شده است این است:

شما می‌فرمایید: «حکمت اینکه شارع در اینجا أخذ به شفعه کرده است به‌خاطر ضرر نیست.» و بر این دلیل اقامه کرده‌اید: «اگر "ضرر" حکمت جعل حقّ شفعه باشد نباید اکثر موارد شفعه همراه با عدم ضرر باشد.» اما کلام شما ادعای بلا دلیل است و ما این را قبول نداریم، به‌خاطر اینکه اکثر موارد شفعه همراه با ضرر است و وقتی که شخصی نظر به شفعه می‌کند معنای ضررِ در اکثریت، به ذهن می‌آید، به‌خاطر اینکه وقتی طرفین اقدام می‌کنند که با هم‌دیگر یک زمین یا یک مال مشاع غیر زمین بخرند این طرفین روی ارتباطات و ارتکازات و

مسائلشان با هم‌دیگر اقدام می‌کنند که یک امر مشترک انجام می‌دهند؛ اما یک‌مرتبه یک شریک بدون لحاظ تمام آن ملاکات و جهات، مال خودش را می‌فروشد، حالا ما کاری نداریم که آنها را زیر پا می‌گذارد و می‌فروشد یا چاره‌ای نداشته است که بفروشد، ولی در هر صورت، خود ِنظر به شفعه و هویّت این مال مشاع اقتضاء می‌کند که تراضی طرفین همان‌طوری‌که ابتدائاً بوده است إستدامتاً هم وجود داشته باشد و این شریک بر خلاف نظر او این مال را نفروشد؛ بنابراین اغلبیّتی که بیان شده است صحیح نیست.[1]

ماحصل رابطهٔ حقّ شفعه و لا ضرر

حالا باید ببینیم این حق از کجا آمده است و به چه تعلق می‌گیرد؟ این شخص نسبت به مال خودش حق دارد، ولی نسبت به مال شریکش دیگر حقی ندارد. آنچه این را مخدوش می‌کند فقط ضرری است که ممکن است از این ناحیه به این شخص برسد؛ مثلاً اگر شریک این شخص فوت کند و مالش به ورثه‌اش برسد، این شخص

---

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ٤٩.

در اینجا نمی‌تواند أخذ به شفعه بکند؛ اما اگر آن ورثه بخواهند این مال را بفروشند این شخصی که الآن فقط نسبت به سه دانگ خودش حق دارد ولی نسبت به سه دانگ دیگرش حقی ندارد، در اینجا چون الآن این حق پایمال شده است، لذا شارع أخذ به شفعه قرار داده است.

عرض من این است که این حقّ شفعه‌ای که برای این شخص است، حقّ مُسبَّبی است، نه حقّ سببی؛ به‌خاطر اینکه معنا ندارد که این شخص نسبت به سه دانگ دیگر حق داشته باشد! بله، حقّ جوار دارد، یعنی چون این شخص با بینشی آن شخص را شریک برای خودش قرار داده است و منافع خودش را در این شرکت لحاظ کرده است، پس از نقطه‌نظر جوار، نسبت به سه دانگ آن شخص برای این شخص هم حقی ثابت می‌شود. البته تمام اینها دائر مدار این است که ضرری در بین نباشد.

حالا اگر آن شخص رفت و شخصی بهتر از او آمد، این شخص خیلی خوشحال هم می‌شود که او را بپذیرد؛ چون با آن شخص قبلی شریک نشده است به‌خاطر اینکه عاشق او بوده است، بلکه

براساس یک تفاهم عرفی و توافق اخلاقی با او قبول کرده بود که مجتمعاً و مشاعاً یک زمین بگیرند، فقط همین؛ یعنی خصوصیّات فردیّه در اینجا لحاظ نشده است و این شخص نمی‌گوید که من فقط می‌خواهم با آن شخص شریک باشم، و اگر جبرائیل هم بیاید من حاضر نیستم با او باشم!

اما اگر بگوییم که در اینجا به‌خاطر اینکه خصوصیّات فردیه لحاظ شده است می‌تواند فسخ بکند، پس چرا شارع حقّ فسخ را فقط در اینجا نگذاشته است؟! پس معلوم می‌شود که شارع در اینجا که حقّ اخذ به شفعه قرار داده است، به‌خاطر لحاظ خصوصیّات فردیه نیست، بلکه صرف جوار در اینجا باعث شده است که برای این شخص حقی قرار بدهد. لذا این حق براساس ضرر است، یعنی وقتی ضرر باشد شارع می‌خواهد جلوی ضرر را بگیرد؛ امّا اگر یک آدم خیلی پاک و منزّه و خوبی این مال را بخرد، آیا این شخص به‌جای اینکه بگوید که دستت درد نکند، می‌گوید که من نمی‌خواهم؟!

این شخص می‌گوید: من می‌خواهم ضرری

از نقطه‌نظر اشاعه به من نرسد،

لذا با تو شریک شده‌ام؛ وإلاّ چرا نرفتم با حسن‌علی یا با حسین‌علی شریک بشوم؟ چون این مال مشاع است و من قدرت ندارم که همهٔ زمین را بخرم، لذا دنبال شخصی می‌گردم که در اشاعه ضرری متوجه من نکند، حالا چه شما باشید و چه کس دیگری باشد، من فقط می‌خواهم در این زمین و خانه راحت باشم. لذا این مسئله در اینجا حق ایجاد کرده است و این شخص حقّ أخذ به شفعه دارد و می‌تواند فسخ کند.

ما در اینجا اصلاً کاری به شفعه نداریم و فقط مبنای عرفی شفعه را می‌گوییم. مبنای عرفی شفعه این است که طرف عاشق شریکش نشده است، بلکه می‌خواهد در جایی زندگی کند که ضرری از ناحیهٔ شریکش به او نرسد. لذا شارع برای این شخص حقّی قرار داده است، پس این حق مُسبَّب از عدم ضرر است. بنابراین اگر در جایی این ضرر منتفی بود، این حق هم نیست. ولی ما می‌گوییم در اینجا هم شارع حقّ شفعه قرار داده است، لذا این حکمت می‌شود. البته این مطلب را بعداً به بیان دیگری

عرض می‌کنیم.

پس مبنا و دلیل عرفی شفعه براساس عدم ضرر است. این جواب اوّل به اشکال سوم مرحوم نائینی است.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ‌محمّد

درس دهم: بررسی «لا ضرر» در حدیث شفعه و منع فضل ماء (٤)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

نحوهٔ ملاحظهٔ حکمت در انشاء حکم

عرض شد که اگر تذییل حدیث شفعه به «**لاضررَ و لاضِرارَ**» را از باب حکمت بگیریم دیگر اشکال مرحوم نائینی وارد نمی‌شود؛ چون به‌طور کلّی حکمت بر مبنای اکثریت است و شارع به‌لحاظ اکثریت در عنوان، حکم جعل می‌کند، یعنی به‌لحاظ اکثریتی که ممکن است تحقق پیدا بکند حکم جعل می‌کند و آن را بر موارد غیر اکثریت توسعه می‌دهد.

بنابراین یک لحاظ کلّی در حکمت هست که آن لحاظ کلی در این اجرا و انشاء حکم مدخلیّت دارد؛ یعنی چون هر حکمی دائر مدار مصالح و

مفاسد نفس‌الأمریّه است، لهذا شارع برای جعل حکم در مکلّفین متفاوت‌الحال باید یک امر کلی را لحاظ کند که بر همهٔ آن افراد صادق باشد؛ وإلاّ به‌صرف اینکه اکثریت افراد واجد این عنوان هستند و این حکم به‌واسطهٔ این عنوان بر آنها بار می‌شود، دلیل نمی‌شود که افرادی هم که غیر واجد هستند مشمول این حکم بشوند.

من‌باب‌مثال اگر شرب خمر به این لحاظ حرام باشد که اکثریّت افرادی که مرتکب آن می‌شوند مست می‌شوند، این مطلب دلیل نمی‌شود که اگر فردی شرب خمر کند و مست نشود، مشمول این حکم تکلیفی بشود؛ مگر اینکه ما بگوییم که در اینجا شارع یک لحاظ کلی دارد که به لحاظ آن، این فرد هم داخل در آن حکم است؛ مثلاً فساد جامعه یا هرج و مرج و اختلاف در اجرا و تشخیص حکم و امثال‌ذلک که گرچه

آن فرد مکلف واجد إسکار از خمر هم نباشد و خمر در او مؤثر نباشد و مست نشود، ولی به لحاظ آن امر کلّی، تحت آن عنوان کلی هست و حرمت شامل او هم می‌شود.

بنابراین آنچه در حکمت در مقام اثبات بیان می‌شود، با آنچه در مقام ثبوت است تفاوت دارد. من‌باب‌مثال شارع در مقام اثبات می‌گوید: «لاتَشرَب الخَمرَ لِأنَّه مُسکِرٌ» ولی وقتی که به مقام ثبوت نگاه می‌کنیم می‌بینیم که «لِأنَّه مُسکِرٌ» علت نیست، به‌خاطر اینکه اگر ما در إسکار خمری شك داشته باشیم یا اینکه اگر این خمر برای یك فرد به دلیلی إسکار نیاورد، باز این حکم در حقّ او جاری می‌شود.

یا من‌باب‌مثال در روایات، علَّتِ وجوب عِدّه را اختلاط میاه ذکر کرده‌اند[1] و علما این را حکمت می‌گیرند، از این باب که اگر در یک مورد ما قطع هم

---

[1] الکافی، ج ٦، ص ١١٣: «**أمّا عِدَّةُ المُطَلَّقَةِ ثَلاثَةَ قُروءٍ فَلاستِبراءِ الرَّحِمِ مِنَ الوَلَدِ.**» ترجمه:

«اما اینکه عدّهٔ مطلّقه سه پاکی است به جهت استبراء و عاری کردن رحم از فرزند است.» (محقق)

داشته باشیم که اختلاط میاه نیست، باز وجوب عدّه هست. آنچه در متن روایت است اختلاط میاه است؛ اما ما از اختلاط میاه تجاوز کردیم و بحث را به هرج و مرج، فساد، اختلاف و امثال‌ذلک کشاندیم و اینها دیگر اختلاط میاه نیستند. بنابراین این حکم به‌خاطر آن امر کلی آمده است، آن‌وقت این امر کلی باعث می‌شود که هر فردی تحت این حکم بشود؛ یعنی به‌خاطر اختلاف در اختلاط میاه و هرج و مرج و افساد و امثال‌ذلک، حتّی در صورتی‌که که قطع به عدم اختلاط میاه هم داریم، باز موجب وجوب عدّه خواهند شد.

بنابراین وجوب عدّه برای فردی که قطع به عدم اختلاط میاه دارد، یا حرمت شرب خمر برای فردی که ما قطع داریم که خمر در او موجب سُکر نمی‌شود، به‌خاطر این است که گرچه در او موجب اختلاط میاه یا سُکر نمی‌شود، ولی ما یک حکم کلی داریم که این مورد تحت آن حکم کلی است؛ حالا آن حکم کلی هرچه می‌خواهد باشد، مثل عدم هرج و مرج و افساد و امثال‌ذلک. پس در اینجا اگرچه سُکر و اختلاط از آن مواردی نیست که به

حسب ظاهر موجب جعل و انشاء شده است، ولی باز هم

این مورد در تحت آن حکم کلی خواهد بود. بنابراین حکم فقط دائر مدار حکمت نیست، بلکه این حکم دائر مدار یک امر کلّی است و إسکار باعث شده است که مولا آن امر کلیّ را لحاظ کند؛ چون اگر إسکار نبود آن فساد کلّی، آن اختلاف کلّی، آن هرج و مرج، آن تذبذب، آن سردرگمی و امثال‌ذلک هم نبود، پس این إسکار در خمر موجب می‌شود که شارع یک عنوان کلّی دیگری را جعل کند تا افرادی که تحت إسکار نیستند، تحت آن حکم کلی در بیایند.

عدم امکان تعمیم اعتباری علت حکم

تلمیذ: آیا حکمت در اینجا علتِ تعمیم حکم است؟

استاد: خیر، علّت قابل تعمیم نیست؛ چون یک وقت علت اعتباری است و یک وقت علت تکوینی و خارجی است:

اگر علت تکوینی و خارجی باشد قابل تعمیم نیست. من‌باب‌مثال وقتی مولا می‌گوید: «لاتأكُلِ الرُّمّانَ لِأَنَّهُ حامِضٌ» در اینجا اگر یك رمّان حُلْوی باشد دیگر مورد نهی نیست، چون این علّت است و معلول

توسعتاً و تضییقاً دائر مدار علّت است. در اینجا ما از این علّت ـکه حامض استـ موارد خارجی را ـنه موارد اعتباری راـ تعمیم می‌دهیم؛ مثلاً آبلیمو هم که ترش است تحت این حکم می‌آوریم، سرکه هم که ترش است تحت این حکم می‌آوریم، قره‌قروت هم که ترش است تحت این حکم می‌آوریم، چون مولا به این علّت، حکم را به هرچه ترش است و حُموضَت دارد تعمیم خارجی داده است، بنابراین آنچه در خارج مشمول حُموضَت و معروض حُموضَت است، تحت این حکم قرار می‌گیرد.

اما اینکه علّت را اعتباراً تعمیم بدهیم صحیح نیست، چون مولا نمی‌تواند علّت را اعتباراً تعمیم بدهد. اگر مولا بگوید که حرمت شرب خمر، به‌واسطهٔ إسکار است، إسکار در اینجا إسکار خارجی است؛ چون ما إسکار اعتباری نداریم و مولا نمی‌تواند چیزی را در خارج اعتباراً إسکار قرار بدهد. کاری که مولا می‌تواند بکند این است که بگوید: هم آن مواردی که إسکار دارد مشمول تحریم من خواهند شد و هم آن مواردی که إسکار در آنها

نیست، به ملاک دیگری شامل تحریم من خواهد شد. آن

ملاکِ دیگر، ملاک هرج و مرج است و من آن ملاک را به‌خاطر این إسکار، جعل کردم و این إسکار علّت برای آن حکمِ کلیِ دیگر است.

من‌باب‌مثال روزهٔ روز عاشورا به‌خاطر سرور بنی‌امیه کراهت دارد؛ وإلاّ روزهٔ روز عاشورا استحباب داشت[1] و یکی از ایّامی است که روزهٔ آن مستحب است،[2] منتها چون بنی‌امیه تبرُّکًا بقتل الحسین این روز را روزه می‌گیرند، شارع روزهٔ این روز را در مقام جعل و در مقام حکم تقطیعی و در یك مقطع خاص، مکروه شمرده است.[3] حالا اگر یك مسلمان و شیعه بخواهد به استحباب عمل کند، در اینجا باز بر این فعل کراهت بار می‌شود؛ مثلاً شخصی که منزلش در دهی است که روز عاشورا در آنجا نه مسرّتی است، نه خوشحالی است، نه ابرازی است و نه اظهاری، اگر بخواهد روزه بگیرد، در اینجا چه داعی‌ای برای کراهت هست؟ آیا

---

[1] الکافی، ج ۱، ص ۲۹۰.
[2] تهذیب الأحکام، ج ٤، ص ۳۰۰ و ۳۰۱.
[3] الکافی، ج ٤، ص ١٤٦ و ١٤٧؛ تهذیب الأحکام، ج ٤، ص ۳۰۱ ـ ۳۰۳. همچنین جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به نوروز در جاهلیت و اسلام، ص ۲۵۱.

در اینجا می‌توانیم بگوییم که کراهت برداشته می‌شود و آن استحباب اوّلی می‌آید یا در اینجا کراهت به حال خودش باقی است؟ نه، کراهت به حال خودش باقی است؛ چون اگرچه اینجا علّت برای کراهت وجود ندارد، ولی شارع از این کراهت به یك ملاك دیگری دست یافته است که آن ملاك شامل ما نحن‌فیه خواهد شد. آن ملاك مثلاً همین انزجار کلّی است که شامل این مورد هم می‌شود، یا مثلاً یك هرج و مرج کلّی یا یك فساد کلّی یا یك کراهت کلّی است که از این عمل در نفس شارع به‌وجود آمده است به‌طوری‌که دیگر زمینهٔ استحباب را کلاً از بین برده است؛ یعنی عمل بنی‌امیه دیگر زمینهٔ استحباب را از بین برده است. این یك ملاك کلّی می‌شود.

بله، وقتی که دیگر آن عملِ بنی‌امیه و آن جهتِ مشرِّع این کراهت برداشته شود، این کراهت هم برداشته می‌شود، مثل زماننا هذا که الآن دیگر کسی روز عاشورا

را روزه نمی‌گیرد، حتّی خود آنها هم این روز را به‌عنوان تبرّک روزه نمی‌گیرند. لذا می‌توانیم بگوییم که الآن آن حکم اوّلی، دوباره به موطن خودش مراجعت کرده است. البته اینها نیاز به دقت دارد و خلاصه همین‌طوری سَرسَری نمی‌شود حکم کرد و کسی باید حکم این مسائل را پیدا کند که به ملاکات پی برده باشد.

امّا اینکه شارع یک مسئلهٔ تکوینی را تعمیم بدهد، صحیح نیست؛ چون تعمیم به دست شارع نیست و شارع نمی‌تواند إسکار را برای این خمر جعل کند. اصلاً جعل امر تکوینی به دست شارع نیست! آن چیزی که شارع می‌گوید، در مقام اعتبار است. بنابراین شارع إسکار خارجی را ملاک برای حرمت قرار داده است، نه‌اینکه در عالم اعتبار، یک اسکار اعتبار کند و آن را به خمری بدهد که اصلاً مُسکر نیست. جعل إسکار در خمری که مسکر نیست، معنا ندارد. پس معنا ندارد که شارع برای شخصی که سُکر برایش نمی‌آید، جعل إسکار بکند.

این ملاک همان نکته‌ای است که مَفرَق طرق

بین افرادی است که قائل‌اند که شارع می‌تواند در مقام جعل و اعتبار، کاری انجام بدهد، و آنها یک‌چنین مطلبی در ذهنشان بوده است که گفته‌اند: «امر علّت به دست شارع نیست، بلکه شارع جعل مسبَّب می‌کند.» البته همان‌طوری‌که عرض کرده بودیم، مسئلهٔ علیّت اعتباری هم به دست شارع است و شارع ممکن است بعضی چیزها را اعتباراً علّت قرار بدهد. بله، شارع نمی‌تواند در جاهایی که حکم دائر مدار علت خارجی است، تصرف کند و کاری انجام بدهد؛ مثل این می‌ماند که یک مریض یک داروی خاص دارد، بعد دکتر و طبیب بگوید: من اعتباراً آب فرات را به‌عنوان دوا جعل کردم! این دست او نیست که بخواهد جعل بکند! الآن دوای این مریض این دارو است و با این مداوا می‌شود. بنابراین ما باید بین مواردی که علیت و معلولیّت از اول اعتباراً به ید شارع است و بین مواردی که شارع علّتی خارجی را موجب برای انشاء حکمی قرار داده است، فرق بگذاریم. شارع در علت خارجی نمی‌تواند تصرّف کند، مگر اینکه از آن به ملاک دیگری برسد و آن ملاک موجب جعل حکم بشود.

جواب برخی به اشکال مرحوم نائینی، به‌وسیلهٔ اخذ «لاضرر» به‌عنوان حکمت جعل شفعه

جوابی که از نقطه‌نظر حکمت در اینجا به مرحوم نائینی داده شده است این است: ما حدیث شفعه را از باب حکمت، مذیّل به «**لاضرر**» می‌دانیم، یعنی ممکن است در بعضی از موارد ضرری وجود نداشته باشد؛ ولی این دلیل نمی‌شود بر اینکه ما از این تذییل یک قاعدهٔ کلّیه استفاده نکنیم. آن قاعدهٔ کلّیه همان حرمت ضرر است.

اما همان‌طوری‌که روز قبل به بیان دیگری بحث شد، «**لاضرر**» در حدیث شفعه اصلاً به‌عنوان حکمت نیست، به جهت اینکه شارع حقّ شفعه‌ای را برای شریك مشاع در ارض مشاع جعل کرده است، از باب ضرری است که متوجّه او است. این ضرر در اینجا شخصی است و حتماً لازم نیست که ضرر از باب شریك ناصالح متوجّه آن شخص بشود؛ یعنی دواعی انسان در شرکت، به صلاح و فساد شریك تعلّق نمی‌گیرد، بلکه به اختیار انسان تعلق می‌گیرد و سلب اختیار انسان بأیِّ نحوٍ کان ضرر است.

بنابراین سبب برای أخذ به شفعه، اختیار انسان است، نه ضرری که در اینجا از ناحیهٔ آدم صالح یا غیر صالح متوجه او شده است. من‌باب‌مثال ممکن است که شخصی در ضمیر خودش مصالحی را در نظر بگیرد که به جهت آن مصالح، حتّی با انسان فاسد بهتر بتواند راه بیاید تا با انسان صالح. بنابراین شارع از اوّل، شرکت را براساس اختیار انسان قرار داده است و سلب آن اختیار، ضرر می‌شود. لذا براساس آن اختیار و سلب اختیار است که حقّ شفعه می‌آید یا نمی‌آید؛ اگر اختیار انسان سلب بشود حقّ أخذ به شفعه می‌آید و اگر سلب نشود حقّ أخذ به شفعه نمی‌آید.

بناءً علی‌هذا حدیث شفعه که مُذیّل به «**لاضرر**» است به‌خاطر این نیست که «**لاضرر**» در اینجا حکمت است، بلکه «**لاضرر**» در اینجا علّت است و آن علّت عبارت است از سلب اختیار انسان در آن حقّی که شارع از اوّل، آن حق را برای او تجویز کرده است.

و امّا جوابی که بعضی به مرحوم نائینی داده‌اند

این است: منافاتی ندارد که یک قاعده در یک جا حکمت باشد و در جای دیگری علّت باشد؛ مانند قاعدهٔ لا حَرَج،

که حَرَجِ نوعی در یک جا ممکن است حکمت باشد ولی اگر حرج شخصی باشد، همین قاعدهٔ لا حرج موجب حکم است و برای یک مورد نفیاً و اثباتاً علّت می‌شود.

اگر در یک جا حرج شخصی داشته باشیم، گرچه حرج نوعی نباشد، باز حکم برداشته می‌شود. من‌باب‌مثال برای شخصی مشکل است که مثلاً مسافت پانصد متر را طی کند تا به ماء برسد، چون کمر درد دارد یا یک ناراحتی متوجه او می‌شود و برای او حرج دارد؛ در اینجا وجوب وضو برداشته می‌شود و حکم به تیمم می‌آید، گرچه این مقدار راه رفتن حرج نوعی ندارد. این مطلب اشکالی ندارد؛ چون در اینجا حرج شخصی علّت است و حکمی که از ناحیهٔ حرج شخصی می‌آید، اثباتاً و نفیاً دائر مدار حرج است، یعنی اگر حرج شخصی باشد حکم به تیمم می‌آید و اگر حرج شخصی نباشد حکم به وضو می‌آید.

امّا حرج نوعی این‌طور نیست، حرج نوعی حکمت رفع وجوب است. من‌باب‌مثال سه یا چهار

کیلومتر راه رفتن و رسیدن به آب حرج نوعی است؛ لذا اگر این راه رفتن برای شخصی حرجی نداشته باشد و خیلی هم خوشش بیاید که راه برود و این را یک تفنن بداند، برای او حرج شخصی نیست؛ ولی در این‌صورت هم شارع می‌گوید که وجوب وضو برداشته شده است.

نقد مؤلف بر اخذ «لاضرر» به‌عنوان حکمت جعل شفعه

گرچه این‌طور است، ولی صحبت در این است که آیا ما از حکمت به علّت می‌رسیم یا از علّت به حکمت می‌رسیم؟ یعنی آیا ما می‌خواهیم از این قاعدهٔ لا ضرر به عنوان دلیل مستقلّی که در حدیث شفعه وارد شده است، علیّت را استفاده کنیم؟ یعنی آیا می‌خواهیم این را استفاده کنیم که اگر این قاعده در هر مورد خاصی جاری شد، چه حکمی دارد؟ پس نمی‌توانیم در موردی که ـ بنا بر فرمایش شما ـ قطعاً قاعدهٔ لا ضرر در آن مورد حکمت است، از حکمت به علّت برسیم؛ چون دائرهٔ علّت ضیق‌تر از حکمت است، و اگر خاصی وجود داشته باشد ما از آن خاص می‌توانیم به عام برسیم، مثلاً از انسان

می‌توانیم به حیوان برسیم، ولی از حیوان که عام است هیچ وقت به انسان نمی‌رسیم. بنابراین چون دائرۀ حکمت أوسع از دائرۀ علّت است، پس

هرجایی که علّت است، در آنجا قطعاً حکمت هم هست؛ ولی هرجایی که حکمت است آیا در آنجا می‌توانیم بگوییم که در آنجا علّتی هست؟ اوّل شما باید اثبات علیّت بکنید، بعد به حکمت برسید.

به عبارت دیگر، از نقطه‌نظر مفهومی ما اوّل باید علیّت را در قاعدهٔ لا ضرر اثبات کنیم و بگوییم که حکم، وجوداً و عدماً، و نفیاً و اثباتاً دائر مدار قاعدهٔ لا ضرر است، بعداً از این قاعده پی ببریم که آنچه در ذیل حدیث شفعه آمده است حکمت برای آن است و نمی‌تواند علت باشد؛ چون در بعضی از موارد می‌بینیم که در شفعه ضرر نیست ولی باز أخذ به شفعه آمده است، و در بعضی از موارد ضرر است ولی آن شخص أخذ به شفعه نمی‌کند؛ پس ما از اینکه حدیث شفعه مذیّل به «**لاضرر**»است استفادهٔ حکمت می‌کنیم.

البتّه ما داریم بر فرض مبنای اینها بحث می‌کنیم، وإلاّ ما گفتیم که قاعدهٔ لا ضرر علّت برای أخذ به شفعه است، البتّه فعلاً بالإجمال صحبت شد ولی بعداً با تفصیل بیشتری صحبت می‌کنیم. اما بحث بر

سر این است که در آنجایی که قبلاً علیّت را احراز کرده باشیم، یك مسئله را حکمت قرار می‌دهیم؛ مثلاً در آنجایی که علیّت إسکار را احراز کرده باشیم که وجوداً و عدماً در یك مورد خاص إسکار علّت برای حرمت است، می‌گوییم که «لاتَشرَبِ الخَمرَ لِأنّه مُسکِرٌ» بیان حکمت برای حرمت شرب خمر است. ولی فرض در این است که شما هنوز اثبات نکرده‌اید که قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار علت برای جعل حکم است؛ بلکه فعلاً در مقام اثبات دارید از حدیث شفعه استفادهٔ عدم ضرر می‌کنید، یعنی استفاده می‌کنید که شارع حکم ضرری جعل نکرده است، درحالتی‌که شما در حدیث شفعه قائل به حکمت هستید، یعنی می‌خواهید بگویید که در آنجایی هم که ضرر نیست، شارع أخذ به شفعه را جعل کرده است. بنابراین قبلاً شما باید اثبات کرده باشید که در هرجا ضرر هست، شارع حکم ضرری را برداشته است؛ ولی شما اثبات نکرده‌اید. یعنی قبلاً شما باید اثبات کنید که هرجا ضرر شخصی باشد، شارع حکم ضرری را نفی کرده است، بعد در حدیث شفعه بگویید: ولو

اینکه در اینجا ضرر نیست، باز شارع حکم به أخذ به شفعه کرده است.

و هذا أوَّلُ الكلام، این هنوز اوّل ادعا است!

آقایانی که نفی می‌کنند و می‌گویند که «**لاضرر**» دلالت بر عدم حکم ضرری می‌کند، این را از کجا می‌گویند؟ آنها می‌گویند که آنچه از «**لاضرر**» استفاده می‌شود حکم تحریمی و تنزیهی است، یعنی شارع ابتدائاً حکم ضرری جعل نکرده است. اما این به حدیث شفعه چه‌کار دارد؟ ما در حدیث شفعه، تشریع شفعه داریم و این جعل حکم تشریعی است، نه نفی حکم.

ما در اینجا دو مسئله داریم: یك مسئله نفی حکم است، یعنی در شریعت اسلام حکم ضرری جعل نشده است؛ مسئلۀ دیگر این است که «**لاضرر**» دلالت بر جعل حکم می‌کند؛ و بینَهُما بَونٌ بَعید! شما اوّل باید اثبات کنید که «**لاضرر**» به‌واسطۀ نفی ضرر، دلالت بر جعل حکم می‌کند؛ بعد بگویید که چون در حدیث شفعه ضرر نیست، پس لاضرر در اینجا حکمت است. اما شما هنوز این را اثبات نکرده‌اید.[1]

---

[1] رسالة فی قاعدة نفی لا ضرر، خوانساری، ص ۱۹۶؛ منیة الطالب، ج ۳، ص ۳۷۳.

این جوابی که داده شده است به نظر صحیح نمی‌رسد، مگر اینکه ما در اینجا بگوییم که خود «**لاضرر**» در حدیث شفعه علّت است و دلالت بر عدم ضرر می‌کند، یعنی عدم ضرر علّت است و حکم وجوداً و عدماً دائر مدار ضرر است، و چون در آنجا ضرر به‌واسطهٔ سلب اختیار ثابت می‌شود، بنابراین شارع در مقام نفی ضرر می‌آید. آن‌وقت بحث را روی نفی ضرر می‌بریم که نفی ضرر به دو صورت ممکن است باشد: یکی به صورت نفیی و یکی به صورت اثباتی. البته این جواب بعدی است که داده می‌شود.

نقد اشکال مرحوم نائینی، با استناد به دلالت «لاضرر» بر رفع حکم ضرری و جعل حکم رافع ضرر

جواب دیگری که به مرحوم نائینی داده شده است این است: قاعدهٔ لا ضرر به معانی متفاوتی تفسیر شده است و این تفاوت در معانی منافاتی با حدیث شفعه ندارد:

چون یا این قاعده بر نفی حکم ضرر ابتدایی دلالت می‌کند، که اگر این‌طور باشد پس ما می‌گوییم که این قاعده در اینجا حکمت است به‌خاطر اینکه

این قاعده

نباید دیگر در حدیث شفعه بیاید، چون در حدیث شفعه ضرر ابتدایی جعل نشده است، بلکه جعل و تشریع حکم شده است، یعنی همین أخذ به شفعه‌ای که آن شریک انجام می‌دهد جعل و تشریع حکم است، پس ما در حدیث شفعه جعل حکم را لحاظ کرده‌ایم، نه‌اینکه بگوییم که حکمی جعل نشده است و ما کاری به عدم جعل نداریم. بنابراین اگر قاعدهٔ لا ضرر را به عدم جعل حکم ضرر ابتدایی تفسیر کنیم و بگوییم که شارع گفته است: «در اسلام حکم ضرری نداریم»، در این‌صورت این قاعده در أخذ شفعه حکمت می‌شود، به‌خاطر اینکه معنای این قاعده این می‌شود که در باب شفعه ضرر نیست، اما در بعضی موارد باب شفعه با اینکه ضرر نیست، ولی باز أخذ به شفعه هست. پس معنای این قاعده در حدیث شفعه همان حکمتی می‌شود که قبلاً عرض کردیم. در این‌صورت دیگر منافاتی در اینجا نیست.

یا اینکه می‌توانیم این قاعده را به معنای دیگری تفسیر کنیم و بگوییم: این قاعده نمی‌خواهد بگوید که در اسلام حکم ضرری جعل نشده است،

بلکه می‌خواهد بالاتر از این را بگوید و می‌خواهد بگوید که در اسلام تسبیب به نفی ضرر شده است؛ یعنی شارع با قاعدهٔ لاضرر نه‌تنها گفته است که حکم ضرری نیست، بلکه برای رفع ضرر هم حکم جعل کرده است؛ یعنی «**لاضرر**» فقط نمی‌گوید که حکم ضرری جعل نشده است، بلکه می‌گوید که تسبیب به نفی ضرر شده است، یعنی شارع برای نفی ضرر، جعل تسبیبی کرده است و ریشه و سبب برای ضرر را برداشته است.

این سبب ضرر را برداشتن به دو صورت ممکن است محقّق بشود: صورت اوّل اینکه ابتدائاً حکم ضرری جعل نکند، یعنی اوّلاً بلا اوّل احکام تشریعی احکام ضرری نباشند؛ صورت دوّم این است که احکامی را جعل کند که ضرر را تدارک می‌کند، یعنی اگر شخصی ضرری به کسی وارد کرد شارع برای تدارک آن ضرر، حکمی را جعل می‌کند که به‌واسطهٔ آن حکم، ضرر را تدارک کند. من‌باب‌مثال اگر شما شیشهٔ همسایه را بشکنید، برای جبران این ضرری که به همسایه وارد شده است

شارع جعل تاوان می‌کند و باید غرامت آن را بپردازید؛ پس جعل غرامت، جعل

تسبیبِ نفی ضرر است. پس در جعل تسبیب، دو چیز لحاظ شده است: یکی نفی لحاظ شده است، یعنی احکام ابتدایی ضرری رفع شده است، و یکی اثبات لحاظ شده است، یعنی شارع احکامی را تشریع کرده است که موجب رفع ضرر باشد.

دلالت «لا ضِرار» بر رفع حکم إضراری و جعل حکم رافع إضرار

این مطلب در لا ضرار هم همین‌طور است:

اولاً لا ضرار می‌گوید که احکامی که موجب إضرار یکی بر غیر باشد اوّلاً بلا اوّل جعل نشده است. من‌باب‌مثال در دین مسیحیت می‌گویند: «اگر کسی در گوش تو زد، آن طرف دیگر صورتت را هم بیاور تا یکی دیگر هم بزند!»[1] حالا کاری نداریم که این درست است یا غلط است، ولی این حکم در دین مسیحیت جعل شده است؛ البتّه دین قلابی آنها را می‌گوییم، نه دین واقعی. این حکم در دین مسیحیت جعل ابتدایی حکم إضرار است؛ یعنی این حکم که

[1] انجیل متّی، باب ۵ (موعظهٔ سر کوه، راز خوشبختی)، بند ۳۹.

«وقتی کسی سیلی به تو زند آن طرف دیگر را هم بیاور و بگو یکی دیگر هم بزن، عیبی ندارد!» زورگویی و تشریع ظلم و جعل ابتدائی حکم اضرار است.

ثانیاً علاوه بر اینکه یك‌چنین احکامی در اسلام نیست، هم‌چنین اگر شخصی أَضَرَّ بِغَیرِه، یعنی در صورت اضرار به غیر، شارع تسبیبِ رفعِ اضرار نموده و حکمِ رفعِ اضرار را جعل کرده است؛ مثلاً اگر شخصی سیلی بزند باید دیه بپردازد یا قصاص شود و امثال‌ذلك. ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾[1] شارع با جعل دیه و قصاص در تشریع، تسبیبِ رفعِ اضرار کرده است.

بنابراین اگر «**لاضِرار**» را به این معنا بگیریم، دیگر حدیث شفعه خالی از اشکال می‌شود؛ چون شارع با حقّ شفعه‌ای که جعل کرده است جعل تسبیبی کرده و سبب رفع اضرار را جعل کرده است، پس به‌واسطهٔ حقّ شفعه دیگر ضرر رفع می‌شود. در

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۷۹.

این‌صورت «**لاضِرار**» هم علّت حقّ شفعه می‌شود.

حالا اگر این معنا را به عرف ارائه بدهیم، عرف قبول می‌کند و می‌گوید که این‌چنین حرفی درست است. اگر شارع در عالم تشریع بخواهد جلوی ضرر را بگیرد دو کار انجام می‌دهد: کار اوّل اینکه از اوّل احکام ضرری جعل نمی‌کند و مثل مسیحیّت عمل نمی کند؛ کار دوّم اینکه اگر ضرری واقع شد، احکامی را جعل می‌کند که آن ضرر را تدارک کند. در این‌صورت است که ما می‌گوییم که شارع رفع ضرر کرده است. ولی اگر شارع ابتدائاً احکام ضرری جعل نکند، یا اگر ضرر و اضراری واقع شود و او ساکت بماند، این قاعده نمی‌تواند در آنجا جاری بشود؛ چون وقتی شارع ساکت بماند و حکم تدارک ضرر را جعل نکند، نمی‌تواند بگوید: **«لاضررَ و لاضِرارَ فی الاسلام.»**

صحبت در این است که شارع با **«لاضررَ و لاضِرارَ»** می‌خواهد بگوید که ما می‌خواهیم جلوی ضرر را در جامعه بگیریم. حالا چطور جلوی ضرر را در جامعه بگیریم؟ اگر شارع صرفاً بگوید: «من احکام ضرری جعل نکرده‌ام.» می‌گوییم: «این فرد بر سر آن

فرد زده است!» می‌گوید: «حالا دیگر زده است! او را ببخشد!» این دیگر تشریع نمی‌شود! امّا اگر شارع گفت: «کار خیلی بد و اشتباهی کرده است که بر سر او زده است.» امّا دیگر نگفت: «لاضرر و لاضرار»؛ در این‌صورت کاری نشده است و همان ضرر سر جایش است. یعنی باید قانونی باشد که جلوی متخلّف را بگیرد و نگذارد تخلف کند؛ وإلاّ سنگ روی سنگ بند نمی‌شود! شارع باید دیات و قصاص جعل کند تا به‌خاطر قصاص، طرف نخواهد بر سر دیگری بزند.

عدم امکان رفع حکم ضرری و إضراری بدون جعل حکم رافع ضرر و إضرار

أضف إلی ذلك که اصلاً اگر ما تفسیر اوّل را بگیریم که محطّ کلام در اینجا و همان معنای عرف و مشهور از «**لاضررَ**» است که می‌گوید: «شارع ابتدائاً حکم ضرری جعل نکرده است»؛ آن‌وقت در مورد حدیث شفعه که مذیّل به «**لاضررَ و لاضرار**» است یا مثلاً در مورد شخصی که به گوش شما سیلی می‌زند، باید بگوییم که شارع حکمی یا تاوانی یا دیه‌ای یا قصاصی

جعل نکرده است؛ اما به‌جهت‌اینکه در عالم واقع و ثبوت، موضوعات خالی از احکام خمسه ـواجب و حرام و کراهت و

استحباب و اباحه ـ نیستند، پس ما اینجا را قیاس می‌کنیم و می‌گوییم که عقل در اینجا به قضیّهٔ منفصلهٔ حقیقیّه حکم می‌کند. حالا این مورد در عالم ثبوت و واقع چه حکمی دارد؟ آیا تاوانش وجوب دارد یا استحباب دارد یا مباح است؟

حالا یا شارع در اینجا تاوانی جعل کرده است ولی به ما نگفته یا به دست ما نرسیده یا ابلاغ نشده است، پس در اینجا حکمی هست؛ یا شارع مسئله را به عرف و عقل واگذار کرده است، یعنی احکام عقلیه را در اینجا امضاء کرده است، پس باز در اینجا برای رفع ضرر، حکم عدم ضرر را جعل کرده است. اما اگر بگوییم شارع در اینجا اصلاً ساکتِ ساکت بوده است، یعنی گفته است که خودتان می‌دانید، من شما را نه به عقل و عرف احاله می‌کنم و نه خودم در اینجا حکمی آورده‌ام؛ بنابراین شارع در اینجا حکم ضرری را جعل کرده است و با سکوت و امضائش ضرر را تجویز کرده است و دیگر نمی‌تواند بگوید که من در اینجا حکم ضرری نداشته‌ام، یعنی سکوت شارع در اینجا جعل حکم ضرری است. آن‌وقت این سکوتش

با آنچه قبلاً گفته بود که در اسلام حکم ضرری جعل نشده است، منافات پیدا می‌کند. بنابراین ما حتّی بنا بر تفسیر اوّل که فقط می‌گوید که «حکم ضرری جعل نشده است»، باز به دلالت التزامی بر گردهٔ شارع می‌گذاریم که حکم عدم ضرر را جعل کرده است.

تفسیر دوّم این بود: «شارع برای رفع ضرر، سبب جعل کرده است.» در اینجا جعل تسبیبی است و تسبیب برای رفع ضرر را جعل کرده است؛ یعنی نه‌تنها حکم ضرری ندارد، بلکه احکامی دارد که ضرر را از بین می‌برد. اسم اینها را احکام اثباتی گذاشتیم.

تفسیر اوّل می‌گوید: «**"لاضررَ و لاضِرارَ"** فقط در این مقام است که ما در تشریع اسلامی حکم ضرری نداریم.» امّا مثلاً در موردی که شخصی در گوش دیگری زده است یا درخت باغ همسایه را کنده است و یا دیوار منزل همسایه را خراب کرده است یا برف‌هایش را در خانهٔ همسایه‌اش ریخته است، می‌بینیم شارع ساکت است و حکمی ندارد و نمی‌دانیم چه‌کار کنیم! آیا شارع چنین حکمی دارد که اگر در خانهٔ

همسایه‌ات برف بریزی باید پارو کنی؟! نه، یک‌چنین حکمی در روایات نداریم؛ پس شارع در این موارد حکمی بیان نکرده است.

ما از شارع سؤال می‌کنیم: برای ما بیان کنید که منظور شما از اینکه می‌گویید: «ما احکام ضرری جعل نکرده‌ایم» چیست؟ اگر شارع بگوید که در اینجا طبق عقل عمل کنید؛ پس در اینجا حکم جعل کرده است، چون عقل می‌گوید: اگر برف‌هایت را در خانهٔ همسایه‌ات ریختی باید بیرون بریزی، و اگر در گوش کسی زدی باید تاوان آن را پس بدهی. یا اگر شارع در برخی موارد به عرف احاله کند باز خودش حکم را بیان کرده است؛ مثلاً شخصی با زنی ازدواج کرده است، بعداً مجبور به مهرالمثل می‌شود، شارع در اینجا حکمی ندارد و می‌گوید که ببین عرف برای این زن چقدر مهریه قرار داده است، طبق همان عمل کن؛[1] پس در إحالات عرفیه هم شارع حکم جعل می‌کند، منتها جعل حکمش به‌نحو احاله به عرف است. این جعل حکم است و نمی‌توانیم بگوییم که

---

[1] وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۶۹.

حکمی جعل نکرده است. ولی اگر شارع گفت که من اصلاً در اینجا حکمی ندارم؛ پس با امضاء خودش این ظلم را تأیید کرده است، و وقتی که تأیید شد پس شارع حکم ضرری جعل کرده است، و این مطلب با اینکه گفتیم شارع حکم ضرری جعل نکرده است، تضادّ پیدا می‌کند.

بنابراین هر دو تفسیرِ «**لاضررَ و لاضِرارَ**»، هم بر نفی حکم ضرری و هم بر جعل احکام رافع ضرر، دلالت می‌کند.

تذییل حدیث شفعه و حدیث منع فضل ماء به‌عنوان دو دلیل دیگر بر قاعدهٔ لاضرر

بنابراین اشکالات مرحوم نائینی بر قاعدهٔ لا ضرر از نقطه‌نظر تذییل حدیث شفعه به «**لاضررَ و لاضِرارَ**» وارد نبود. پس مقتضای بحث این می‌شود که نه‌تنها قضیهٔ سمرة بن جندب، بلکه حدیث شفعه هم مذیّل به «**لاضررَ و لاضِرارَ**» است، پس شارع خواسته است که در اینجا حکمی برای رفع ضرر، جعل کند و آن حکم را به دست خودش گرفته است و به أخذ به شفعه حکم کرده است، نه‌اینکه آن را به

عقل

یا عرف احاله کرده باشد؛ لذا اشکال نائینی بر اینکه اگر ضرر است، یا باید اصل بیع باطل باشد یا باید حقّ خیار در بیع به دست شریک مُشاع باشد،[1] دیگر وارد نمی‌شود؛ بلکه در اینجا ضرر هست، لذا شارع در اینجا حکم رافع ضرر را جعل کرده است و این علّت ثبوتاً و نفیاً معلول را لازم می‌آورد.

روایت دیگری در اینجا هست که روایت منع فضل ماء است و قبلاً مجملاً بحث شد: «**لایُمنَعُ فَضلُ ماءٍ لِیُمنَعَ بِهِ فَضلُ کَلَإٍ، و قال: "لاضررَ و لاضِرارَ."**»[2]

برای این روایت بیش از چهار معنای مختلف ذکر کرده‌اند؛ ولکن معنایی که مشهور قائل‌اند و قاعدتاً معنای روایت باید همین‌طور باشد، همین معنایی است که بدواً به ذهن می‌رسد که مَواشی را از زیادی آب چاه‌ها در أودیه و بوادی و امثال‌ذلک منع نکنید تا اینکه آنها از چریدن محروم نشوند. حالا اینکه این آبار و چاه‌ها باید در ملک شخصی باشند یا

---

[1] رسالة فی قاعدة نفی الضرر، تقریر بحث النائینی للخوانساری، ص ۱۹۵؛ منیة الطالب، ج ۳، ص ۳۷۰.

[2] الکافی، ج ۵، ص ۲۹۳.

اگر در ملک شخصی هم نباشند باز همین حکم را دارد، دیگر نیاز به بحث دارد و ان‌شاءاللَه برای بعد باشد.

تلمیذ: خیاری که شخص در أخذ به شفعه دارد، با اینکه هر شخصی می‌تواند به هر کسی دلش خواست مالش را بفروشد، منافات دارد.

استاد: توافق طرفین ابتدائاً بر استدامه بوده است و این از اوّل شرط بوده است. به این «شرط ضمنی» می‌گویند؛ یعنی طرفین از اوّل بنای بر مصاحبت با استدامه دارند. بله، اگر از اوّل می‌گفتند که ما با هم هستیم ولی حقّ فروش را برای خودمان محفوظ می‌دانیم؛ دیگر آن شریک نمی‌تواند أخذ به شفعه بکند. اما این استدامهٔ حق موجب می‌شود که اگر این شریک به شخص دیگری بفروشد، از شرط ضمنی خودش تخلف کرده باشد، پس آن شریک هم می‌تواند أخذ به شفعه کند؛ یعنی این مخالفت براساس آن مخالفت است.

روی این مطلبی که عرض کردم خیلی فکر کنید و خیلی مطالعه کنید. این قضیّه در بسیاری از موارد به‌کار می‌آید و خیلی مهم است. این قضیه به این‌صورت است که ما شارع را در مقابل خودمان مجسم قرار بدهیم و با شارع بحث و صحبت کنیم. از این تخاطب با شارع می‌توانیم احکامی را به‌دست بیاوریم. یکی از آنها همین موردی بود که عرض شد. این قضیه خیلی مهم است و اگر روی آن خیلی فکر و تأمل بشود آن‌وقت مسائل زیادی می‌تواند استنتاج بشود.

ما در لسان ائمّه هم می‌بینیم که شخصی از حضرت سؤال می‌کند که یک بندهٔ‌خدایی مریض بود و آب برایش ضرر داشت، او جنب شده بود، بعضی‌ها رفتند او را غسل دادند و او مُرد. حضرت فرمودند: «**قَتَلوه، قَتَلَهُمُ اللهُ! قَتَلوه، أَلّاسَئلوا؟!**[1] چرا سؤال نکردند؟! چرا تیممش ندادند؟» یا در روایت دیگری، وقتی که راوی در مورد جبیره سؤال کرد،

---

[1] همان، ج ۳، ص ٦٨.

حضرت فرمودند: «**يُعرَفُ هذا و أشباهُه مِن كِتابِ اللَهِ**؛[1] مشخص است دیگر! این از کتاب خدا معلوم می‌شود!» حضرت دارند می‌گویند که اینها مسائل روشنی است، یعنی خودت عقلت را به‌کار بینداز! در هم‌چنین موردی، جان این شخص مهم‌تر است یا رفع جنابت با مائیّه مهم‌تر است؟ این همین است که من عرض کردم که در اینجا خود ائمّه دارند کیفیّت ورود در حکم را به روات تعلیم می‌دهند که خودت قضیّه را بفهم و متوجه باش تا اگر از تو این قضیّه را سؤال کردند، با همان عقلی که خدا به تو داده است می‌توانی جواب قضیّه را بدهی! حضرت می‌گویند که خوب نگاه بکن! تو او را کشتی؟! چرا سؤال نکردی؟ اینها از کتاب خدا معلوم می‌شود دیگر! حضرت راه را نشان می‌دهند؛ یعنی نحوهٔ برخورد با احکام باید به این کیفیّت باشد، یعنی خیال نکنید که احکام عبارت از یک مجموعهٔ خشکی است که هیچ ارتباطی با عالم تکوین و مصالح و مفاسد ندارند، نه‌خیر، ما احکام خشک

---

[1] همان، ص ۳۳.

نداریم، بلکه این احکام برخاسته از فطرت و برخاسته از حاقّ واقع و نفس‌الأمر است.

اینکه الآن مرسوم است که می‌گویند: «ما اصلاً هیچ کاری به شارع نداریم! شارع در مقام جعل، احکام را جعل کرده است؛ لذا ما نه می‌دانیم و نه می‌فهمیم که چه‌کار بکنیم!» نه‌خیر، احکام این‌طور نیست، بلکه همهٔ احکام دائر مدار همان انطباق عالم تکوین با تشریع است؛ لذا اگر در یک جا دیدیم که تکوین، مختصری تغییر پیدا کرد باید بدانیم که در اینجا باید حکم عوض شود و تغییر پیدا کند، مثلاً وقتی که دیدیم در جایی یک جهت مهمی دارد از بین می‌رود باید زود حکم را عوض کنیم و بدانیم که اشکالی به یک جای این حکم وارد است.

بله، یک وقت کسی از خودش دلیل درمی‌آورد؛ مثلاً امروزی‌ها می‌گویند: «ارث برای آن‌موقع بوده است و الآن باید کنار بگذارید!» یا می‌گویند: «این احکام قصاص برای آن‌موقع بوده است و الآن حقوق بشر آمده است و اینها را دور ریخته است!» یا خانمِ آقای کذا می‌گفت: «اگر فلانی

زنده بود ارث زنان را با مردان یکسان می‌کرد! تا حالا ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[1] بود، اما در این زمان دیگر همه مساوی می‌شوند!» اینها می‌خواهند بگویند که ما اصلاً تشریع می‌کنیم! نه، ادلهٔ ما همین ادله است و ما از همین ادله استفادهٔ بازتری می‌کنیم، نه‌اینکه این ادله را کنار بگذاریم.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

[1] سوره نساء (٤) آیه ١١ و ١٧٦.

درس یازدهم: بررسی «لا ضرر» در حدیث منع فضل ماء

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

اشکال اول مبنی بر تنافی روایت منع فضل ماء با تذییل به «لاضررَ و لاضِرارَ»

گفتیم که یکی از روایاتی که مذیّل به «**لاضررَ و لاضِرارَ**» است روایت منع فضل ماء است. هم‌چنین معانی‌ای که برای آن شده است تا حدودی ذکر شد. امّا اشکالاتی که بر این روایت مطرح شده است همان اشکالاتی است که در روایت شفعه مطرح شده است، مضافاً به اینکه در اینجا اصلاً قاعدهٔ لا ضرر با مفاد این روایت منافات دارد و تنافی آن هم از این نقطه‌نظر است که در اینجا حضرت می‌فرمایند: «**لایُمنَعُ فَضلُ ماءٍ لِیُمنَعَ بِهِ فَضلُ کَلَإٍ، و**

قال: "لاضررَ و لاضِرارَ."»[1] درحالی‌که مسلّم است که جلوگیری و منع از فضل ماء، عدم‌المنفعه است، نه ضرر؛ چون وقتی که از آب خوردن مواشی جلوگیری بشود منفعتی از صاحبان مواشی سلب می‌شود، امّا دیگر این‌طور نیست که بگوییم ضرری به اینها می‌رسد، چون اینها می‌توانند جای دیگری بروند، گرچه به عسر و حرج می‌افتند، ولی فقط منفعتی از اینها سلب می‌شود.

نقد اشکال اول

راجع به اینکه عدم‌المنفعه را از ضرر جدا کرده‌اند، می‌گوییم: ما باید این مطلب را به عرف احاله کنیم و ببینیم عرف در مورد نفع و ضرر چه حکمی دارد. عرف در بعضی از موارد، عدم‌المنفعه را حمل بر همان عدم‌المنفعه می‌کند، ولی در بعضی از موارد دیگر عدم‌المنفعه را حمل بر ضرر می‌کند؛ یعنی یک وقت عدم‌المنفعه به حدی

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۹۳.

است که موجب ضرر می‌شود و یک وقت عدم‌المنفعه به حدی است که موجب ضرر نمی‌شود. من‌باب‌مثال اگر شخصی مالی را به ۱۰۰ تومان بفروشد، ممکن است در این فروش مال، ۱۰ تومان استفاده کند؛ اما اگر این مال را به ۱۳۰ تومان بفروشد، اضافه بر آن ۱۰۰ تومان، ۳۰ تومان به‌دست می‌آورد؛ پس اگر در این موقع به ۱۰۰ تومان بفروشد، می‌گوییم در اینجا عدم‌المنفعه نصیبش شده و به آن ۳۰ تومان منفعت نرسیده است. اما اگر به‌جای ۱۰۰ تومان، مثلاً ۹۲ تومان فروخت، آیا در اینجا هم می‌توانیم بگوییم که عدم‌المنفعه است؟ یا اگر ۹۰ تومان خریده باشد و ۹۰ تومان هم بفروشد، در اینجا عدم‌المنفعه است یا ضرر است؟

ضرر فقط به مواردی اطلاق نمی‌شود که معامله از خود رأس‌المال هم کمتر سر بگیرد، بلکه ضرر به کیفیّتی می‌گویند که عرف این معامله را واجد آن کیفیّت ببیند. شخصی که زحمت می‌کشد و تلاش می‌کند و دکانش را باز می‌کند، اینها مخارجی دارد، لذا اگر در عین‌حال آن مال را به همان رأس‌المال بفروشد، پس این زحماتی که کشیده

است کجا می‌رود؟! پس در اینجا این عدم‌المنفعه مساوی با ضرر است، نه‌اینکه صرفاً عدم‌المنفعه باشد.

حکم فقهی تخریب منازل مردم برای توسعهٔ خیابان‌ها

این مسئله در خیلی از موارد به‌کار می‌آید. من‌باب‌مثال در بعضی از موارد می‌بینیم که دولت برای سهولت کار مردم خیابان‌ها را توسعه می‌دهد و باعث تخریب منازل و امثال‌ذلک می‌شود. اشکالی که در اینجا وارد می‌کنند این است که عدم توسعهٔ این شوارع از باب عدم‌المنفعه است و تحت قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار و قاعدهٔ لا حرج در نمی‌آید، لذا هدم بناء مسلمین حرام است؛ ولی جوابی که به اینها داده می‌شود این است که عدم‌المنفعه در اینجا مساوق با ضرر است، مثلاً شخصی که از منزلش بیرون می‌آید و می‌خواهد به کارش برسد، به‌جای اینکه ۵ دقیقه برود تا به محل کارش برسد بایستی دو ساعت در بین راه باشد و این دو ساعت ضرر و اتلاف عمر است؛ بنابراین شما نمی‌توانید به مقتضای عدم‌المنفعه، به جلوگیری از توسعهٔ شوارع، حکم

کنید.

در اینجا هم مسئله از همین باب است و ما باید ببینیم که جلوگیری از افرادی

که می‌آیند و می‌خواهند مواشی‌شان را از این آبار و انهار سیراب کنند، عدم‌المنفعهٔ از قبیل اوّل است یا عدم‌المنفعهٔ مساوی با ضرر است. فرض کنید کسی که مواشی‌اش در همین حول و حوش است اگر بخواهد به دو فرسخی برود و آنها را سیراب کند، بر این مواشی ضرر وارد می‌شود؛ چون در این‌صورت آن مقدار کلائی که در اینجا رعی شده است از بین می‌رود و این شخص به عسر و حرج می‌افتد و مثلاً نمی‌تواند برای رعی مواشی خودش به آن محلی برسد که اینها باید سر موقع برسند. بنابراین عدم‌المنفعه در اینجا مساوق با ضرر است و اشکالی که از این نقطه‌نظر به این روایت شده است مندفع است.

اشکال دوّم بر روایت منع فضل ماء مبنی بر عدم حقّ غیر بر ماء مملَّک

اشکال دوّمی که در اینجا مطرح شده و اشکال محکمی است این است:

اگر این آبار صاحب و مالک داشته باشند، در این‌صورت مالک می‌تواند از این رعی و سقی مواشی جلوگیری کند. در اینجا آیا صاحبان مواشی بالنسبه

به این آبار حق دارند یا حق ندارند؟ اگر نسبت به این بئرها و ماءها حق داشته باشند پس برای مالکان آبار جایز نیست که از اینها جلوگیری کنند، و اگر صاحبان مواشی نسبت به این چاه‌ها حق نداشته باشند و اینها در تملیک صاحبان آن محل باشد پس «**لاضرر و لاضرار**» در اینجا معنا ندارد، چون «**لاضرر و لاضرار**» در جایی می‌آید که آن شخص نسبت به این استفاده حقی داشته باشد و از حقّ او جلوگیری بشود تا اینکه ضرر متوجه او بشود.

ما می‌بینیم که وقتی پیغمبر می‌فرمایند: «**لایُمنَعُ فَضلُ ماءٍ لِیُمنَعَ بِهِ فَضلُ کَلَإٍ**»، نهی در اینجا تنزیهی است؛ به‌جهت‌اینکه اگر نهی تحریمی بود صاحبان اینها می‌توانستند بگویند که ما این آبار و چاه‌ها را کنده‌ایم و صاحب اینها هستیم و می‌توانیم به مصداق «**الناس مسلّطون علیٰ أموالهم**»،[1] از اینها جلوگیری کنیم، چون

«**الناس مسلّطون علیٰ أموالهم**» و «**لایحلّ مالُ امرءٍ**

[1] عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۲۲؛ الخلاف، ج ۳، ص ۱۷٦.

مسلم إلّا بطیب نفسه»[1] شامل اینجا می‌شود و هیچ اشکالی ندارد که شخص در ملک خودش جلوگیری کند؛ پس این نهی‌ای که در اینجا وارد شده است: **«لایُمنَعُ فَضلُ ماءٍ»**، دلالت بر نهی تنزیهی می‌کند: "خوب و پسندیده نیست که شما ممانعت کنید، و حالا که آب زیادی دارید اگر بخواهید این گوسفندها را تشنه برگردانید، خالی از انصاف است!" وقتی که نهی، نهی تنزیهی شد، بنابراین **«لاضرر و لاضرار»** به‌کلی از مفاد این حدیث برّانی است؛ بنابراین تذییل حدیث منع فضل ماء به **«لاضرر و لاضرار»**، غیر موجه است.

این اشکالی است که باید روی آن تأمل کرد که وقتی بئری برای شخصی است، بنابراین از این نقطه‌نظر چرا ما **«لایُمنَعُ»** را یک حکم تحریمی بدانیم؟!

اقوال فقها در مسئلهٔ منع فضل ماء

لذا در مقام بیان حکم خود این مسئله، علما و

---

[1] عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۲۲؛ الخلاف، ج ۳، ص ۱۷۷.

فقها اختلاف کرده‌اند. یك‌وقت این آبار ملك صاحبان آن محل نیست، بلکه این آبار قبلاً بوده است، همان‌طورکه غالباً هم همین‌طور است و اینها قبلاً بوده است و افراد آمده‌اند و بعد در آنجا متوطّن شده‌اند؛ مانند بئر زمزم یا آبار مدینه یا آباری که کاروانی‌ها در بین راه می‌کندند برای اینکه مسیر کاروانشان در رفت‌وآمد تسهیل بشود و بعد علامت هم می‌زدند برای اینکه منزل به منزل که می‌روند و به آنجا می‌رسند، دچار مشکل نشوند. مسلم است که این وقف، وقف عام است؛ یعنی اصل حفر این بئر، از باب وقف عام بوده است و آنهایی که آمده‌اند و در اینجا منزل کرده‌اند مالك اینها نیستند. بله، ممکن است از باب سبق، نسبت به افراد دیگر حقّ تقدّمی داشته باشند. از این نقطه‌نظر می‌توانیم بگوییم که اینها حقّ منع ندارند و قاعدهٔ لاضرر و لاضرار و حدیث «**لایُمنَعُ فَضلُ ماءٍ**»، بنفسه حکایت از این می‌کند که اینها حقّ منع این ماء را ندارند، بلکه باید به مواشی بدهند. در این‌صورت دیگر اشکالی وارد نیست.

ولی صحبت در آنجایی است که خود افراد آن محل آن بئر را حفر کرده‌اند و به‌واسطهٔ حیازت، مالک آن شده‌اند. در این‌صورت چه دلیلی بر حرمت منع داریم؟ چون آن فرد مالک مال خودش است و می‌تواند ممانعت بکند.

شیخ طوسی در مبسوط فتوایی داده است بر اینکه ممانعت برای مواشی و سایر موارد، جایز نیست و البتّه ایشان زراعت را استثناء کرده است،[1] و همین‌طور علاّمه هم قائل به عدم جواز است[2] و اهل‌تسنّن هم در اینجا قائل به عدم جواز هستند؛ اما بعضی از فقهای دیگر قائل به کراهت هستند[3] و من‌حیث‌المجموع دلیل بر کراهت اقویٰ از دلیل بر حرمت است، و بعضی دیگر حکم را تحریمی گرفته‌اند و این روایت‌ها را بر مواردی حمل کرده‌اند که اینها فقط از نقطه‌نظر سبق، حق تقدم دارند.[4] این از نقطه‌نظر فتاوای مربوط به متقدمین.

تمسک برخی فقها به اطلاقات روایت «تساوی مردم در آب و آتش و

---

[1] المبسوط، ج ۳، ص ۲۸۱.

[2] تذکرة الفقهاء، ص ٤٠٩.

[3] رجوع شود به قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ١٦.

[4] غنیة النزوع، ابن‌زهره، ص ٢٩٤.

بعضی‌ها مثل مرحوم مجلسی[1] و بعضی از اقرانشان[2] بر استحباب بذل دلیل آورده‌اند.[3] دلیلی که ذکر کرده‌اند این است: ما در اینجا روایاتی داریم که می‌فرماید:

[ثلاثةُ أشياءَ] الناس فيها شرعٌ سواءٌ: الماء و النار و الكلأ؛[4] «مردم در آب و آتش و چراگاه، همه مساوی هستند.»

پس همهٔ مردم از نقطه‌نظر اینها یکی هستند.

---

[1] ملاذ الأخيار، محمّدباقر مجلسی، ج ۱۱، ص ۲۳۳؛ روضة المتقين، محمّدتقی مجلسی، ج ۷، ص ۱٦۳.

[2] وسائل الشيعة، شيخ حرّ عاملی، ج ۱۷، ص ۳۷۳؛ الأنوار اللوامع، بحرانی، ج ۱۱، ص ۲۹۲.

[3] رجوع شود به قاعدة لاضرر، شيخ‌الشريعة، ص ۱۵؛ غنائم الأيام، ميرزای قمی، ج ۱، ص ۱۵۲.

[4] مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۱۱٤، به نقل از درر اللئالی.

می‌توانیم بگوییم که مقصود از «نار» در اینجا جنگل‌ها و هیزم و چیزهایی است که برای سوخت مصرف می‌کردند، یعنی به‌طور کلی هرچه حرارت ایجاد می‌کند. بنابراین نفت هم در همان موقع‌ها گاه‌گاهی بود و در برخی از جاها خودش بالا می‌آمد و در تاریخ داریم که هم‌چنین چیزهایی بوده است. به‌هر صورت، اطلاق شمولی این روایت شامل هر موردی می‌شود که مورد مصرف مردم است.

بعضی‌ها با این روایت، ادلّهٔ «**الناس مسلّطون علیٰ أموالهم**» و... را تخصیص زده‌اند و آنها را به غیر از این سه مورد: کلاء و ماء و نار منصرف کرده‌اند. این یك قسم از جمع بین ادله است. بعضی‌ها با بناء عقلائیه این ادله را تخصیص زده‌اند،[1] که حکم بناء عقلائیه بعداً ذکر می‌شود. بعضی‌ها با روایات «**جُعلَت لی الأرضُ مسجدًا و طهورًا**»[2] یا روایات طهوریّت ماء[3] و امثال‌ذلك، این روایات را تخصیص زده‌اند و بر مواردی

---

[1] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ٦١.

[2] الأمالی، شیخ صدوق، ص ٢١٦.

[3] الکافی، ج ٣، ص ١.

که غیر از کلاء و ماء و نار باشد حمل کرده‌اند؛ چون ادلۀ طهوریت را عام شمولی گرفته‌اند که هم شامل آبار و میاه غیر مملّکه می‌شود و هم شامل آبار و میاه مملّکه می‌شود.[1]

نقد بر این نحوه اطلاق‌گیری

شما ببینید اصلاً چطوری فتوا می‌دهند! آدم از اینکه نحوۀ استدلال اینها چطوری است تعجب می‌کند! یعنی اینها «**جُعلَت لی الأرضُ مسجدًا و طهورًا**» و یا ادلۀ طهوریت ماء را که شارع گفته است: «**توضّأ بماءٍ قُراح**»، دلیل گرفته‌اند بر اینکه انسان می‌تواند با هر آبی که بر آن اطلاق مطهِّریت بکند وضو بگیرد؛ یعنی مثلاً شما می‌توانید بی‌اجازۀ همسایه‌تان وارد منزلش بشوید و سر حوضش بروید و با فرض عدم رضایت او با آن آب وضو بگیرید و نماز بخوانید، یا مثلاً شما می‌توانید آبی را

---

[1] رجوع شود به غنائم الأیام، ج ۱، ص ۱۵۵.

که یک شخص رفته و خریده است غصب کنید و با آن وضو بگیرید و نماز بخوانید! اینها با این ادلّه، همهٔ ادلهٔ میاه مملّکه را تخصیص زده‌اند؛ به‌طوری‌که گفته‌اند: اصلاً به‌طور کلی میاه مملّکه، از تحت قاعدهٔ **«الناس مسلّطون علیٰ أموالهم»** یا **«لایحلّ مالُ امرءٍ مسلم إلّا بطیب نفسه»**، خارج است.

اینها اصلاً نیازی به جواب دادن ندارد؛ چون **«[ثلاثةُ أشیاءَ] الناس فیها شرعٌ سواء: الماء و النار و الکلأ»** به آن مواردی که انسان حیازت کند انصراف دارد و وقتی که حیازت کند و مالک بشود دیگر اصلاً نسبت به این مورد برّانی برّانی است؛ و **«جعلت لی الارضُ مسجدًا و طهورًا»** یا **«الماءُ کلُّه طاهرٌ»**؛ همهٔ این آب‌ها مطهّریّت دارند» و امثال‌ذلک، به میاه بنحو الاطلاق منصرف هستند، نه میاه مملّکه؛ لذا اینها اصلاً به همدیگر کاری ندارند و حتّی عام و خاص من وجه هم نیستند، بلکه این اصلاً در یک وادی سیر می‌کند و آن در یک وادی دیگر، لذا این دلیل که می‌گوید: «آب مطهِّریّت دارد» با آن دلیل که می‌گوید: **«لایحلّ مالُ امرءٍ مسلم إلّا بطیب نفسه»**

منافات ندارد. بله، اگر طیب نفس باشد مطهِّریت هست و اگر طیب نفس نباشد مطهِّریت هم نیست، و دلیل این هم روشن است. پس جواب این هم داده شد.

استدلال بعضی فقها به سیرۀ متشرعه در عدم منع میاه

بله، بعضی‌ها در اینجا به سیره تمسک کرده‌اند. تمسک به سیره هم از این باب است که وقتی اینها نگاه کرده‌اند دیده‌اند که سیرۀ مسلمین بر این بوده است که وقتی یک نهر آبی می‌آید یا قناتی حفر می‌شود، مردم می‌آیند و مواشی‌شان از آن آب می‌خورند و خودشان از آن آب وضو می‌گیرند و نماز می‌خوانند. سیرۀ متشرعه بر این بوده است و حتّی فقها هم به این مسئله عمل می‌کردند و در باغی، بیابانی، دهی یا جایی که آب می‌رفته است، اینها استفاده می‌کردند. پس در این فرض، سیرۀ متشرعه از رضای معصوم حکایت می‌کند و این می‌تواند حجت باشد.[1]

عدم حجّیت سیرۀ متشرعه بدون حکایت از سیرۀ عقلائیه

---

[1] غنائم الأیام، ج ۱، ص ۱۵۵.

البتّه سیره در اینجا هست و انسان نمی‌تواند منکر آن بشود، منتها باید ببینیم آیا این سیره از ناحیهٔ شارع جعل شده است که از امضای شارع حکایت بکند یا اینکه این سیرهٔ عقلائیه است؟ اگر سیرهٔ عقلائیه باشد دیگر نمی‌توانیم در اینجا به سیرهٔ متشرعه تمسک کنیم، به‌طوری‌که آیةاللَه سیستانی هم در اینجا همین مطلب را می‌فرمایند،[1] و مطلب صحیحی هم هست.

بحث سیره بعداً می‌آید که آیا خود سیرهٔ متشرعه به‌تنهایی اصلاً حجت است یا نه؟ و إن‌شاءالله بعداً در بحث ظهور، بحث خواهیم کرد که سیرهٔ متشرعه به‌هیچ‌وجه حجت نیست. ما حجّیت اجماع را قبول نداریم، چه برسد به اینکه حجّیت سیره و شهرت را قبول کنیم.[2]

تنها مسئله‌ای که در اینجا باقی می‌ماند این است که وقتی سیرهٔ متشرعه حکایت از سیرهٔ عقلائیه بکند، از باب بناء عقلاء و عدم ردع شارع، ما امضای شارع در اینجا را کشف می‌کنیم. حالا ببینیم مسئله

---

[1] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ٦١.

[2] اجماع از منظر نقد و نظر، ص ٢٠٧ ـ ٢١٠.

در اینجا چیست و عُقلاء در آن آبار و میاه و انهاری که در ملک شخصی است چه بنائی دارند؟

تحلیل سیرهٔ عقلاء در استفادهٔ سایر مردم از میاه و اموال مملَّک

وقتی که ما نگاه می‌کنیم می‌بینیم که اصل بناء عقلاء یک قاعده و ریشه دارد که براساس آن ریشه و قاعده، این بناء عقلائی محقق شده است. اما ممکن است شما بگویید که اصلاً عقلاء در اینجا بنائی ندارند و این مطلبی که ما الآن مشاهده می‌کنیم صرفاً از باب یک عادت است.

برای ریشه‌یابی بناء عقلاء در اینجا، عرض می‌شود:

به‌طور کلی ما بحثی داریم به عنوان انصراف، یعنی اگر مالکی از مال خودش انصراف پیدا کرد آیا جوازُالتّصرف در آن مال برای دیگران می‌آید یا نمی‌آید؟ این یك قاعدهٔ عقلائیه است و عقل از باب استحسان ـ که استحسان عقلی هم داخل در

همان سیره و حکم عقلی است- حاکم است به اینکه وقتی که مالك از این مال انصراف پیدا کرد، آن علقهٔ خودش را که مانع از جواز تصرف اغیار است، از این مال فك می‌کند؛ وقتی که علقه‌اش را از این مال فك کرد، نسبت او و دیگران به این مال علَی‌السواء می‌شود؛ وقتی که علَی‌السواء شد، شارع هم به مقتضای حیازت -که هر کسی حیازت کند مالك می‌شود- اجازهٔ این حیازت و تملك را می‌دهد. این بناء، یك بناء عقلائی و حتّی می‌توانیم بگوییم عقلی است که وقتی که این مال در اینجا بدون صاحب می‌شود، پس الفضل لمَن سبق و الملك لمن سبق و الأولیٰ من سبق؛ یعنی در اینجا سبقت یکی از اسباب مملِّکه می‌شود.

ما این مطلب را در خیلی جاها می‌بینیم. من‌باب‌مثال شخصی یک باغ را حیازت می‌کند. در اینکه اصل آن باغی را که حیازت کرده است مالک می‌شود، حرفی نیست؛ ولی می‌بینیم که اگر این شخص می‌خواست کسی در این باغش نیاید، دور این باغ را دیوار می‌کشید و در می‌گذاشت؛ لذا اینکه الآن دیوار و در نگذاشته است معنایش این است که

گوسفند یا سگ یا حیوانات می‌توانند در این باغ بیایند و اگر آدم هم بیاید اشکال ندارد. بله، تصرف در میوهٔ این باغ، دیگر داخل در سیرهٔ عقلائیه نیست؛ اما آمدن و نشستن جایز است. این کشف ظهور و کشف مقامی است؛ یعنی مقام، مقامِ اجازه است و ظهور مقامی دارد بر اجازه؛ چون اگر راضی نبود دورش را دیوار می‌کشید. چرا برای منزل در گذاشته‌اند؟ به‌خاطر اینکه مالک می‌گوید: کسی داخل ملک من نشود! اما این شخص یک باغ درست کرده و آن را همین‌طور رها کرده است، و این دلالت ظاهر و دلالت مقامی دارد بر اینکه رفتن در آن و استفاده از سکونتِ در آن بلامانع است. به این سیرهٔ عقلائیه می‌گویند؛ یعنی این سیرهٔ عقلائیه کشف از رضای مالک می‌کند، به این لحاظ که اگر او می‌خواست که در مالش تصرف نشود می‌بایست دور آن را حصار می‌کشید.

همین‌طور از همین باب سیرهٔ عقلائیه‌ای که شارع امضاء کرده است، حقّ‌المارّه است. وقتی که شخصی دور درختش را دیوار کشیده، بعد

شاخه‌های آن درخت در

شارع و ممر آمده است، اگر این شخص می‌خواست که کسی از این درختش استفاده نکند، این شاخه‌ها را قطع می‌کرد و حتی شاخه‌های موازی با دیوار را هم می‌برید؛ اما اینکه الآن شاخه‌ای در ممر آمده است و او هم اعتنایی ندارد، حکایت و دلالت حالش بر این است که اگر اینجا یک میوه بود و دستت به آن رسید، اشکال ندارد آن را بِکَنی و می‌توانی این کار را انجام بدهی. به این حکایت حال و دلالت حال می‌گویند.

بنابراین سیرهٔ عقلائیه صرفاً یک عادت نیست، بلکه یک منشأ نفسانی دارد؛ یعنی عُلقه‌ای نفسانی لحاظ شده است که عقلاء این سیره را در پیش می‌گیرند، نه‌اینکه فقط صرف عادت باشد. اگر صرف عادت باشد کشف از رضای شارع در اینجا نمی‌کند.

بنابراین در مورد انهار هم همین‌طور است و این دلالت در اینجا دلالت حال است؛ چون وقتی شخصی یک قنات جاری کرده است که این قنات در این بیابان می‌رود تا به فلان‌جا می‌رسد، این شخص

می‌داند که وقتی این نهر در بیابان می‌رود، حیوانات از این نهر می‌خورند و افراد از این نهر رد می‌شوند؛ لذا اگر می‌خواست کاملاً روی آن را می‌پوشاند و مسدود می‌کرد تا اینکه کسی از اینها استفاده نکند. یا مثلاً اگر چاهی درست می‌کرد، درب این چاه را می‌گذاشت تا کسی استفاده نکند. همهٔ اینها دلالت حال بر این است که این شخص با توجه به این ارتکازات و مرتکزات ذهنی اقدام به یک‌چنین حفر بئر و قناتی کرده است.

بنابراین سیرهٔ عقلائیه بر این است که انسان می‌تواند به مقداری که باعث اضرار به این آبار و انهار نشود استفاده کند؛ مثلاً از این آب بخورد یا به مواشی بدهد یا با آن وضو بگیرد، اما اینکه این آب را به مزرعه ببرد و مزرعه را سیراب کند دیگر از سیرهٔ عقلائیه خارج است؛ یعنی سیرهٔ عقلائیه برای جواز تصرف، حدّی قرار می‌دهد و طبق آن حد، افراد می‌توانند استفاده کنند. شارع هم همین سیرهٔ عقلائیه را ردع نکرده و امضاء کرده است.

بنابراین **«الناس مسلّطون علیٰ أموالهم»** یا **«لایحلّ مالُ امرءٍ مسلمإلّا بطیب نفسه»**، همه به سیرهٔ

عقلائیه منصرف هستند؛ نه‌اینکه وقتی مثلاً ما به یک باغ رسیدیم نتوانیم

داخل در آن باغ بشویم به‌جهت‌اینکه «**الناس مسلّطون علیٰ أموالهم**» پس برای رفتن در باغ باید رضای مالک را احراز کنیم، ولی ما علم به رضای مالک نداریم، پس تصرف در این باغ اشکال دارد. این سیرهٔ عقلائیه بر اساس یک امر متداول عرفی بین افراد است. لذا حتی اگر در جایی ما علم به کراهت داشته باشیم باز حکمی را که شارع بیان کرده است جواز استفادهٔ انسان در اینجا را توسعه می‌دهد.

من‌باب‌مثال اگر در حقّ‌المارّه یا داخل باغ رفتن، علم به کراهت مالک داشته باشیم، امضای حقّ‌المارّه و امثال‌ذلک توسط شارع،[1] جواز استفادهٔ انسان در اینجا را توسعه می‌دهد از این باب که اگر آن شخص از تصرف دیگران کراهت داشت باید کاری انجام می‌داد؛ مثلاً اگر می‌خواهد کسی به این شاخه‌ای که در ممرّ آمده است دست نزند باید آن را قیچی کند، چون این حقّ او است؛ یا مثلاً وقتی که شخصی می‌خواهد کسی در باغش تصرف نکند باید دور باغش را دیوار بکشد، اما وقتی سر جایش

---

[1] رجوع شود به وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۲٦ ـ ۲۳۰.

نشسته است و هیچ کاری انجام نمی‌دهد، بی‌خود می‌گوید که کسی نباید در مال من تصرف کند! بله، در مورد منزل اگر شخصی وارد منزل کسی بشود، عقلاء مذمتش می‌کنند و او را می‌گیرند و به زندان می‌اندازند و تأدیب می‌کنند؛ اما در مورد باغی که دورش دیوار ندارد عقلاء می‌گویند: می‌توانی داخلش بروی و اشکالی ندارد.

یا من‌باب‌مثال اگر در استفاده از میاه،[1] مالکش آن‌قدر خسّت به‌خرج بدهد که مثلاً به یک نفر که تشنه است و می‌خواهد از تشنگی بمیرد، بگوید: دست به آب من نزن مگر اینکه هزار تومان بدهی، وإلاّ من چنین اجازه‌ای به تو نمی‌دهم! در اینجا عقلاء هیچ وقت دنبال رضایت و عدم رضایت شخص نمی‌گردند، بلکه می‌گویند: نهر آب دارد می‌رود، پس بخور دیگر! رضایت در اینجا یعنی چه؟! این آب دارد می‌رود، اگر مقداری بخوری از کجایش کم می‌شود؟! یعنی سهل گرفتن در این تصرفات را خود

---

[1] رجوع شود به مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۱۱٤.

عقلاء اجازه می‌دهند. حالاکه این شخص در اینجا دارد کاری برخلاف عرف عقلائی انجام می‌دهد، شارع این بناء عقلائیه را امضاء می‌کند و می‌گوید: تو حق نداری که یک‌چنین امر برخلاف عقلائی انجام بدهی!

رابطهٔ سیرهٔ عقلائیه و حکم شرعی

در اینجا ادلهٔ شرعیه ناظر بر سیرهٔ عقلائیه است؛ یعنی ادلّهٔ شرعیه سیرهٔ عقلائیه را امضاء می‌کند. لذا ادلهٔ شرعیه در مواردی تأسیس حکم شرعیه می‌کند که شارع در آنجا یا حکم به تحریم سیرهٔ عقلائیه کرده باشد یا سیرهٔ عقلائیه ساکت باشد.

من‌باب‌مثال شارع می‌گوید که اگر داخل منزل رفیقت شدی، اشکال ندارد که چیزی از یخچالش برداری و بخوری:

﴿لَّيۡسَ عَلَى ٱلۡأَعۡمَىٰ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡأَعۡرَجِ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرِيضِ حَرَجٞ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَن تَأۡكُلُواْ مِنۢ بُيُوتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أُمَّهَٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ إِخۡوَٰنِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَعۡمَٰمِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ عَمَّٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَخۡوَٰلِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ خَٰلَٰتِكُمۡ أَوۡ مَا مَلَكۡتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ أَوۡ صَدِيقِكُمۡ

لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَأۡكُلُواْ جَمِيعًا أَوۡ أَشۡتَاتٗا﴾.[1]

اگر این آیه نبود ما در چنین مواردی چه می‌کردیم؟ مثلاً وقتی یکی از رفقا، ما را به منزلش دعوت کرده باشد و ما وارد منزل او شویم و ببینیم که او خودش بیرون رفته است و ما گرسنه‌مان است، آیا همین‌طور دست روی دست می‌گذاریم و می‌گوییم: «**لایحلّ مالُ امرءٍ مسلمإلّا بطیب نفسه**» و «**الناس مسلّطون علیٰ أموالهم**»، تا ایشان بیاید؟! اگر او تا یک ساعت دیگر نیاید ما غش می‌کنیم! سیرهٔ عقلاء در اینجا می‌گوید: بلند شو و برو بخور! حالاکه او نیامده است، طوری نیست؛ بلکه اتفاقاً خوشحال هم می‌شود، حتماً خوشحال می‌شود! یا مثلاً وقتی به خانهٔ پدرتان یا مادرتان یا برادرتان یا صدیقتان یا به خانه‌ای می‌روید که کلیدش را دارید، عقلاء همین را می‌گویند. لذا شارعی که در اینجا این حکم را بیان کرده است، یک حکم در

---

[1] سوره نور (٢٤) آیه ٦١.

قبال حکم عقلاء جعل نکرده است، بلکه عقلاء هم همین کار را می‌کنند. اما من‌باب‌مثال اگر کسی شما را دعوت کند و شما نسبت به او غریبه باشید و چون کاری داشته‌اید، پیش او در دفترش و محلّ کارش رفته‌اید، هیچ‌وقت این حکم شامل اینجا نمی‌شود و عقلاء نمی‌گویند که برو از یخچال او بخور! ولی همین عقلاء می‌گویند: فلانی رفیقت است و رفیق این حرف‌ها را ندارد. پس شارع در اینجا تأسیس و تشریع و جعل حکم نکرده است، بلکه حکم عقلاء را امضاء کرده است. بنابراین ریشهٔ این جعل شارع، به امضای سیرهٔ عقلائیه برمی‌گردد.

روی این حساب، حکم عدم حل و عدم تصرّف، دائر مدار سیرهٔ عقلائیه می‌شود، مگر در مواردی که شارع نصّ به‌خصوص داشته باشد بر اینکه این سیرهٔ عقلائیه یا این عرف و عادت را قبول ندارم. خیلی از مواردی را که عرف و عادت است نمی‌توانیم جزء سیرهٔ عقلائیه بدانیم. ما بین سیرهٔ عقلائیه و بین سیرهٔ عرفیه و امثال‌ذلک فرق می‌گذاریم که إن‌شاءاللَه بعداً آن را بحث می‌کنیم که

شارع بعضی موارد مثل بیع ربوی[1] و بیع ممیّز و بیع صبی[2] را تحریم کرده و جایز نشمرده است یا مثل بیع کالی به کالی را باطل شمرده است.[3] ممکن است عرفی بیع کالی به کالی را انجام بدهد و [از نظر خودش هم] اشکال نداشته باشد، ولی شارع این موارد را تخصیص می‌زند و می‌گوید که صحیح نیست.

در اینجا «**لایحلّ مالُ امرءٍ مسلمٍ**» بکلّیتّه و بإطلاقه و یا «**الناس مسلّطون علیٰ أموالهم**» بإطلاقه، انصراف به موارد سیرهٔ عقلائیه دارد و عقلاء در اینجا می‌گویند که تصرف اشکال ندارد، گرچه طرف راضی هم نباشد، البته به مقداری که اضرار به او وارد نباشد؛ یعنی مقداری که زیادی است اشکال ندارد، چون اگر راضی نبود جلوی

---

[1] وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۱۷.

[2] همان، ج ۱۷، ص ۳٦۰.

[3] همان، ج ۱۸، ص ۲۹۸.

آن را می‌گرفت و نمی‌گذاشت که در معرض تصرف دیگران باشد.

نظارت ادلهٔ منع فضل ماء و کلاء به سیرهٔ عقلائیه

بنابراین ما می‌توانیم بگوییم که شارع در اینجا با «**لایُمنَعُ فَضلُ ماءٍ لِیُمنَعَ بِهِ فَضلُ کَلَإٍ**»[1] به سیرهٔ عقلائیه تمسک کرده است و نهی در اینجا نهی تحریمی است.

مضافاً بر این مسئله، اینکه اصلاً غالب موارد مواشی و امثال‌ذلک از موضوع اولی ما است، یعنی اینها قبلاً بوده‌اند و بعداً قبیله‌ای آمده است و در اینجا کم‌کم اسکان پیدا کرده است و همین‌طور مواشی دیگر آمده‌اند و در اینجا جمع شده‌اند. بنابراین خیلی کم اتفاق می‌افتد که براساس ملکیت باشد، بلکه اینها فقط و فقط براساس سبقت، منع می‌کردند. این هم یک دلیل دیگر بر این است که این تذییل، تذییل روی حقیقت خودش است و اصلاً ما نیازی به سیرهٔ عقلائیه در اینجا نداریم. یعنی می‌خواهیم بگوییم که این روایت درست است و حکم غالبی را بیان می‌کند

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۹۳.

و «**لاضرر**» مربوط به مواردی می‌شود که نهی تنزیهی است و اشکالی ندارد که نگوییم تحریمی است.

قول به اخلاقی و تنزیهی بودن «لاضرر» در روایت منع فضل ماء

البتّه در اینجا باز هم اگر قائل بشویم به اینکه این «**لاضرر و لاضرار**» یک حکم اخلاقی است، بعضی‌ها گفته‌اند که «**لایُمنَعُ**» بر نهی تنزیهی دلالت می‌کند، و اگر ما بگوییم که «**لایُمنَعُ**» بر نهی تنزیهی دلالت می‌کند باز هم «**لاضرر و لاضرار**» به جای خودش باقی است، یعنی بعضی اوقات «**لاضرر و لاضرار**» الزام را می‌رساند و در بعضی اوقات حکم خلاف اخلاق را می‌رساند و اشکال ندارد. در هر صورت، منشأ و ریشهٔ «**لاضرر**» یکی است و «**لاضرر و لاضرار**» می‌گوید: صحیح نیست که انسانی به دیگری ضرر وارد کند؛ یعنی همین‌که شما دیگری را منع می‌کنید، در واقع به او ضرر وارد کرده‌اید. گرچه شارع شما را الزام نمی‌کند، ولی بالأخره شما به دیگری ضرر وارد کرده‌اید و شارع می‌گوید: چرا این

ضرر را وارد کردید؟! در بعضی اوقات انسان ممکن است کاری را انجام بدهد که در اختیارش است، اما به دیگری

ضرر وارد بشود و شارع هم دست این شخص را در اینجا باز گذاشته باشد؛ ولی خیلی کار بی‌انصافی و خلاف انصافی در اینجا انجام داده است، و مواردش هم خیلی زیاد است. این ضرر، ضرر اخلاقی است.

من‌باب‌مثال شخصی جلوی منزلش را آسفالت کرده است، آن‌وقت این شخص به خاطر [اضرار به] همسایه، آسفالت جلوی منزلش را از بین می‌برد و می‌گوید که خودم آسفالت کردم و خودم می‌خواهم آن را بردارم و دلم می‌خواهد بردارم! نه شرطی در اینجا بوده و نه [تعهدی]، و شارع نمی‌تواند در اینجا او را مکلف کند که به این آسفالت دست نزن. لذا گرچه این عمل او موجب اضرار به غیر است، ولی شارع الزام نمی‌کند و فقط می‌گوید: این کار صحیح نیست که شما بدون جهت بخواهید اینجا را به زمین خاکی تبدیل کنید که باران بیاید و آبِ گل شود و... .

مثال‌های خیلی زیادی است که شارع، شخص را الزام نمی‌کند، ولی آن شخص با اقدام یا

عدم اقدام خودش موجب ضرر بر دیگری می‌شود. به این می‌گویند: «ضرر اخلاقی» یعنی اخلاقاً صحیح نیست که این شخص این کار را انجام بدهد، نه‌اینکه الزام و حکم شرعی داشته باشد.

بنابراین می‌توانیم بگوییم: اگر نهی در «**لاضرر**» تنزیهی باشد باز هم ممکن است «**لاضرر**» به‌عنوان یک حکم اخلاقی اسلامی معنا پیدا بکند، پس تذییل این حدیث به این ذیل در اینجا تذییل موجهی خواهد بود. از این نقطه‌نظر قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار که در ذیل حدیث فضل ماء آمده است، به جای خودش محفوظ است و شبهه و اشکالی به آن وارد نمی‌شود.

در اینجا ولو اینکه ضرر متوجه است ولی لا ضرر نمی‌آید؛ به‌خاطر اینکه حقی نسبت به طرف نیست که از ناحیهٔ آن حق، ضرر بیاید. من‌باب‌مثال اگر ضرر یک ضرر سماوی باشد، مثلاً شما یک زمین زراعتی در ملک خودتان دارید که آب هم دارد و این آب فقط به اندازهٔ زمین زراعتی خود شما است و اگر تمامش را به زمین ندهید زمین زراعتی از بین می‌رود، و زمین زراعت دیگری در کنار زمین شما

است که برای

یک شخص دیگر است؛ آیا الآن این شخص حقی نسبت به این آب دارد که اعتراض بکند و بگوید که آقا آب زمینت را به من بده؟! اگر بخواهی به او آب بدهی زراعت خودت از بین می‌رود! او نسبت به این آب حق ندارد. بنابراین زراعت او خشک می‌شود و این خشک شدن از راه اضرار نیست، بلکه از ناحیهٔ سماوی است. اینجا هم همین‌طور است.

تا اینجا سه روایت بیان شد: روایت سمره، قضیّه شفعه و مسئلهٔ فضل ماء. در تمام اینها سند روایت صحیح است، البتّه ما در این روایت دیگر بحث سندی نکردیم، به‌خاطر اینکه بحث سندی جا ندارد و اگر بخواهیم بحث سندی بکنیم دوباره کلام اطاله پیدا می‌کند. اینها سه روایتی بود که از شیعه در مورد «**لاضرر و لا ضرار**» بیان شده است. حالا آیا از اهل‌تسنّن روایتی داریم که مذیّل به «**لاضرر**» شده باشد یا نه؟

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس دوازدهم: بررسی «لاضرر» در حدیث هدم بناء

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

بررسی روایت دعائم الاسلام در قاعدهٔ لاضرر

[بحث در روایات قاعده لاضرر بود.] روایت چهارم روایتی است که در دعائم الاسلام ذکر شده است. گرچه کتاب دعائم الاسلام کتابی است که قاضی نعمان مصری آن را تألیف کرده و در خصوص ایشان تعدیلی وارد نشده است؛ ولی به جهت موقعیّتی که آن زمان داشته است و این کتاب را به عنوان کتاب قانون تألیف کرده است، روایاتی که نقل می‌کند، از روایات شیعه أخذ شده است و مراسیلی که در این کتاب آمده است در حکم فتاوای شیعه مطرح است. بنابراین ما می‌توانیم به عنوان تأیید ـ نه تأسیس ـ روایات دعائم الاسلام را مورد نظر قرار بدهیم.

البته در شیعه بودن ایشان اختلاف است. بعضی‌ها ایشان را از باب قرائنی که در این روایاتش مشاهده کرده‌اند شیعه می‌دانند؛ ولی بعضی‌ها ایشان را شیعه نمی‌دانند، منتها به مقتضای وقت و دولت فاطمی و حکام فاطمیین که شیعهٔ [اسماعیلی] بوده‌اند، این روایات را بر طبق مذاق تشیّع بیان کرده است. در هر صورت، بنده با اینکه تتبع هم کرده‌ام، اما دلیل موثقی بر تشیّع ایشان پیدا نکردم و دلیلی هم نبود.

ولی در خصوص اینکه روایات دعائم الاسلام متخذ از شیعه است، حرفی نیست؛ یعنی ایشان گرچه سند را ذکر نکرده است، ولی متن روایات شیعه را بیان کرده است. البته ممکن است به‌ندرت روایات عامه‌ای هم که موافق با مذاق تشیّع است ـ از باب عدم خلاف در این روایات ـ آورده باشد.

روایتی که ایشان نقل می‌کند که در آن جملهٔ **«لاضررَ و لاضِرارَ»** است روایت هدم بناء و حائط است که در آنجا دارد:

روّینا عن أبی‌عَبدِاللهِ علیه‌السّلام أنَّهُ سُئِلَ عن جِدارِ رَجُلٍ و هو سُترَةٌ بَینَهُ و بَینَ جارِهِ سَقَطَ فامتَنَعَ مِن بُنیانِهِ، قال: **«لَیسَ یُجبَرُ عَلیٰ ذَلِك إلّا أن یَکونَ وَجَبَ ذَلِكَ لِصاحِبِ الدّارِ الأُخرَی لحَقٍّ أو شَرطٍ فی أصلِ المِلكِ؛ ولکن یُقالُ لِصاحِبِ المَنزِلِ: استُر عَلیٰ نَفسِكَ فی حَقِّكَ إن شِئتَ.»**

قیلَ لَهُ: فَإن کان الجِدارُ لَمَیسقُط ولکنَّهُ هَدَمَهُ أو أرادَ هَدمَهُ إضرارًا بِجارِهِ لِغَیرِ حاجَةٍ مِنهُ إلیٰ هَدمِهِ، قال: **«لایُترَك، و ذَلِكَ أنَّ رسول‌الله صلّی الله علیه و آله قال: "لاضررَ و لاضِرارَ" و إن هَدَمَهُ کُلِّفَ أن یَبنیَهُ.»**[1]

«[راوی می‌پرسد:] دیواری بین دو همسایه بوده و این دیوار افتاده است (حالا یا دیوارها مشترک است یا برای یکی از دو همسایه است) آیا باید به صاحب حائط بگوییم که این دیواری را که الآن افتاده است دوباره بنا کن؟ حضرت

---

[1] دعائم الإسلام، ج ۲، ص ٥٠٤، الطبعه الثانیه بمصر؛ جواهر الکلام، ج ٢٦، ص ٢٦٩.

می‌فرماید: "نه، دیوار این همسایه خراب شده است و دلش می‌خواهد که خانه‌اش به همین کیفیّت بدون دیوار بماند. دیوار همسایه را که خراب نکرده است، دیوار خود او خراب شده است!

البته اگر قبلاً شرطی یا حقی در اینجا بوده است، به‌واسطهٔ آن، این شخص صاحب دار می‌تواند ادعا کند که بایستی این دیوار دوباره ساخته بشود."»

فرض کنید که حائطی بین این همسایه و آن همسایه است، ولی این حائط برای همسایهٔ سمت چپی است، حالا این حائط تمایل پیدا کرده و خراب شده است. این همسایه به چه ملاکی به همسایه‌اش بگوید که دوباره دیوارت را بساز؟! این همسایه می‌گوید: منزل من پیداست! آن همسایه می‌گوید: اگر می‌خواهی خانه‌ات پیدا نباشد، خودت برو دیوار بساز! بر چه اساسی همسایه‌اش را تکلیف کند که حتماً دیوار را بنا کند؟! می‌گوید: من اصلاً نمی‌خواهم منزلم دیوار داشته باشد!

صورت اوّلی که حضرت می‌فرمایند، منطبق با قواعد است: «**الناس مسلّطون علیٰ أموالهم.**»[1] اصل بیان حضرت منطبق بر خود قاعده هم هست، یعنی تأسیسی نیست، بلکه تقریری است.

صورت دوّم این است که از قبل بر قوام این دیواری که الآن ساقط شده است حقّی بر عهدهٔ این همسایه بوده است. من‌باب‌مثال اینها هر دو با هم منزل را ساخته‌اند و قرار بر این گذاشته‌اند که دیوار را این شخص بسازد و دیوار ساتر بین دو دار، دیوارِ منزلِ سمت چپ باشد. بنابراین قبلاً توافقی بر اصل ستر و ستاریت حائط بوده است که قوام این جدارِ بین حائط، که باعث ستر و حفاظ بین دو منزل است، بر عهدهٔ صاحب این دار باشد. بنابراین به‌واسطهٔ هدم این حائط، حقی بر له این صاحب‌الدار و بر علیه این شخصی که حائطش فوت شده است تعلق می‌گیرد. از این نقطه‌نظر این شخص می‌تواند به تجدید بناء مکلف شود.

این صورت هم منطبق با قواعد است:

---

[1] عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۲۲؛ الخلاف، ج ۳، ص ۱۷٦.

«**المؤمنون عند شروطهم.**»[1] و در اینجا هم مسئله‌ای نیست.

مسئله در آنجایی است که این شخص می‌خواهد بدون دلیل، حائط خودش را هدم کند و دیوار خودش را بردارد و از بین ببرد. در اینجا باز هم مسئله دو صورت به خود می‌گیرد: یا اینکه هدم این حائط لغرضٍ عقلائی است و به جهت یک غرض عقلائی این کار را انجام داده است یا اینکه غرض عقلائی نبوده است.

اگر این هدم به‌خاطر غرض عقلائی باشد باز هم نمی‌شود او به بناء مکلف بشود؛ چون در روایت است: «لِغَیرِ حاجَةٍ» یعنی اگر غرض عقلائی در اینجا باشد باز نمی‌شود او به بناء مکلف بشود؛ به‌جهت‌اینکه به یك غرض عقلائی در مالش تصرف کرده است، و گرچه آن غرض عقلائی موجب ضرر غیر می‌شود، ولی این اضرار به

---

[1] تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۷۱.

غیر با اضرار به خود صاحب الدار ـ در صورت منع از هدم ـ تکافی می‌کند؛ چون اگر از او بخواهیم که این را هدم نکند ضرری به خود صاحب دار وارد می‌شود، و اگر بخواهد هدم کند ضرری به صاحب دار أخریٰ وارد می‌شود، و این دو اضرارها همدیگر را دفع می‌کنند، بنابراین نمی‌شود او از این باب، به بناء مکلف بشود.

ولی اگر هدمش به غرض عقلائیه نباشد، حضرت می‌فرماید: «**لایُترَك**» یعنی نباید این کار را انجام بدهد، چون: «**و ذَلِكَ أنَّ رسول‌اللَه صلّی اللَه علیه و آله قال: "لاضررَ و لاضِرارَ" و إن هَدَمَهُ كُلِّفَ أن يَبنيَهُ.**»

بررسی سند روایت دعائم الاسلام

در این روایت مطالبی هست:

مطلب اوّل: مسئله‌ای در سند این روایت است و آن اینکه این روایت مرسل است. «**روّینا**» از أبی‌عبداللَه علیه السّلام که حضرت این‌طور فرمودند، ولی در اینجا سند را ذکر نکرده‌اند و این روایت در جای دیگری هم نیست، و این یک مسئله

است.

مطلب دوّم: ناقل این روایت قاضی نعمان است که موثق نیست؛ ولی من‌حیث‌المجموع کسی که شمّ‌الفقاهه داشته باشد و به فقه‌الحدیث وارد باشد این مطلب را می‌فهمد که این روایت منطبق با قواعد است.

بررسی و نقد جواز تصرف غیر عقلائی در اموال خود

مطلب سوم: اشکال دیگری که در اینجا بیان شده این است که در صورت هدم و بدون غرض عقلائی، این روایت با قواعد ملکیت و تسلّط بر اموال منافات دارد، بنابراین از این نقطه‌نظر محل اشکال است. وقتی که شخصی متصرّف در اموالش است و شارع این تصرف را تأیید و امضا کرده است، چه فرقی می‌کند بین اینکه بر این تصرف غرض عقلائی مترتب باشد یا غرض عقلائی مترتب نباشد؟ من مالک این فرش هستم؛ حالا دلم می‌خواهد که این فرش را در اطاق بیندازم، دلم می‌خواهد این فرش را در حیاط و زیر باران بیندازم تا از بین برود. یا من مالک منزلم هستم؛ حالا دلم می‌خواهد خودم

در این منزل بنشینم، دلم می‌خواهد این منزل را مرکز برای انبار بکنم یا کاری در آن انجام بدهم. این تصرف در اموال است و اشکالی ندارد.

[جواب این اشکال این است]: اصل ملکیت و تصرف در ملك، یك امر اعتباری است که اعتبار آن رفعاً و وضعاً ـچه وضع این ملکیت و چه رفع آنـ به دست و به ید شارع است و همین‌طور خصوصیت تصرفات در ملك، همه به دست شارع است و ما نمی‌توانیم کیفَ نَشاء در ملك خودمان تصرف کنیم، بلکه باید تصرف ما تصرف عقلائی یا تصرف شرعی باشد.

این فرش برای ما است و ما در این فرش می‌توانیم به این منوال تصرف کنیم که آن را هم در اطاق و هم در هال و هم در ایوان بیندازیم؛ اما اگر در این فرش به این منوال تصرف کنیم که آن را در حیاط بیندازیم تا باران بخورد و از بین برود، این تصرف عدوانی و حرام است. یا مثلاً ما میوه‌ای داریم و می‌توانیم این میوه را بخوریم یا مهمان دعوت کنیم و به او بدهیم یا به فقیر بدهیم یا در سایر منافع مطرح استفاده کنیم. اما آیا شما می‌توانید این مال و میوه و غذا را از بین ببرید؟! نه‌خیر، این اسراف و تبذیر و حرام است و شرعاً اشکال دارد.

بنابراین هم اصل ملکیت به دست شارع است و هم نحوهٔ استفاده به دست شارع است، و همین‌طور تصرف دیگران نسبت به مال غیر هم وضعاً و رفعاً به دست شارع است؛ مثلاً شارع یک مال را مباح می‌کند و یک مال دیگر را غیر مباح می‌کند، یا تصرف در این زمین را مباح می‌کند و تصرف در آن زمین را حرام می‌کند. من‌باب‌مثال شارع تصرف در غذا و أمتعه را هنگام رفتن در منزل رفیق و دوست حلال می‌کند، ولی در منزل غریبه حرام می‌کند. یا من‌باب‌مثال عبد ملک برای مولا است، ولی تصرف بأیّ‌نحوٍ در این عبد و در این مال جایز نیست. بعضی از اهل‌تسنن ادله دارند که ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ﴾[1] و عبد هم جزء ﴿مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ﴾ است، لذا با عبد مقاربت می‌کنند!![2]

و آنها اصلاً در این قضیّه استدلال دارند! ولی این‌طور نیست و مولا نمی‌تواند در این عبد به‌هر نحوی تصرف کند، مثلاً نمی‌تواند طوری از او

---

[1] سوره مؤمنون (۲۳) آیه ٦.

[2] الأنوار النعمانية، ج ۲، ص ۱۸۸؛ زهر الربيع، ص ۳٤٥. هم‌چنین رجوع شود به امام شناسی، ج ١٦و١٧، ص ٤٥٤ ـ ٤٧١.

بار بکشد که از بین برود و کمرش درد بگیرد و صدمه به او وارد بشود و مبتلا بشود. یک‌چنین تصرّفاتی حرام است و فقط بر طبق آنچه شرع اجازه داده است بایستی با این عبد و أمه برخورد کرد.

عدم وجود ملکیت مطلقه و تصرّف طلق

بنابراین به‌طور کلی در تمام موارد ملکیت اصلاً این‌طور نیست که یک ملکیت مطلقه و تصرّف طلق داشته باشیم و بأیّ‌نحوٍ کان بتوانیم در این مال تصرف کنیم؛ به‌هیچ‌وجه یک‌چنین ملکیتی نداریم!

در اینجا عقلاء هم تصرف مطلقه در مال را جایز نمی‌دانند؛ مثلاً اگر شما به عقلاء بگویید که شخصی می‌خواهد فرش خود را بیرون بیندازد تا از بین برود، عقلاء او را مذمت می‌کنند، یا اگر شما به عقلاء بگویید که شخصی آن‌قدر از عبدش کار می‌کشد تا او را از بین ببرد، آن شخص را مذمت می‌کنند. این یک اصل عقلائی است و عقلاء هم خلاف فطرت و خلاف وجدان نمی‌توانند حکم کنند و اگر هم بخواهند حکم بکنند عقل جلوی آنها را می‌گیرد؛ چون همان‌طوری‌که عرض کردیم، بناء

عقلاء با بناء عقل دوتا نیست إلاّ اینکه عقل بناء کلی دارد و عقلاء آن بناء کلی را در مسائل جزئی پیاده می‌کنند، یعنی بناء عقلاء، مصداق مبانی و قضایای کلّی عقل است و عقلاء این مصادیق را بیان می‌کنند. اما عرف هم‌چنین مطلبی ندارد؛ یعنی بحث ما بحث عرفی نیست، بلکه بحث عقلائی یا عقلی است.

حکم تصرفات در ملک خود در صورت اضرار به غیر

بناءً علیٰ هذا یکی از مواردی که عقلاء در این‌گونه موارد تصرف می‌کنند و بناء را دخیل می‌دانند تصرّفاتی است که شخص در ملک خودش انجام می‌دهد به‌نحوی که آن تصرف موجب اضرار به غیر و سلب حق غیر می‌شود. عقلاء در این‌گونه تصرفات، این دخالت‌ها را إعمال می‌کنند.

من‌باب‌مثال منزلی در کوچه‌ای واقع است و راه برای این کوچه از جلوی منزل یک شخص می‌گذرد و به این شخص تعلق می‌گیرد و او می‌گوید: «این معبر من است، چون از درب منزل من می‌گذرد.» البته این قضیّه را یک دفعه تذکر دادم و

بحث آن در حائط انصاری می‌آید و یک موردش هم همین‌جا است که عرض می‌کنم. این مسئله خیلی مهم و دقیق است که به صرف اینکه الآن این معبر از منزل این شخص می‌گذرد، نمی‌تواند ممانعت کند و بگوید این معبر از منزل من است و دیگران باید حقی به من بدهند و چیزی به من تعلّق بگیرد؛ به‌جهت‌اینکه درست است که این معبر جلوی منزل این شخص است، ولی این یک معبر برای این منزل و منزل‌های دیگر است و این شخص نمی‌تواند جلوی منزلش فرش بیندازد و ممانعت بکند، چون بناء عقلائیه بر تصرفی است که به تصرف غیر اضرار وارد نکند.

یا من‌باب‌مثال وقتی محله‌ای مسکونی است، اگر یک شخص در این محله در منزلش تصرف کند و مثلاً یک چاپخانه در منزل بیاورد که حرکت آن چاپخانه باعث لرزه و سر و صدا برای منازل دیگر بشود، عقلاء در اینجا دخالت می‌کنند و تصرّف مطلقهٔ این شخص را در اینجا محدود می‌کنند و تخصیص می‌زنند تا این تصرف در اینجا به تصرف

غیر، اضرار وارد نکند.

یا من‌باب‌مثال اگر شخصی بگوید که من می‌خواهم این منزل مسکونی خودم را طویله کنم و در اینجا به‌جای اینکه آدم بیاورم، گاو و گوسفند بیاورم؛ این تصرف در اینجا به‌خاطر بوی اغنام و علوفه و کثیف‌کاری و عفونت و مرضی که از این منزل به سایر منازل تسرّی می‌کند، اضرار به غیر و اذیّت دیگران است و عقلاء در اینجا تصرف می‌کنند و می‌گویند که یک‌چنین حقی نداری؛ اگر می‌خواهی طویله درست کنی، برو بیرون شهر درست کن!

بنابراین درصورتی‌که تصرف انسان در ملک خودش موجب بشود که حقی از غیر تضییع بشود یا ضرری به غیر وارد بشود، عقلاء جلوی آن تصرف را می‌گیرند.

حالا گرچه این مطلب در این روایت نیست، ولی در روایت است: «لِغَیرِ حاجَةٍ» یعنی اگر غرض عقلائی داشته باشد؛ پس باید ببینیم که آن غرض عقلائی که در اینجا هست از نقطه‌نظر تکافی آیا مساوی با آن حقی است که از او دارد سلب می‌شود یا مساوی

نیست؟

یک وقت شخصی دیوار خودش را خراب می‌کند و یک غرض عقلائی دارد. من‌باب‌مثال اگر این دیوار خراب نشود به یک قسمت از بنا سنگینی وارد می‌کند، لذا مجبور می‌شود که این را خراب کند، وإلاّ بنا به‌طور کلی خراب می‌شود، چون بعضی از بناها هست که دیوار را باید خراب کنند تا یک طرف آن سبک‌تر بشود و طرف دیگر آن سنگین‌تر بشود؛ یا من‌باب‌مثال می‌خواهد برای منزلش از حائطی که دارد ممرّی باز کند، لذا چاره‌ای ندارد و باید مقداری از دیوار را خراب کند. اینها یک غرض عقلائی است.

حالا باید ببینیم وقتی که غرض او عقلائی است ولیکن اضراری که به غیر وارد می‌کند از آن ضرری که به‌خاطر انجام ندادن این کار به خودش وارد می‌شود اقویٰ و اشدّ است، آیا عقلاء این را غرض عقلائی می‌شمرند؟

من‌باب‌مثال دیوار را خراب می‌کند به‌خاطر اینکه زیر این دیوار یک تکّه زمین پیدا کند و آن را برای خودش باغچه کند. یک دیوار یک متری است و می‌گوید: این طرف حیاطم باغچه

نیست، من می‌خواهم این دیوار را خراب کنم و این طرف حیاطم را باغچه کنم و درخت و گل بکارم. در اینجا گرچه این یک غرض عقلائی است؛ اما این کاری که تو الآن انجام می‌دهی آن‌قدر اهمّیتی ندارد تا اینکه به‌خاطر آن، اضرار به غیر وارد بشود، چون آن طرف هم می‌توانی این کار را بکنی و قضیّه خیلی فرق نمی‌کند.

وقتی که می‌گویند: «لغرضٍ عقلائی» آیا یعنی هر غرض عقلائی در هر مرتبه و شدتی، یا اینکه نه، غرضی عقلائی است که عقلاء آن را بپسندند؟ صحبت در این است که خود عنوانی که در اینجا مطرح شده است، یعنی قضیّۀ معنونۀ ما به غرض عقلائی، خودش موارد را تحدید می‌کند و می‌گوید که اگر این کار را انجام بدهد عقلاء این را غرض عقلائی نمی‌شمرند و اگر آن عمل را انجام بدهد عقلاء آن را غرض عقلائی می‌شمرند.

باید ببینیم عقلاء در کجا یک غرض را عقلائی می‌شمرند؟ عقلاء این را لحاظ می‌کنند که نفعی که به این شخص می‌رسد با ضرری که به غیر

می‌رسد در چه حدی

است؟ اگر ببینند که ضرری که به‌واسطهٔ منع به این شخص می‌رسد مساوی یا أقویٰ از ضرر به غیر است، عقلاء حق را به صاحب الدّار می‌دهند که دیوارش را هدم کند؛ آن‌وقت این غرض عقلائی می‌شود. اما اگر آن طرف أقویٰ باشد دیگر این غرض عقلائی نخواهد بود؛ لذا عقلاء می‌گویند که این کار را نکن. اگر این دار أخری نبود، خود همین غرض فی‌حدّ نفسه غرض عقلائی بود؛ ولی غرض عقلائی با تناسب و ارتباط با اغراض دیگر سنجیده می‌شود. عرض من این است که موضوعیتی که غرض عقلائی پیدا می‌کند، در گرو ارتباط با بقیّه ارتباطات و در گرو مقایسه با بقیّهٔ مناسبات و امثال‌ذلک است. بناءًعلیٰ‌هذا خود عنوان غرض عقلائی در اینجا محدّد موضوع است و خودش در اینجا عقد موضوع می‌بندد.

روایت در اینجا می‌فرماید: «لِغَیرِ حاجَةٍ مِنهُ إلیٰ هَدمِهِ؛ حاجت به هدم ندارد.» یك‌وقت حاجت یعنی احتیاج، ابرام، الزام و نیاز. اگر نیاز باشد غرض عقلائی می‌شود و اگر نیاز آن‌چنانی نباشد دیگر به آن احتیاج

نمی‌گویند؛ لذا خود حضرت هم در روایت این مسئله را بیان می‌کنند. از این نقطه‌نظر می‌توانیم بگوییم: برای همسایه‌ای که در جوار همسایهٔ دیگر زندگی می‌کند حقوقی از طرفین به همدیگر تعلق می‌گیرد که به آن حقوق جوار یا حقوق مدنیّت می‌گویند، و همین‌طور به شخصی که در یك مجتمع زندگی می‌کند حقوقی تعلق می‌گیرد و مجتمع نسبت به این فرد وظایفی دارد. لذا این مسائلی که در شهر و مدنیّت و... پیش می‌آید همه براساس جوار است؛ یعنی عقلاء می‌گویند که این شخصی که الآن آمده و در اینجا جا گرفته است خواهی‌نخواهی خودش را به تعهد به این حقوق ملتزم کرده است، وإلاّ می‌رفت در بیابان زندگی می‌کرد!

حکم توسعهٔ مسجدالحرام و تخریب منازل اطراف آن

روی همین اساس، یک روایت بسیار عجیبی داریم که ناظر به همین قضیّه و مطلب است. این روایت در مورد هدم بناءهایی وارد شده است که در حول کعبه و مسجدالحرام است:

در زمان منصور دوانیقی آمدند و به منصور گفتند: «دیگر حجاج زیاد شده‌اند

و مسجدالحرام دیگر این جمعیت را تکافی نمی‌کند.» او دنبال آن افرادی که اطراف مسجدالحرام بودند فرستاد تا منازلشان را بخرد؛ ولی آنها گفتند: «منازلمان را که اطراف کعبه و دور صفا و مروه است نمی‌فروشیم!» آن‌وقت منصور همهٔ علمای اهل‌تسنّن را احضار کرد و همهٔ آنها گفتند: «حق با اینهاست؛ چون ملک صاحبان دار است و نمی‌خواهند بفروشند و تو نمی‌توانی اینها را مجبور کنی!» و منصور ماند که چه کند!

یکی گفت: «شخصی را به مدینه بفرستیم و جواب این سؤال را از موسی بن جعفر بگیریم.» منصور شخصی را به مدینه فرستاد، او به حضرت گفت: «ما در این معضله گرفتار شده‌ایم!»

حضرت فرمودند: «به منصور بگو که به این صاحبان دار بگوید که آیا وقتی شما به اینجا آمدید، اول شما در اینجا بودید و بعد کعبه را بنا کردند؟ یا نه، اول کعبه بود و بعد شما به اینجا آمدید؟ اگر کعبه بود و بعد شما آمدید، پس این حق اولاً به کعبه تعلق می‌گیرد و شما به این عنوان به اینجا وارد شده‌اید که در پناه کعبه باشید و دست نیاز به کعبه دراز کنید و به کعبه التجاء کنید و در تحت عنایات و الطاف و برکات و

نعمت‌هایی باشید که از کعبه و مسجدالحرام به جانب شما می‌رسد. پس شما خواهی نخواهی ملتزم شده‌اید به اینکه کعبه مقدم است. پس پول آنها را بده و خواستند یا نخواستند منزلشان را خراب کن و آن را داخل در مسجدالحرام کن.»[1]

کعبه یک عنوان است، نه یک شیء خاص؛ به لحاظ آن عنوان که در آیهٔ شریفه آمده است:

﴿جَعَلۡنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلۡعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلۡبَادِ﴾[2] و ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ﴾.[3]

اینها باید از تمام اطراف بیایند و این اذن عمومی به همهٔ کُرَةالأرض است که به اینجا

---

[1] تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۸۵ و ۱۸٦، ح ۸۹ و ۹۰.

[2] سوره حج (۲۲) آیه ۲۵.

[3] سوره حج (۲۲) آیه ۲۷.

بیایند. دلیل التزامی و لازمهٔ آمدن به اینجا، پذیرا شدن کعبه است که کعبه این افراد را در طواف و سعی و عبادت پذیرا شود. این لازمهٔ دعوت عام است. پس شما خواهی‌نخواهی ملتزم شده‌اید به اینکه حقّ کعبه بر حق شما مقدم است.

حکم توسعهٔ سایر اماکن مقدّسه براساس حقّ مدنیّت و حقّ جوار

این مسئله مربوط به کعبه است ـ گرچه خیلی‌ها این روایت را از روی جهلشان رد کرده‌اند ـ اما مطلبی که در اینجا مطرح است این است که آیا ما همین حکم را می‌توانیم به سایر اماکن مشرفه تسرّی بدهیم، مثلا به حرم امام رضا علیه السّلام یا حرم حضرت معصومه سلام اللَه علیها یا سایر اماکن؟ نکته و اشکالی که در اینجا وارد می‌شود این است که اگر قضیّه عکس بود، یعنی اول در اینجا مردم بودند و بعد آن حرم ایجاد شده است، چه باید کرد؟

عرض ما این است که چون در اینجا این عنوان مقدّس است و این مشهد مقدّس است و این تربت مقدّس است، پس نسبت به همهٔ افراد حقی ایجاد می‌کند که همهٔ افراد بیایند و از هم‌چنین جا و مکان مقدّسی بهره‌مند شوند، نه‌اینکه به عدهٔ خاصی

که مربوط به آن شهر هستند اختصاص داشته باشد.

لذا همان ملاکی که موسی بن جعفر علیهما السّلام در هدم أبنیهٔ در حول مسجدالحرام فرمودند ـ که عبارت بود از اولویتی که از ناحیهٔ تقدس مکانی برای افرادی که به این أمکنه مشرّف می‌شوند به‌وجود می‌آید ـ در اینجا هم می‌آید، و از این نقطه‌نظر در اینجا هم مسئله به همان ملاک ساری و جاری است.

به این حق، حقّ مدنیّت و حقّ جوار می‌گوییم؛ یعنی کسانی که اطراف این مکان مقدّس سکنیٰ دارند، خواهی‌نخواهی ملتزم‌اند به اینکه این حق مدنیت و این حق جوار را لحاظ کنند؛ یعنی همان‌طورکه اگر به‌واسطهٔ ضیق مکان، اضرار بر غیر وارد بشود ما می‌توانیم منازل را خراب کنیم و برای تسهیل امر و رفع ضیق و حرج و ضرر و اضرار بر مسلمین، شوارع ایجاد کنیم، همین‌طور به‌واسطهٔ تشرف و به‌واسطهٔ این مکان مقدّس، حقی بر له این مکان و بر علیه آن افرادی که خودِ سکونت و حضور آنها موجب ضیق و حرج بر زائرین است، به وجود می‌آید و آنها هم مشمول این

قاعده می‌شوند و باید منازلشان را واگذار کنند و جای دیگری بروند. به این حقی که اینها به آن ملتزم هستند، حقّ مدنیت و حقّ جوار می‌گویند.

لذا تخریبی که در حرم حضرت رضا علیه السّلام و در سایر اماکن مقدّس صورت می‌گیرد همه صحیح و بلا اشکال است و نماز خواندن در آنجا و در آن شارع صحیح است و مانند خود صحن ثواب دارد، و این‌طور نیست که بعضی‌ها می‌گویند: اشکال دارد.

البتّه اینکه باید حقّ افراد را بدهند درست است و اینها مسائل دیگری است که باید در جای خودش مطرح بشود؛ حتّی نه همان مقدار، بلکه بیشتر از آن مقدار را تا جایی که جامعهٔ مسلمین اقتضا کند، به آنها بدهند، بعد بدون هیچ‌گونه نگرانی و رودربایستی، می‌شود این حق را اعمال کرد.

بنابراین اگر یک وقت این زوّاری که به حرم حضرت معصومه سلام اللَه علیها دارند می‌آیند زیاد بشوند به‌نحوی‌که صحن و امثال‌ذلک تکافی نکند و در زحمت بیفتند، ما به‌واسطهٔ این مسئله می‌توانیم

پول تمام منازل اطراف را بدهیم و به آنها بگوییم که پی کارتان بروید، و آن منازل را تخریب کنیم و همه را داخل صحن کنیم. این به‌خاطر حقّ جوار است.

حق جوار و حق مدنیت یکی از حقوق عقلائیه است که عقلاء آن را در ارتباط با جامعه و جامعهٔ مسلمین لحاظ می‌کنند. بنابراین از این نقطه‌نظر هیچ اشکالی نیست و این روایت صدراً و ذیلاً دقیقاً با مبانی ما که تسلط بر اموال است، منطبق است و مؤیّد آن مبانی عقلائیهٔ ما بر اضرار به غیر است.

حکم توسعهٔ شهری و تخریب موقوفات و مساجد به‌واسطهٔ حقّ مدنیّت

حتّی عرض من این است که اگر جایی وقف بود یا مسجد بود، وقف یا مسجد را نمی‌شود تغییر داد؛ اما این حق بر آن حقّ وقف و مسجد حکومت دارد و به‌خاطر این حقی که در اینجا است می‌شود آن وقف و مسجد را از بین برد و همه را خراب کرد. من‌باب‌مثال همان‌طوری‌که اگر وقفی اضرار بر صاحبان وقف ایجاد بکند یا در حال هدم باشد باید تبدیل به أحسن بشود، اینجا هم یکی از همان موارد حکومتی

است که به‌واسطهٔ أحقّیت تبدیل می‌شود. یا من‌باب‌مثال همین مسجدی که در طهران بود و می‌گویند که مدتی بین متولی آن و شهردار اختلاف وجود داشت که آیا آن را خراب کنند و تبدیل به اتوبان کنند یا خراب نکنند؟ مسئله‌اش را که پرسیدم، گفتند:

> اگر بشود اتوبان را طوری قرار داد که از جای دیگری عبور کند، ولو اینکه قدری طولانی بشود، باید این کار را انجام بدهند و نباید مسجد خراب بشود، بلکه مثلاً فلان ساختمان خراب بشود؛ ولی اگر نشود طور دیگری انجام داد و مسیر اتوبان منحصر به تخریب مسجد باشد مسجد را هم باید خراب کنند.

البته احکام مسجد در آنجا هست و زمینش تا ابد مسجد است، ولی مسجدی است که دیگر استفاده نمی‌شود.

تلمیذ: این روایت می‌خواهد بگوید فقط مورد خاصّ هدم نیست؛ مثلاً اگر کسی خانه‌ای ساخت و جداری هم نداشت و عدم جدار به جار ضرر وارد کرد، پس در اینجا هم باید به بناء امر بکنیم؟

استاد: در هر موردی که عمل انسان موجب ضرر بر غیر بشود، می‌شود این را انجام داد. البتّه در این‌صورت می‌توانیم به آن همسایه بگوییم که خودت آن دیوار را درست کن.

تلمیذ: ممکن است مانعی داشته باشد، مثلاً پول نداشته باشد.

استاد: خب برود پول بگیرد! به دیگری چه مربوط است که او پول ندارد. مثل این است که من آب دارم، ولی او آب ندارد و می‌گوید: می‌خواهم شلنگ آبم را به خانهٔ شما وصل کنم! عقلاء می‌گویند که خودت برو درست کن. وقتی که شما خانه‌ای بسازی که فرضاً همسایه به شما مشرِف است ـ گرچه إشراف غلط است ـ به همسایه می‌گویند: اگر دلت می‌خواهد برو جلویش را بگیر! بله، اگر به نحوه‌ای باشد که بخواهد اضرار وارد کند، مثلاً در حیاط یک شخص ـ نه در ملک خودش ـ پنجره‌ای باز کند، اشکال دارد و نمی‌شود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس سیزدهم: بررسی سایر روایات «لاضرر»

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

ادامهٔ بررسی روایت هدم جدار در قاعدهٔ لا ضرر

بحث در مورد روایت هدم جدار بود که روایت آن را از دعائم الاسلام قاضی نعمان مصری خواندیم.[1] وجه استدلال به این روایت روشن شد که اگر یک عمل و فعلی از شخصی در جامعه‌ای ـ به‌طور کلی ما آن جامعه را اعمّ از جار و غیر جار می‌گیریم ـ سر بزند که آن عمل یک ضرر عقلائی بر غیر داشته باشد، آن عمل از نظر عقلاء ضرر محسوب می‌شود و مطرود است گرچه برای خود این شخص نفعی داشته باشد و عرض کردیم که از نقطه‌نظر تعلق حق، نفع این شخص و اضرار به غیر باید با همدیگر سنجیده بشود و هر کدام که ترجیح پیدا کرد، متّبَع

[1] دعائم الإسلام، ج ۲، ص ٥٠٤.

است.

مطلبی که عرض شد و استفاده‌ای که شد، به تعلق حقی که از ناحیهٔ یک حکم کلی پیدا می‌شود مربوط می‌شود که آن تعلق حق به جامعه و مردم و مسلمین تعلق می‌گیرد و به‌واسطهٔ این تعلق حق، دیگر باید منافع فردی اغماض شود و آن حقّ کلی مطرح می‌شود. هدم ابنیه در اطراف مشاهد مشرّفه ـ به أیّ‌نحو کان، چه اینکه بناء شخصی یا وقفی یا مسجد و غیر ذلک باشد ـ تمام اینها داخل در همین حکم قرار می‌گیرند و آن حکم نسبت به این حقوق جزئیه، کلیت و حکومت پیدا می‌کند.

حکومت حکم عقلاء بر «الناس مسلّطون علیٰ أموالهم»

تلمیذ: مطلب در اینجا دو تاست: یک موقع به جار ضرر وارد می‌شود و یک

موقع به اجتماع ضرر وارد می‌شود. در مقایسهٔ نفع شخصی که دارد به جامعه ضرر می‌زند، ضرر بر جامعه ترجیح پیدا می‌کند و لهذا نفع آن شخص باید منتفی بشود و ضرر نزند؛ امّا اگر به جار ضرر بزند، دیگر در اینجا اهم و مهم پیدا نمی‌شود.

استاد: ببینید، در آنجا هم که ضرر به جار است آن شخص می‌خواهد یک کار و فعل انجام بدهد و تصرّفی در ملک خودش بکند که آن تصرّف غیر عقلائی است و باعث ضرر زدن به جار می‌شود. در این‌صورت این تصرّف عقلاً محکوم است و با توجّه به اضرار به حقّ غیر، نمی‌توانیم یک‌چنین عمومیّت و سعه‌ای در «**النّاس مسلّطون علیٰ أموالهم**»[1] قائل بشویم، بلکه «**النّاس مسلّطون علیٰ أموالهم**» همیشه در تحت یک حکم عقلائی توسعه و تضییق پیدا می‌کند.

یک وقت تصرّفی که می‌خواهد بکند عقلائی است ولی آن تصرّف عقلائی، ضرری به غیر می‌زند.

---

[1] نهج الحق، ص ٤٩٤.

در این‌صورت یا این شخص همسایه نسبت به این‌گونه تصرّفات حقّ إعمال دارد یا حق ندارد. من‌باب‌مثال دوتا منزل است که آنها با هم خریده‌اند و دیوار حیاط این دو منزل یکی است و این دیوار مشترک است و نصفی از آن برای این زمین و نصف دیگر آن برای آن زمین است. حالا مثلاً اگر این شخص بگوید: من می‌خواهم نصف این دیوار خودم را بتراشم؛ عقلاء می‌گویند: تو که الآن می‌خواهی بتراشی این دیوار نازک و ده سانتی می‌شود و می‌افتد. می‌گوید: این شخص برود به دیوارش اضافه کند تا نیفتد! می‌گویند: نه، این دیوار یک حقّ مشترک بین تو و او بوده است و تو نمی‌توانی از حقّت طوری استفاده بکنی که به دیگری ضرر بزنی.

یک وقت تصرف غیر عقلائی است که در آن بحثی نیست. اما حتی اگر تصرّف او عقلائی باشد و بخواهد مثلاً نصف این دیوار را بتراشد و به حیاط منزلش اضافه کند یا مثلاً منزلش باغچه ندارد و بخواهد باغچه‌ای در بیاورد، ولو اینکه تصّرف او عقلائی است، ولی باز اگر این همسایه حقی داشته باشد می‌تواند جلوی آن را بگیرد.

امّا یک وقت همسایه حقّی ندارد؛ من‌باب‌مثال این شخص از اوّل که این منزل را خریده است دیوار هم برای خودش است و اصلاً همسایه دیوار ندارد ولی همسایه از این دیوارش استفاده می‌کند، هم‌چنان‌که خیلی از منازل این‌طوری است. در این‌صورت اگر تصرّف او عقلائی باشد ولو اینکه به همسایه اضرار وارد می‌شود ولی اشکال ندارد؛ چون بالأخره تصرّف این شخص عقلائی است و در مال خودش تصرّف می‌کند و مسئله‌ای نیست. این صور باید از همدیگر تفکیک بشود.

در مورد اجتماع هم همین را گفتیم که اگر در اجتماع، ضرری به شخصی وارد می‌شود، آن ضرر بنابر مصلحت کلی تدارک می‌شود. گرچه در این‌گونه موارد، اجتماع این حق را به آن شخص می‌دهد که در جای دیگری برای این شخص منزلی تهیّه کنند، ولی ضرر ناشی از سلب حقّ سکونت در اینجا و حقّ اختیارش نسبت به اینجا، با آن ضرر کلی مندفع می‌شود و از بین می‌رود و آن ضرر کلی حاکم می‌شود و این را کنار می‌زند. این حکم به خاطر این جهت بود.

مرحوم صاحب جواهر در مورد این روایت احتمالاتی داده است و ادعا کرده است که اصلاً این روایت ناظر به مواردی است که جار حقّی نسبت به این جدار دارد،[1] و این احتمال را تقویت کرده است.

ولکن این احتمال مندفع می‌شود به اینکه خود لسان روایت آبی از این احتمال است؛ یعنی در خود روایت یک‌چنین مطلبی مطرح شده است و حضرت صورت اینکه حقی داشته باشد را قبلاً بیان کرده‌اند و این مورد دوّم، موردی است که آن طرف، حقّی ندارد، بلکه می‌خواهد تصرّف لغوی انجام بدهد، که در این‌صورت جلوی او گرفته می‌شود. لذا این جواب هم مندفع می‌شود.

این تمام مباحثی بود که دربارهٔ این روایت دعائم الاسلام است.

بررسی روایت کنز العمال در قاعدهٔ لا ضرر

روایت دیگری در این بحث در کنز العُمّال نقل شده است که اسنادش از

---

[1] جواهر الکلام، ج ٢٦، ص ٢٦٩.

حجاج بن أرطاه، یکی از اصحاب صادقین علیهما السّلام است.[1] البتّه این روایت مرسل است و سندش خیلی محکم نیست و تا حجاج بن أرطاه منقطع است. در این روایت می‌فرماید:

[أنبأنا ابن‌الیمنی عن الحجاج بن أرطاة] قال: أخبرنی أبوجعفر علیه‌السّلام: «**أنّ نخلة کانت بین رجلین فاختصما فیها إلَی النبی صلّی اللَه علیه و آله و سلّم، فقال أحدهما: اشققها نصفین بینی و بینه، فقال النبی صلّی اللَه علیه و آله: "لاضرر و لاضرار فی الاسلام؛ یتقاومان فیها."**»[2]

«امام باقر علیه السّلام فرمودند: یک نخل بین دو نفر مشاع بود و هر دو مالک این نخل بودند. یکی از آنها گفته بود: من اصلاً می‌خواهم که این نخل را (که هنوز خشک نشده بود و سر جایش بود) نصفش کنم (چون من می‌خواهم از چوبش استفاده کنم). حضرت رسول اکرم فرموده بودند: "اینکه می‌خواهی نصف بکنی باعث می‌شود که به آن دیگری ضرر وارد شود."»

---

[1] رجال الطوسی، ص ۱۹۲ و ۱۳۳.

[2] کنز العمال، ج ۵، ص ۸۴۳.

این‌طور که از لسان روایت برمی‌آید این نخل خشک نبوده است؛ لذا وقتی گفته بود که نصفش را بده می‌خواهم از چوبش استفاده کنم، حضرت فرموده بودند: «اینکه می‌خواهی نصف بکنی، به حیات نخله ضرر وارد می‌شود و حق او از بین می‌رود.» شاید تو بخواهی از حقّت صرف‌نظر کنی، ولی او که نمی‌خواهد صرف‌نظر کند. لذا این نخله را باید قیمت کنند و این شخص نصف قیمت این نخلهٔ سالم را به دیگری بپردازد و جلوی این ضرر گرفته شود. گرچه این نخل برای این دوتا است، ولی با نصف کردن آن، به این شخص ضرر وارد می‌شود.

در اینجا عبارت «**لاضرر و لاضرار فی الاسلام**» دارد؛ یعنی گرچه روایت مرسل است، ولیکن قید «**فی الاسلام**» دارد که حالا در بحث اینکه آیا این قاعده مذیّل به فی الاسلام است یا نه، و در دوران امر بین زیاده و نقیصه، إن‌شاءاللَه عن‌قریب بحث می‌کنیم.

نظیر این قضیّه را در موارد دیگر هم بیان کرده‌اند؛ از جمله روایت مروی در کافی است که غنوی از امام صادق علیه السّلام نقل می‌کند. البتّه این روایات‌ها را از باب تأیید می‌خوانیم تا اینکه به بحث‌های مهم قاعدهٔ لا ضرر برسیم؛ چون گرچه این روایات از نظر سند خیلی متقن نیستند، ولی به حدّی رسیده‌اند که آن روایات «**لاضرر و لاضرار**» مستفیض بشود یا به حدّ تواتر برسد؛ که به نظر من اگر آن روایات متواتر نباشد، دیگر حداقل مستفیض است.

حُسنی که این روایت‌ها دارد این است که مواردی در این روایت‌ها راه‌گشای استفادهٔ ما در احکام وضعی و تکلیفی است و بعداً این را می‌خوانیم که آیا روایات ناظر به حکم تکلیفی است یا وضعی؟ و از نظر توسعه و تضییق در چه مرحله‌ای ما می‌توانیم از این قواعد استفاده کنیم؟ اینها خیلی به‌کار می‌آید.

در اینجا روایت ناظر به حکم وضعی است و جلوی تنصیف را گرفته است. البته گرچه سند [صحیح] ندارد، ولی بالأخره روایتی است که نقل

شده است و ما بایستی که روی آن نظر کنیم.

نظیر این قضیه، روایتی در کافی از امام صادق علیه السّلام است:

فی رَجُلٍ شَهِدَ بَعیرًا مَریضًا و هو یُباعُ فاشتَراهُ رَجُلٌ بِعَشَرَةِ دَراهِمَ، فَجاءَ و أشرَكَ فیهِ رَجُلًا بِدِرهَمَینِ بِالرَّأسِ و الجِلدِ، فَقُضِیَ أنَّ البَعیرَ بَرَأ فَبَلَغَ ثَمَنُهُ دَنانیرَ، فَقالَ لِصاحِبِ الدِّرهَمَینِ: خُذ خُمُسَ ما بَلَغَ. فَأبیٰ، قال: أریدُ الرَّأسَ و الجِلدَ! فَقالَ علیه‌السّلام: «**لَیسَ لَهُ ذَلك؛ هذا الضِّرارُ، و قد أُعطیٰ حَقَّهُ إذا أُعطِیَ الخُمُسَ.**»[1]

«شتر مریضی را داشتند به ده درهم می‌فروختند. آن طرف پولش کم بود، رفت یکی دیگر را آورد و به او گفت: من هشت درهم دارم، تو هم دو درهم بده، جمعاً ده درهم می‌شود. دیگری گفت: عیبی ندارد، من دو درهم می‌دهم، ولی این دو درهم را در ازاء سر و پوستش می‌دهم. (کأنّ خود گوشت شتر هشت درهم ارزش دارد و این دو درهم را برای پوست و سرش می‌دهد.)

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۹۳.

قبول کردند و این شتر را خریدند.

بعد شتر خوب شد. وقتی شتر خوب شد، قیمتش بالا رفت (وقتی این شتر مریض بود داشتند آن را به قیمت خیلی رخیص می‌فروختند.) و وقتی قیمت بالا رفت، آن شخص آمد و گفت: سر و پوستش را به من بده! این گفت: اگر سر و پوستش را بخواهم به تو بدهم، خودم ضرر می‌کنم. شتر الآن سالم است و من ضرر می‌کنم. آن گفت: نه، من سر و پوستش را می خواهم، چون من برای سر و پوستش شریک شده‌ام.»

چند مسئله و حکم در اینجا هست:

مطلب اول اینکه حضرت می‌فرمایند: «این شخص چون دو درهم داده است باید اوّلاً خمس قیمت را بگیرد.» یعنی در قبال ده درهم، یک‌پنجم را داده است، پس باید یک‌پنجم هم بگیرد. چرا حضرت می‌گویند که خمس را بده؟ چون موضوع عوض شده است؛ موضوع در آنجا شتر مریض بود، یعنی در آنجا که این دو درهم را در ازاء سر و پوست داده بود، در ازاء سر و پوست شتر مریض داده بود، ولی چون موضوع عوض شده است و شتر سالم شده

است، در این‌صورت دیگر قضیّهٔ دو درهم برمی‌گردد و در بقیّهٔ اموال داخل می‌شود و نسبت به شتر سالم تسهیم می‌شود: دو درهم نسبت به هشت درهم، یک‌چهارم می‌شود؛ یک‌چهارم نسبت به آن چهار قسمت دیگر، یک‌پنجمِ کلّ این شترِ سالم می‌شود. لذا حضرت در اینجا به تسهیم کل قیمت در اینجا حکم کرده‌اند.

مطلب دوّم این است که این شخص می‌گوید که پوست و سرش را به من بده، آن شخص دیگر به‌واسطهٔ دادن این پوست و سر، متضرّر می‌شود. لذا این شتر الآن حکم آن نخله را پیدا می‌کند که الآن سر جا و برپا است و وقتی او می‌گوید که نصفی از این نخل را قسمت کن و به من بده، آن شریک دیگر نسبت به حیات نخله متضرّر می‌شود. درست است که الآن نصف نخله را به شریکش داده است، ولی آن نصف نخله، نصف نخله‌ای است که دیگر حیاتش را از دست داده و به چوب تبدیل شده است. شما در اینجا این ضرر را چطور تدارک می‌کنید؟! آن شخص نسبت به نخله حق حیات دارد. اینجا هم وقتی شتر سالم می‌شود، این شخص نسبت به

سلامت این

شتر، حق حیات دارد و اگر بخواهند این شتر را از بین ببرند، این شخص نسبت به حقّ حیاتی که راجع به این شتر دارد متضرّر می‌شود.

پس به‌طور کلی در اینجا موضوع عوض شده است و به‌خاطر تبدّل موضوع که از حال مرض به حال صحّت برگشته است، اگر از این نقطه‌نظر بخواهند این شتر را بکشند، چون شتری را که می‌کشند می‌خواهند از گوشتش استفاده کنند، ولی شتری را که سالم است برای حمل بار و حرکت استفاده می‌کنند و به‌خاطر همین، قیمت این شتر از ده درهم به دنانیر تبدیل شده است؛ وإلّا خود گوشتش از اوّل ده درهم ارزش داشت و اینکه می‌خواستند آن را به ده درهم بفروشند به‌خاطر گوشتش بود که ده درهم ارزش داشت؛ ولی الآن به‌خاطر سلامتش قیمتش به دنانیر تبدیل شده است، پس الآن مثلاً ده درهم پول گوشت و نود درهم پول سلامتش شده است؛ درحالتی‌که این شخص که می‌خواهد سر و پوستش را بگیرد، به آن شخص دیگر نود درهم ضرر می‌زند، لذا از این نقطه‌نظر باید خمسش را به او بپردازد.

ما این‌طور در این روایت استدلال می‌کنیم و این نکات و نتایج را استنتاج می‌کنیم. به این روش فقه‌الحدیث و شَمُّ‌الفقاهه می‌گویند. این دو جهت شمّ‌الفقاهه و فقه‌الحدیث این است که انسان نکاتی را که این روایت براساس آنها پی‌ریزی شده است استنتاج کند، آن‌وقت اینها را مبانی استنباط خود قرار بدهد و در موارد دیگر به‌کار ببرد. من‌باب‌مثال می‌بینیم دلیل اینکه حضرت راجع به این شتری که مریض بود و بعد سالم شد، این‌طور حکم کردند چیست؟ دلیل آن این است که الآن این شخص می‌خواهد نود درهم به آن شخص ضرر وارد کند؛ چون قیمت گوشت با قیمت شتر سالم متفاوت است، قیمت گوشت ده درهم و قیمت شتر سالم صد درهم است، و در اینجا نود درهم در ازاء سلامت است که به‌واسطهٔ کشتن شتر و دادن سر و پوست به این شخص، این نود درهم به‌طور کلی از بین می‌رود، آن‌وقت ضرر به آن شخص وارد می‌شود؛ ولی نسبت به این شخص، ضرری وارد نمی‌شود، چون این شخص فقط سر و پوست را خواسته است،

و اگر شتر مریض باشد سر و پوست را

به او می‌دهند و اگر سالم باشد باز سر و پوست را به او می‌دهند، پس او در اینجا هیچ ضرری نکرده است؛ پس این ضرر فقط متوجه آن شخصی می‌شود که هشت درهم داده است. آن‌وقت چون در اینجا موضوع شتر عوض می‌شود، از این نقطه‌نظر دیگر پول این شخص داخل بقیّهٔ پول‌ها می‌شود و مسئله، مسئلهٔ خمس می‌شود.

این هم یک روایت که در آن باز «**لاضرر و لاضرار**» ناظر بر حکم وضعی است و حکم وضعی جعل می‌کند، و این روایت راجع به قسمت عین مشترک بود.

بررسی روایت عذق أبی‌لبابه در قاعدهٔ لا ضرر

روایت دیگر روایت عذق أبی‌لبابه است که روایت معروفی است و آن را أبی‌داود در مراسیل خودش نقل کرده است:

قال: كان لِأبی‌لبابة عذق فی حائط رَجلٍ فكلّمه فقالَ: إنّكَ تطأُ حائطی إلیٰ عذقك فأنَا أُعطیكَ مثله فی حائطك.

«أبولبابه یک نخل در باغ و منزل شخصی داشت

(حائط به آن چهار دیواری می‌گفتند که هم منزل بود و هم باغ بود). این شخص با أبولبابه صحبت می‌کند: تو در این حائط و باغچهٔ من می‌آیی و حرکت می‌کنی و راه می‌روی! و من اینجا زن و بچه دارم! گاهی اوقات که می‌خواهی رد بشوی این باعث اذیّت من است که تو بدون در زدن، همین‌طوری در را باز می‌کنی و داخل می‌آیی! من در یک حائط دیگر و جای دیگری نظیر این عذق را با همین میوه و حتی بهتر از این دارم و آنجا مسئله‌ای نیست و بیرون است و زن و بچه‌ای نیست و می‌توانی بیایی و بروی و اشکالی ندارد.»

فأبیٰ علَیه، فکلّم النبیّ صلّی اللَه علیه و آله و سلّم فیه؛ «او اباء می‌کند، این شخص پیش پیغمبر می‌رود و شکایت می‌کند.»

فقال: «**یا أبالبابة، خُذ مثل عذقك فحزها إلیٰ مالك و اکفُف عن صاحبك ما یکره!**»

«حضرت فرمودند: "ای أبا لبابه، مثل درختت را بگیر و این را به مالت اضافه بکن و آنچه رفیقت دوست ندارد انجام نده!"»

فقال: ما أنا بفاعل؛ «من انجام نمی‌دهم!»

فقال: «**فَاذْهبْ فَاخْرجْ له عذقًا مثل عذقه إلیٰ حائطه،**

ثمّ اضرب فوق ذلك

بجدار، فإنّه لاضررَ فی الاسلام و لاضرار!»[1]

«حضرت فرمودند: "برو این درخت را در بیاور و بزن به دیوار و **لاضررَ فی الاسلام و لاضرار!**"»

مسئله در اینجا مثل قضیّهٔ سمرة بن جندب است[2] و این روایتی از مراسیل أبی‌داود است و او از اهل‌تسنّن است و در اینجا غیر از قضیّهٔ سمره، این روایت را هم بیان کرده است. البته ما این روایت را فقط به‌عنوان شاهد برای این بیان کردیم که نظیر این روایت‌ها در اهل‌تسنّن هم هست. از این نقطه‌نظر، بحث راجع به اینها خیلی خوب است و اشکالی هم ندارد. در اینجا هم «**لاضررَ و لاضرارَ فی الاسلام**» را با این اضافه دارد.

بررسی روایت مصنف عبدالرزاق صنعانی در قاعدهٔ لا ضرر

روایت دیگری که در کتب اهل‌تسنّن آمده است، از عبدالرزّاق صنعانی است:

عن معمّر عن جابر عن عکرمه عن ابن‌عبّاس قال: قال رسول‌اللَه صلّی اللَه علیه و آله: «**لاضررَ و لاضرار؛**

---

[1] المراسیل، ابو داود، ص ٢٩٤.

[2] رجوع شود به جلسه ٤.

و للرجل أن يجعلَ خشبة فی حائط جاره، و الطريق سبعة أذرع.»[1]

این روایت ناظر به همان مسئله‌ای است که قبلاً گفتیم.

در منازل سابق، اگر شما نگاه کنید می‌بینید که این چوب‌ها در همدیگر فرو رفته است؛ یعنی چوب از این ملک در آن ملک رفته و از آن ملک در ملک کناری آمده است. این چوب‌ها را در همدیگر قرار می‌دادند به‌خاطر اینکه اینها محکم‌تر باشد. اگر چوب‌ها همان‌جا باشد، سقفی که می‌زنند شاید آن استحکام را نداشته باشد، نسبت به اینکه چوب را بلندتر بگیرند و داخل در ملک همسایه بشود تا این سقفی را که روی آن وارد می‌شود بتواند بهتر نگه دارد. این یک رسم بود که سابقاً انجام می‌دادند؛ مخصوصاً با توجه به

---

[1] مسند أحمد، ج ۱، ص ۳۱۳؛ کنز العمال، ج ٤، ص ٦١.

مصالحی که در آن‌موقع بود و این وسائل امروزی نبود، اگر می‌خواستند آن چوب‌های محدود را بگذارند، منازل آن استحکام کافی را نداشت. آن منزلی را که ما در مشهد خراب کردیم، چوب همسایه یک متر و نیم در سقف این منزل آمده بود و از این هم در آن رفته بود، و همهٔ اینها را ارّه کردند. در واقع می‌توانیم بگوییم اینها با همدیگر مثل کلاف بودند، و شما در یک محلّه یک‌دفعه می‌دیدید که چنین خانه‌ای هست و این چوب‌ها تا چند خانه در هم‌دیگر فرو رفته‌اند، و می‌گفتند: این قسم از نظر استحکام بهتر است.

در آن زمان ظاهراً هم‌چنین حقی برای همسایه‌ها بود که وقتی مشترکاً با هم یک منزل می‌ساختند این چوبش را درازتر می‌گرفت تا سقف آن هم روی این باشد، و این هم همین‌طور نسبت به بقیّه.

مردی می‌خواست منزلی بسازد و همسایه‌اش اجازه نمی‌داد که این چوب را بلندتر بگیرد و می‌گفت: برای چه شما می‌خواهید این چوب را داخل در منزل من قرار بدهید؟! آن مرد هم پیش پیغمبر رفت، حضرت فرمودند:

«**شخص یک‌چنین حقّی دارد که چوب سقفش را روی دیوار همسایه بگذارد. البتّه آن راهی که هست باید هفت ذراع باشد.**»

در آن زمان به‌خاطر استحکام در بناء این کار را انجام می‌دادند. حالا که همسایه دیوار دارد، این شخص که الآن دارد منزل درست می‌کند یک‌چنین حقّی دارد که چوب سقفش را روی دیوار کناری بگذارد؛ چون یا جا نبوده است یا دیوار همسایه دیوار محکمی بوده است.

این عنوان دوّم: «**و الطریق سبعة أذرع**» به ما نحن‌فیه خیلی مربوط نیست و بحث جلو آمدن خانه‌هایی است که در مسیر هستند. حضرت می‌فرمایند: «نمی‌شود آن شخص آن‌قدر ملک خودش را جلو بیاورد که راه تنگ شود؛ یعنی عرض کوچه از این طرف تا آن طرف نباید از هفت ذراع (حدود دو متر تا دو متر و نیم) کمتر باشد.

این هم روایتی است که از ممانعت همسایه جلوگیری می‌کند. این روایت را هم می‌توانیم حکم تکلیفی بگیریم تا حرمت را استفاده کنیم، و هم می‌توانیم حکم

وضعی بگیریم، یعنی آن شخص حق دارد یك‌چنین عملی انجام بدهد. این روایت را احمد بن حنبل در مسندش به اسناد از ابن‌عبّاس هم نقل می‌کند.[1] طبرانی[2] و بیهقی[3] و ابن‌ماجه[4] و سنن دارقطنی[5] هم نقل می‌کنند. البته مطلب مهمّی هم در اینجا نیست؛ یعنی روایتی است که «**لاضرر و لاضرار**» را دارد، منتها «فی الاسلام» را ندارد، ولی خود جملهٔ «**لاضرر و لاضرار**» کفایت می‌کند.

بررسی روایت مشارب نخل در قاعدهٔ لا ضرر

روایت دیگری که در اینجا هست روایت مشارب نخل است که این هم روایتی از پیغمبر اکرم است و به مواردی مربوط می‌شود که افرادی قناتی در جایی زده‌اند و این قنات در ارتفاع واقع شده است و همین‌طور پایین می‌آید و آبادی‌های پایین را

---

[1] مسند أحمد، ج ۱، ص ۳۱۳، با قدری اختلاف.

[2] المعجم الکبیر، ج ۱۱، ص ۲٤۰؛ المعجم الأوسط، ج ٤، ص ۱۲۵، با قدری اختلاف.

[3] السنن الکبری، ج ٦، ص ۱٥٤، با قدری اختلاف.

[4] سنن ابن‌ماجة، ج ۲، ص ۷۸٤، با قدری اختلاف.

[5] سنن الدار قطنی، ج ٤، ص ۱٤٦، با قدری اختلاف.

مشروب می‌کند تا به پایین می‌رسد.

حضرت در اینجا می‌فرمایند: «این بالایی‌ها نمی‌توانند از این قناتی که برای پایین می‌آید جلوگیری کنند.» چون این بالایی‌ها اوّل سیراب می‌شدند و بعد آب را می‌بستند؛ اما حضرت می‌فرمایند که وقتی سیراب شدند باید آب را رها کنند و بگذارند به آبادی پایینی بیاید و همین‌طور پایین بیاید و در مرحلهٔ پایین‌تر سیراب کند تا اینکه آن‌قدر پایین بیاید که به انتهاء محلهٔ پایین برسد. به این می‌گویند مشارب نخل.

این روایتی است که کنز العمال نقل می‌کند:

عن أبی‌نعیم عن صفوان بن سلیم عن ثعلبة بن أبی‌مالك، إنّ رسول‌اللَه صلّی اللَه علیه و آله و سلّم قال: «**لاضرر و لاضرار**» و إنّ رسول‌اللَه صلّی اللَه علیه و آله و سلّم قضی فی مشارب النخل بالسیل الأعلی علَی الأسفل حتیٰ یشرب

الأعلى و يروى الماء إلى الكفين،[1] ثمّ يسرح الماء إلَى الأسفل و كذٰلك حتىٰ تنقضى الحوائط و يغنى[2] الماء.[3]

«[پیامبر قضاوت کردند که] وقتی آب کاملاً مشارب نخل را گرفت و همه را سیراب کرد و وقتی به دو کف بالا آمد و کاملاً به آن ریشه رسید، بعد آب را رها کنید تا به اسفل برسد تا اینکه همهٔ این حائط‌ها و باغ‌ها و باغچه‌ها تمام بشوند و آب هم کفایت کند.»

در این روایت هم حضرت فرموده‌اند: «**لاضرر و لاضرار.**» گرچه بعضی ممکن است بگویند که این روایت ظهوری ندارد و حضرت نفرموده‌اند که کسی نباید دیگری را منع کند؛ اما از ظهور این روایت در اینکه اوّل باید بالا را سیراب کنند و بعد پایین و همین‌طور تا پایین‌ترین آبادی، با آن جملهٔ «**لاضرر و لاضرار**» استفاده می‌شود که بالایی‌ها حقّ منع پایینی‌ها را ندارند و نمی‌توانند از رسیدن آب به پایین جلوگیری کنند، یعنی گرچه آب

---

[1] خ ل: الكعبين.

[2] خ ل: يفنى.

[3] كنز العمال، ج ۳، ص ۹۱۹.

در مرحلهٔ بالا است و آنها نسبت به آب تقدّم دارند، ولی این تقدّم باعث نمی‌شود که حقوق بقیّه نسبت به این ماء در نظر گرفته نشود، بلکه تمام اینها علَی‌السّواء هستند، منتها از نقطه‌نظر اینکه آنها در ارتفاع واقع هستند حقّ آنها از این نقطه‌نظر مقدّم بر بقیّه است. لذا می‌توانیم بگوییم که از این نقطه‌نظر اشکالی به این روایت وارد نمی‌شود.

این روایت را گرچه اهل‌تسنّن نقل کرده‌اند، ولی این روایت تأیید بر این است که نظیر روایات شفعه و رجل انصاری و منع فضل ماء و امثال‌ذلک که از ائمّه علیهم السّلام نقل شده است، از پیغمبر هم نقل شده است؛ مثلاً روایت منع فضل ماء از امام صادق علیه السّلام بود و نظیر آن را اهل‌تسنّن از پیغمبر هم نقل کرده‌اند.[1]

تلمیذ: آیا در مسئلهٔ مشارب نخل فرقی نمی‌کند که این قنات در ملک کسی باشد یا یک قنات طبیعی باشد؟

---

[1] مسند أحمد، ج ۲، ص ۲۷۳؛ سنن ابن‌ماجة، ج ۲، ص ۸۲۸؛ السنن الکبری، بیهقی، ج ٦، ص ۱۵۵؛ المصنَّف، صنعانی، ج ۸، ص ۱۰۵؛ مسند الحمیدی، ج ۲، ص ٤٧٧.

استاد: نه‌خیر، منظور قنات طبیعی است. قبلاً در بحث منع فضل ماء این را بحث کردیم و در آنجا عرض شد که به‌طور کلّی در آن زمان‌ها اغلب این قنات‌هایی که می‌کندند، قنات‌های وقفی بود، یعنی آبار و قنواتی بود که آنها را می‌کندند و جهت عام‌المنفعه داشت، و اگر حقی نسبت به شخصی پیدا می‌شد حقّ تقدّم و اولوّیت بود.

امّا راجع به استفادهٔ شخصی و استفادهٔ مواشی از ملک شخصی، ارتکاز عقلائی بر این است که می‌شود استفاده کرد، و امثال شیخ هم بدان فتوا داده‌اند. ولی از نظر مشارب نخل و زرع کسی فتوا نداده است، چون آن آب زیادی را می‌طلبد و جلب و استجلاب می‌کند. از این نقطه‌نظر می‌توانیم بگوییم که این روایت به همان آبار یا قنوات موقوفه که ملک شخصی نبوده است و آنها حق تقدّم داشته‌اند، مربوط می‌شود.

بله، در مسئلهٔ مواشی و استفادهٔ شخصی انسان، ملکیت دخالت ندارد و حکم عقلائی این است که این استفاده‌ها را شخص انجام می‌دهد و درصورتی‌که آب

زیاد باشد مسئله‌ای نیست و اشکالی ندارد؛ حتّی در صورت منع مالك هم می‌گویند جایز است، و عرض کردیم که ابن‌زهره و شیخ و... فتوا داده‌اند که ولو در صورت کراهت مالك هم اشکال ندارد. این مسئله مثل حقّ‌المماره و جلوس در باغ بدون اذن مالکش است.[1] حقّ‌المماره حقی برای آن شخص است؛ مالك اگر می‌خواهد منع کند باید درخت را در منزل خودش بکشد. این مسئله ولو کَرِهَ المالك و ولو در صورت منع، باز اشکال ندارد. البتّه شاید نظر بعضی‌ها این باشد که اگر صاحب ملك منع کرد دیگران نمی‌توانند استفاده کنند. در هر صورت، این به‌خاطر همان ارتکاز عقلائی است که عقلاء این‌گونه موارد را دفع می‌کنند و تسلط بر مال را بر آن ارتکاز عقلائی حمل می‌کنند؛ نه‌اینکه یك حکم تأسیسی جدای از آن بناء عقلاء باشد.

ولی راجع به مشارب نخل و زراعت و مساقات و امثال‌ذلک، چون خیلی آب می‌برد و آب زیادی استجلاب می‌کند، بناء عقلائی نداریم و کسی

---

[1] رجوع شود به ص ۱۴۷.

فتوا به جواز نداده است؛ البتّه بعضی از اهل‌تسنّن فتوا داده‌اند،[1] ولیکن از خاصه کسی فتوا نداده است. این فتوا ندادن به‌خاطر همین ارتکاز عقلائی است که یک وقت کسی می‌گوید که مواشی بیایند و آب بخورند، ولی یک وقت می‌گویند که سه ساعت آب را در یک مزرعه رها بکنند؛ این با آن خیلی فرق می‌کند و همهٔ آن آب هدر می‌رود و آب این چاه کم می‌شود، و این غیر از یک بشکه و یک سطل و دو سطل آب خوردن و یک استفادهٔ جزئی است. لذا همهٔ این روایات در مورد قنوات و آبار و... ناظر به مواردی است که از موقوفات یا از اموال مشترک‌المنافع باشند و به ملک شخصی کاری نداشته باشد.

اینها روایاتی بود که در اینها جملهٔ «**لاضرر و لاضرار**» است. البتّه ما روایات دیگری هم داریم که در آنها جملهٔ «**لاضرر و لاضرار**» نیست؛ بلکه یا «**لاضرر**» تنها است یا «**لاضرار**» تنها است یا

---

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ١٦.

بمضمونها بر نفی ضرر دلالت می‌کنند و راجع به آنها بحث دیگری مطرح است.

ارزش متفاوت مراسیل شیخ صدوق در مندوبات و الزامات

در اینجا راجع به خود این عبارت «**لاضرر و لاضرار**» بحث را تمام می‌کنیم و می‌گوییم: «**لاضرر و لاضرار**» مسلم است و شک و شبهه‌ای در این نیست که قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار هست. حالا آیا «**لاضرر و لاضرار فی الاسلام**» است یا «**لاضرر و لاضرار علیٰ مؤمن**» است؟ چطور اینکه در همان روایات سابق، بعضی‌ها با «**فی الاسلام**» بود[1] و بعضی‌ها با «**علیٰ مؤمن**» بود.[2]

روایات شیعه قید «**فی الاسلام**» ندارد مگر مرسلهٔ صدوق که در آن «**فی الاسلام**»

---

[1] کنز العمال، ج ۵، ص ۸٤۳؛ المراسیل، ابو داود، ص ۲۹٤.

[2] الکافی، ج ۵، ص ۲۹٤.

دارد؛[1] ولی روایت دعائم الاسلام[2] و این چندتا روایت دیگر، مثل حدیث جعل خَشَب[3] و حدیث قسمت عین مشترکه،[4] «**فی الاسلام**» ندارد؛ یعنی تنها یک روایت صدوق این قید را دارد که آن هم مرسل است. البتّه صدوق آن را به‌عنوان روایت نقل نکرده است، گرچه مراسیل صدوق که آنها را در فقیه نقل می‌کند، ظهورش در نقل روایت است.

بعضی‌ها گفته‌اند:

شاید از این نقطه‌نظر که «**فی الاسلام**» نزد صدوق و در آن زمان یک قید واضح و ظاهری بوده است، از این نقطه‌نظر صدوق آن را نقل کرده است.[5]

ولکن بعضی‌ها هم گفته‌اند:

نه، این دلیل نمی‌شود؛ چون در بسیاری از موارد می‌بینیم که با اینکه سند یک روایت مسلّم نیست، بلکه خلاف آن را هم می‌بینیم، ولی

---

[1] من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ٣٣٤؛ معانی الأخبار، ص ٢٨١.

[2] دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٥٠٤.

[3] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ٧٠، به نقل از المصنَّف صنعانی.

[4] الکافی، ج ٥، ص ٢٩٣.

[5] القواعد الفقهیة، بجنوردی، ج ١، ص ٢١٢؛ قاعدة لاضرر، شهید صدر، ص ٩٢.

صدوق آن را در حکم مراسیل خودش آورده است؛ یعنی این‌طور نیست که هر چیزی را که صدوق به عنوان مرسل ذکر می‌کند، چون نزد او دیگر واضح‌البیان بوده و قضیّه روشن بوده و بیانش خیلی بیان روشنی بوده است، سند را نقل نکرده است. بنابراین ما نمی‌توانیم به مراسیل صدوق به عنوان مسانید توجه کنیم.[1]

و حق هم البتّه با اینها است؛ چون همان‌طور که بیان شد، به‌طور کلّی بناء ما در مسائل و در اخذ به روایات، بناء عقلائی است.

یک وقت مسئله در مورد مستحبات یا مکروهات و امثال‌ذلک است، در این

[1] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ۱۲.

موارد می‌توانیم مراسیل صدوق و سایر بزرگان را به‌عنوان اینکه آنها در نقل این روایات عنایت داشته‌اند، جهت بلاغ و امثال‌ذلک را در این روایات رعایت کنیم؛ ولی یک وقت مسئلهٔ حکم و فتوا و مسئلهٔ وجوب یا حرمت و مسئلهٔ عِرض و مال و نفوس است، روی این حساب نمی‌توانیم مراسیل صدوق را در حکم مسانید بدانیم و نمی‌توانیم آنچه ایشان به‌عنوان فتوا نقل کرده‌اند به‌عنوان روایت تلقّی کنیم. بله، می‌توانیم این مرسل را به‌عنوان تأیید ذکر کنیم و در مقام تعارض و امثال‌ذلک، با این روایت، یک روایت را بر روایت دیگر ترجیح بدهیم. امّا این‌طور نیست که این مرسل را به‌عنوان یک دلیل مستقل در نظر بگیریم، و بنده یک‌چنین جرئتی ندارم. البته این دیگر وابسته به نظر بقیّه است که تا چه حدی بتوانند جرئت کنند. بنابراین در مورد احکام وضعی یا تکلیفی نمی‌توانیم به مراسیل صدوق ـ چه به عنوان وجوب و چه به عنوان حرمت ـ اعتماد بکنیم مگر اینکه مسانیدش را پیدا کنیم.

جلسهٔ بعد بحث راجع به این است که آیا قید **«فی الاسلام»** در **«لاضرر و لاضرار»** هست یا نه؟ گرچه نسبت به اصل قضیّه تفاوت زیادی ندارد؛ امّا بالأخره علما این را بحث کرده‌اند و ما هم انجام می‌دهیم، چون در موارد دیگر مفید است و همان بحث زیاده و نقیصهٔ معروف است که ببینیم در چه مواردی است. این بحث خیلی مفیدی است ولو در اینجا خیلی موضوع و مطلب نداشته باشد.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس چهاردهم: بررسی قیود روایات لاضرر (۱)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

عرض شد که در روایات قاعدهٔ لا ضرر دو قید آمده است: یکی «**علیٰ مؤمن**» و یکی «**فی الاسلام**». آقایان هر دو قید را مقیِّد گرفته‌اند. در یک روایت داشتیم: «**لاضرر و لاضرار علیٰ مؤمن**»[۱] و در روایات دیگر، که یکی مرسلهٔ صدوق بود[۲] و دو تا روایت هم از اهل‌تسنّن بود،[۳] قید «**فی الاسلام**» داشتند.

بررسی مفاد قید «علیٰ مؤمن» در روایات لاضرر

راجع به «**علیٰ مؤمن**» اشکال شده است که

---

[۱] الکافی، ج ۵، ص ۲۹٤.

[۲] من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ۳۳٤.

[۳] کنز العمال، ج ۵، ص ۸٤۳؛ المراسیل، ابو داود، ص ۲۹٤.

«**لاضرر و لاضرار**» به‌واسطهٔ قید «**علیٰ مؤمن**» ناظر به حکم تکلیفی است. این قید «**علیٰ مؤمن**» در اینجا به‌لحاظ جهت عنوانی و وصفی‌اش قطعاً بر یک حکم تکلیفی دلالت می‌کند؛ چون در حکم وضعی به‌واسطهٔ حکم به ظهور اسلام، بین مؤمن و غیر مؤمن از سایر فِرَق مسلمین تفاوتی نیست.

بنابراین بین این روایت و سایر روایت‌ها از این نقطه‌نظر تعارضی به چشم می‌خورد. آن «**لاضرر و لاضرار**» به اطلاق خودش دالّ بر حکم تکلیفی و وضعی است و این قاعده با قید «**علیٰ مؤمنٍ**» بر حکم تکلیفی دلالت می‌کند.

این اشکال به دو جهت مندفع است:

جهت اوّل این است که اگر نگوییم احراز ایمان معمولاً مستحیل است، لاأقل متعذّر و بلکه متعسّر است؛ بنابراین طرح یک‌چنین قیدی در این روایت که ناظر به حکم تکلیفی باشد، از یک متکلم حکیم لغو خواهد بود، چون انسان از کجا تشخیص بدهد که این شخصی که مورد ظلم و ضرر واقع شده است آیا مؤمن است یا نه؟ و اگر در مورد غیر مؤمن بود مسئله در اینجا چه صورتی دارد؟

از نقطه‌نظر اثباتی، اگر بگوییم که پیامبر اکرم در اینجا ایمان را برای همهٔ افراد لحاظ کرده‌اند، پس در این‌صورت این عنوان جهت وصفیّت خودش را از دست خواهد داد و مؤمن به همهٔ افراد به یک نسق اطلاق شده است، همان‌طورکه در آیات هم هست:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾،[1]

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾،[2]

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَـٰكُم﴾،[3]

---

[1] سوره نساء (٤) آیه ٥٩.

[2] سوره بقره (٢) آیه ١٥٣.

[3] سوره بقره (٢) آیه ٢٥٤.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[1]،

که آن ایمان دوّم ایمان به معنای رسوخ در قلب و جنان است و آن ایمان اوّل به معنای همان اسلام است؛ بنابراین این قید «**علیٰ مؤمن**» هیچ دلالتی بر حکم تکلیفی نخواهد کرد. البته گرچه این اشکال را عرض کردیم، ولی اگر بعداً دوباره به این مسئله برسیم، خواهید دانست که یک‌چنین اشکالی بلا وجه است و فرقی نمی‌کند.

و امّا از نقطه‌نظر ثبوتی، اصلاً پیغمبر اکرم تمام امّت را در حکم همین کلمهٔ واحده و فرقهٔ واحده لحاظ می‌کند و بعد این قاعدهٔ «**لاضرر و لاضرار علیٰ مؤمن**» را اطلاق می‌کند، و این یک مطلب جاری و رایج و دارج در بین همه است و می‌گوییم:

---

[1] سوره نساء (٤) آیه ١٣٦.

آقا چرا مؤمن را اذیّت می‌کنی؟ چرا سر به سر یک مؤمن می‌گذاری؟ چرا به مؤمن ضرر وارد می‌کنی؟ آدم به مؤمن که ضرر وارد نمی‌کند! منظور از مؤمن در اینجا یعنی هر کسی که داخل در رقبهٔ اسلام است.

اضافهٔ بر این، اصلاً به‌طور کلّی مسئلهٔ صِرف ایمان در اینجا نیست، بلکه در سایر فِرَقی هم که در تحت حکومت اسلام هستند، ضرر و اضرار به یک نسق واحد حرام است، و در آن روایاتی که در اینجا هست:

المُؤمِنونَ [فی تَبارُّهِم و تَراحُمِهِم و تَعاطُفِهِم] کَمَثَلِ الجَسَدِ، إذا اشتکیٰ تَداعیٰ له سائرُهُ بِالسَّهَرِ و الحُمّیٰ.[1]

حضرت تمام افراد امّت را در یک جمله و لحاظ واحد، لحاظ می‌کنند. هم‌چنین در جایی که از نظر دماء و فروج و أعراض و اموال، برای سایر افراد امّت از سایر فرق و ادیان، مثل یهود و نصاریٰ و زرتشتی‌ها، حرمت و احترام قائل شده‌اند؛ دیگر در

---

[1] المؤمن، کوفی اهوازی، ص ۳۹.

اینجا قید ایمان نمی‌تواند جنبهٔ خصوصیّت ایمان به معنای رسوخ فی القلب را لحاظ کند. لذا به‌طور کلی این اشکال مردود است. بنابراین ما به‌واسطهٔ «**علیٰ مؤمن**» نمی‌توانیم انصراف به حکم تکلیفی را از این قاعده استفاده کنیم.

نقد قول به تقدم اصل عدم زیاده بر اصل عدم نقیصه به‌واسطهٔ علم به اضافه

اما راجع به «**فی الاسلام**» در اینجا مطرح کرده‌اند که قاعدهٔ «**لاضرر و لاضرار**» به‌واسطهٔ اینکه قید «**فی الاسلام**» دارد آیا منصرف به‌خصوص مسلمان‌ها است یا این قاعده به سایر ادیان هم قابل تسرّی است؟ این همان بحث زیاده و نقیصه‌ای است که معمولاً مطرح می‌کنند. البته این مسئله در اینجا اصلاً مفید نیست، اما در سایر موارد به‌کار می‌آید. در این مسئله مطرح می‌شود که اگر بین دو دلیل از نقطه‌نظر زیاده و نقیصه تعارض واقع بشود به این‌صورت که یکی از آن دو دلیل دارای جمله‌ای باشد و دلیل دیگر علاوه بر آن جمله، اضافه‌ای هم داشته باشد، اصل محکَّم در اینها کدام است؟

بعضی‌ها به‌طور کلّی قائل به اصالت عدم

زیاده شده‌اند و جانب زیاده را ترجیح

داده و بر جانب نقیصه حاکم کرده‌اند به این عنوان که راوی‌ای که آن زیاده را نقل می‌کند ادعای علم به شیء می‌کند و راوی‌ای که نقیصه را روایت می‌کند ادعای عدم‌العلم دارد؛ بنابراین آن راوی زیاده از نظر حجّیت، بر راوی‌ای که مدعی عدم‌العلم است اقوائیّت دارد. آن راوی می‌گوید: من می‌دانم که این زیاده هست؛ اما آن راوی دیگر می‌گوید: من نمی‌دانم! یعنی زبان حال و دلالت التزام در آن روایت فقط به همان مقداری است که بیان شده است و اگر از او بپرسند آیا تو اضافهٔ بر این هم چیزی نقل می‌کنی یا نه؟ می‌گوید نه، من اضافه‌اش را نمی‌دانم. مقداری که من می‌دانم همین مقدار است. اما آن شخص دیگری که اضافه را نقل می‌کند ادعای علم می‌کند، لذا از این نقطه‌نظر به‌واسطهٔ علم و عدم علم، جانب زیاده را بر جانب نقیصه ترجیح می‌دهند.

اشکالی که در اینجا وارد می‌شود این است که چه‌بسا آن راوی‌ای که نقیصه را روایت می‌کند ادعای علم به عدم می‌کند، نه ادعای عدم‌العلم؛ یعنی لحاظ این روایت در لسان راوی، لحاظ علم به عدم است و می‌گوید: این است و جز این نیست! و راوی زیاده

می‌گوید: این است با این اضافه. بنابراین از این نقطه‌نظر، این دلیل نمی‌تواند مورد پذیرش واقع بشود.

نقد قول به تقدم اصل عدم زیاده بر اصل عدم نقیصه به‌واسطهٔ عدم تعمد بر کذب در نقل اضافه

دلیل دیگر اصالت عدم زیاده این است که در اصالت عدم زیاده، ما در صدد اثبات جهت تعمّد در کذب هستیم که راوی عدم زیاده ممکن است به آن متّهم باشد. یک راوی وقتی روایتی را زیادتر از روایت نقیصه نقل می‌کند، ممکن است که این راوی از پیش خودش تعمّداً مطلبی را زیاده نقل کرده باشد؛ ولی با ادلهٔ توثیق خبر عادل و وثاقت راوی، این تعمد بر کذب منتفی می‌شود و وقتی که منتفی شد، بنابراین قول او حجّیت پیدا می‌کند و این مسئلهٔ زیاده بر نقیصه رجحان پیدا می‌کند.

این دلیل هم مردود است به‌اینکه در قضیّهٔ اصل زیاده و اصل نقصان، مسئلهٔ تعمد بر کذب قطعاً منتفی است، به‌خاطر اینکه ما می‌خواهیم با اصالت عدم زیاده، عدم غفلت را اثبات کنیم، یعنی اینکه راوی یک روایت را زیاد بر نقصان نقل کرده است

در اینجا غفلت نکرده و متوجه نقل روایت بوده است و در عین حال، زیاده را نقل کرده است.

بنابراین با اصل عدم غفلت، زیاده اثبات می‌شود. همین اصالت عدم غفلت، در آن راوی‌ای هم که نقیصه را نقل کرده است وجود دارد؛ چون وقتی که او این روایت ناقص را بیان کرده است متوجه جهت زیاده بوده است ولی آن را نقل نکرده است. پس اصالت عدم غفلت، هم در مورد راوی زیاده و هم در مورد راوی نقیصه جاری می‌شود. لذا این دلیل هم نمی‌تواند مرجّح برای اصالت زیاده باشد. هم‌چنین مسئلهٔ خیانت و تحفّظ بر امانت هم در هر دو مورد اصالت عدم زیاده و عدم نقصان هست. بنابراین هیچ‌کدام از وجه‌هایی که مرحوم نائینی و سایرین برای ترجیح اصالت عدم زیاده ذکر کرده‌اند باقی نمی‌ماند.[1]

اهتمام روات در انتقال معنای روایت و بی‌توجهی به تحفظ بر الفاظ آن

امّا حقیقت مسئله این است که همان‌طور که قبلاً عرض شد، روات در بیان روایت و ادلّه، رعایت جهت لفظ را نمی‌کردند، بلکه منظور آنها فقط بیان

---

[1] رجوع شود به رسالة فی قاعدة نفی لا ضرر، خوانساری، ص ۱۹۱؛ القواعد الفقهیة، بجنوردی، ج ۱، ص ۲۱۳؛ مجمع الأفکار، میرزا هاشم آملی، ج ۵، ص ۱۲۶.

معنا بوده است.[1] لذا شما می‌بینید که در بیان یک حدیث واحد، روات مختلف روایات مختلفی بیان می‌کنند؛ مثلاً در حدیث رفع یک راوی می‌گوید: **«رُفِعَت عَن أُمَّتی أربَعُ خِصالٍ: ما أخطئُوا و ما نَسُوا و ما أُكرِهوا علَيه و ما لمْيُطيقُوا.»**[2] و یک شخص دیگر از همین راوی این روایت را این‌طور نقل می‌کند: **«رُفِعَ عَن أُمَّتی أربَعُ خِصالٍ: خَطَأُها و نِسيانُها و ما أُكرِهوا علَيهِ و ما لمْيُطيقوا.»**[3] راوی دیگر همین روایت را نقل می‌کند و **«ما لایطیقون»** را بر **«ما استکرهوا علیه»** مقدم می‌کند.[4] اگر قرار باشد روات تحفّظ بر لفظ داشته باشند و بخواهند لفظ و ضبطیّت در لفظ را رعایت بکنند، این‌همه اختلاف در روایات

---

[1] این مطلب در روایات اهل‌بیت علیه السّلام اجازه داده شده است؛ از جمله الکافی، ج ۱، ص ۵۱:

«عن محمّدِ بنِ مُسلِمٍ قال: قلتُ لِأبی‌عَبدِاللهِ علیه‌السّلام: أسمَعُ الحَديثَ مِنكَ فَأزيدُ و أنقُصُ. قال: **"إن كُنتَ تُريدُ مَعانيَهُ فَلابَأسَ."»**

[2] تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۶۰؛ ج ۲، ص ۲۷۲.

[3] الکافی، ج ۲، ص ۴۶۳ ـ ۴۶۲.

[4] الکافی، ج ۲، ص ۴۶۳.

پیدا نمی‌شد! از این نقطه‌نظر، اصلی که در بیان ادلّه بوده است، عبارت است از نقل‌به‌معنا در روایت، که ما باید این جهت را در نظر بگیریم.

نقل گزینشی روایت براساس خصوصیت مورد

مسئلهٔ دوّم این است که بسیاری از روات تمام روایت را نقل نمی‌کردند و فقط آن مقدار مورد لزوم را نقل می‌کردند؛ همان‌طورکه ما همین مطلب را در کتب بسیاری از بزرگان، امثال شیخ حرّ عاملی [در وسائل الشیعه] و یا شیخ صدوق [در من لایحضره الفقیه] و یا شیخ طوسی در تهذیب و در مبسوط و در کتب دیگرش، مشاهده می‌کنیم که در نقل یک روایت فقط به مطلب مورد نظر توجه داشته‌اند و فقط آن مسئلهٔ مورد نظر فقهی را از یک روایت بیان کرده‌اند و از سایر جهات و الفاظ روایت صرف‌نظر کرده‌اند. از این نقطه‌نظر ممکن است نسّاخی که این کتب را استنساخ کرده‌اند این را به‌عنوان یک روایت مجزّا در کتب خودشان آورده باشند و آن روایت دیگر را روایت زائد در نظر گرفته باشند و در قبال این روایت قرار داده باشند.

با توجه به این دو مسئله ما می‌خواهیم ببینیم که این اصل عدم زیاده و اصل عدم نقیصه، از چه بابی است؟ آیا یک اصل شرعی است؟ ما در شرع اصلاً اصل عدم زیاده و اصل عدم نقیصه نداریم، بلکه این دو اصل به‌عنوان یک قاعدۀ مُطّردۀ عقلائیه است و باید ببینیم که عقلاء در محاورات خودشان چه اصل و قاعده‌ای را لحاظ می‌کنند؟

قبلاً عرض شد که ما خود اصل وثاقت در اخذ به بیّنه و اخذ به قول عادل را امضای شارع بر سیرۀ عقلائیه می‌گیریم و به‌طور مختصر و اجمال، عرض شد که تمام روایات و ادله‌ای که در باب توثیق روات است ناظر به سیرۀ عقلائیه است.[1] در این‌صورت، قواعدی هم که عقلاء در محاورات خودشان لحاظ می‌کنند طبعاً از نقطه‌نظر توسعه و تضییق، تابع سیرۀ عقلائیه با امضای شارع است؛ پس ما باید ببینیم که در اینجا عقلاء در زیاده و نقیصه چه چیزی را لحاظ می‌کنند؟

---

[1] رجوع شود به نرم افزار کیمیای سعادت، درس خارج فقه حج، مجلس ۷۳، ص ۸٦۵ ـ ۸٦۷.

بنابراین ما می‌توانیم این مسئله را به ۳ صورت مطرح کنیم و قضیّه را به ۳ دسته تقسیم کنیم:

دستهٔ اوّل ادلّه‌ای هستند که در آنها ادلّهٔ زیاده فقط مدلول روایت ناقص را شرح و بیان می‌کند، لذا چون راوی در مقام تحفّظ بر اصل و لفظ نیست، ما در این روایت زیاده را می‌بینیم و از اینجا با آن روایت نقیصه در اختلاف می‌افتد.

همان‌طوری‌که عرض شد، طبق سیرهٔ عقلائیه این دسته از روایات هیچ‌گونه تفاوتی با نقیصه ندارند، بلکه هر دو راوی، حاکی از یک مطلب و یک مدلول هستند، منتها یکی با بیان اضافی و تفصیلی و یکی با بیان مجمل و بالاجمال. این دسته اصلاً از بحث ما خارج است و اصل عدم زیاده اصلاً در اینجا جاری نمی‌شود.

دستهٔ دوّم روایاتی هستند که دارای الفاظ و جملات اضافی هستند که آن جملات اضافی ناظر به احکام و مطالب دیگری است که دَخلی به جنبهٔ نقیصه ندارد. در این زمینه می‌توانیم روایاتی را مثال بزنیم که احکام یا موضوعات احکام را عدّ می‌کنند و

می‌شمارند. من‌باب‌مثال روایات خمس، ارث، زکات، مُفطرات روزه و محرّمات احرام از این قبیل است؛ مثلاً در روایتی داریم: «**الخُمُسُ من خَمسَةِ أشياءَ.**»[1] و در یک روایت داریم: «**الخُمُسُ يُخرَجُ من أربَعَةِ وُجوه.**»[2] اینها روایاتی است که جنبهٔ زیاده هیچ‌گونه منافاتی با جنبهٔ نقیصه ندارد، بلکه فقط بیان یک حکم واقع است، حالا یا به‌صورت ناقص و یا به‌صورت زائد. بنابراین اختلافی هم در اینجا وجود ندارد، بلکه در اینجا فقط جنبهٔ عدّ لحاظ شده است، نه جنبهٔ انحصار؛ لذا انحصار در اینها نیست. این مطلب قبلاً تا حدودی عرض شد.[3]

یا به‌عنوان‌مثال از امام صادق علیه السّلام از پیغمبر اکرم صلّی اللَه علیه و آله و سلّم

---

[1] الکافی، ج ۱، ص ۵۳۹؛ الإستبصار، ج ۲، ص ٥٦، با قدری اختلاف.
[2] وسائل الشیعة، ج ۹، ص ٥١٦.
[3] رجوع شود به ص ٦٤.

روایت داریم: «**رُفِعَ عن أُمَّتی تِسعَةٌ: الخَطَأُ و النِّسیانُ و ما أُکرِهوا عَلَیهِ و ما لایُطیقونَ و ما لایَعلَمونَ و ما اضطُرّوا إلَیهِ و الحَسَدُ و الطِّیَرَة و....**»[1] و از همین امام صادق روایتی داریم: «**قال رسول‌الله صلّی الله علیه و آله: رفع عن أُمتی أربع خصال.**»[2] در اینجا بین خود دو کلام امام علیه‌السّلام هم تعارض واقع می‌شود؛ به‌خاطر اینکه این راوی قطعاً نمی‌خواهد از نه‌تا موردی که امام صادق بیان کرده‌اند چهار تای آنها را بگوید، چون این راوی می‌گوید: «قال الصادق علیه‌السّلام: **قال رسول‌الله: "رفع عن أُمتی أربع خصال..."**» درحالی‌که آن راوی دیگر می‌گوید: «قال الصادقُ: **قال رسول‌الله: "رفع عن أُمتی تسعة..."**» بنا بر حجّیت بیّنه و کلام عدول [و ثقات]، در اینجا مطلب به خود امام صادق برمی‌گردد؛ یعنی یك‌موقع خود امام صادق از پیغمبر روایت را به تسعة بیان می‌کند و یك‌موقع روایت را به اربعة بیان می‌کند، و بین

---

[1] التوحید، صدوق، ص ۳۵۳.

[2] الکافی، ج ۲، ص ٤٦٢.

اینها هم هیچ‌گونه منافاتی نیست و ممکن است در یك روز پیغمبر فرموده‌اند: «نُه چیز از امّت من برداشته شده است» و در یك روز دیگر به یك مناسبت دیگر فرموده‌اند: «چهار چیز برداشته شده است» چون برحسب مورد، اشکال ندارد که یك روز بگویند: «چهار چیز» و یك روز بگویند: «نُه چیز». اضافهٔ بر این، ممکن است که امام صادق چهار چیز از کلام پیغمبر را در یك مجلس بیان کند و پنج چیز دیگر آن را در یك مجلس دیگر بیان کند؛ یعنی همان‌طورکه علمای ما روایات را تقطیع می‌کنند، امام صادق علیه‌السّلام و ائمّه هم همیشه روایت پیغمبر را بتمامه و کماله بیان نمی‌کردند.

ما در بسیاری از موارد داریم که ائمّه علیه السّلام به بخشی از کلام و بعضی از جملات رسول‌اللَه استشهاد می‌کردند. من‌باب‌مثال رسول‌اللَه خطبه‌ای خوانده‌اند و در ضمن خطبه، احکام متعدّدی را بیان کرده‌اند؛ بعد حضرت می‌فرمایند که پیغمبر در فلان

خطبه، فلان حرف را زد. آیا این مطلب دلیل می‌شود که فقط این حرف، این خطبه را استیعاب می‌کند؟! یا اینکه نه، این خطبه موارد متعدّدی دارد و یکی از آنها این مورد است.

از این نقطه‌نظر، این روایات همچون روایات خود امام علیه السّلام ناظر به بیان واقعه به‌نحو عدّ است، نه به‌نحو انحصار؛ یعنی می‌خواهد دو حکم را بیان بکند که این حکم برای خودش است و آن حکم هم برای خودش حساب و کتاب مجزا دارد. از این نقطه‌نظر، در یک‌جا تقطیع می‌کند و در یک‌جا متصل می‌کند. این مسئله اصلاً ربطی به راوی ندارد، بلکه مربوط به خود ائمّه است، و در آن‌موقع یک امر رایج و دارج بوده است و در محاوره هم همین‌طور است و نیازی به این قضیّه ندارد.

بنابراین این روایات هم از این نقطه‌نظر داخل در اصالت عدم زیاده و عدم نقیصه نخواهند بود، بلکه هر دوی اینها حجت هستند. بنابراین همان‌طورکه عرض کردیم، مبنای ما در مسئلهٔ خمس، خمس در مورد هبه و امثال‌ذلک هم هست

ولو اینکه اینها در روایت «**الخُمُسُ من خَمسَةِ أشياءَ**» نیامده است.

تلمیذ: اگر قرینه‌ای بر انحصار نداشته باشد فرمایش شما درست است؛ اما اگر ما بگوییم که از اوّل قید انحصار به کلام زده شده است و اربعه و تسعه برای انحصار است، فرمایش شما درست نیست.

استاد: مثل این است که من الآن با شما صحبت می‌کنم و می‌گویم: چهار چیز از امّت پیغمبر برداشته شده است. آیا این حرف من دلیل بر این است که بیشتر برنداشته‌اند؟! بله، اگر فقط این چهار تا را ذکر می‌کردند و نُه‌تا را ذکر نمی‌کردند، شما می‌توانستید بگویید که همین چهار تا است و غیر از این نیست.

یك‌وقت من می‌گویم که چهار تا را برداشته‌اند، بعد می‌گویم که شش‌تا را برداشته‌اند، و بعداً یك روز دیگر می‌گویم که هشت‌تا را برداشته‌اند. این دلیل بر این است که برحسب موارد، در یك مجلس این چهار تا مورد نظر بوده است و دیگر الحسد و الطیره مورد نظر

نبوده است، لذا ذکر نشده است؛ بعد در یك مجلس دیگر

مثلاً راوی سؤال کرده است که فلانی به شخصی حسد برده یا طیره کرده یا حرفی زده است ولی هنوز [آن را اظهار نکرده است]، حضرت می‌گویند: نه، اشکالی ندارد؛ هشت‌تا از این مسائل برداشته شده است که همهٔ اینها داخل آن موارد هستند. خود همین مورد، دلیل بر این است که نمی‌تواند قرینه بر انحصار باشد.

ولی یك‌وقت مسئله دائر مدار دو چیز است، مثلاً یا غنم سائمه داریم یا غنم معلوفه؛ و مجلس هم مجلس درس یا سؤال است، لذا مقام بیان است؛ و راوی سؤال می‌کند و حضرت می‌گوید: «**فی الغنم السائمة زکاة**» همین دلیل می‌شود که فی المعلوفه زکات نیست. امّا اگر راوی سؤال کند و بگوید: «فی الغنم السائمة زکاة؟» و حضرت بگوید: «بله، فی الغنم السائمة زکاة.» در اینجا مقام بیان نیست، بلکه مقامِ بیانِ یك مورد است. این تحصیل قرینهٔ بر انحصار، بر عهدهٔ شخصی است که می‌خواهد انجام بدهد.

بنابراین این دو مورد، داخل در اصالت عدم زیاده نیستند.

دستهٔ سوم این است که ما زیاده‌ای داریم که از نقطه‌نظر مفاد، با نقیصه در تعارض است. اینجا مسئله محل برای سؤال است که آیا اصالت عدم نقیصه مقدم است یا اصالت عدم زیاده؟

اگر قضیّه این‌طور باشد، آن دلایلی که آقایان ذکر کرده‌اند بر اینکه در اصل عدم زیاده، راویِ نقیصه عدم العلم دارد و راوی زیاده ادعای علم می‌کند، در اینجا قطعاً و اصلاً وارد نمی‌شود؛ به‌جهت‌اینکه راوی نقیصه با توجه به خصوصیّت معنا، یعنی با توجه به اینکه آن زیاده مخلّ به نقصان است، ادعای علم به عدم می‌کند؛ وقتی که مخل به نقصان شد، با توجه به اینکه می‌داند این جمله مخلّ به آن دلیل ناقص و ناظر به آن دلیل ناقص است نمی‌تواند آن را ترک کند و اگر بخواهد ترک کند، خیانت و تعمّد در کذب تلقی می‌شود، که منتفی است. بنابراین با توجه به این مسئله، آن روایت ناقص را مطرح می‌کند. در این‌صورت دیگر اصالت عدم زیاده هیچ‌گونه ترجیحی بر اصالت عدم نقیصه ندارد. اگر شما بخواهید از ناحیهٔ غفلت هم وارد

بشوید، همان‌طوری‌که در اصل عدم زیاده، اصل عدم غفلت جاری می‌شود، در اصل عدم نقیصه هم اصل عدم غفلت جاری

می‌شود. پس صورت سوم هم اصلاً به‌طور کلّی کنار می‌رود.

رفع تناقض بین دلیل زیاده و دلیل نقیصه به‌واسطهٔ مرجحات باب تعارض

در این‌صورت دیگر فقط یک مطلب باقی می‌ماند که این روایت ناقص و این روایت زائد را چه کنیم و چه معامله‌ای با آن انجام بدهیم؟ در این‌صورت، روایت‌ها در سیرهٔ عقلائیه داخل می‌شود و به امضای شارع ـ که حجّیت روایت عدل در شرع امضاء شده است ـ حجت می‌شود و از این نقطه‌نظر، هر دو روایت به باب تعارض می‌رود؛ وقتی که به باب تعارض رفت آن‌وقت ما باید نگاه کنیم ببینیم که آیا این مورد از موارد جمع بین هر دو از باب عام و خاص من وجه یا عام و خاص مطلق است؟ یا اینکه این مورد از موارد تباین است و اینها با هم تباین کلّی دارند؟ یا تباین جزیی دارند، که ملحق به عام و خاص من وجه می‌شود. بنابراین وقتی روایت‌ها را در باب تعارض بردیم، در این‌صورت مرجّحات سندی و دلالی و امثال‌ذلک حجّیت پیدا می‌کنند و باید به آنها مراجعه کرد.

بنابراین از مقتضای این بحث به‌دست آمد که اصل عدم زیاده اصلاً یك اصل عقلائی نیست و یك‌چنین اصلی مورد توجه و عمل نیست. اگر آن روایت‌ها روایاتی هستند که با زیاده در تعارض نیستند، در این‌صورت جایی برای اصل عدم زیاده وجود ندارد و هر دو روایت حجت‌اند و باید به هر دو عمل کرد؛ اما اگر زیاده با نقیصه در تعارض است این مسئله داخل در باب تعارض می‌شود و باز هم جایی برای یك‌چنین اصلی وجود ندارد؛ پس ما در اینجا باید خیلی به این زیاده‌ها دقت کنیم و تفحص کنیم. در بسیاری از این موارد، ناسخ اشتباهاً در حاشیهٔ نسخهٔ اصلی مطلبی نوشته است و آن ناسخ بعدی، آن حاشیه را در متن نسخهٔ بعدی داخل کرده است؛ و کَم لَهُ مِن نظیر!

یکی از مواردی که سراغ دارم و یادداشت کرده بودم و الآن دیگر مراجعه نکردم، روایت: «**هُم فی سَعَةٍ مِن أکلِها ما لم‌یعلموا**»[1] است. این روایت اتفاقاً خیلی مسئلهٔ مهمی

---

[1] مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۵۸۸، به نقل از النوادر، راوندی، ص ۵۰.

است. این در یك نسخهٔ نوادر راوندی اصلاً «مِن أكلِها» ندارد: «**هُم فی سَعَةٍ ما لم‌یعلموا**»؛[1] بعد خود همان شخصی که داشته است نسخهٔ نوادر را استنساخ می‌کرده است، زیر این عبارت، یك «مِن أكلِها» اضافه کرده است؛ بعد آن ناسخ بعدی این «مِن أكلِها» را داخل در متن در نسخهٔ فعلی قرار داده است! یعنی نسخهٔ نوادر که ما فعلاً داریم و مستدرك هم از آن نقل کرده است، «مِن أكلِها» دارد؛ امّا در بعضی از نسخ «مِن أكلِها» ندارد، بلکه این در حاشیه است.[2] حالا آیا آن ناسخ این را یادش رفته و در حاشیه نوشته است یا خودش از باب شرح روایت، این نوشته را اضافه کرده است.

بسیاری از این مواردی که سراغ داریم اضافاتی است که ناسخ این کار را کرده است. چنانچه ما علم داشتیم که فبها، وإلاّ باید این قاعده را دربارهٔ آنها اجرا بکنیم. بنابراین ما اصل عدم زیاده و نقیصه اصلاً نداریم.

---

[1] النوادر، راوندی، طبع دارالکتاب، ص ۵۰.

[2] النوادر، راوندی، طبع دارالحدیث، ص ۲۲۰.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس پانزدهم: بررسی قیود روایات لاضرر (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

بحث راجع به تقدّم اصالت عدم زیاده بر عدم نقیصه بود و عرض شد که در اینجا یک اصل عقلائی یا لفظی مُحَکَّم نداریم.

استدلال برخی بر تقدم اصل عدم زیاده بر عدم نقیصه با استناد به تقدم صریح بر ظاهر

بعضی‌ها برای اثبات تقدم اصل عدم زیاده بر عدم نقیصه، فرموده‌اند که کلام و عبارت ناقص بالنّسبه به عبارت زیاده، در مفاد معنای خودش یک ظهور دارد؛ ولی در خطاب القاءشده در کلام زائد، صریح آن بر تمامیت معنای مراد، ملفوظ است؛ و در ترجیح ادله و تعارضِ بین ظاهر و صریح، صریح مقدم است و طبعاً ظاهر بر صریح حمل می‌شود. از این نقطه‌نظر، حکومت با اصالت عدم

زیاده است. پس در روایات قاعدهٔ «**لاضرر و لاضرار**» هم آن روایاتی که مذیّل به «**فی الاسلام**» باشد مُحَکَّم است: «**لاضرر و لاضرار فی الاسلام.**»

نقد برخی بر استدلال فوق به‌واسطهٔ مناقشه در مجرای قاعدهٔ تقدم صریح بر ظاهر

از این مطلب جواب داده شده است که عند التعارض بین ظاهر و صریح، در جایی ظاهر حمل بر صریح می‌شود که در کلام واحد و از متکلم واحد باشد، نه‌اینکه از دو راوی باشد، چون دو شهادت به دو معنای مختلف است و در اینجا ظاهر بر صریح حمل نمی‌شود.

اما اگر متکلم واحدی، کلامی را گفت و بعد کلام مخالفی از او اصغاء شد، در این‌صورت چون یک کلام واحد که راوی از امام نقل کرده است، به‌تنهایی با یک روایت دیگر که آن روایت را هم همین راوی از امام نقل کرده است، در تعارض

می‌افتد، صونًا لکلام الحکیم عن اللغویة، یعنی به‌خاطر اینکه کلام امام از لغویت خارج شود، از این ظهور دست برمی‌داریم و آن ظاهر را بر صریح حمل می‌کنیم.

هم‌چنین وقتی شخصی یك معنا را از امام نقل می‌کند و کلامش در نقل به معنا دارای ظهور است، و راوی دیگری همین معنا را از امام نقل می‌کند و در کلامش تصریح است، ما می‌گوییم نمی‌شود امام در اینجا تناقض فرموده باشد، پس از این نقطه‌نظر ما ظاهر را بر آن صریح حمل می‌کنیم. من‌باب‌مثال یك‌وقت شخص می‌گوید که کلام امام این است، تا طلبی را در ضمن القاء خطابی به مخاطب القاء کند؛ در اینجا ما نمی‌دانیم که آن طلب وجوب است یا استحباب؟ دو راوی یك طلب را از امام نقل می‌کنند، یکی می‌گوید که امام فرمود: ینبغی للصّائم أن یترك هذا الأمر فی ایّام صیامه، ولی آن شخص دیگر می‌گوید که امام فرمود: لایجوز للصّائم أن یترك. در این‌صورت که هر دو راوی یك معنا را نقل می‌کنند، ولی یکی به صورت «ینبغی» و

یکی به صورت «لایجوز»، ما در اینجا می‌گوییم: «لایجوز» تصریح است و باید «ینبغی» را بر «لایجوز» حمل کنیم.

ولی ما نحن‌فیه باب شهادت است و در باب شهادت اگر دو شاهد بیایند و بر یک مطلب شهادت بدهند و کلام یکی از آن دو شاهد، ظاهر باشد و کلام شاهد دیگر صریح باشد، هیچ‌وقت ظاهر را بر صریح حمل نمی‌کنیم. من‌باب‌مثال در دار زید که متنازعٌ‌فیه بین دو نفر است، اگر این شاهد یک شهادت بدهد که شما از شهادت او ظهور ملکیّت را بفهمید و شاهد دیگر به‌نحوی شهادت بدهد که شما تصریح در ملکیت برای عمرو را بفهمید، شما ظهور کلام شاهد اول را بر صریح کلام شاهد دوم حمل نمی‌کنید؛ چون هر کدام از اینها در یک وادی شهادت می‌دهند و نمی‌شود اینها را بر یکدیگر حمل کرد.

از این نقطه‌نظر ما نحن‌فیه هم باب شهادت است؛ چون صحبت در این است که دو راوی یک مطلب را به یک عبارت از امام نقل می‌کنند و یک راوی می‌گوید که امام این را نگفت، ولی راوی دیگر می‌گوید که امام این را گفت، پس اصلاً این بحث

خارج از آن مطلب است و به باب شهادات می‌رود. در اینجا وقتی که یک راوی یک روایت به‌خصوص را نقل می‌کند که در آن لفظ زیاده ندارد، در واقع بر استماع این کلام از امام به این کیفیّت و لا غیر، شهادت می‌دهد و آن راوی دیگر بر استماع این کلام با این قید، شهادت می‌دهد؛ بنابراین نمی‌شود یکی از اینها را بر دیگری حمل کرد و ظهور در اینجا دیگر معنا ندارد.

در اینجا هر دو راوی یک مطلب را از امام نقل می‌کنند؛ یکی با زیاده و یکی ناقص. این می‌گوید که امام این را گفت و غیر از این را نگفت، یعنی من دارم شهادت می‌دهم؛ و دیگری می‌گوید که من همین کلام را بعینه نقل می‌کنم و امام با زیاده گفت. بنابراین ما نمی‌توانیم در اینجا این ظهور را بر صریح حمل کنیم، چون در اینجا خود این ظهور هم برای خودش یک تصریح می‌شود و در واقع اصلاً از بحث ظهور در کلام خارج می‌شود.

حمل ظاهر بر صریح در جایی است که بخواهند به صورت ظاهر و صریح، نقل به معناکنند، آن‌وقت یکی بر دیگری حمل می‌شود. بنابراین در

اینجا نمی‌توانیم بگوییم که اصالت عدم زیاده، تصریح به زیاده است، ولی روایت ناقص در عدم زیاده ظهور دارد و تصریح نیست، تا اینکه شما روایت زائد را بر روایت ناقص، غلبه بدهید. این جوابی است که از این مطلب داده شده است.

بررسی مجرای قاعدهٔ تقدم صریح بر ظاهر، در ترجیح اصل عدم زیاده بر عدم نقیصه

اشکالی که به این جواب وارد می‌شود این است که ما یك کلام متکلم را که بر دیگری حمل می‌کنیم ـمثلاً مطلق را بر مقید حمل می‌کنیمـ به جهت این است که کلام ناقلین متعدد، همه از یك واقعیت واحدهٔ نفس‌الأمریه حکایت می‌کند؛ چون متکلم واحد است، لذا شما بین کلام او و خطابات او جمع می‌کنید. اگر متکلم متعدّد بود شما هیچ‌وقت این کار را انجام نمی‌دادید. دو راوی که یك مطلب را از امام نقل می‌کنند و یك راوی به‌عنوان ظاهر نقل می‌کند و راوی دیگر همان مطلب را به‌عنوان صریح نقل می‌کند، از باب اینکه نمی‌شود امام قائل به تناقض و تضاد شده باشد، شما ظاهر را بر صریح حمل می‌کنید. بین ظاهر و

بین صریح تعارض است و صونًا لکلام

الامام عن اللغوية، ما آن ظاهر را بر صريح حمل می‌کنیم؛ حالا می‌خواهد راوی واحد باشد یا متعدد، فرق نمی‌کند. وقتی جریان از این باب است، بین اینکه دو راوی یك مطلب را در نقل به معنابه صورت ظاهر و صریح بیان کنند یا اینکه دو راوی یك مطلب را به عنوان کم و زیاد نقل کنند، چه فرقی می‌کند؟! هیچ فرقی در اینجا وجود ندارد!

در آنجایی که کلام امام مطلق است و راوی مطلق را بیان می‌کند اگر راوی دیگری مقید را بیان کند، چرا شما مطلق را بر مقید حمل می‌کنید؟ اگر در جایی بگوید: «فی کفارة الصوم فكّ رقبة» یا «عتق رقبة» و در جای دیگری بگوید: «فی کفارة الصوم عتق رقبة مؤمنة»، چرا شما در اینجا مطلق را بر مقید حمل می‌کنید؟ به‌خاطر اینکه در کلام امام تعارض واقع نشود، شما مطلق را بر مقید حمل می‌کنید؛ چون نفس‌الأمر واحد است و آن نفس‌الأمر عبارت است از کلام واحدی که از امام است، چه امام در مجلس واحد آن کلام واحد را ایراد کرده باشد یا در مجالس متعدد،

نفس‌الأمر بالأخره واحد است.

از این نقطه‌نظر در جمع بین ظاهر و نص و در جمع بین ظاهر و اظهر و در جمع بین ظاهر و صریح و در جمع بین مطلق و مقید و عام و خاص و امثال‌ذلك، در تمام اینها صونًا لکلام الحکیم عن اللغویة، این دو را با هم جمع می‌کنیم. من‌باب‌مثال وقتی که مولا در یك آن بگوید: «اکرم العلماء» و در آنِ بعد بگوید: «لاتکرم الفّساق»، به‌خاطر تحرّز از لغویت در کلام مولا، بین اینها جمع می‌کنیم؛ درحالتی‌که بین این دو کلام تعارض است، حالا یا تعارض من وجه است یا تعارض مطلق است یا تعارض به نحو بینونیت تامه است. در هر صورت به دو جهت بین این دو کلام جمع می‌کنیم: جهت اوّل اینکه این دو کلام از یك واقعیت واحدهٔ نفس‌الأمریه حکایت می‌کند. جهت دوّم اینکه ما حجّیت را به هر دو خبرِ واسطه ـنه به یکی از آنهاـ می‌دهیم، و چون دو خبر راوی حجّت است ما به این معضله می‌افتیم. اگر یکی از اینها حجّت بود مشکل نداشت؛ مثلاً اگر ما فقط برای عام احراز حجّیت

می‌کردیم، دیگر خاص را کنار می‌گذاشتیم؛ یا اگر ما فقط برای خاص، مثلاً لاتکرم الفساق، حجّیت احراز

می‌کردیم، اصلاً دیگر به عام کاری نداشتیم. پس چون هر دو کلام حجت است، ما به این معضله می‌افتیم و صونًا لکلام الحکیم عن اللغویة، قائل به جمع عرفی بین ظاهر و اظهر، ظاهر و نص، عام و خاص، مطلق و مقید و امثال‌ذلك می‌شویم.

روی این حساب، چه کسی گفته است که در شهادت شاهدین ما نمی‌توانیم ظاهر را بر اظهر و یا ظاهر را بر نص حمل کنیم؟! چه کسی یک‌چنین حرفی را زده است؟!

بله، اگر دو شاهد باشند که این شاهد در کلامش ظاهر و آن شاهد در کلامش تصریح باشد و هیچ‌کدام به همدیگر ربط نداشته باشند، در این موقع ما ظاهر را بر نص حمل نمی‌کنیم. من‌باب‌مثال یکی از دو شاهد می‌گوید: به نظر من می‌رسد که این منزل برای زید است. شاهد دیگر می‌گوید: واللَه العلی العظیم اصلاً این منزل برای عمرو است! کلام شاهد اول ظهور در ملکیت زید دارد و کلام شاهد دوم تصریح و نصّ در ملکیت عمرو است. این دو کلام بر همدیگر حمل نمی‌شوند؛ چون هر دوی اینها در دو وادی بحث

می‌کنند، یکی ملکیّت زید را بیان می‌کند و دیگری ملکیّت عمرو را شهادت می‌دهد، پس به همدیگر ربطی ندارند. در اینجا اگر ما شهادت ظاهر را پذیرفتیم، خود آن ظاهر، نصّی مقابل آن نص دیگر می‌شود. در این مطلب بحثی نیست.

اما صحبت در این است که اگر دو شاهد، هر دو یک مطلب را بیان کنند که یکی به صورت ظاهر و یکی به صورت نص باشد یا یکی به صورت مطلق و یکی به صورت مقید باشد، در اینجا مطلب از چه قرار است؟ من‌باب‌مثال شاهدی شهادت می‌دهد که وقتی این موصی داشت وصیت می‌نوشت، این مال را برای اولاد خودش نسل اندر نسل وقف کرد، و شاهد دیگر یک لفظ صغار هم ضمیمه می‌کند و شهادت می‌دهد که این موصی این مال را برای اولاد صغارش وقف کرد. اینجا مطلق و مقید یا عام و خاص می‌شود. در اینجا دیگر نمی‌گویید که بین این دو بیّنه تعارض است؛ بلکه اگر قرار بر این باشد که این دو شاهد، هر دو بر یک واقعهٔ واحد و نفس‌الأمریّه

شهادت بدهند و شما علَی‌السواء به شاهدین حجّیت بدهید، در اینجا بیّنهٔ عام را بر بیّنهٔ خاص حمل می‌کنید و به آن بیّنهٔ خاص عمل می‌کنید.

در جمع عرفی که هر دو خبر حجّت هستند و هر دو از یك واقعه حکایت می‌کنند، غیر از این است که ما در اینجا به همان جنبهٔ عرفی عمل می‌کنیم؟! در اینجا باید بگوییم که این شاهدی که گفته است که این شخص موصی بر اولادش وصیّت کرده است، منظورش اولاد صغار است؛ گرچه آن شاهد دیگر بگوید که نه، فقط بر اولادش وصیت کرده است و شامل صغار و کبار با هم می‌شود. ولی از باب رفع تعارض و صونًا لکلام الموصی عن اللغویة، ما در اینجا چاره نداریم که عام را بر خاص حمل کنیم؛ وإلاّ اگر ما این مسئله را در نظر نگیریم، همین مطلب در مورد اطلاقات و عمومات هم می‌آید.

در مورد عمومات مگر شما نمی‌گویید که ما به‌وسیلهٔ خاص، عام را تخصیص می‌زنیم؟! من‌باب‌مثال در «أکرم العلماء» و «لاتکرم زیدًا» اگر زید

عالم باشد مگر «لاتکرم زیدًا» عمومیت «أکرم العلماء» را تخصیص نمی‌زند؟! وقتی تخصیص می‌زند آیا بین خاص و عام تعارض نمی‌شود؟! عام بعمومه و بشموله می‌گوید که باید همهٔ علما حتی زید را اکرام کنید. زید که خاص است، بخصوصه می‌گوید که نباید من را اکرام کنید اگرچه عالم باشم. ما برای رفع محذور و برای یافتن چاره و صونًا لکلام الحکیم عن اللغویة، عام را بر خاص حمل می‌کنیم و به‌وسیلهٔ خاص، عام را تخصیص می‌زنیم. همین مسئله در مورد شهادت هم هست. اگر دو شاهد، هر دو یك مطلب را بیان کنند که یکی با زیاده باشد و یکی ناقص باشد، همین مسئله در مورد آنها هست و ما باید ظاهر را بر صریح، یا مطلق را بر مقید حمل کنیم.

اما در این مورد، صحبت در این است که زیادی و کمی در اینجا دیگر ملاک نیست، بلکه ظاهر و اظهر و نص و ظاهر در اینجا ملاک است. چه‌بسا ممکن است در بعضی از موارد، شهادت به اقل از شهادت به اکثر، اظهر باشد و اقل بر اکثر مقدم شود، و در بعضی از موارد، شهادت به اکثر بالنسبه به

شهادت اقل، اظهر باشد و اکثر

مقدم شود. ما تغلیبی به نام زیاده نداریم؛ بلکه آنچه در جمع عرفی داریم، عبارت است از غلبهٔ اظهر بر ظاهر یا غلبهٔ نص بر ظاهر؛ ولی صحبت در این است که ما غلبهٔ زائد بر ناقص نداریم.

ما می‌توانیم این مطلب را بپذیریم؛ اما اینکه ما نحن‌فیه از باب شهادت است و در باب شهادت نمی‌شود ظاهر را بر اظهر حمل کرد، تمام اینها مطالب خلاف است و این اشکال به مُستَشکل وارد است.

نقد قول به تقدم اصل عدم زیاده بر عدم نقیصه بر اساس استناد به تقدم نص بر ظاهر

و اما به اصل این قضیه که اینها گفته‌اند:

در ما نحن‌فیه، روایت ناقص در مفاد خودش ظاهر است و روایت تام در مفاد خودش نص است و باید ظاهر را بر نص حمل کرد.[1]

اشکال وارد است که این ظاهر و نص را از کجای مفاد این کلام، به‌دست آورده‌اند؟!

بحث «حمل ظاهر بر نص» در آنجایی است که یك كلام بمفاده و بلفظه بر یك معنا دلالت و ظهور

---

[1] رجوع شود به بحوث فی علم الأصول، شهید صدر، ج ۵، ص ٤٤١.

داشته باشد و کلام دیگر در یك معنا نص باشد؛ اما در اینجا اصلاً ظهور لفظی نیست، بلکه ظهور مقامی است. چه ربطی به لفظ دارد؟! در کجای کلام ناقص بالنسبه به زیاده، ظهور وجود دارد تا حمل بر نص شود؟! این مقام، مقام عدم تلفظ به زیاده است و همین، قرینه‌ای برای ظهور در غفلت است؛ چون در کلام دیگر، تصریح به زیاده است و خود مقام تصریح، نص در این است که در اینجا زیاده هست و زیاده ـحالا ما اصلاً کاری نداریم که آن زیاده چیست و مربوط به چه چیزی است و مفادش چیستـ حکایت از عدم غفلت می‌کند.

همان‌طورکه گاهی اوقات سکوت دلالت بر رضا دارد؛ مثلاً وقتی سراغ یکی می‌روند و می‌گویند که آیا به این مطلب راضی هستی یا نه؟ اگر راضی نباشد می‌گوید که راضی نیستم؛ امّا اینکه ساکت است و حرف نمی‌زند، یعنی می‌خواهد بگوید: من حرف نمی‌زنم یعنی راضی هستم. بنابراین خودِ مقام نقص و ذکر نکردن و حرف نزدن،

به دلالت التزامیه ظهور در رضایت دارد. این می‌شود ظهور مقامی، نه ظهور لفظی؛ چون متکلّم لفظی را نگفته و حرفی نزده است.

تفاوت ظهور مقامی با ظهور لفظی این است که در ظهور لفظی، خود لفظ در یك معنا ظهور دارد، مثل «ینبغی» که در استحباب ظهور دارد؛ ولی در ظهور مقامی اصلاً لفظی نیست تا اینکه ظهوری داشته باشد یا نداشته باشد، یعنی اصلاً موضوعی در کار نیست و سری نیست که بتراشیم! خود نبودن لفظ، ظهور دارد در اینکه منظور در اینجا این است.

حالا می‌خواهیم بین ناقص و بین کامل جمع کنیم، لذا می‌گوییم: اینکه راوی نگفته است: «لاضرر و لاضرار فی الاسلام»، این نگفتن «فی الاسلام» ظهور دارد در اینکه «فی الاسلام» نیست؛ اما آن راوی دیگر که «فی الاسلام» را گفته است، گفتن او در بودن «فی الاسلام» نص است. این ظهور کلام این راوی اول، ظهور مقامی است و دلالت بر عدم غفلت از آن حذف می‌کند. این راوی می‌گوید: خیال نکن که من «فی

الاسلام» را تعمداً ذکر نکردم یا من غفلت کردم و ذکر نکردم؛ بلکه این ذکر نکردن من ظهور دارد در اینکه این روایت به همین مقدار است، گرچه ممکن است من غفلت کرده و ذکر نکرده باشم. ولی کلام آن راوی دیگر، نصّ مقامی است و در نصّ مقامی، آن راوی دیگر می‌گوید: من این را بیان کردم و این بیان من دلالت می‌کند بر اینکه من شاعر به ایراد این قید زائد هستم.

اگر این‌طور باشد ممکن است بگوییم: لعلّ اینکه امر به عکس باشد، یعنی ظهور مقامی در ناقص، ظاهر در این نباشد که راوی غفلت کرده است؛ بلکه راوی می‌گوید: نه‌خیر، من چون نبوده است نیاورده‌ام. هم‌چنین در مورد روایت کامل، به قرینهٔ عدم قید «فی الاسلام» در روایت ناقص، شاید استفاده کنیم که خود این شخص قیدی را اضافه کرده است.

بنابراین نص و ظاهری در اینجا نداریم و هر دو روایت ظاهر هستند؛ یعنی در اینجا نمی‌توانیم یک نصّ مقامی احراز کنیم تا ظهور مقامی را بر آن حمل کنیم، بلکه

هر دو روایت ظاهر هستند؛ هم روایت ناقص ظهور دارد در اینکه غفلت نکرده است که نیاورده است، بلکه می‌دانسته است که نیست لذا نیاورده است، و هم روایت زیاده ظهور دارد در اینکه شاید غفلت کرده است که این زیاده را آورده است و از خودش اضافه کرده است؛ هر دوی اینها علَی‌السواء هستند.

هم‌چنین وقتی که ما در نقل روایات، تقیّد به نقل به معنا داریم،[1] در این‌صورت دیگر آوردن و نیاوردن «**فی الاسلام**» هیچ‌کدام نمی‌تواند قرینه بر صدورش از خود امام باشد.

اگر شما در باب زائد، اصالت عدم غفلت بیاورید و بگویید که مقام اقتضاء می‌کند این راوی که در اینجا «**فی الاسلام**» را آورده است از ذکر آن غافل نبوده و تعمّد داشته است، ما هم در مورد ناقص می‌گوییم که آن راوی که «**فی الاسلام**» را نیاورده است به عدم ایراد تقیّد داشته است، یعنی چون می‌دانسته است که نیست، لذا نیاورده است، وإلاّ

---

[1] رجوع شود به ص ۱۹۳.

راوی هیچ‌وقت از خودش اضافه‌ای نمی‌آورد. بنابراین اصالت عدم غفلت در هر دو صورت می‌آید. پس دوباره در ما نحن‌فیه نمی‌توانیم اصلی را حاکم کنیم بر اینکه این اصالت عدم غفلت در جانب زیاده، بر اصالت عدم غفلت در جانب نقیصه غلبه داشته باشد، و باز آن مسئله به حال خودش باقی می‌ماند. بنابراین در ما نحن‌فیه اصلاً نه ظهور مقامی داریم و نه نصّ مقامی؛ بلکه باید ببینیم که عرف در این مقام چه حکمی می‌کند.

اقتضاء مقام نسبت به عدم ذکر قید واضح

بله، ممکن است در اینجا مطرح کنیم که در بسیاری از موارد، مقام اقتضاء می‌کند که وقتی لفظی روشن و واضح باشد دیگر آن را ذکر نکنند، و ما این را در خیلی از موارد می‌بینیم. در اینجا «**لاضرر و لاضرار**» مسلماً «**فی الاسلام**» است؛ یعنی در «**لاضرر و لاضرار**»، بودن در اسلام منظور است و بودن در یهودیت و در نصرانیت منظور نیست، چون این قاعده در اسلام تشریع شده است.

اگر احراز کردیم که معمولاً عرف در یک‌چنین جایی موارد نقیصه را به جهت وضوح آن مورد زائد، بر زیاده حمل می‌کند و می‌گوید: وقتی که قضیه و قید روشن باشد دیگر راوی آن را بیان نمی‌کند. البته نه به عمومیت خودش؛ اگر به عمومیت خودش بخواهیم لحاظ کنیم آن وقت راجع به آن مواردی که اصلاً ممکن است به‌طور کلی معنای اوّل را تغییر بدهد، دیگر این معانی مطرح نیست و پیش نمی‌آید و روشن بودن، معنا ندارد.

اگر قید زائدی بیاید و اصلاً معنای نقیصه را عوض کند دیگر این حرف‌ها پیش نمی‌آید، بلکه باید همان ظاهر و اظهری را که اوّل عرض کردیم بیان کنیم، یعنی حکم مسئله این می‌شود که باید مطلق را بر مقید حمل کنیم و عام را بر خاص حمل کنیم، چون اینها مواردی است که همدیگر را عوض می‌کنند. بنابراین همان‌طوری که عرض کردیم، چه‌بسا ممکن است که در آنجا مورد ناقص بر مورد زائد غلبه داشته باشد یا مورد ناقص، اظهر باشد و مورد زائد، ظاهر باشد یا در بعضی موارد که نشود به هیچ‌وجه بین آنها جمع کرد باید آن را به باب تعارض

ببریم و نسبت به آنها حکم کنیم.

بله، این مطلب هست که اگر قرار باشد راوی به‌خاطر وضوح، مطلب را نقل نکرده باشد، در این‌صورت ما آن روایت ناقص را بر روایت زائد حمل می‌کنیم، به‌خاطر اینکه هیچ نوع تنافی و تعارضی بین این دو روایت پیش نمی‌آید و هر دو حجت هستند.

إنّما الکلام در اینکه آن قید زائد باعث بشود که در آن معنای ناقص تغییر کلّی پیدا بشود. در این‌صورت باید ببینیم که عرف در اینجا چه می‌گوید. اگر اثبات کردیم که عرف معمولاً جانب نسیان در مورد حذف را بر غفلت به واسطهٔ ازدیاد غلبه می‌دهد ـ که همین‌طور هم هست و ما این را قبول کردیم که در خیلی از موارد، انسان به واسطهٔ نسیان، یک کلمه را حذف می‌کند ـ و روایت زائد را أخذ می‌کند و می‌گوید که شخص در روایت ناقص فراموش کرده است؛ این مطلب را باید یکی از مرجحات

باب تعارض، بعد از آن مرجحاتی که در باب تعارض ذکر شده است ـ که خذ بأعدلهما و أوثقهما و أفقههما و أورعهما و... ـ قرار بدهیم، همان‌طورکه مرحوم شیخ گفته است که اگر هر وسیله و واسطه‌ای برای ترجیح و وثاقت و اطمینان و اعتماد و رکون به وثاقت یکی از این دو روایت پیدا شود انسان باید به آن متشبّث بشود؛[1] امّا نه‌اینکه این مطلب خودش به‌عنوان یك مرجّح ابتدایی باشد که ما در این موارد، روایت زائد را أخذ کنیم.

بعد از همهٔ این مرجحات، وقتی که دیگر تمام راه‌ها به رویمان بسته شده است ـ یعنی هر دو راوی فقیه، أورع، أعدل، ضابط و... هستند ـ ما به مقام تخییر می‌رسیم.

عدم وجود هیچ‌گونه مدرک شرعی و عرفی بر تقدم اصل عدم زیاده بر عدم نقیصه

بنابراین فتحصل ممّا ذکرنا، تقدم اصالت عدم زیاده بر اصالت عدم نقیصه به هیچ‌وجه هیچ نوع مدرك

---

[1] فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر)، ج ٤، ص ١١٣ و ١١٤.

شرعی و عرفی ندارد.

نقد کلام مرحوم نائینی در تقدم اصل عدم نقیصه بر عدم زیاده در خصوص روایات لا ضرر

مطلب دیگر در مورد این قید زائد در قاعده این است که مرحوم نائینی برای ترجیح عدم «**فی الاسلام**» فرموده‌اند:

گرچه ما در مورد تغلیبِ أحدهما علَی الآخر، جانب زیاده را می‌گیریم؛ ولی در ما نحن‌فیه به‌خصوص، یعنی روایت «**لاضَرَرَ و لاضرار فی الاسلام**»، جانب نقیصه و روایات ناقص را می‌گیریم، به‌جهت‌اینکه روایات نقیصه اکثر از روایاتی است که با قید «**فی الاسلام**» آمده‌اند.[1]

البتّه این مطلب مخدوش است به اینکه روایات در اینجا چند دسته هستند: در یک دسته اصلاً لفظ «**لاضرر و لاضرار**» نیامده است، چه برسد به اینکه «**فی الاسلام**» آمده باشد، یعنی در واقع می‌توانیم بگوییم که سالبهٔ به انتفاء موضوع است؛ در

---

[1] رسالة فی قاعدة نفی الضرر، خوانساری، ص ۱۹۲.

یک دسته «**لاضرر و لاضرار فی الاسلام**» آمده است؛ و در یک دسته «**لاضرر و لاضرار**» تنها آمده است. لذا اینکه ما بگوییم که روایات نقیصه بر روایات زائده غلبه دارد،

خیلی موجه به نظر نمی‌رسد؛ مگر از باب اینکه فرموده‌اند: روایات نقیصه بالنسبه به روایات زائد، قلّت وسائط دارد؛ مثلاً آن چهار تا واسطه دارد و همهٔ رواتش عدل هستند و روایات مقبول هستند و در حکم قطعی‌الصدور تلقی می‌شوند، ولی روایات زائده که «فی الاسلام» دارد به این کیفیّت نیست. لذا شاید روایات نقیصه از این نقطه‌نظر بر روایات زائده غلبه داشته باشند. در هر صورت، این مطلب هم به اینجا رسید و دیگر به نظر نمی‌رسد که در مورد این مسئله مطلبی باقی مانده باشد.

جمع‌بندی بحث در اعتبار قید «فی الاسلام» در روایات لا ضرر

فتحصل ممّا ذکرنا اینکه ما به روایت معتمدی که به طریق صحیح «فی الاسلام» را بیان کرده باشد که بتواند در قبال روایت ناقص قد علم کند و البتّه منشأ و موجب برای حکم باشد، ظفر پیدا نکردیم. روایاتی که موثوقٌ‌به است ـ همان‌طور که عرض شد ـ روایاتی است که در آنها عبارت «**لاضرر و لاضرار**» دارد و به نظر

می‌رسد که یا فقهاء و یا خود راوی «فی الاسلام» را زیاد کرده باشند.

البتّه این مطلب قلیل‌الجدویٰ است به‌خاطر اینکه همان‌طوری‌که بعداً در مجاری این قاعده بحث می‌کنیم، اصلاً بود و نبود **«فی الاسلام»** خیلی تفاوت ندارد تا اینکه بگوییم آیا **«فی الاسلام»** یک قید زائد منشأ برای اثر است یا نیست؛ به‌جهت‌اینکه به‌طور کلی تشریع اولیّهٔ تمام احکام، تشریع اسلامی است، چه **«فی الاسلام»** بیاورند یا نیاورند، چه اینکه این قاعده در رد یا تخصیص یا تحدید قواعد دیگر باشد یا نباشد، چه اینکه راجع به ادیان دیگر باشد یا نباشد، چه امضایی باشد یا نباشد، فرقی نمی‌کند. اصل تشریع حکم، تشریع اسلامی است؛ حالا **«فی الاسلام»** و غیر **«فی الاسلام»**، بود و نبودش خیلی تفاوت نمی‌کند. البته بعداً در مجاری خود قاعده ـ که خیلی هم مطلب مهمی است که آیا این قاعده مطّرد است یا نیست؟ در کجا؟ آیا حکم تکلیفی است یا وضعی؟ و اگر حکم وضعی است، در چه حدی سعه و ضیق دارد؟ ـ این مطلب را

می‌گوییم، ولی فعلاً به نظر می‌رسد که قید «**فی الاسلام**» چندان مبتلا به نیست.

جمع‌بندی بحث در اعتبار قید «علیٰ مؤمن» در روایات لا ضرر

همان‌طوری‌که عرض کردیم، زیادهٔ «**علیٰ مؤمن**» هم همین‌طور است و این قید، مخصِّص این حکم به حکم و قاعدهٔ تکلیفی نخواهد بود. «**علیٰ مؤمن**» یعنی اینکه پیغمبر می‌فرماید که به مؤمن نمی‌شود ضرری وارد کرد، این قید اصلاً نه در نفس‌الأمر تحدیدی است و نه در مقام ثبوت و نه در مقام اثبات. همان‌طوری‌که عرض کردیم، لحاظ این قید در مقام اثبات مستحیل است، به‌خاطر اینکه اولاً ما از کجا بین مؤمن و غیر مؤمن فرق بگذاریم تا اینکه این قید را در آنجا بیاوریم؟! در ثبوت هم هیچ وقت پیغمبر یک حکم از آن احکامی را که ارتباط مستقیم با مسائل اجتماعی مردم دارد اصلاً بر اساس ایمان قرار نمی‌دهد، لذا این احکام بر اساس واقع و ایمان نیست. پس هم ثبوتاً و هم اثباتاً قید «**علی مؤمن**» و «**فی الاسلام**» خلاف است.

بنابراین ما نمی‌توانیم [به ثبوت این قیود در روایات لاضرر] وثوق داشته باشیم. بله، از این

نقطه‌نظر می‌توانیم احتمال جدی بدهیم که «**فی الاسلام**» از جانب رسول اللَه مطرح شده است، به‌خاطر روایاتی که از اهل‌تسنّن بیان شده است و همین‌طور یک روایت دیگر که گرچه مرسل است ولی قید «**فی الاسلام**» را دارد؛ اما اینکه به طور جازم بگوییم که «**فی الاسلام**» منقول است، صحیح به ذهن نمی‌رسد. این مطلب تا اینجا تمام می‌شود.

تا اینجا صحبت به این رسید که این روایت و این قاعده، مسلّم‌الثبوت است. اگر نگوییم متواتر ـ که بعضی‌ها گفته‌اند ـ لا أقل مستفیض است و هیچ جای شکی در این وجود ندارد که از معصوم و از پیغمبر نقل شده است.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس شانزدهم الی هجدهم: معنا و مفاد

ضرر و ضرار

درس شانزدهم: معنا و مفاد ضرر

أعوذ باللَه من الشّيطان الرّجيم

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرةِ اللَه المُنتجبينَ محمدٍ و آله

الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائِهم أجمعينَ

عرفی بودن مسئلهٔ ضرر

یک وقت می‌خواهید ببینید در زمان گذشته آیا عرف هم‌پای لغت بوده است یا با لغت فرق داشته است؟ در این‌صورت خوب است که بحث لغوی بکنیم. ولی یک وقت نه، اصلاً خود ضرر یک موضوع اجتماعی و عرفی است و ممکن است در یک عرف به امری اصلاً ضرر نگویند و در یک عرف دیگر، ضرر بگویند. لذا خود ضرر اصلاً یک مسئلهٔ عرفی است.

وقتی که ضرر یک مسئلهٔ عرفی شد، دیگر بحث کردن از لغت در اینجا قلیل‌الجدویٰ می‌شود؛ یعنی خود عرف ضرر را تشخیص می‌دهد، لذا اصلاً باید به مسئلهٔ عرفی نگاه کنیم. من‌باب‌مثال در یک‌جا ممکن است به ضیق، ضرر اطلاق شود؛ حالا اگر یک شخص میلیاردری که میلیاردها ثروت دارد یک معاملهٔ صد تومانی بکند و در این معاملهٔ صد تومانی، بیست‌تا تک تومانی ضرر کند، آیا برای این شخص ضیقی پیدا می‌شود؟! کجا ضیقی پیدا می‌شود؟! آیا چیزی از او کم می‌شود؟! آیا می‌شود بگوییم که این معامله موجب نقص یا تنگی در اموالش است؟! مسئله این‌طور

نیست؛ درحالتی که به مصداق خیار غبن و قاعدهٔ لاضرر، این شخص در اینجا حقّ فسخ دارد و این حق را عرف به او می‌دهد، چراکه عرف می‌بیند که درست است که این شخص صد میلیارد ثروت دارد، ولی نظر عرف دربارهٔ ضرر در این معامله، معاملهٔ خاص است و در این معاملهٔ خاص، این شخص ضرر کرده است؛ یعنی عرف ضرر را بالنسبه به هر معاملهٔ خاصی می‌سنجد. همان‌طور که اگر این شخص یک معاملهٔ صد میلیونی بکند و در آن معامله یک میلیون هم ضرر کند، عرف نمی‌گوید که تو ضرر کردی چون در معاملهٔ صد میلیونی که تو بیست میلیون استفاده کردی اگر یک میلیون کمتر باشد معفوّ است؛ ولی عرف بیست تومان ضرر در یک معاملهٔ صد تومانی را ضرر به حساب می‌آورد، درحالی‌که ضیقی در کار نیست.

بنابراین مسئله ضرر، یک مسئلهٔ عرفی است و خود عرف بین موارد آن تشخیص می‌دهد. همان‌طور که اگر عرف در یک قضیّه نظر داد، ولو اینکه بر خلاف لغت باشد، چون لسان شرع، لسان

عرف است نه لسان لغت؛ پس در مورد شک، نظر عرف مُحَکَّم است. بنابراین درست است که از معنای لغویِ ضرر بحث کردیم که یا به معنای سوء حال یا ضیق یا ضیق مکانی یا ضیق حالی یا نقص است، و نقص را هم به نقص در حقوق و اموال و اعضاء سرایت دادیم؛ ولی در هر صورت خود معنای ضرر یک معنای روشن عرفی است که از این نقطه‌نظر باید ببینیم که عرف به چه چیزی ضرر می‌گوید؟ به نظر می‌رسد که عرف در هر موردی و برای هر شخصی حساب جداگانه‌ای در مورد ضرر دارد و نظر عرف هم همان نظر اهل خبره است که دیگر مسئله از این نقطه‌نظر روشن است و نیازی به معنای لغوی نیست.

این قضیّه خیلی مهم است. اهمّیت آن در این است که مواردی که در روایات از ضرر استفاده شده است حضرت استفادهٔ حکمی کرده‌اند. وقتی این موارد برای ما روشن بشود، معیاری برای تشخیص عرفی برای ما پیدا می‌شود که عرف، ضرر را در چه مواردی استعمال می‌کند؟ آیا کم و زیادی مضرّ به آن است؟ آیا عرف به ضرر نوعی، ضرر می‌گوید یا فقط

آن را به ضرر شخصی منحصر می‌کند؟ اینها دیگر مطالبی

است که برای بعد است إن‌شاءاللَه.

میزان اعتبار کلام اهل لغت در بیان معنا و مصداق الفاظ

تلمیذ: کتب لغت ناظر به استعمالات هستند، یعنی اینها گرچه به عنوان ثبت معنای موضوعٌ‌له حقیقی نوشته شده‌اند، ولی وقتی انسان استقصاء می‌کند می‌بیند که اینها ناظر به همان استعمالات عرفی هستند. اگر این‌طور باشد دیگر فرقی بین لغت و نظر عرف نیست الاّ اینکه بگوییم: به‌خاطر آن تفاوت‌هایی که عرف در هر زمانی برای خودش دارد و در هر عرفی، معانی خود به خود عوض می‌شوند، پس نمی‌توانیم به آن روایات بکلیّته تمسّک کنیم؛ چراکه ممکن است عرف زمان رسول خدا صلّی اللَه علیه و آله با زمان الآن فرق کند و نقصی که آن‌موقع ضرر بوده است الآن ضرر نباشد.

استاد: البتّه ضرر به یک معنای کلی اشاره دارد که در هرجایی ممکن است مصادیق متفاوتی پیدا بکند. من‌باب‌مثال الآن برای حج یک میلیون تومان پول می‌دهند. شما این حج را نگاه کنید؛ نسبت به یک شخص ثروتمندی می‌بینید که اگر این شخص بخواهد یک میلیون بدهد انگار یک سوزن از

زندگی‌اش کم شده است، لذا این شخص واجب‌الحج است و باید به حج برود؛ اما اگر شخص دیگری یک میلیون تومان بدهد همهٔ زندگیش را داده است، لذا او مستطیع نیست. بنابراین ما باید به یک معیار کلی برسیم و ببینیم که اگر یک نقص یا سلب حقّی پیدا شود شارع در تحقق موضوع ضرر تا چه حدی پیش آمده یا توقف کرده است؟ اگر به آن معیار رسیدیم مصادیق آن در هر زمانی تفاوت پیدا می‌کند.

ما می‌بینیم در بعضی از معانی‌ای که اهل لغت برای ضرر ذکر کرده‌اند این معنا فقط یک مصداق برای آن است. من‌باب‌مثال می‌بینیم که اهل لغت «ضیق» را به‌عنوان معنای ضرر ذکر کرده‌اند، درحالتی‌که در بعضی جاها در ضیق اصلاً معنا ندارد و هیچ ضیقی پیدا نمی‌شود و آن فرد هم هیچ طوری نمی‌شود و شاید خوشحال هم بشود، ولی عرف می‌گوید آن فرد در واقع در اینجا ضرر کرده است؛ یعنی اهل لغت به‌جای اینکه یک معنای کلی را ذکر کنند، یک مصداق را پیدا کرده‌اند و آن را مفاد برای این لفظ قرار داده‌اند، درحالتی‌که این فقط یک

مصداق برای این لغت است و مفاد آن

نیست. از این نقطه‌نظر می‌گویند که ما نمی‌توانیم خیلی به معنای لغوی تکیه کنیم و شاید اینها که مصادیق را ذکر کرده‌اند غالباً به آن معنای کلی دسترسی پیدا نکرده‌اند و از خود مصادیق، یک ما به‌الاشتراک گرفته‌اند؛ البتّه ممکن است ما به‌الاشتراک ناظر به یک مصداق دیگری نباشد و دایره‌اش دایرهٔ ضیق‌تری باشد.

لذا خود ما بایستی برای ضرر یک معنای جامعی ترسیم کنیم، که البتّه در طول این بحث‌ها آن معنا ترسیم می‌شود. یعنی بعد از اینکه موارد استعمال و استشهاد ضرر در آیات و روایات و کلام اهل لغت و حکایات و تاریخ و... ذکر شد، من‌حیث‌المجموع یک معنای کلی به ذهن می‌آید که تمام اینها مصادیق آن است و در آنجا هم دیگر وابسته به هر عرفی ممکن است تفاوت کند. ولی آن معنایی که فعلاً می‌توانیم برای ضرر ترسیم کنیم این است که ضرر یک معنای عرفی است که دست عرف برای این مسئله و قضیّه از نقطه‌نظر سعه و ضیق و تشخیص مصداق و تحقق موضوع، باز است.

تلمیذ: مرجع تشخیص عرف چیست؟ آیا عقل است؟

استاد: نه‌خیر، ما عرف را با بناء عقلاء دوتا می‌کنیم. ممکن است عرفی از بناء عقلاء پیروی نکند؛ مثلاً خیلی از این عرف‌ها هستند که شما وقتی که نگاه می‌کنید می‌بینید که در مسئلهٔ حُسن و قبح کاملاً تفاوت می‌کنند، مثلاً این عرف این کار را زشت می‌داند و آن عرف آن کار را زشت می‌داند، و هر عرفی یک کار را زشت می‌داند، یا مثلاً این عرف این نوع احترام را صحیح می‌داند و یک عرف دیگر آن نوع احترام را صحیح می‌داند. حتی عرف در حُسن و قبح عقلی ممکن است اصلاً راه خطا را در پیش بگیرد. هم‌چنین ما بعضی از موارد را در شرع داریم که شارع اصلاً هیچ نظری به عرف ندارد. بنابراین در مسئلهٔ عرف، بناء عقلاء نیست.

بناء عقلاء اصلاً مافوق عرف و حاکم بر عرف است؛ یعنی شما چه عرف اینجا یا چه عرف جای دیگر، هر عرفی را نگاه کنید، می‌بینید همه از یک روش پیروی می‌کنند؛ مثلاً در مسئلهٔ عمل به قول

ثقه، در مسئلهٔ ترحّم به صغیر و یتیم، در شکرِ منعم،

در اکرام بزرگان و در هم‌زیستی مسالمت‌آمیز ـ که همهٔ اینها بناءهای عقلائیه هستند ـ دیگر بین عرف ژاپنی و ایرانی و هندی و عرب فرقی نمی‌کند. حتّی شما در جنگل‌ها و در قبایل وحشی هم بروید باز اینها بین خودشان قائل به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز هستند، منتها حدودش فرق می‌کند و هر عرفی برای خودش یک قانون دارد. به‌عنوان‌مثال این قبیله می‌گوید که خیمهٔ من تا پنج متر بایستی مصون از تعرّض بماند، آن قبیله می‌گوید که نه، تا ۲ متر. این قبیله می‌گوید که سطح اشکال ندارد، آن می‌گوید که اشکال دارد. ولی اصل هم‌زیستی مسالمت‌امیز در یک تمدّن، یک بناء عقلائی است.

ما اصلاً باید بناء عقلائیه را با مسائل عرفی، دوتا بکنیم. بناء عقلائیه یک مطلبی است که حاکم بر عرف است. هر عرفی برای خودش یک نوع حکم دارد. به عبارت دیگر، هر عرفی آن بناء عقلائی را به یک نحو در خودش پیاده می‌کند، و این مسئله دیگر در حُسن و قبح عرفی داخل می‌شود.

چه‌بسا عرف اصلاً در مرام خودش اشتباه می‌کند. اصلاً دین برای همین آمده است که موارد

اشتباه و انحراف عرفی را بیان کند. من‌باب‌مثال عرفِ الآن کت و شلوار را می‌پسندد و خیلی هم صحیح می‌داند، اما این عرف، خلاف است. گرچه الآن مسئله‌ای نیست ولیکن خلاف است. الآن عرف این نوع لباس را می‌پسندد، ولی اگر شما به عقلاء مراجعه بکنید، از نظر بناء عقلائی می‌بینید الآن عرف در اینجا اشتباه می‌کند. به‌طور کلی اگر ما نگاه کنیم شاید ۷۰ درصد کارهای عرف اشتباه باشد و اصلاً دین برای جلوگیری از انحرافات عرفی آمده است. بله، اگر ما یک‌جا از دین دلیلی نداشتیم و دیدیم عرف، کاری می‌کند و بناء عقلاء بر خلاف آن نیست، در اینجا مسئله را به عقل عرضه می‌کنیم، اگر عقل ـ البتّه عقل ناقص خودمان ـ این را امضاء کرد، عمل می‌کنیم و اگر عقل امضاء نکرد، عمل نمی‌کنیم. پس مسائل عرفیه با بناء عقلائیه دوتا است.

تفاوت عرف‌ها در مسئلهٔ ضرر

آن‌وقت این ضرر در هر عرفی ممکن است تفاوت داشته باشد. به عبارت دیگر، مردم هر عرفی مسائل اجتماعی خودشان را به یک نحو قبول

کرده‌اند و بر طبق آن قبول، متعهّد به اجرا می‌شوند.

من‌باب‌مثال در عرف ایران ما خیابان را طوری

خط‌کشی می‌کنیم که ماشینی که از مقابل می‌آید از سمت چپ بیاید و ما که می‌رویم از سمت راست برویم. حالا اگر ما به سمت چپ برویم، به حقّ او تعدی کرده‌ایم و باعث ضرر به او شده‌ایم، و اگر راننده‌ای که از روبه‌رو می‌آید هول بشود و در جوی بیفتد، تقصیر ما است و ما موجب ضرر بر او شده‌ایم. اما در عرف انگلیس برعکس است؛ ماشین آن شخصی که از مقابل می‌آید از سمت راست می‌آید و ما که می‌رویم از سمت چپ می‌رویم. حالا اگر ما در سمت راست برویم تعدی کرده‌ایم. این مطلب در هر عرفی فرق می‌کند، ولی در اصل تعدی، هم خود او این را تعدی می‌داند و هم خود این، آن را تعدی می‌داند. در کم و زیاد هم همین‌طور است و در موارد مختلف متفاوت است.

این قاعدهٔ لا ضرر خیلی مهم است. إن‌شاءاللَه وقتی در موارد و جریانات آن برسیم اصلاً یک فقه جدیدی پیش می‌آید؛ البته نه فقه جدید، بلکه فقه اسلامی پیش می‌آید و اسلام اصلاً همین است! چون اینها این‌قدر إن‌قلت و قلت در این مباحث

گذاشته‌اند که به‌طور کلی اصلاً همه‌چیز را از محتوا انداخته‌اند.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس هفدهم: معنای لفظی ضرر و ضرار (۱)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

بحث بر سر مفاد ضرر و ضرار است که ضرر و ضرار به چه معنایی است. دربارهٔ ضرر ـ همان‌طوری‌که عرض شد ـ بحث از مفاد این قاعده برای این جهت است که بدانیم که شارع در موقعیت تشریع خودش چه نوع ضرری را برای ترتّب اثر دخیل دانسته است؟ و از حدودی که شارع در آن حدود این قاعده را اجرا کرده است به یک ملاک کلی در هر مورد و زمانی، و منطبق با هر عرفی برسیم.

اهمّیت تعیین مرجع تشخیص ضرر

البتّه این را به عنوان مقدمه عرض می‌کنم ـ گرچه بحث آن را باید برای بعد بگذاریم ـ که آیا نظر شارع روی ضررِ عرفی است یا روی ضررِ

شخصی است؟ یا بحث روی ضرری است که چون آن ضرر بر خلاف قوانین مدوّنهٔ خودش است، خود شارع آن ضرر را تصویب می‌کند؟ گرچه ممکن است در یک عرف، ضرر به‌حساب نیاید. مثلاً اگر شخصی در عرفی و جایی مجبور است خودش را با بعضی از قوانین آن عرف تطبیق بدهد آیا می‌توانیم بگوییم که شارع به مقتضای تطبیق قوانین با این شخص برخورد می‌کند؟ یا اینکه نه، برای خودش حساب و کتابی دارد؟ روی این حساب، ما باید ببینیم، مسائلی که در مملکت ـ چه در مملکت اسلامی یا در ممالک غیر اسلامی ـ به مقتضای قوانین، جاری و حاکم است، آن قوانین مُمضای شارع است تا بر طبق آن، این قاعده جاری شود یا ممضای شارع نیست؟ پس بحث از اینکه این قاعده در زمان شارع در چه مواردی آمده است و در روایات بر این قاعده چه نحوه استدلالی بیان شده

است، مهم‌ترین بحث ما در این قاعده است که ما را به یک ملاک کلی می‌رساند، و حتّی از بحث تکلیفی و وضعی هم مهم‌تر است، چون آنها مترتب بر این بحث هستند.

معانی ضرر و ضرار در لغت

دربارهٔ ضرر همان‌طوری‌که لغویین بیان کرده‌اند و «ضَرَّه» و «أضرَّ بِه» را به یك معنا گرفته‌اند، «ضَرَّ» هم به معنای لازم آمده است که به معنای متضرر شدن و تحمل ضرر است و هم به معنای إفعال آمده است که به معنای ضرر زدن است.[1] روی این حساب، ضرر اسم‌مصدر می‌شود. پس در «لاضرر» نفسُ الحَدَث و نفس المادّه طرد و رفع شده است. بنابراین «لاضرر» به معنای این است که ضرری وجود ندارد و در تشریع اسلامی ضرری نیست؛ چه اصل تشریع، ضرری باشد و چه مسبِّب ضرر باشد و ضرر بالتسبیب باشد، هر دو فرق نمی‌کند. راجع به این قضیّه بعداً صحبت می‌کنیم.

---

[1] رجوع شود به النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۳، ص ۸۱؛ المحیط فی اللغة، ج ۷، ص ٤۲۹؛ لسان العرب، ج ٤، ص ٤۸۲؛ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۳۷۳؛ تاج العروس، ج ۷، ص ۱۲۲.

«ضرار» از باب مفاعله است. لغویّین ضرار را به معنای اضرار معنا کردند: «ضارَّه بمعنیٰ أضرَّ به.»[1] گرچه در باب مفاعله گفته‌اند: «به معنای مشارکت است، یعنی این به او ضرر می‌زند و او هم به این ضرر می‌زند.»[2] چنانچه ما باب مفاعله را در اینجا به معنای مشارکت بدانیم و قائل بشویم که باب مفاعله اصلاً و وضعاً برای مشارکت در یك شیء است مگر ما استُثنِیَ بالدلیل، آن‌وقت ضرار در اینجا به معنای اضرار دو نفر به همدیگر است. پس مفاد قاعده این می‌شود: نه این می‌تواند به شخصی ضرر بزند و نه او در مقام مقابله می‌تواند به این ضرر بزند.

یعنی اگر ابتدائاً شخصی به دیگری ضرر زده باشد، مثلاً یک ضررِ جُرحی یا نقصی در اموال یا در عِرض وارد کرده باشد، بعد این دیگری در مقام مقابله به آن مقداری که این شخص ضرر زده است این را جبران کند، این ضرر به حساب نمی‌آید؛

---

[1] مجمع البحرین، ج ۳، ص ۳۷۳.

[2] الکافیة و الشافیة، ابن‌حاجب، ص ٦٣؛ شرح شافیة ابن‌حاجب، استرآبادی، ج ۱، ص ۱۰۰.

چون وقتی که یک شخص، عوضی در مقابل می‌دهد، آن معوّض، آن عوض را رفع می‌کند و خسارت عوض را برمی‌دارد. من‌باب‌مثال در بیع وقتی که شما از جیبتان پولی می‌دهید، خسارتی به شما وارد می‌شود؛ اما اگر این پول معوّضی داشته باشد، آن معوّض، این عوض را رفع می‌کند، یعنی این مالی را که از جیب رفته است رفع می‌کند؛ ولی اگر معوّض نداشته باشد این خسارت است. بنابراین آن شخصی که با اضرار این شخص مقابله می‌کند اگر خسارتش در حدّی باشد که او وارد کرده است پس ضرری به این وارد نمی‌شود و آن خسارت رفع شده است؛ امّا اگر اضافه کرد، آن اضافه اضرار می‌شود و از آن ناحیه مصداق ﴿لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ﴾[1] می‌شود.

از این نقطه‌نظر معنای ضرار این می‌شود: نه شما می‌توانید ضرر وارد کنید، و نه اینکه دو نفر می‌توانند به همدیگر ضرر وارد کنند، یعنی یک شخص ضرر وارد کند و دیگری در مقام مقابله اضافهٔ

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۲۷۹.

بر آن مقدار ضرر بزند. آیات متعددی در رفع ضرر مطرح است:

﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ﴾؛[1] ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾؛[2] ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾؛[3] ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ﴾.[4]

روی این حساب، معنای ضرار هم روشن می‌شود.

بررسی معانی باب مفاعله جهت تبیین معنای لغوی ضرار

این در صورتی است که ما بگوییم باب مفاعله اصلاً و وضعاً برای مشارکت بین‌الاثنین می‌آید؛ اما شاید قائل شویم به اینکه این‌طور نیست که اصل باب مفاعله برای

---

[1] سوره نحل (١٦) آیه ١٢٦.

[2] سوره بقره (٢) آیه ١٩٤.

[3] سوره بقره (٢) آیه ١٧٩.

[4] سوره مائده (٥) آیه ٤٥.

مشارکت می‌آید، بلکه در خیلی از موارد مشارکت نیست و باب مفاعله مثل ابواب دیگر است: در بعضی از موارد به معنای مشارکت می‌آید، مانند مُصارَعَة که به معنای مشارکت است، یا مسابَقَة که به معنای سبقت است، یا معامَلَة و امثال‌ذلك که بین‌الاثنینی یا بین‌الأفراد است؛ و در بعضی از موارد به معنای بین‌الاثنینی نیست، مثل ضاعَفَ اللهُ أجرك که به معنای ضَعَّفَ است و برای تکثیر می‌آید، یا مثل سَافَرَ و سَارَع: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾،[1] که ﴿وَسَارِعُوٓاْ﴾ به معنای سرعت است، یا مثل نَافَقَ که از نفاق می‌آید و نفاق بین‌الاثنینی معنا ندارد، چون هر شخصی در درون خودش نفاق دارد و منافق به کسی می‌گویند که در درون خودش نفاق دارد، یا مثل راجَعَ و شاهَدَ یشاهدُ مشاهدَةً که به معنای مشاهده کردن و دیدن است، که در تمام این موارد و امثال‌ذلك بین‌الاثنینی معنا ندارد.

بعضی‌ها فرموده‌اند که باب مفاعله برای

---

[1] سوره آل‌عمران (۳) آیه ۱۳۳.

مشارکت می‌آید؛[1] درحالی‌که خیلی مثال‌ها داریم که باب مفاعله معنای مشارکت نمی‌دهند، مثل «عاقَبتُ اللُّص» که به معنای مشارکت نیست، یا «سافَرْتُ البلاد» که به معنای مشارکت نیست، یا خیلی مثال‌های دیگر که به معنای مشارکت و بین‌الاثنینی نیستند.

بعضی‌ها گفته‌اند که باب مفاعله برای تکثیر می‌آید؛ درحالی‌که خیلی از موارد داریم که به معنای تکثیر نیست، بلکه تکثیر از خود ماده فهمیده می‌شود.

باب مفاعله به معنای باب افعال هم می‌آید،[2] همان‌طور که در همین مورد، ضارَّهُ در لغت به معنای

---

[1] شذا العرف، ص ٤٩.

[2] شرح ابن‌عقیل، ج ٢، ص ٦٠١:

«و یجیء بناء فاعل للدلالة علی المفاعلة، نحو جاذبت علیا ثوبه، أو للدلالة علی التکثیر، نحو ضاعفت أجر المجتهد، و کاثرت إحسانی علیه، أو للدلالة علی الموالاة، نحو تابعت للقراءة، و والیت الصّوم، أو لغیر ذلك.»

أَضَرَّ به، معنا شده است و این معنا عند اللغویین مرجَّح است،[1]

اصلاً کسی ضرار را به معنای طرفینی معنی نکرده و آن را در معنای مشارکت استعمال نکرده است.

بعضی‌ها فرموده‌اند که باب مفاعله اصلاً تکثر در معانی ندارد، بلکه به معنای مشارکت یا به معنای کثرت یا به معنای شروع در یک فعل می‌آید، مانند مقاتله که به معنای شروع در قتال است، یا مسابقه که به معنای شروع در سبقت است.

باب مفاعله بر یک محور می‌گردد؛ منتها این اختلافاتی که ما می‌بینیم، در مادّهٔ این باب مطرح شده است و براساس خلط بین مادّه و هیئت، این مسئله را روی هیئت بار کرده‌اند و گفته‌اند:

> معنای مشارکت و تضایف و شروع در فعل و امثال‌ذلک مربوط به هیئت باب مفاعله است، اما خود آن مادّه جداست. باب مفاعله برای آن مبدأ اشتقاق خودش است و عرب‌ها این مادّه را در این هیئت به‌کار برده‌اند و بعد در هیئت دیگر هم به‌کار برده‌اند، و هیچ جهتی برای خصوص این

---

[1] المحیط فی اللغة، ج ۷، ص ٤٢٩؛ لسان العرب، ج ٤، ص ٤٨٢.

هیئت در اینجا لحاظ نشده است.[1]

مبدأ اشتقاق باب مفاعله

مطلبی که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که مبدأ اشتقاق باب مفاعله چیست؟ آیا آن مبدأ همان صرف‌الحَدَث است که به باب مفاعله می‌رود؟ درحالی‌که ما در صرف‌الحَدَث چیزی غیر از خود آن حَدَث نمی‌بینیم؛ پس این معنا از کجا آمده است؟ مثلاً معنای سافَرَ که به معنای مسافرت کرد است، یا ناعَمَه که به معنای صیرورت ذا نعمةٍ است، یا قاتَلَ که به معنای شروع در قتل است، «قتل» مادهٔ این فعل است و به معنای کشتن است، ولی این «شروع» در معنای قتل نیست، غیر از اینکه ما شروع در فعل را به این باب نسبت بدهیم، معنا ندارد که این «شروع» در خصوص حدث باشد.

چون در این قضیّه به مشکل برخورد کرده‌اند، مطلب دیگری را مطرح کرده‌اند که ما دو نوع مبدأ

---

[1] قاعدة نفی الضرر، آغا ضیاء، ص ۳۰۱؛ مباحث الأصول، شهید صدر، ج ٤، ص ۵۳۰.

داریم: یک مبدأ جلیّ و یک مبدأ خفی.

یك مبدأ مانند ضَرْب، أكْل، كتابت و امثال‌ذلك

است. کاتب یعنی کسی که

می‌نویسد، آکِل یعنی کسی که می‌خورد، ضارب یعنی کسی که می‌زند، و امثال‌ذلك. این مبدائی است که از روی آن مشتقّات مختلفی وضع و جعل می‌کنند: مِضراب، مَضرَب، یَضرِبُ، ضَرَبَ و امثال‌ذلك.

مبدأ دیگر، مبادی‌ای است که حدث و غیر حدث را در خودش منطوی کرده است، یعنی صرف‌الحدث در اینجا مطرح نیست، بلکه حدث به‌اضافهٔ شیء دیگری است که هر دو باهم یک مجموعه را تشکیل می‌دهند، که آن مجموعه مبدأ اشتقاق می‌شود.

من‌باب‌مثال شما به چه شخصی تاجر می‌گویید؟ به شخصی که فقط معامله می‌کند تاجر می‌گویید یا به کسی که حرفه‌اش معامله است؟ به کسی که یک دفعه یک معامله کند و جنسی را بخرد و بفروشد، تاجر نمی‌گویند؛ بلکه او را بایع می‌گویند، و بین بایع و تاجر فرق است. بایع به کسی می‌گویند که نفس البیع از او سر می‌زند و تاجر به کسی می‌گویند که شغل او اصلاً تجارت است. بنابراین در معنای تجارت، بیع به‌اضافهٔ یک حرفه

با هم عجین شده و هر دو با هم مادّهٔ اشتقاق می‌شود؛ وقتی که هر دو مادّهٔ اشتقاق شد، بعد ما از آن اسم فاعل درست می‌کنیم؛ پس تاجر یعنی کسی که حرفه‌اش تجارت است. یا من‌باب‌مثال خیّاط به کسی نمی‌گویند که یک دفعه یک پیراهن و یک لباس بدوزد؛ بلکه به کسی می‌گویند که شغلش خیاطت است. پس خیاطت عبارت است از حرفه‌ای که دائماً در حال وجود است؛ به‌جهت‌اینکه وقتی شما به کسی تاجر می‌گویید، در اینجا تجارت فعلی را لحاظ نکرده‌اید، بلکه ممکن است تاجر شش ماه در خانه‌اش بنشیند و چیزی به‌دست نیاورد ولی باز هم تاجر است با اینکه تجارت فعلی ندارد. یا من‌باب‌مثال مفتاح به کلیدی گفته می‌شود که قابلیت فتح دارد گرچه فتح فعلی ندارد. این کلیدی که در جیب شما است قابلیت فتح دارد. مثال‌های این مسئله خیلی زیاد است.

بنابراین اگر در مادّهٔ اشتقاقِ مشتقّات، آن مادّه را به عنوان حدث فعلی به‌حساب بیاوریم، بسیاری از موارد اشتقاق از بحث خارج می‌شوند، چون آنها ماده و حدث فعلیه ندارند. آن‌وقت در اینجا آن بحث

که آیا مشتق در تلبّس به مبدأ حقیقت است

پیش می‌آید و تمام اینها داخل در مجاز می‌شوند.

مفتاح مجاز می‌شود، تاجر مجاز می‌شود، خیاط مجاز می‌شود، حدّاد مجاز می‌شود؛ تمام اینها مَجازات می‌شوند، چون حدث فعلیه در آنها متحقّق نشده است، بلکه در اینها حرفه و صناعت و قابلیت است و همهٔ اینها جهات مختلفی است که علاوه بر مادّهٔ اشتقاق، روی اینها بار شده است.

پس اگر بگوییم که تاجر به کسی می‌گویند که حقیقت او در تلبّس به مبدأ است، آن‌وقت تمام این تاجرهایی که در این دوره و زمانه خوب تجارت می‌کنند، در زمانی که چیزی به‌دست نمی‌آوردند ـ مثلاً یک ماه هر روز دکانش را باز کند ولی چیزی به‌دست نیاورد ـ باید بگوییم که استعمال تاجر در اینجا مجاز می‌شود، چون چیزی به‌دست نیاورده است و تجارت فعلیه و تلبّس به حدث فعلی ندارد. این شخص به انضمام حرفه، تلبّس به حدث دارد؛ یعنی حرفهٔ تجارت همیشه با او مصاحب و قرین است، چه تجارت بکند و چه نکند.

هم‌چنین ما در اجتهاد می‌گوییم که اجتهاد عبارت است از ملكهٔ اقتدار بر استنباط احکام شرعی

از روی ادلّه. حالا آیا باید این جنبهٔ استنباط، فعلیه باشد؟ به‌طوری‌که وقتی شخص نشسته است یا موقع خواب و بیداری یا موقع شام و نهار، همه چیزش را کنار گذاشته است و دائماً استنباط می‌کند؟! هم‌چنین معنایی ندارد؛ بلکه اجتهاد یعنی اقتدار بر اجتهاد. جَهد، اِجتَهَدَ به اقتدار بر استنباط می‌گویند. مجتهد به کسی می‌گویند که بر این قضیّه اقتدار دارد، نه‌اینکه حدث در او فعلیت دارد.

بنابراین، تمام صیَغ مشتقّه‌ای که حدث در آنها هست منتها ما آن حدث را به‌اضافهٔ آن حرفه و قابلیّت و صنعت و ملکه می‌گیریم، حدث به‌اضافهٔ یکی از اینها مبدأ برای اشتقاق می‌شود. پس مجتهد تا وقتی‌که ملکهٔ اجتهاد دارد حقیقت می‌شود، چه استنباط بکند و چه استنباط نکند. حداد در کسی که صاحب این آهنگری است حقیقت می‌شود، چه آهنگری بکند و چه آهنگری نکند. خیاط، مفتاح، تاجر و امثال‌ذلک هم همین‌طور است.

بنابراین گفته‌اند که باب مفاعله دلالت بر مشارکت نمی‌کند، بلکه مشارکت معنایی است که

ممکن است در بعضی از موادّ به‌خصوص وجود داشته باشد؛ مانند مسابقة که

سبق به‌انضمام با غیر، مبدأ اشتقاق آن است، یا مصارعَة (کشتی گرفتن) که صرع به‌انضمام توأمیّت با غیر، مبدأ اشتقاق برای آن است، یا مقاتلة که قتل به‌انضمام شروع، مبدأ اشتقاق برای آن است. منتها در بعضی از موارد، این مبدأ اشتقاق روشن است، مثل سبق که تا کسی نباشد سبقت اصلاً معنا ندارد؛ اما در بعضی از موارد باید چیزی را در آن داخل کنیم، مثل تجارت، مفتاح، خیاط، مجتهد، حداد، و مثل صاحب حرَف و صناعات که ما باید آن مبدأ اشتقاق را بسازیم و آن حدث را به آن حرفه انضمام کنیم و بعد آن را مبدأ اشتقاق کنیم. بنابراین تمام مشتقات در تلبّس به مبدأ حقیقت پیدا می‌کنند. پس تاجر، چه تجارت بکند و چه نکند، حقیقت است و دیگر آن حدث فعلی در او لحاظ نمی‌شود.

اشکال اوّل این قضیّه این است که در آیهٔ شریفه داریم: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ﴾[1]

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۶.

منظور از این تجارت در اینجا چیست؟ آیا منظور این است که حرفهٔ اینها تجارت است؟ یا اینکه معامله‌شان است؟ در اینجا بیع منظور است. ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ یعنی اینهایی که عمرشان را تلف کرده‌اند، به‌جای اینکه در مقابلش آخرت را برای خودشان بخرند، عمرشان را در قبال دنیا تلف کرده‌اند؛ هم خودشان از بین رفته‌اند و هم دنیا از بین رفتنی است: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾؛ این تجارتی است که سرمایه را از دست داده‌اند و در مقابل این سرمایه عوضی نگرفته‌اند. خدا به آنها شصت سال یا هفتاد سال عمر داده است و گفته است که در مقابل این عمری که به شما می‌دهم، برو با این عمرت کار کن، این عمر تو سرمایه می‌شود و باید این سرمایه‌ات را به کار بیندازی! در مقابل، آخرت را برای خودت می‌خری: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَ﴾[1]؛ خدا خریدار است و افراد فروشنده‌اند و جان هم سرمایهٔ خرید است. آن عوضِ در مقابل جان، جنّة است. در اینجا بایع است

[1] سوره توبه (۹) آیه ۱۱۱.

و خریدار است و عوض است و معوَّض است، و این ربح تجارت است.

اما اینهایی که در مقابل پول، در مقابل ریاست، در مقابل مرجعیت، در مقابل مرید و مرید پروری، در مقابل زن و فرزند و در مقابل مسائل دیگر، عمرشان را تلف می‌کنند، اینها سرمایهٔ عمرشان را از دست می‌دهند. آن آقایی که برای زن و فرزندش خرج می‌کند و عمرش را تلف می‌کند، بعداً همین‌ها به ریشش می‌خندند و حتی یک فاتحه هم برای او نمی‌گیرند و خودشان اموال را تقسیم می‌کنند و می‌روند!

نکتهٔ اخلاقی: میزان اهمّیت دادن به زن و فرزند

تمام اینها دنیا است! امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه عبارتی دارد:

این‌قدر برای بچه‌ات دل نسوزان و زیادی سرمایه نگذار! آن چیزی که بخواهد بشود می‌شود! بچهٔ تو بشری است که با خدا ارتباط دارد، تو هم بشری هستی که با خدا ارتباط داری! وظیفه‌ات را انجام

بده![1]

انجام دادن وظیفه غیر از این است که انسان از خودش مایه بگذارد به‌طوری‌که او را موجودی بدانیم که اگر این‌طرف و آن‌طرف شد و قضیّه‌ای پیش آمد، انگار از انسان رفته است! باید وظیفه را انجام بدهیم، در تربیت رعایت کنیم، در موارد دیگر رعایت داشته باشیم؛ اما نه‌اینکه حتماً باید همینی بشود که ما می‌خواهیم. حضرت می‌خواهند این را بگویند که خلاصه ما نباید کاسهٔ داغ‌تر از آش بشویم! این عبارت در حِکَم نهج البلاغه است و خیلی عبارت جالبی است. این سرمایهٔ شصت سالی را که خدا به تو داده است، از تو می‌گیرد؛ وقتی که جناب عزرائیل سراغت بیاید دیگر سرمایه از دست رفته است. خیلی خوب، تو این سرمایه را تا موقع مردن خرج کردی، در مقابل چه به‌دست آوردی؟! هیچ

---

[1] نهج البلاغة، (صبحی صالح)، ص ٥٣٦:

«و قال علیه السّلام لِبَعضِ أصحَابِهِ: **"لاتَجعَلَنَّ أكثَرَ شُغُلِكَ بِأهلِكَ و وَلَدِكَ! فَإن يَكُنْ أهلُكَ و وَلَدُكَ أولياءَ اللهِ فَإنّ اللهَ لايُضيعُ أولياءَهُ، و إن يَكونُوا أعداءَ اللهِ فَما هَمُّكَ و شُغُلُكَ بِأعداءِ الله؟!"**»

چیز؛ دست خالی هستی! ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾.

میزان تأثیر عرف و لغت در تلبّس فعل به مبدأ اشتقاق خود

تجارت در اینجا به معنای حرفه نیست، بلکه به معنای معامله است. ﴿فَمَا رَبِحَت

﴿تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ کسی نیست که حرفه‌اش تجارت است؛ بلکه کسی است که در راه خدا جانش را می‌دهد و با یک مرتبه جنگ کردن و مقاتله با مشرکین و کفّار، جانش را می‌دهد و بهشت را می‌خرد. معنا ندارد بگوییم که او حرفه‌اش این است! مگر ما چند دفعه جنگ می‌کنیم؟! چند دفعه کشته می‌شویم و زنده می‌شویم؟! این معنا ندارد.

البتّه من فقط خواستم یک مورد نقض بیان کنم وإلاّ خودتان می‌توانید صدها مورد پیدا کنید. این مسائل مطرح شده است و چون مطرح کرده‌اند، چاره‌ای نداریم جز اینکه ما هم مطرح کنیم؛ ولی می‌خواهیم زود از اینها بگذریم تا به اصل مطلب در این قاعده برسیم.

تلمیذ: انسان عملاً در هر ثانیه با نفس و با شیطان مبارزه می‌کند، پس در تمام عمرش در هر ثانیه‌ای معامله می‌کند؛ لذا حرفه می‌شود.

استاد: ببینید، اولاً خود حرفه یکی از عناوین عرفی است. کسی که این کار را بکند نمی‌گویند حرفه‌اش این است. حرفه یکی از اموری است که در دنیا متداول است. به صنعت و کتابت و خیاطت

و امثال‌ذلک حرفه می‌گویند. من‌باب‌مثال وقتی می‌گویند که شما چند تا نان‌خور داری؟ می‌گویید که بنده مثلاً چهار تا دارم. می‌گویند که مگر خود شما نان نمی‌خوری؟ می‌گویید: خودم که حساب نیست! به عائله نان‌خور می‌گویند، ولی نمی‌شود آدم خودش را جزء عائله به‌حساب بیاورد. حرفه یکی از عناوین عرفی است و عرف برای آن حدود تعیین می‌کند. به مسائل ظاهری حرفه می‌گویند، به کتابت، خیاطت، صنعت، علم، محنه و امثال‌ذلک حرفه می‌گویند. اما اینکه انسان با نفس خودش مبارزه بکند، به این حرفه نمی‌گویند. بله، این کار را انجام می‌دهد؛ اما عرفاً بر این انجام دادن، حرفه استعمال نمی‌شود؛ مگر اینکه از باب عنایت و مجازاً بگوییم این حرفه است، و اشکالی هم ندارد.

ثانیاً شما در مورد مقاتله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم﴾[1] چه می‌گویید؟ آنجا چند مورد رفته است؟ یک دفعه جنگ رفته و همان موقع شهید شده است، تمام شد!

---

[1] سوره توبه (۹) آیه ۱۱۱.

آیا ربح تجارت در اینجا صدق می‌کند یا نه؟! ممکن است این شخص از اول عمرش اصلاً مبارزه نکرده باشد؛ مانند حر بن یزید ریاحی که همه‌اش می‌خورده و می‌خوابیده و برای خودش راه می‌رفته است، یک‌دفعه عاشورایی پیش می‌آید و در آنجا این تجارت را برای خودش می‌خرد. یک کسی مثل فضیل بن عیاض است که عمری خلافکار بوده است و یک‌دفعه انقلاب پیدا کرده است. این‌همه افراد هستند که اصلاً غافل‌اند از اینکه بهشتی هست و جهنمی هست؛ اما یک‌مرتبه زیر و رو می‌شوند. مسئلهٔ تجارت در اینجا مسئلهٔ استمرار نیست، بلکه تجارت یعنی معامله کردن، و هیچ فرقی با بایع ندارد منتها مادهٔ اشتقاقِ آن فرق می‌کند، همان‌طوری‌که جهاد هم همین‌طور است.

اگر بگویند: «فلان تاجر اِتَّجَرَ؛ تجارت کرده است» آیا اِتَّجَرَ به معنای استمرار است، یا اینکه یك معامله کرده است، یا اینکه اِتَّجَرَ ماضی است و سابقاً حرفه‌اش بوده است ولی دیگر الآن نیست؟ یا اگر بگویند: «فلانٌ یَتَّجِر؛ تجارت می‌کند» آیا در اینجا حدث

فعلی است؟ یعنی محنه و حرفهٔ تجارتش بعداً متحقق می‌شود؟ یا اینکه اصل البیع او بعداً متحقق می‌شود؟ کدام است؟ حرفه را که الآن هم دارد. معنای اِتَّجَرَ این است که حرفه را به‌کار انداخت، یا این است که معامله کرد؟ «فلانٌ یَتَّجِرُ» مضارع است؛ حالا یعنی بیع می‌کند یا اینکه حرفه را انجام می‌دهد؟ یعنی بیع می‌کند؛ چون معنا ندارد بگوییم که حرفه را در آینده انجام می‌دهد، چون حرفه را الآن هم دارد و انجام دادن آن در آینده معنا ندارد.

همین‌طور در مورد مفتاح هم وقتی می‌گوییم که نمی‌شود مفتاح به معنای حدث فعلی باشد، به‌خاطر این است که کلید و مفتاح الآن فتحی نمی‌کند، بلکه به معنای قابلیت و استعداد فتح و به معنای یَفتَحُ است. مگر الآن در یَفتَحُ، فتح فعلی وجود دارد؟! پس در فَتَحَ یَفتَحُ هم باید بگویید که به معنای قابلیت فتح است؛ ولی کسی هم‌چنین حرفی نمی‌زند! چون یا اینها حدثِ فعلی نیستند یا اینکه شما باید

ماضی و مضارع و امر و جهد و نهی و اینها را از تحت اشتقاق بیرون ببرید و بگویید اینها مشتق نیستند و مشتق فقط اختصاص به اسم فاعل و اسم زمان و مکان دارد. آیا این‌طور است؟! وإلا در اینها هم حدث فعلی نیستاً در یَفتَحُ هم حدث فعلی نیست. آیا یَفتَحُ یعنی الآن دارد باز می‌کند؟! نه، سال دیگر در را باز می‌کند! آیا اینکه حدث فعلی نیست، پس باید بگوییم یَفتَحُ جزء مشتقات به‌حساب نمی‌آید؟ آیا فقط ماضی مشتق است، چون در ماضی فعلیت دارد پس فقط در ماضی حدث فعلیه است؟ یا اینکه باید بگوییم که هم فَتَحَ یعنی قابلیت فتح را داشت و هم یَفتَحُ یعنی قابیلت فتح را دارد؟ این حرف‌ها چیست؟! بنابراین یا شما باید سایر صیغ را از تحت اشتقاق بیرون ببرید چون حدث فعلی در آنها نیست، یا اینکه اصلاً بگویید که این مبدأ اشتقاق، همان است. لازمهٔ اسم فاعل و لازمهٔ این هیئت این است که عرف يك شیء دیگری را ضمیمهٔ این بکند. وقتی که من می‌گویم مفتاح، یعنی وسیلهٔ باز کننده. قابلیتِ فتح در وسیله برای فتح وجود دارد

و دیگر نیازی نیست که ما قابلیت را در آن داخل کنیم. اینکه شما می‌گویید وسیله، یعنی یك امر مستمری که در همهٔ حالات هست.

همین‌طور مشرق به جایی می‌گویند که همیشه شرق از آنجا به وجود می‌آید و همیشه طلوع از آنجا هست؛ نه‌اینکه الآن طلوع در آنجا فعلیت دارد. اینکه من می‌گویم محلّ برای طلوع، از انتساب این محل به طلوع، استمرار فهمیده می‌شود. این لازمهٔ اسم زمان و اسم مکان است؛ نه‌اینکه در اینجا عرف مبدأ را تغییر داده و گفته است که طلوع با اضافهٔ به مبدأ و با اضافهٔ به استمرار و با اضافهٔ به مکان، مبدأ است. بنابراین جعل اسم مکان برای این است که اضافه بر حدث، چیزی را قصد می‌کنند. جعل اسم فاعل برای این است که اضافه بر آن فعل، یك چیز دیگر در اینجا هست؛ منتها عرف به کسی ضارب می‌گوید که تلبّس حقیقیّه و فعلیه به ضرب دارد، و به کسی تاجر می‌گوید که این امر از او استمرار دارد، نه‌اینکه فقط ربطی به اِتّجر داشته باشد.

طبق آن نظریه‌ای که قبلاً عرض کردم،[1] حتّی در مورد زمان ماضی هم این مسئله وجود دارد؛ یعنی ماضی دلالت بر زمان گذشته نمی‌کند و مضارع هم دلالت بر زمان آینده نمی‌کند. ماضی دلالت بر ثبوت فعل می‌کند، منتها چون ثبوت فعل لایمکن إلّا فی الزّمن الماضی، لذا می‌گویند که در ماضی زمان گذشته اخذ شده است؛ ولی ماضی در زمان گذشته نیست. هم‌چنین آینده اصلاً بر استقبال دلالت نمی‌کند، بلکه بر انتظار وقوع دلالت می‌کند. لذا استعمال صیغهٔ ماضی در متحقق‌الوقوع، حقیقت است نه مجاز و بالعنایه؛ مثلاً استعمال صیغهٔ ماضی در آن حوادثی که مربوط به عالم قیامت است حقیقی است:

﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾،[2] ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ * وَإِذَا ٱلۡكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتۡ﴾،[3] ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ * لَيۡسَ لِوَقۡعَتِهَا كَاذِبَةٌ * خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ﴾.[4]

---

[1] گلشن اسرار، ج ۱، ص ۴۰۲.

[2] سوره إنشقاق (۸٤) آیه ۱.

[3] سوره إنفطار (۸۲) آیه ۱ و ۲.

[4] سوره واقعه (٥٦) آیات ۱ ـ ۳.

تمام اینها استعمال حقیقی است، چون در آن عالم متحقق‌الوقوع و دارای ثبوت است، فقط نیاز به تدرّج دارد تا این زمان بگذرد و آن حاصل شود.

لذا اگر شما بدانید امری قطعاً بعداً انجام می‌شود، این امر انجام‌شدنی است و انگار انجام شده است، منتها هنوز برحسب ظاهر انجام نشده است، لذا دیگر شما انتظار وقوع آن را ندارید؛ چون انتظار وقوع همیشه در آنجایی است که ما آینده را نمی‌دانیم، مثلاً نمی‌دانیم فردا زید می‌آید یا نمی‌آید، آن‌وقت می‌گوییم می‌آید. یا مثلاً نمی‌دانیم پس‌فردا این‌طور می‌شود یا نمی‌شود. ما چون انتظار داریم، با صیغه اسم فاعل می‌آوریم؛ وإلاّ افرادی که یک مسئله را متحقق می‌دانند اصلاً به صیغهٔ ماضی می‌آورند؛ مثلاً می‌گوید: «برو به فلانی بگو آقا من زدم؛ چه‌کار داری؟» اینکه می‌گوید من زدم، تو چه‌کار داری؟ یعنی شما این امر را مفروض فرض کن. در اینجا مضارع معنا ندارد.

این ماضی و ثبوت است، منتها چون می‌خواهد او را از انتظار دربیاورد و بگوید تو دیگر منتظر نباش و توقعی نداشته باش، این را به صیغهٔ ماضی می‌آورد. این مجاز نیست؛ بلکه حقیقت است و واقعاً می‌گوید که من این کار را کرده‌ام یا من این حرف را به فلانی زده‌ام؛ خاطرت جمع باشد و این قضیّه را تمام‌شده بگیر! در اینجا دیگر انتظاری نیست! وقتی نمی‌داند، انتظار است؛ ولی اگر بداند دیگر انتظاری نیست.

تلمیذ: همین‌که نمی‌داند، هنوز احتمال عدم وقوع هست، پس قطعاً احتمال هست.

استاد: چون از این نقطه‌نظر که متکلم می‌داند این مسئله متحقق است، از نظر خودش حقیقت می‌شود. مطلب را به عنوان ماضی می‌گوید تا انتظار مخاطب را دفع کند، ولی از نظر خودش یقین دارد که هست؛ چون اگر نداند و این‌طور بیان بکند، دارد دروغ می‌گوید! اما در اینجا واقعاً از نظر متکلم این مجاز نیست و حقیقت است. از این نقطه‌نظر فعل ماضی دلالت بر زمان گذشته ندارد و مضارع هم

دلالت بر زمان آینده ندارد. همه اینها به خاطر این است که این دلالت بر ثبوت مبدأ می‌کند.

بنابراین اینکه ما در اینجا بگوییم: «در صیغۀ مفاعله مانند تاجَرَ و امثال‌ذلك، یك مبدأ خفی داریم که مادۀ برای اشتقاق است» مردود است؛ بنابراین آن‌طوری که بیان کرده‌اند،[1] اسم فاعل در اینجا معمولاً به معنای مشارکت می‌آید و خود وضع اسم فاعل که مفاعله است برای اینجا است. البتّه در خیلی از موارد هم به جهات دیگری اسم فاعل را برای معانی دیگری می‌آورند.

این مسئله را به‌خاطر این مطرح کرده‌اند که بگویند تعدد معنا در مفاعله قصد نشده است و معنا واحد است؛ یعنی برای رفع تعدد معنا مطرح کرده‌اند.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

---

[1] رجوع شود به الکافیة و الشافیة، ابن‌حاجب، ص ٦٣؛ شرح التسهیل، ناظر الجیش، ج ٨، ص ٣٧٥١؛ شرح ابن‌عقیل، ج ٢، ص ٦٠٢.

درس هجدهم: معنای لفظی ضرر و ضرار (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

سایر معانی باب مفاعله

بحث راجع به مفاد ضرر و ضرار بود. عرض شد که در کتب لغت مثل لسان العرب و غیره، ضرّ و أضرّ و ضارّ را به يك معنا گرفته‌اند. البته متناسب با قاعدهٔ لاضرر و لا ضرار، بعضی از لغویین ضرّ را به معنای ضرر به يك فرد و تعدی از واحد، و ضارّ و ضرار را به معنای ضرر طرفینی تلقی کرده‌اند.[1] البتّه گفته‌اند که باب مفاعله مانند باب تفاعل برای مشارکت می‌آید، ولکن در باب تفاعل جنبهٔ فاعلی طرفین مطرح است، مانند تضارب زیدٌ و عمرٌ، ولی در

---

[1] رجوع شود به النهاية فی غريب الحديث و الأثر، ج ۳، ص ۸۱؛ المحيط فی اللغة، ج ۷، ص ٤۲۹؛ لسان العرب، ج ٤، ص ٤۸۲؛ مجمع البحرين، ج ۳، ص ۳۷۳؛ تاج العروس، ج ۷، ص ۱۲۲.

باب مفاعله جنبهٔ فاعلی و مفعولی مطرح است، مانند ضارب زیدٌ عمرًا.[1]

بعضی‌ها مسئلهٔ مشارکت را منفی دانسته‌اند و آن را مربوط به بعضی از موارد استعمال باب مفاعله دانسته‌اند؛[2] ولی همان‌طوری‌که عرض کردیم، این باب در بسیاری از موارد، مانند سافَرَ باعَدَ خالَفَ، عاقَبَ عاقَبتُ اللُّصّ و امثال‌ذلك دلالت بر مفاعله و مشارکت طرفین نمی‌کند. از این نقطه‌نظر در اینجا مفاعله نمی‌تواند به معنای مشارکت در ضرار لحاظ شده باشد.

بعضی‌ها باب مفاعله را به معنای قصد و سعی در عمل گرفته‌اند، یعنی در مفاد هیئت علاوه بر مبدأ، جنبهٔ قصد هم لحاظ شده است؛[3] مثلاً سابَقَ یعنی سعی در سبقت، قاتَلَ یعنی سعی در قتل. یك‌وقت می‌گوییم: قَتَلَهُ؛ اما یك‌وقت می‌گوییم: قاتَلَهُ، یعنی

---

[1] الکافیة و الشافیة، ابن‌حاجب، ص ٦٣؛ شرح شافیة ابن‌حاجب، استرآبادی، ج ١، ص ١٠٠.

[2] شرح التسهیل، ناظر الجیش، ج ٨، ص ٣٧٥٤ ـ ٣٧٥٨.

[3] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ١١٩.

سعی کرد و کوشید و به این قتل اهتمام کرد.[1] البته اگر موارد استعمال این باب را لحاظ کنیم می‌بینیم در بعضی از موارد اصلاً این سعی به مقتضای ماده می‌آید، وإلاّ خود باب مفاعله دلالت بر سعی ندارد.

بعضی مانند مرحوم کمپانی، مفاد هیئت مفاعله را متعدی کردن فعل مجرد، به‌وسیلۀ غیر حرف قرار داده‌اند؛ مثلاً جَلَسَ إلَیه با «إلیٰ» متعدی شده، ولی جالَسَه خودش به‌وسیلۀ هیئتش متعدی شده است.[2] البتّه در بسیاری از موارد می‌بینیم که معنای مفاعله با معنای مجرّد یکی است، یعنی وقتی که خود اسم مجرّد متعدی می‌شود هم همین است؛ مثلاً در بسیاری موارد، ضَرَبَهُ و ضارَبَهُ فرقی نمی‌کنند.

بعضی معنای باب مفاعله را تأکید و استمرار قرار داده‌اند؛ مثلاً قاتَلَ به معنای استمرار در قتل است یا باعَدَ به معنای استمرار در بُعد است. یك‌وقت می‌گوییم: بَعُدَ؛ ولی یك‌وقت می‌گوییم: باعَدَ، یعنی

---

[1] رجوع شود به القواعد الفقهیة، جزائری، ج ٦، ص ٥٦٥ ـ ٥٧٣.
[2] نهایة الدرایة، کمپانی اصفهانی، ج ٢، ص ٧٤٧.

خیلی دور شد، که این به معنای تأکید یا به معنای استمرار است.[1]

بررسی قول به ترادف معنای ضرر و ضرار

بناءًعلی‌هذا از مجموع آنچه از کتب لغت و از استظهارات دیگران استفاده می‌شود این است که لاضرر و لا ضرار به یك مفاد است، یعنی ضَرَّ با ضرار و ضارَّ به یك معناست؛ خصوصاً اینکه در اینجا جهت استمرار لحاظ شده است، چون پیامبر اکرم به سمره می‌فرماید: «**إنّك رجلٌ مضارّ؛ و لاضرر و لاضرار**» و نمی‌فرماید: رجلٌ

[1] قاعدة نفی الضرر، آغا ضیاء، ص ۳۰۱؛ مباحث الأصول، شهید صدر، ج ٤، ص ۵۳۰.

ضارّ؛ بنابراین چون آن شخص استمرار در ضرر داشت حضرت مطلب را به‌عنوان مضارّه و ضرار به او القاء می‌کنند. روی این حساب، یا باید ضرار را به معنای تأکید ضرر بگیریم، یعنی ضرار همان ضرر و تأکید ضرر است؛ یا باید ضرار را به معنای مبالغه و استمرار بگیریم. معنای تأکید که خلاف است و معنا ندارد پیغمبر بگویند «**لاضَرَرَ**» و دوباره تکرار بکنند: «**و لاضَرَرَ**»! هیچ فرقی که نمی‌کند! این خلاف محاوره است. بنابراین باید ضرار را به معنای استمرار بگیریم، یعنی «لاضَرَرَ فی الاسلام و لاضرارَ» به معنای استمرار این ضرر باشد.

اشکال این است که وقتی که در جمله اوّل لا ضرر نفی شد، استمرار لا ضرار به طریق اولیٰ منتفی است، پس دیگر لا ضرار گفتن چه معنایی دارد؟! همان لا ضرر اوّل، یعنی لا ضرر ابتدایی در اینجا کفایت می‌کند و دیگر لا ضرار گفتن یعنی چه؟! وقتی اصل قضیّه منفی است طبعاً ادامه‌اش هم منفی است؛ لذا گفته‌اند: لغو است و حکیم همیشه از

کلام لغو پرهیز می‌کند، خصوصاً اگر ما نگاه بکنیم می‌بینیم کلمات و جملات پیغمبر اکرم خیلی موجز و پرمعنا و مختصر و پرفایده بوده است.

بررسی تفسیر ضرار به تلافی ضرر

یك وجه باقی می‌ماند و آن وجه این است که اگر ضرار را از باب مضارّه و مشارکت بدانیم، گفتن «**لاضرار**» در اینجا معنای خودش را می‌دهد و «**لاضرر و لاضرار**» یعنی نه ضرر ابتدایی از کسی در اسلام محقّق است و نه ضرر به‌عنوان تلافی ضرر در اسلام مجعول است. این قاعده نظیر قواعد قصاص و موازات قصاص با خودِ اصلِ جرم می‌شود؛ مثل ﴿ٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ﴾[1] یا مثل ﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦ﴾[2] و امثال‌ذلك که جهت عدالت در قصاص و تلافی را می‌رساند و بعد ﴿وَلَئِن صَبَرۡتُمۡ لَهُوَ خَيۡرٞ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾[3] که بعد از عدالت، جهت ایثار و عفو و از خودگذشتگی را می‌رساند.

---

[1] سوره مائده (۵) آیه ٤٥.

[2] سوره نحل (١٦) آیه ١٢٦.

[3] سوره نحل (١٦) آیه ١٢٦.

بله، این معنای درست و صحیحی است؛ ولکن با توجه به اینکه پیغمبر اکرم ابتدا جملهٔ «**إنّك رجلٌ مضارّ**» را فرموده‌اند و در این جمله جهت مشارکت بین‌الاثنینی معنا ندارد، چون سمره ضار بود نه آن شخص انصاری، و بعد از این جمله می‌فرمایند: «**لاضرر و لاضرار**» و با توجه به اینکه در آیات قرآن اغلب موارد ـ اگر نگوییم همهٔ موارد، بدون توجیه ـ این عنوان مضارّ به شخص واحد اطلاق شده است، مثل ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾،[1] ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ﴾،[2] که در تمام اینها یك جهت لحاظ شده است، نه بین‌الاثنینی بودن؛ بنابراین استفاده می‌شود که در فرهنگ قرآن و روایات درصورتی‌که قرینه وجود نداشته باشد مضارّ به همان معنای ضرر و اضرار به غیر است، همان‌طوری‌که در لسان العرب معنا شده است: «ضَرَّ و أَضَرَّ و ضارَّ بمعنًی (واحد)»،[3] فلهذا این اطلاق

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۲۳۳.

[2] سوره بقره (۲) آیه ۲۸۲.

[3] لسان العرب، ج ٤، ص ٤٨٢.

ضَارَّ به معنای أضَرَّ خیلی بلاوجه نمی‌نماید، و ضرار در اینجا به معنای اضرار است.

مضافاً بر این مطلب، وقتی اصل ضرر منفی شد تلافی به ضرر هم تبعاً منفی است؛ یعنی یك بحث قلیل‌الجدویٰ و لاطائل تحته است که وقتی شما اضرار ابتدایی را منفی می‌کنید، اضرار مقابله‌ای هم در تحت همین اضرار درمی‌آید؛ یعنی اگر من بگویم ابتدائاً اضرار مجعول نیست و محرّم است، اضرار در مقام تلافی و مقابله هم محرّم می‌شود، چون آن مقداری که با او برابری می‌کند مساوی می‌شود و به قول معروف، بی‌حساب می‌شوند، لذا آن مقدار اضافی اضرار ابتدایی می‌شود، پس این جهت بین‌الاثنینی بودن در اینجا دیگر لحاظ و معنایی ندارد.

معنای نهایی ضرر و ضرار

بنابراین لاضرر در اینجا حکم و مجعول تشریعی ابتدائی و به معنای اسم مصدر

است و لا ضرار به معنای اضرار است؛ یعنی اولاً لاضرر در اینجا خود اصل الضرر است، یعنی اصل الضرر در اسلام و در احکام اسلامی مجعول نیست، ثانیاً اضرار به غیر هم مجعول نیست؛ پس نه خود ضرر مجعول است و نه اضرار به غیر. پس ما «ضرر» را به معنای اسم مصدری و «ضرار» را به معنای اضرار می‌گیریم. بنابراین بدون خدشه و اشکال، ماحصل آنچه از مطالب لغویین و از مفاد کلمات أعلام و بزرگان به‌دست می‌آید این معنایی می‌تواند باشد که عرض شد.

مفاد قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار براساس معنای فوق

بناءً علیٰ هذا مفاد قاعدهٔ لاضرر و لا ضرار این می‌شود:

اولاً لاضَرَرَ مَجعولًا؛ یعنی اصلاً ضرر و حکم ضرری در اسلام مجعول نیست. البتّه بعداً راجع به خصوصیّات آن می‌رسیم که معنای لاضرر چیست. ولی ضرر را در اینجا به معنای اسم مصدر می‌گیریم، یعنی ضرر به معنای اسم مصدری در اسلام نیست و از

ناحیۀ تشریع، حکمِ ضرری بر امّت جعل نشده است. من‌باب‌مثال شخصی که مریض است و برای او آب بد است، اگر حکم جعل بشود که باید صلاتت را بالطهارة المائیة بخوانی، درحالی‌که آب ضرر دارد، این حکم از ناحیۀ تشریع جعل شده و بر امّت تحمیل شده است؛ اما پیغمبر در اینجا می‌خواهد بگوید که نه‌خیر، ما حکم ضرری نداریم که از ناحیۀ شرع به امّت تحمیل بشود و تسبیب ضرر کند و موجب برای ضرر باشد.

ثانیاً اضرار به غیر هم نداریم، یعنی شخصی نمی‌تواند به شخص دیگری از ناحیۀ فرد به فرد ـ نه از ناحیۀ تشریع ـ اضرار به غیر بزند.

این مفاد قاعدۀ لاضرر و لا ضرار است که تا اینجا بیان شد. إن‌شاءالله از جلسۀ بعد بحث ما راجع به مفاد خود لاضرر و لا ضرار می‌شود که آیا حکم در لاضرر تحریمی است یا وضعی؟ آیا تحریم در اینجا مولوی است یا ارشادی؟ در ضرار هم همین‌طور، شارع چه چیزی را در لا ضرار جعل کرده است؟ بحث مهم قاعدۀ لاضرر و لا ضرار همین بحثی است که إن‌شاءالله

می‌خواهیم در پیش بگیریم.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس نوزدهم الی بیست و هشتم: نقد و بررسی نظریهٔ فقها در تبیین قاعده

درس نوزدهم: بررسی معانی قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار در کلام صاحب کفایه (۱)

أعوذ باللَه من الشّيطان الرّجيم

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرةِ اللَه المُنتجبينَ محمدٍ و آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائِهم أجمعينَ

عرض شد که لاضرر به معنای إضرار بر غیر نیست، چون دیگر وجهی برای لاضرار باقی نمی‌ماند. اما اینکه بعضی‌ها قائل به تأکّد لا ضرار شده‌اند و حدیث سمره را دلیل بر این وجه دانسته‌اند، مردود است؛ چون اولاً این مطلب بنابر نظیرهای این قاعده در موارد معدودهٔ دیگر مردود است؛ و ثانیاً حدیث

سمره به عنوان «**إنّكَ رَجُلٌ مُضارٌّ**» نمی‌تواند برای قاعدهٔ لاضرر دلیل باشد، چون مقام «**لاضرر و لاضرار**» و تبیین قاعده، مقام عمومیت و حکم است، ولی آن مسئله جنبهٔ شأنیت دارد، بنابراین نحو توسعه و تضییق نمی‌تواند در مقام حکم دخالت داشته باشد و شأن نزول نمی‌تواند مضیِّق باشد.

از این نقطه‌نظر همان‌طوری که عرض شد، ضرر به معنای اصل الضرر شرعًا است، یعنی از جانب شرع، ضرری متوجّه عباد بشود؛ و معنای ضرار هم که اضرار است.

معنای اول قاعدهٔ لا ضرر: نهی به لسان نفی

بناءًعلیٰ‌هذا معانی متفاوتی برای این قاعده ذکر کرده‌اند:

معنای اول این است که مفاد قاعده، نهی به لسان نفی است؛ یعنی «**لاضرر و لاضرار**» از اضرار به نفس و اضرار به غیر نهی می‌کند، یعنی نباید اضراری باشد. نظایر این نهی به لسان نفی در تکالیف به طور متفاوت آمده است؛ مثلاً در «**لاصلاةَ إلّا بطهورٍ**»[1] یا «**لاصلاةَ إلّا بفاتحة الکتاب**»[2] حکم تکلیفی به لسان نفی است، یعنی بر حرمت صلاة من غیر طهورٍ ـحرمت وضعیّه که به معنای بطلان است یا حرمت تکلیفیّهـ و بر بطلان صلاة من غیر فاتحة الکتاب دلالت می‌کند؛ یا مثلاً در «**لاسَبقَ إلّا فی خُفٍّ أو حافِرٍ أو نَصلٍ**»[3] بر حرمت تسابق در غیر این موارد ثلاثه دلالت می‌کند.[4]

نقد معنای اول

بر اساس آن مطلبی که عرض کردیم، این مفاد و معنا برای این قاعده مخدوش است به‌جهت‌اینکه

---

[1] المحاسن، ج ۱، ص ۷۸.

[2] الخلاف، ج ۱، ص ۳۳٦؛ الضعفاء الصغیر، بخاری، ص ٦٤؛ المعجم الأوسط، طبرانی، ج ۲، ص ۳۷۲.

[3] الکافی، ج ۵، ص ٤۹.

[4] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ۱۸؛ کفایة الأصول، ص ۳۸۱.

گرچه ما قائل به این بشویم که در اینجا نهی به لسان نفی آمده است، اما معنا ندارد در احکامی که طبعاً از ناحیهٔ خود شارع متوجّه مکلّفین است نهی وارد بشود. صرف‌نظر از این مطلب، اگر ضرر را به معنای اضرار هم معنا کنیم آن اضرار دو صورت پیدا می‌کند: صورت اوّل اضرار از ناحیهٔ شارع؛ صورت دوّم اضرار از ناحیهٔ عباد بر همدیگر. نهی از اضرار از ناحیهٔ عباد بر همدیگر، موجّه است؛ امّا از ناحیهٔ شرع، معنا ندارد که شارع از احکام تکلیفیّهٔ واقعیّه‌ای که موجب ضرر بر عباد بشود نهی بکند، یعنی معنا ندارد که شارع بگوید: نباید احکام واقعیه و نفس‌الأمریّه‌ای وجود داشته باشد که آن احکام موجب اضرار بشود! چون نهی، تخاطب لازم دارد و مخاطب و متعلّق می‌خواهد؛ حالا مخاطب شارع در اینجا کیست؟! اینکه «نباید اضراری باشد» یعنی چه؟! لذا از این نقطه‌نظر می‌توانیم بگوییم که این وجه اول مورد تأمّل است.

معنای دوم قاعدهٔ لا ضرر: نفی حکم به لسان نفی موضوع

وجه دوّمی که ذکر کرده‌اند و مرحوم آخوند هم قائل به همین وجه شده است،

این است که نفی در اینجا واقعاً نفی است، منتها نفی حکم به لسان نفی موضوع است و موضوع را شرعاً و تشریعاً و جعلاً و اعتباراً برمی‌دارد ؛[1] همان‌طور که نفی در مورد «لاشكَّ لكثير الشك»[2] یا «**لاسهوَ عند حفظ الامام**»[3] و امثال‌ذلك، حکم شك و سهو را به لسان رفع خود شك و سهو برمی‌دارد. شك دارای احکامی است، قطع دارای احکامی است، ظن دارای حکم است و سهو دارای حکم است. اگر سهو باشد، سهو در لسان باشد، خطا در رکعتین باشد، در ثلاث رکعات یا در اربع باشد، امام باشد یا نباشد؛ اینها همه دارای احکام متفاوتی هستند.

در اینجا شارع اعتباراً ـنه واقعاً و ثبوتاًـ بلکه اثباتاً و در مقام اثبات، خود شك را برمی‌دارد، که ما حالا اسمش را حکومت می‌گذاریم. بنابراین در اینجا شارع نمی‌گوید که شك هست ولی من حکمش را

---

[1] كفاية الأصول، ص ۳۸۱.

[2] رجوع شود به وسائل الشيعة، ج ۸، ص ۲۲۷، باب عدم وجوب الاحتياط علىٰ من كثُر سهْوُه.

[3] الكافی، ج ۳، ص ۳۵۸، با قدری اختلاف.

برمی‌دارم، نمی‌گوید که در اینجا سهو کردی ولی من حکم سهو را برمی‌دارم؛ بلکه مثل مورد إضطرار یا ما استُکرهوا علیه یا الخطأ و النسیان و امثال‌ذلك در حدیث رفع، واقعاً خطا و نسیان و إضطرار و اکراه در جای خود هست، و شارع در آنجا خطا و نسیان و إضطرار و اکراه را برنمی‌دارد.

من‌باب‌مثال اگر معامله‌ای مُستکرَهٌ علیها باشد، اگر حکم اولی این معامله لزوم باشد، شارع آن لزوم را برمی‌دارد، نه‌اینکه اصل اکراه را برمی‌دارد، بلکه اکراه در جای خود هست و این شخص هم مکرَه شده است، ولی شارع لزوم این معامله را برمی‌دارد. یا من‌باب‌مثال در مورد اضطرار اگر کسی برای رفع اضطرار، شُرب خَمری کرد شارع شرب خمر را برنمی‌دارد، بلکه احکامی را که بر شرب خمر بعنوانه الأوّلی متعلّق است ـکه عبارت است از حدّ و حکم به تفسیق و امثال‌ذلكـ در مورد اضطرار برمی‌دارد. پس شارع در اینجا اصل موضوع را که شرب خمر است، ثابت کرده است

ولی احکام اولیّهٔ آن مثل حد و حکم به فسق و احکام دیگری را که ممکن است بر این تعلّق گرفته باشد برمی‌دارد.

در مورد حکومت، شارع مجازاً موضوع را برمی‌دارد؛ یعنی نمی‌گوید که تو سهو کردی، بلکه می‌گوید که اصلاً سهوی در اینجا نیست، نه‌اینکه تو سهو کردی و من حکم سهو را برمی‌دارم، و نه‌اینکه تو خطا کردی و من حکم خطا را برمی‌دارم، بلکه می‌گوید که تو اصلاً خطائی مرتکب نشده‌ای. در مورد کثیر الشک هم می‌گوید که اصلاً تو شکی را در اینجا مرتکب نشده‌ای، نه‌اینکه شک کرده‌ای ولی حالا من به آن شکّ تو ترتیب اثر نمی‌دهم. این رفع اعتباری و تشریعی می‌شود. پس در رفع اعتباری و تشریعی ـ که حالا عرض می‌کنیم فرق آن با رفع حقیقی چیست ـ اصل موضوع ثابت است، منتها شارع در مقام اعتبار، آن موضوع را نادیده فرض می‌کند. پس این اعتباراً و تشریعاً رفع حکم به لسان رفع موضوع است.

در این توجیه، مفاد قاعده این‌طور می‌شود: لاضرر و لاضرار فی الاسلام، یعنی اصلاً ضرر در

اسلام جعل نشده است، یعنی شارع در اسلام ضرر را به عنوان متعلّق برمی‌دارد، یعنی در مقام تشریع، متعلّق احکامی که به‌واسطهٔ آنها ضرری متوجّه بندگان بشود جعل نشده است؛ مثلاً شارع معاملهٔ ضرری جعل نکرده است، شارع وضوئی که موجب ضرر مالی یا بدنی بشود جعل نکرده است، شارع معاملهٔ غبنی و غرری جعل نکرده است، شارع انفاقی که موجب ضرر بشود جعل نکرده است، مثلاً خمس یك پنجم از مال است، اما اگر شارع بگوید که باید چهار پنجم اموالت را بدهی، این انفاقی است که موجب ضرر است و شارع آن را جعل نکرده است. پس شارع در نفس‌الأمر، متعلّق آن احکامی را که موجب ضرر بشود جعل نکرده و آنها را برداشته است. پس «لا» در اینجا به معنای نفی است، منتها نفی حکم ـکه همان ضرر استـ به لسان نفی موضوع است، یعنی شارع آن موضوع را که متعلّق احکام واقعیّه است، جعل نکرده است.

رابطهٔ قاعدهٔ لا ضرر و لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی در باب انسداد

بناءً علىٰ هذا مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود ـ که البته مرحوم آخوند در

دلیل انسداد ذکر کرده‌اند و ما الآن فقط فهرست‌وار بیان می‌کنیم و بعد روی تمام اینها نظر داریم ـ این است که اگر قائل به حکومت عقل به لزومِ احتیاط بر اتیان موارد مستقصای علم اجمالی بشویم، یعنی در موارد و اطراف علم اجمالی باید به جهت حجیّت و حکومت و غلبهٔ عقل در دلیل انسداد، قائل به لزوم احتیاط بشویم گرچه آن لزوم احتیاط موجب حَرَج و ضرر بشود؛ در این‌صورت دلیل شرعی بر رفع این ضرر نداریم، یعنی با قاعدهٔ لا ضرر نمی‌توانیم بر حکومت عقل، حکومت کنیم، به‌جهت‌اینکه شارع متعلقات احکامی را که رفع و وضع آنها به ید خودش است رفع کرده است.[1]

در باب حکومت عقل ـ که رفع و وضع آن به دست شارع نیست ـ شارع گفته است که من متعلقات احکام واقعیّه را که موجب ضرر بشود، برداشته‌ام؛ مثلاً معاملهٔ غبنی، معاملهٔ غرری، معاملهٔ کالی به کالی و معاملهٔ سفهی را برداشته‌ام؛ وضو، نکاح، انفاق، زکات، حجّ و سعیی را که موجب ضرر

---

[1] کفایة الأصول، ص ۳۱۳.

بشود برداشته‌ام؛ صلاتی را که مریض در حال استقامت بخواند برداشته‌ام؛ روزه‌ای را که مریض بخواهد بگیرد و با آن زخم معده بگیرد، برداشته‌ام. روزه و صلاة متعلّق حکم و وجوب هستند؛ من تمام آن متعلقات احکام واقعیه‌ای را که در نفس‌الأمر موجب ضرر و حرج بشود برداشته‌ام.

امّا وجوب اتیان به اطراف علم اجمالی و لزوم احتیاطی که سبب برای اتیان به اطراف علم اجمالی است و موجب عُسر و حرج است، دیگر از متعلقات احکام اولیّه نیست تا شارع بخواهد آن را بردارد. این حکم عقل است و عقل حاکم است به اینکه در دلیل انسداد شما باید اطراف علم اجمالی را اتیان بکنید تا برائت از اشتغال ذمه پیدا بکنید. این را دیگر شارع نمی‌گوید. اگر حکم اولی لزوم احتیاط بود، ما در اینجا با قاعدهٔ لاضرر می‌گفتیم که احتیاط لازم است مگر در آن مواردی که موجب حرج و ضرر بشود. این‌همه ادلّه راجع به احتیاط داریم:

تأخذ بالحائطة لدينك،[1] خذ بِالاحتياط،[2] قفُوا عند الشبهة،[3] الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام فی الهلكات؛[4]

که واقعاً ادلهٔ محکمی هستند؛ ولی متأسفانه اصولیون در این اواخر دیگر از اینها غافل هستند و اصلاً نمی‌دانند که مورد احتیاط چیست. در مورد نکاح و اعراض و نفوس، اصلاً تمام اینها مورد احتیاط است.

لزوم احتیاط در دماء، فروج، أعراض و اموال

حالا دیگر استطراداً می‌گوییم: مثلاً در باب نکاح، در مورد مُتعه می‌گویند:

تفحص لازم نیست؛ بلکه همین‌قدر که یک زن به شما گفت که من مانعی ندارم، کفایت می‌کند و می‌شود او را متعه کرد.[5]

آیا می‌شود این کار را کرد؟! پس احتیاط چیست؟! اختلاط میاه چیست؟! چرا تفحص لازم

---

[1] تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۲۵۹.
[2] مشکاة الأنوار، ص ۳۲۸.
[3] وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۹.
[4] الکافی، ج ۱، ص ٦٨.
[5] صراط النجاة (المحشی للخوئی)، ج ۲، ص ۳٦۸؛ تکملة منهاج الصالحین، ص ۲۵، مسئله ۱۰٤.

نیست؟! اگر شما شک داشته باشید که مثلاً قبل از این، با شخص دیگری بوده و عدّه نگه نداشته است و از باب فسق و فجور می‌خواهد شرع را یک حجاب و ساتر برای اعمال خودش قرار بدهد، چرا در اینجا نباید سؤال کرد؟! اتفاقاً در این مورد هم روایت داریم:

از علی بن ابراهیم روایت داریم که اگر شخصی را متعه کردم و در او شک داشتم که آیا عدّه نگه داشته یا نه، چه کنم؟ حضرت می‌فرماید: «او را دعوت به فسق بکن، اگر قبول کرد معلوم می‌شود که او مشکلی دارد، ولی اگر قبول نکرد معلوم می‌شود که زن متدیّنه‌ای است.»[1]

این روایت مربوط به احتیاط است؛ اما همین‌طوری فتوا می‌دهند: «تفحص لازم

[1] الکافی، ج ٥، ص ٤٥٤.

نیست و همین‌قدر که بگوید، کفایت می‌کند!»

چه چیزی کفایت می‌کند؟!

باید در دماء، فروج، اعراض و اموال احتیاط کرد. همهٔ این موارد، موارد احتیاط است؛ اما همهٔ اینها را کنار گذاشته‌اند و به یک برائت و حلیّت چسبیده‌اند! فقط همین دو قاعده! درحالتی‌که ادلهٔ احتیاط بسیار قوی است و باید بدانیم در کجا احتیاط کنیم و در کجا نکنیم؟

حالا در اینجا این‌همه ادلهٔ احتیاط داریم. این ادلهٔ احتیاط را می‌توانیم با قاعدهٔ لاضرر و قاعدهٔ لا حرج ـکه بعد می‌آیدـ به مواردی تخصیص بزنیم که موجب ضرر نشود. من‌باب‌مثال اگر این شخص را متعه نکردی، ضرری و حرجی پیش می‌آید؟! این‌همه هستند؛ یکی دیگر را متعه کن! یا من‌باب‌مثال در مورد مال مشتَبَه و معاملهٔ مشتبه، احتیاط بکن و انجام نده! وقتی که نمی‌دانی ربوی است یا نه، احتیاط کن و انجام نده؛ حرج و ضرری پیش نمی‌آید! لذا می‌توانیم تخصیص بزنیم.

اما اگر گفتیم که نه، لزوم احتیاط از باب

حکومت عقل است؛ پس ما دیگر متعلق حکم اوّلی و واقعی نداریم تا با آن بتوانیم با این قاعده تخصیص بزنیم، لذا این از باب حکومت عقل می‌شود، و شرع متعلقات احکام اولیّه را برداشته است، ولی به حکم عقل کاری ندارد.

لذا در باب دلیل انسداد، مرحوم آخوند نظرشان بر این است که ما در دلیل انسداد نمی‌توانیم با قاعدهٔ لا ضرر و لا حرج، احتیاطِ مُحَکَّم از راه عقل را تضییق کنیم و تخصیص بزنیم، و این دو قاعده بر لزوم احتیاطِ از باب حکومت عقل، حکومت ندارند. این متوجّه آن قضیّه می‌شود و این ثمره در اینجا وجود دارد.

البتّه این که عرض کردم یکی از اشکالات است، ولی اشکالات متعدّده دیگری بر این مسئله وارد می‌شود، یعنی بر فرض که کاری به اشکال انسداد که آقایان ذکر کرده‌اند نداشته باشیم، اشکالات عدیده‌ای ذکر می‌شود. در آنجایی که بخواهیم مبنای خودمان در این قضیه را بگوییم، إن‌شاءاللَه این مسائل را مطرح می‌کنیم.

معنای سوم قاعدهٔ لا ضرر: نفی ضرر غیر متدارَک

توجیه سومی که برای این قاعده ذکر کرده‌اند

این است که گفته‌اند: «لا» در اینجا

نافیه است و ضرر را برمی‌دارد، منتها ضرر در اینجا به معنای ضرر غیر متدارَك است، نه ضرر متدارَك. لاضرر و لا ضرار یعنی لاضرر غیرمتدارَكٍ. ضرر غیر متدارَك را برمی‌دارد، وإلاّ اصل الضرر را حفظ می‌کند و ضرر و اضرار بوده و هست. بنابراین در اینجا لسان نفی به مدعات نهی است، یعنی نهی به لسان نفی است.[1]

مسئلۀ دیگری که در اینجا دربارۀ معنای ضرر غیر متدارك می‌ماند این است: معنای لاضرر این نیست که در احکام اولیه ضرر غیر متدارك نداریم. من‌باب‌مثال شما روزه می‌گیرید و این روزه گرچه برای شما ضرر دارد، امّا منافعی هم دارد که به‌واسطۀ آنها آن ضرر تدارك می‌شود. آیا واقعاً این طور است؟! یعنی نظر شرع و بصیرت شرع نسبت به احکام این‌طور است؟! یا من‌باب‌مثال شما یك ساعت قبل از اذان یا موقع اذان بلند می‌شوید و نماز می‌خوانید و در این سرما ضرری را متحمل می‌شوید؛ حالا آیا خوابیدن در

---

[1] الوافیة فی أصول الفقه، فاضل تونی، ص ١٩٤؛ کفایة الأصول، ص ٣٨١.

رختخواب گرم و نرم بهتر است یا بلند شدن و رفتن در سرما، خصوصاً در آن منازل قدیم؟! در اینجا ضرر هست، امّا این ضرر متدارك است و خدا در آن دنیا به شما حورالعین می‌دهد و این تدارك می‌شود. آیا شارع در اینجا می‌گوید که شما ضرری متحمل می‌شوید ولی این ضرر تدارك می‌شود؟!

اشکال مرحوم نائینی بر معنای سوم

البتّه اشکالاتی در اینجا بیان کرده‌اند و بعداً در باب اجرای ادلّه مطرح می‌شود؛ مثلاً اگر قرار باشد که ما قائل به توسعهٔ این قاعده باشیم تخصیص اکثر لازم می‌آید و در اکثر این احکام باید قائل به تخصیص بشویم، به‌خاطر اینکه نماز ضرر دارد منتها شارع به آن حکم کرده است؛ روزه ضرر دارد ولی شارع به آن حکم کرده است؛ جهاد بالاتر از ضرر، حتی مردن هم دارد! از این بالاتر؟! اما شارع آن را واجب کرده است. زکات

ضرر مالی است ولی شارع آن را واجب کرده است؛ خمس ضرر مالی است ولی شارع واجب کرده است؛ حج این‌همه مرارت‌ها و زحمت‌ها دارد، آن‌هم نه الآن، بلکه در سابق که قطاع‌الطریق و رفت‌وآمد آن‌چنانی و پستی و بلندی داشت، که با اینکه تمام اینها ضرر است ولی شارع واجب کرده است. اگر قرار باشد ما قائل به توسعه در قاعده باشیم تخصیص اکثر لازم می‌آید. بنابراین قاعده را محدود می‌کنیم و مانند مرحوم نائینی که آن را محدود کرده و قائل به تضییق در قاعده شده است،[1] ما هم محدود می‌کنیم.

نقد اشکال مرحوم نائینی و بررسی معنای ضرر در احکام شریعت

کجا ضرر است؟! مگر اینجا ضرر است؟! مگر وقتی شما به مغازۀتان می‌روید و آن را باز می‌کنید، می‌گویند که در اینجا ضرر کرده‌اید ولی این ضرر تدارک شده است؟! آیا عرف به این ضرر می‌گوید؟! آیا آن شخصی که صبح زمستان از خانه بیرون می‌آید و می‌رود درب مغازه را باز می‌کند و تا شب هزار تومان استفاده می‌کند، ضرر کرده است، اما

[1] رسالة فی قاعدة نفی الضرر، خوانساری، ص ۲۱۱.

وقتی آن هزار تومانی می‌آید دیگر تدارک ضررش را می‌کند؟! این‌طور است؟! مردم این‌طور حکم می‌کنند؟! چه کسی می‌گوید ضرر است؟! اتفاقاً خودش می‌گوید: خیلی هم استفاده است! و خیلی شاد و سرحال هم به خانه برمی‌گردد. این کجا ضرر کرده است؟! به این اصلاً ضرر نمی‌گویند!

روزه‌ای را که شما می‌گویید، چه کسی می‌گوید این ضرر است؟! اصلاً شارع با آن بیان خودش این اصل را دارد برمی‌دارد و می‌گوید: روزه عین نفع است، صلاة عین نفع است، حج عین نفع است. آیهٔ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَ﴾[1] به این معنا نیست که این ضرر است و خدا در جنت تدارک می‌کند.

تمام اینها ناشی از سوء فهم شریعت است. اینها اصلاً همهٔ احکام را براساس ظاهر حمل می‌کنند. اینها نمی‌دانند که این حکم ظاهری مثل این است که شما یک انگشتر صد تومانی داده‌اید و در مقابلش یک برلیان صد میلیونی گرفته‌اید. آیا در

---

[1] سوره توبه (۹) آیه ۱۱۱.

اینجا می‌گویند ضرر

شما تدارك شده است؟!! آیا این مسئله خنده‌دار نیست؟!! این مسئله اصلاً صحیح نیست! و این توجیه اصلاً غلط است که لاضرَرَ یعنی نفی ضرر غیر متدارك؛ یعنی همه این احکام، ضرری هستند منتها تدارك می‌شود؛ معنایش این است دیگر! این هم یك قول بود که در اینجا توجیه کرده‌اند و بعد هم بر این مسائلی را مترتب کرده‌اند.

تلمیذ: اشکال شما به نائینی و ریشهٔ اشکال کلام نائینی در چیست؟

استاد: نائینی می‌گوید: اینجا ضرر است. ما می‌گوییم: اصلاً ضرر نیست؛ چون نه عرف به این ضرر می‌گوید و نه شرع. ما می‌گوییم: اصلاً چرا شما مسئله را این‌طور مطرح می‌کنید؟ شما اصلاً معنای ضرر را متوجّه نشده‌اید که این اشکال تخصیص اکثر را وارد کرده‌اید.

یک وقت شبهه در مصداق است و یک وقت شبهه در مفهوم است. اصلاً بحث ما در شبههٔ مصداق است، نه در شبههٔ مفهوم. مفهوم ضرر اصلاً برای همه روشن است! یعنی شبهه در مصداق است که آیا

اینجا مورد ضرر است یا نه؟ که البتّه نظر کردن به روایات و موارد ضرر این قاعده در زمان ائمّه و مطالب دیگر، به حلّ این شبهه کمک می‌کند.

یک وقت اصلاً شبهه در مفهوم است، یعنی نمی‌دانیم ضرر مفهوماً به چه چیزی گفته می‌شود. کلام نائینی به اصل مفهوم برمی‌گردد، نه مصداق؛ درحالی‌که صورت مسئلهٔ ما در مصداق است.

این ناشی از دید ظاهری به این قضیه است. چون نسبت به مسائل به دید ظاهر نگاه می‌کنند و آن جنبهٔ واقعی را در نظر نمی‌گیرند، لذا از این نقطه‌نظر دچار اشکال می‌شوند.

معنای چهارم قاعدهٔ لا ضرر: نفی مطلق ضرر و حکم ضرری در اسلام

توجیه چهارم این است که اصلاً «لا» نفی جنس است و حقیقت ضرر را برمی‌دارد و «لاضرر و لاضرار» یعنی اصلاً ضرری در اسلام وجود ندارد و حکم ضرری در اسلام جعل نشده است؛[1] یعنی هر عملی را که مکلف بخواهد انجام بدهد،

اگر ضرری باشد شارع جلوی آن عمل ضرری را

---

[1] فرائد الأصول، شیخ انصاری، ج ۲، ص ٤٦٠؛ کفایة الأصول، ص ۳۸۱.

می‌گیرد. این مسئله در اینجا بر حکومت عقل در باب احتیاط، حاکم می‌شود. از شارع سؤال می‌کنیم: آیا احتیاطی که موجب ضرر و حرج بشود مجعول است یا نه؟ شارع می‌گوید: این احتیاط اصلاً مجعول نیست. پس بر عقل حکومت پیدا می‌کند. شارع می‌گوید: حکمی که موجب ضرر بشود اصلاً مجعول نیست! و ضرر را در شرع برمی‌دارد و می‌گوید: اصلاً در شرع ضرری وجود ندارد و اصلاً نباید برای مکلف و برای مردم، ضرر و اضراری در طول حیات وجود داشته باشد! نه‌اینکه ضرری باشد و بعد تدارک بشود، نه‌اینکه اگر ضرری از ناحیهٔ شارع نباشد، ولی از ناحیهٔ عقل اشکال ندارد؛ بلکه اصلاً نباید ضرر در مکلف وجود داشته باشد! و شارع اصل ضرر را در شرع برمی‌دارد.

این عملی که مکلف انجام می‌دهد از باب شرع و امضای شرع است. از شارع سؤال می‌کنیم: آیا شما حکم عقل در اینجا را امضامی‌کنید یا نه؟ عقل حکم به احتیاط کرده است و این احتیاط موجب ضرر است. آیا شارع حکم عقل به احتیاط را امضا می‌کند؟ فرض

این است که ضرر و مورد ضرر است و شارع می‌گوید: ضرر در شرع وجود ندارد؛ یعنی این کلام من بر کلام عقل حکومت دارد. پس عقل را به آن مواردی که حکم آن موجب ضرر نشود، محکوم می‌کند؛ و هو المبنیٰ، یعنی مسئله همین‌طور است. إن‌شاءاللَه فردا اگر خدا توفیق بدهد راجع به این مسائل یکی‌یکی بحث و نظر داریم.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس بیستم: بررسی معانی قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار در کلام صاحب کفایه (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

بحث در معنای حدیث «**لاضرر و لاضرار**» بود.

عرض شد معانی متفاوتی برای این حدیث ذکر کرده‌اند و نتایج متفاوتی هم گرفته شده است: یا «ضرر» به معنای مصدر متدلّی به فاعل است، که همان «اضرار» است، یعنی «لاضرر» به معنای همان «لااضرار» است و فرقی نمی‌کند و «لاضرار» هم آن را تأکید می‌کند، و همان‌طورکه عرض کردیم بعضی‌ها قائل به این مطلب‌اند؛ یا «ضرر» به معنای اسم‌مصدر است که عبارت است از همان حرج و منقصت و ضیق و امثال‌ذلك.[1]

---

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۱۵؛ حاشیة علیٰ رسالة لا ضرر، مامقانی، ص ۳۳۱؛ قواعد فقهیة، سید محمد بجنوردی، ج ۱،

در اینجا عرض شد که هم دلالت «لاضرار» بر تأکید، خلاف سیاق کلام است، چون اصل این است که قید تأسیسی باشد، نه تأکیدی و تقریری؛ و هم اگر ضرر را به معنای ضرار و ضرر متقابل بگیریم خلاف است، به‌جهت‌اینکه وقتی‌که شارع اضرار را برمی‌دارد، خود آن اضرار بر این شخص، اضرار ابتدایی می‌شود، لذا دلیلی ندارد که شارع دوباره آن را تکرار کند.

بناءًعلیٰ‌هذا عرض شد که در اینجا ضرر به معنای اسم‌مصدر است و ضرار به معنای اضرار است؛ همان‌طورکه اهل‌لغت هم به همین صورت معنا کرده‌اند.[1]

قول دیگر: ضرر به معنای یک ماهیت خارجی دالّ بر اضرار

بعضی‌ها گفته‌اند که ضرر به ماهیت خارجی گفته می‌شود، نه به ماهیت اعتباری و جعلی مانند بیع و نکاح و هبه و امثال‌ذلک که اینها ماهیت‌های اعتباری‌ای هستند که شارع آنها را جعل می‌کند و بر این جعل هم اثر بار می‌کند. منظور از این ماهیت

ص ۲۵۲.

[1] مجمع البحرین، ج ۳، ص ۳۷۳.

طبیعی خارجی، همان اضرار است.

ضرر ماهیتی است که مردم به آن رغبت دارند، یعنی وقتی که ضرری را بر غیر وارد می‌کنند، این ضرر امری مرغوبٌ‌إلیها است؛ چون اگر رغبت نداشتند انجام نمی‌دادند! من‌باب‌مثال زنا امری مرغوبٌ‌إلیها است، چون اگر مردم رغبت نداشتند زنا نمی‌کردند؛ یا سرقت یکی از ماهیت‌های خارجی طبیعی مرغوبٌ‌إلیها است؛ یا شرب خمر ماهیت خارجی مرغوبٌ‌إلیها است.

بنابراین ضرر چون مرغوبٌ‌إلیها است ولی عندالشارع مستقبح است، لذا شارع برای ردع و منع این ماهیت باید حکم جعل کند. جعل شارع قطعاً باید به‌عنوان نهی از تحقق این ماهیت باشد، به‌جهت‌اینکه هیچ رادع و مانعی جز نهی تحریمی شارع نمی‌تواند در اینجا باشد. من‌باب‌مثال وقتی که شرب خمر مرغوبٌ‌إلیها است، شارع برای ردعش باید بگوید: «الخمرُ حرامٌ»؛ یا وقتی که زنا مرغوبٌ‌إلیها است، شارع برای عدم تحققش باید بگوید: «الزّنا مُحَرَّمٌ».

بناءً‌علیٰ‌هذا نفی در عبارت «**لاضرر**» دلالت بر

نهی محرّم تشریعی می‌کند؛ یعنی شارع به‌واسطهٔ این تحریم، از اضرار به غیر جلوگیری کرده است. بنابراین «**لاضرر**» یعنی محرّمٌ الإضرارُ علَی الغیر. این در صورتی است که ما ضرر را ماهیت مرغوبٌ‌إلیها بدانیم.[1]

اشکالات این تفسیر

اشکال اول

اشکالاتی بر این تفسیر وارد می‌شود:

اولاً این تفسیر دلالت می‌کند بر اینکه ضرر بر مواردی که در نزد عرف مرغوبٌ‌عنها است صدق نکند؛ درحالی‌که در خیلی از موارد، عرف از ضرر رغبت دارد.

---

[1] عوائد الأیام، مولی احمد نراقی، ص ۵۰؛ مشارق الأحکام، مولی محمد نراقی، ص ۲۷۲.

من‌باب‌مثال فرض کنید اگر شارع برای انسان احکامی جعل کند که ضرر و مرغوبٌ‌عنها باشد، نه مرغوبٌ‌إلیها؛ در اینجا شارع چه نفعی می‌برد؟! مثلاً وضو گرفتن با آب سرد برای کسی که خوف از خطر دارد، یا مثلاً صلاتی که مریض بخواهد قیاماً بخواند درحالی‌که کمرش خرد می‌شود، یا مثلاً روزه برای کسی که روزه برایش خطری پیش می‌آورد؛ تمام اینها ماهیت‌هایی است که مرغوبٌ‌عنها است، نه مرغوبٌ‌إلیها. لازمهٔ این تفسیر این است که در این موارد، اطلاق ضرر نشود؛ پس وقتی ما می‌بینیم که شارع در این موارد در لسان روایات و امثال‌ذلک ضرر را برمی‌دارد، به چه ملاکی بر اینها اطلاق ضرر کرده است؟ درحالی‌که ما ضرر را به ماهیتی می‌گوییم که مرغوبٌ‌إلیها است، مثل زنا یا سرقت. بله، در اضرار به غیر، وقتی شخصی به غیری اضرار وارد می‌کند، در آن رغبت دارد؛ مثلاً می‌خواهد از او زهر چشم بگیرد یا می‌خواهد نفعی به خودش برساند و امثال‌ذلک.

اشکال دوم

ثانیاً بین ضرر و بین ضرر مرغوبٌ‌إلیها و ضرر

مرغوبٌفیها و ضرر مرغوبٌعنها اصلاً تلازم است! وقتی که شما اغلب موارد ضرر را ملاحظه کنید می‌بینید که در این اضرار، هم جنبهٔ رغبت وجود دارد و هم جنبهٔ انزجار.

ما در اینجا ضرر را به معنای متدلّی به فاعل معنا می‌کنیم، که همان اضرار بر غیر است؛ ولی همین اضرار بر غیر، برای آن شخص مقابل موجب انزجار است و می‌گوید فلانی به من ضرر وارد کرد، چون من را زد! به من ضرر وارد کرد، چون مال من را برد! به من ضرر وارد کرد، چون تجاوز به عنف کرد! و امثال‌ذلک. این اضرار از نقطه‌نظر فاعل، مرغوبٌإلیها است؛ ولی مرغوبٌعنها بودن را لازم گرفته است.

بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم که این ماهیت در آنِ واحد به دو مفهوم و به دو مصداق آمده است، در اینجا مصداق ندارد. من‌باب‌مثال آن سوزنی که به یک بچّه می‌زنند، گرچه آن بچّه دردش می‌آید و ناراحت می‌شود و بر خودش احساس ضرر می‌کند، ولی مرضش خوب می‌شود؛ یعنی ممکن است یک شیء واحد در آنِ واحد، مورد مصداق برای دو حکم

کلی باشد و حتی ممکن است مورد مصداق برای چند

حکم کلی باشد، مثلاً شما زید را نگاه کنید: از یک نقطه‌نظر مصداق برای عالم است و از یک نقطه‌نظر مصداق برای نحوی است و از یک نقطه‌نظر مصداق برای باتقوا است و... . پس اشکالی ندارد که یک مصداق، مورد برای دو حکم یا بیشتر باشد. بنابراین در مورد اضرار بر غیر، از یک نظر اضرار است، ولی از یک نظر مرغوبٌ‌عنها است؛ مثلاً آن شخص می‌گوید که چرا این کار را انجام داده است؟!

اشکال سوم

اشکال سوم این است که در اینجا رغبت به ضرر و رغبت به عدم ضرر، یعنی مرغوبٌ‌عنها بودن یا مرغوبٌ‌إلیها بودن، اصلاً لحاظ نمی‌شود؛ یعنی اضرار معنایی دارد که اوسع از التفات به نفع و التفات به ضرر است، که این معنا همان معنای منقصت است. من‌باب‌مثال شخصی که دارد ورزش می‌کند و غفلت دارد و یک‌دفعه با پا می‌زند دست یکی را می‌شکند، در اینجا اصلاً مرغوبٌ‌إلیها و مرغوبٌ‌عنها بودن لحاظ نشده است، بلکه نفس‌الفعل

موجب اضرار است، نه مرغوبٌعنها یا مرغوبٌفیها بودن آن؛ یا من‌باب‌مثال شخص نائمی که شیشه‌ای را می‌شکند، نفس‌الفعل اضرار است، نه جنبهٔ مرغوبٌإلیها بودن یا مرغوبٌعنها بودن، و اینها اصلاً لحاظ نشده است و شاید شما اصلاً به اینها ضرر نگویید.

اشکال چهارم

رابعاً اینکه در مواردی که شارع خیلی از احکام ضرری را برداشته است، اگر قرار بر این باشد که منظور از ضرر در آنجا نهی‌ای باشد که به‌واسطهٔ حکم تکلیفی در آنجا تعلق می‌گیرد، یعنی شارع به‌واسطهٔ حکم تکلیفی دارد اضرار را که مرغوبٌإلیها است برمی‌دارد، پس دیگر معنا ندارد شارع از احکام خودش نهی کند! یعنی معنا ندارد شارع بگوید که من نهی می‌کنم از اینکه در احکام من، حکم مجعولهٔ تسبیب به ضرر باشد! بله، نفی حکم مجعولهٔ برای ضرر درست است و اشکالی ندارد که شارع بگوید که در احکامی که من برای شما آورده‌ام احکام مجعولهٔ برای ضرر نیست؛ اما معنا ندارد و درست نیست که بگوید: من نهی می‌کنم که در احکام من،

احکام مجعولهٔ برای ضرر باشد! چون نهی، متعلَّق می‌خواهد، یعنی مخاطب و مورد خطاب می‌خواهد؛ به‌عکس نفی که فقط نفس‌الفعل برداشته می‌شود، یعنی نفس‌الحدث و نفس‌الوجود

برداشته و منتفی می‌شود، امّا اصلاً جنبهٔ خطاب ندارد.

بنابراین این معنا خلاف است که ما ضرر را به معنای اضراری بدانیم که مرغوبٌ‌إلیها است و مطابق با مشتهیات و قوا و امیال نفسانی است و لذا شارع برای ردع و منع، به نهی و تحریم تکلیفی نیاز دارد.

هم‌چنین ما در اینجا می‌توانیم ضرر را ماهیت مرغوبٌ‌عنها بدانیم و شاید در لغت هم به همین معنا باشد که ضرر ماهیتی مرغوبٌ‌عنها است، یعنی مردم بدشان می‌آید و ناراحت می‌شوند. البته بهتر این است که ما این ضرر را دیگر به معنای اضرار ندانیم، بلکه به همان معنای اسم‌مصدری بدانیم، که عبارت است از منقصت.

منقصت و حرج و ضیق در اینجا، چه از ناحیهٔ شارع و چه از ناحیهٔ مکلفین، مرغوبٌ‌عنها است؛ مثلاً ایستاده نماز خواندن با حال تب که موجب اذیت بشود، مرغوبٌ‌عنها است؛ یا مثلاً وضوی با آب سرد برای مریض، مرغوبٌ‌عنها است. در آن روایتی که شخص مریضی جنب شده بود و اطرافیان به‌جای

اینکه او را تیمم بدهند، در سرما داخل حوض غسل داده بودند و آن شخص هم مُرده بود، امام صادق علیه‌السّلام فرمودند: «**قتلهم اللّه! ألّا سَئلوا؟!** چرا مسئله را سؤال نکردند؟!»[1] این کار، اضرار و ضرر بر این شخص است. یا در مسئلهٔ مسّ بر جبیره و امثال‌ذلک داریم که «**یُعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه:** ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾.[2]»[3] بنابراین ضرر به معنای ماهیتی است که مرغوبٌ‌عنها است، یعنی مردم بدشان می‌آید و خوششان نمی‌آید.

حالا که این‌طور شد، پس شارع در مقام عدم تحقق این ماهیت باید عدم تسبیب به تحقق این

---

[1] الکافی، ج ۳، ص ٤٨.

[2] سوره حج (۲۲) آیه ۷۸.

[3] الکافی، ج ۳، ص ۳۳:

«عَن عَبدِ الأعلیٰ مَولیٰ آلِ سامٍ قالَ: قُلتُ لِأبی عَبدِاللّهِ علیه‌السّلام: عَثَرتُ فانقَطَعَ ظُفُری فَجَعَلتُ عَلیٰ إصبَعی مَرارَةً، فَکَیفَ أصنَعُ بِالوُضوءِ؟ قالَ: "**یُعرَفُ هَذا و أشباهُهُ مِن کِتابِ اللّهِ عَزَّوجَلَّ:** ﴿مَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ **امسَح عَلَیهِ.**"»

منقصت و این ضرر را جعل کند، یعنی شارع در اینجا باید با لسان نفی «لاضرر» بگوید: حکم ضرری، حکم ضیق، حکم حرجی، حکمی که شما به آن رغبت ندارید و مورد انزجار شما است در اسلام برداشته می‌شود. شارع باید این کار را بکند به‌خاطر اینکه ممکن است توهّم پیدا بشود که شارع احکام ضرری را هم جعل کرده است، لذا به‌جهت رفع توهّم جعل حکم ضرری، شارع در اینجا اصل آن حکم ضرری را برمی‌دارد؛ همان‌طور که قول مشهور هم همین است.[1]

کلام مشهور دربارهٔ عدم دلالت لاضرر بر جعل حکم

در اینجا مشهور بر این مبنا بنایی قرار داده‌اند و گفته‌اند:

> آنچه این روایت و این قاعده در صدد بیان آن است فقط این است که شارع احکام ضرری جعل نکرده است، و دیگر ساکت است.

من‌باب‌مثال اگر در یک مورد ندانیم که حکم در اینجا چیست، فقط می‌توانیم بگوییم که شارع در اینجا حکم ضرری جعل نکرده است، اما در مورد

---

[1] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ١٣٤ ـ ١٣٦ و ١٧٨.

اینکه در اینجا چه چیزی به‌جای آن گذاشته است دیگر ساکت است. مشهور به این معتقد هستند. اگر من‌باب‌مثال ما در یک واقعه به مشکل برخوردیم و ندانستیم که حکم شارع در آنجا چیست، نمی‌توانیم بگوییم شارع در آنجا حکم ضرری جعل کرده است، چون با «**لاضرر**» آن حکم را از خودش نفی کرده است؛ ولی اینکه در مقابل این حکم چه حکمی آورده است، دیگر این «**لاضرر**» در صدد بیان آن نیست؛ یعنی «**لاضرر**» در مقام جعل حکم خلاف ضرری نیست، بلکه در مقام نفی حکم ضرری است؛ یعنی «**لاضرر**» در اینجا نمی‌خواهد تسبیب به رفع ضرر و جعل حکم غیر ضرری کند، بلکه فقط می‌خواهد بگوید که من ضرر را برای شما جعل نکرده‌ام و حکم ضرری نیاورده‌ام! در اینجا مشهور قائل به این مسئله هستند. حالا جواب این اشکال که آیا این مطلب تمام است یا نه، می‌ماند برای بعد.

نکتهٔ مهم در اینجا این است که ما ضرر را چه به معنای اضرار بگیریم و چه به معنای منقصت بگیریم، شارع احکام خود را براساس متفاهم عرفی بنا نکرده است که آیا عرف این ضرر را ماهیت مرغوبٌ‌إلیها می‌داند یا ماهیت مرغوبٌ‌عنها؛ بلکه شارع در اینجا حکم را براساس مفهوم عقلی بار کرده است، یعنی عقل در اینجا حکم به ضرر می‌کند یا نه. پس شارع بار حکم را بر دوش عقل گذاشته است، نه‌اینکه بگوید ای عرف، اگر شما از ضرر مرغوبٌ‌إلیها می‌فهمید، من در مرغوبٌ‌إلیها نهی کنم و اگر آن را مرغوبٌ‌عنها می‌دانید، من در مرغوبٌ‌عنها نهی کنم!

قضیه این است که بالأخره شارع در لاضرر، نفی جعل کرده است یا نهی؟ اگر نهی جعل کرده باشد، دیگر در اینجا «لاضرر» به معنای نفی نیست؛ اگر لاضرر در اینجا به معنای نفی باشد، پس نهی در اینجا نیست، آن‌وقت نهی دلالت التزامی آن نفی می‌شود.

ولی عرض من در اینجا این است که اصلاً شارع به مرغوبٌ‌إلیها و مرغوبٌ‌عنها بودن کاری

ندارد، بلکه شارع می‌گوید که مفهوم عقلی از ضرر در اینجا انزجار است و عقل از هر واقعه‌ای که در آن واقعه ضرر باشد، انزجار را استخراج می‌کند؛ حالا فرقی نمی‌کند که ما ضرر را به چه معنایی بگیریم، اگر ما این ضرر را به معنای اضرار بدانیم عقل می‌گوید که در اینجا انزجار است و بیخود کرده است که این کار را کرده است! اگر سرقت کرده باشد عقل می‌گوید: غلط کرده است که این کار را کرده است! اگر زنا کرده باشد عقل می گوید: غلط کرده است که این کار را کرده است! البته اگر زنا، زنای به عنف باشد؛ ولی اگر به غیر عنف باشد، عقل هیچ‌چیزی نمی‌فهمد و می‌گوید: خیلی کار خوبی کرده‌ام، چه اشکالی دارد؟! هم این شخص می‌خواسته و هم آن شخص می‌خواسته است، به شما هم مربوط نیست و هیچ ربطی به شما ندارد! بله، در آنجایی که جهت اضرار باشد، یعنی مثلاً طرف شخصی را کتک بزند، اموالش را سرقت کند و ببرد، زمینش را غصب کند، منزلش را خراب کند یا آتش بزند، باعث از بین رفتن حیثیات و أعراض و آبرو و این حرف‌ها

بشود، در تمام این موارد عقل در اینجا حاکم به انزجار است و حاکم به این است که این کار در اینجا خلاف است.

بناءً علی‌هذا اگر ما ضرر را به معنای منقصت هم بگیریم، باز وقتی که عقل از این ضرر در اینجا انزجار را می‌فهمد، از ناحیهٔ شارع هم انزجار را می‌فهمد. من‌باب‌مثال اگر شارع به یک مسئلهٔ ضرری یا حرجی یا یک مورد ضیقی حکم کند، عقل در اینجا می‌گوید که صحیح نیست!

البته بعداً در نقل اقوال افرادی که مفهوم «لاضرر و لاضرار» را محدود کرده‌اند و گفته‌اند: «اگر قرار بر این باشد که ما قائل به توسعه باشیم، تخصیص اکثر و... لازم می‌آید.»[1] ما در آنجا خواهیم گفت که این مطالب غیر صحیح و غیر موجّه است، و در آنجا اصلاً خود عقل حاکم به عدم ضرر است، نه‌اینکه عقل در آنجا ضرر بفهمد و آن را ضرر بداند، بلکه عقل

---

[1] فرائد الأصول، ج ۲، ص ۵۳۷؛ فقه الإمامية، قسم الخيارات، ميرزا حبيب اللَه، ص ٤٦٨؛ حاشية على رسالة لا ضرر، مامقانی، ص ۳۳۳.

خودش در آنجا حاکم به عدم ضرر است.

بنابراین چه ضرر به معنای منقصت باشد و چه ضرر به معنای اضرار باشد، در هر دو مورد عقل حاکم به انزجار است و از آن مرغوبٌ‌عنها است؛ چون حالاکه عقل حاکم به انزجار است و شارع احکام را روی واقع و واقعیات برده است، پس در اینجا ضرر به معنای ماهیت مرغوبٌ‌عنها لَدَی‌العقل است، یعنی عقل آن را مرغوبٌ‌عنها می‌داند و شارع حکم را روی این موضوع برده است. بنابراین در هر موردی که عقل حاکم به انزجار باشد ـ چه اضرار باشد و چه ضرر باشد ـ در آن مورد شارع این حکم را برداشته است.

بررسی دلالت لاضرر بر نفی ضرر یا نهی از ضرر

حالاکه شارع می‌خواهد آن را بردارد، چطور بردارد؟ آیا باید با نهی بردارد یا باید با نفی بردارد؟ اگر با نهی بردارد دیگر آن ضرر را که به معنای ضیق و حرج است نمی‌تواند بردارد؛ چون در آنجا ضرر به ضیق و حرج تعلق گرفته است، نه به اضرار،

چون نهی در آنجا به فعل فاعل و به جنبهٔ فاعلی تعلق می‌گیرد، نه به معنای اسم‌مصدری، چون معنای اسم‌مصدری اصلاً عقل و شعور ندارد. آن شیء یا مالی که الآن از این فرد خارج شده است، یا آن حالت نفسانی، یا آن ضرر و یا آن کمبود، اصلاً شاعر نیست و اصلاً نمی‌تواند مورد برای خطاب باشد؛ بلکه مکلَّفِ شاعر و عاقل، مورد برای خطاب است.

اگر ما «لاضرر» را به معنای نهی بگیریم، در این‌صورت آن مواردی را که عقل در آنها حاکم به زجر و انزجار است، شامل نمی‌شود؛ و اگر در اینجا به معنای نفی بگیریم، آن‌وقت در آن مواردی که تعلق می‌گیرد، ضرر به معنای اضرار است، یعنی نفی به فاعل تعلق می‌گیرد و شامل آنها نمی‌شود.

در اینجا طبق همان بیان سابقی که من عرض کردم، «لاضرر» به معنای نفی است، یعنی شارع در اینجا ضرر را برداشته است و این برداشتن ضرر و نفی آن، به دو صورت است: یا به لسان حکایت است یا به لسان إخبار است، که آن إخبار خودش از صد تا نهی

هم بدتر است! یعنی این نفی یا به لسان خودش است و یا به لسان نهی است؛ کأنَّ شارع با این لسان إخبار، مسئله را مفروغٌ‌عنها تلقّی کرده است که اصلاً ما در اسلام ضرری نداریم! و کأنَّ می‌گوید که غلط می‌کنی به کس دیگری ضرر بزنی! و این را مفروغٌ‌عنها تلقی می‌کند.

تا اینجا راجع به این مسئله بود که ما در اینجا «لاضرر» را به معنای رفع حکم ضرری می‌دانیم. حالا آیا این رفع حکم ضرری، تسبیب به جبران هم هست، یعنی موجب جعلِ رفعِ حکم ضرری هم هست یا نه؟ این دیگر إن‌شاءاللَه برای جلسات آینده. در بحث راجع به لا ضرر، راجع به فقرهٔ دوّم هم بحث می‌کنیم، بعد وقتی تمام شد راجع به این بحث می‌کنیم که در اینجا تسبیب به رفع حکم ضرری هم هست یا نیست؟

بنابراین طبق بیان گذشته، ماحصل مفاد «لاضرر» در اینجا این شد که ضرر به معنای منقصت و ضیق و حرج است، و بر فرض هم که به معنای اضرار باشد و ضرار دلالت بر تأکید یا ضرر متقابل کند، در

اینجا هم حکم روی ماهیت مرغوبٌ‌عنها

لدَی‌العقل رفته است و شارع بر این اساس، این ماهیت را نفی کرده است. حالا این نفی در مورد احکام به لسان نفی است و در مورد خطابات به لسان نهی است؛ یعنی لازمهٔ این نفی، همان نهی است، منتها به دلالت أشدّ، یعنی اصلاً به معنای رفع موضوع ضرر، به این معنا که در اسلام اصلاً ضرری وجود ندارد تا اینکه شارع بخواهد از آن نهی کند یا نه، پس اصلاً دیگر ضرری تحقق ندارد.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس بیست و یکم: نقد و بررسی کلام شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی در معنای قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (۱)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

احکام شخصی و اجتماعی

بحث در مفاد قاعده بود. برای این قاعده معانی متعدده‌ای ذکر کرده‌اند که بر هر کدام از این معانی، نتایجی هم مترتب کرده‌اند. قبل از شروع بحث در ردّ و اشکال یا تأیید این معانی که هر کدام قائلی دارند، باید مقدمه‌ای عرض کنیم و آن این است که به‌طور کلی احکام شرع یا جنبهٔ شخصی دارند و یا جنبهٔ اجتماعی.

بعضی از احکام جنبهٔ شخصی دارند؛ مانند احکام نساء، نماز، روزه، حج و امثال‌ذلک که احکام شخصیّه هستند، گرچه بی‌ارتباط با اجتماع هم نمی‌توانند باشند. بعضی از احکام شارع، احکامی

هستند که در گرو ارتباطات اجتماعی وضع شده‌اند؛ مانند احکام معاملات و تجارات و یا مسائلی که به‌واسطهٔ ارتباط افراد با یکدیگر حکم می‌پذیرند و موضوع آن مسائل، «ارتباط مسلمین با همدیگر» است.

قطعاً شارع در آن مسائلی که جنبهٔ اجتماعی دارند، صرف نظر از آن حکم تکلیفی به‌نحو بعث یا به‌نحو زجر، باید یك جنبهٔ اجرایی وجنبهٔ قانونی و جنبهٔ قضائی هم به این احکام بدهد، مثلاً ما در باب بیع احکامی داریم: «**لایحلُّ مالُ امرئٍ مسلمٍ إلّا بِطیبةِ نفْسه.**»[1] یا «**النّاس مسلّطون علیٰ أموالهم.**»[2] یا ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[3] و

نحو ذلك، که اینها احکامی هستند که جنبهٔ اجتماعی دارند. در این احکام صرف نظر از آن حکم تکلیفی که حرمت تصرف در مال غیر و جواز و اباحهٔ تصرف در مال شخصی است، یا وجوب قبض ثمن و

---

[1] الکافی، ج ۷، ص ۲۷۳ و ۲۷۵؛ من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ۹۲ و ۹۳.

[2] نهج الحق، ص ٤۹٤.

[3] سوره بقره (۲) آیه ۲۷۵.

عوض توسط بایع و اقباض مثمن و معوّض توسط مشتری، علاوه بر اینکه جنبهٔ تکلیفی دارند و احکام تکلیفیه هستند، باید یك جنبهٔ قانونی و جنبهٔ اجرایی و قضائی هم پشت قضیه باشد، وإلّا لَاختلّ النّظام. ما نمی‌توانیم مسئلهٔ بیع و جواز تصرف در مال و قبض و اقباض را بدون آن جنبهٔ قانونی ملاحظه کنیم؛ به‌جهت‌اینکه اگر طرفین در مسئله‌ای اختلاف کنند، چون این اختلاف به ارتباط اجتماعی برمی‌گردد، لذا باید یك رافع اختلاف وجود داشته باشد، وإلاّ نظام از بین می‌رود. این را جنبه و اهرم قانونی و قضائی احکام اجتماعی می‌گوییم.

یکی از آن مسائلی که شدیداً جنبهٔ اجتماعی در آنها لحاظ شده است «ضرر و اضرار به غیر» است. در مسئلهٔ ضرر به خود و ضرر به مال می‌توانیم بگوییم که این یک مسئلهٔ شخصی است و ارتباطی به شارع ندارد، گرچه شارع در همهٔ این موارد حکم به حرمت کرده است، ولی جنبهٔ شخصی دارد؛ مثلاً شارع برای کسی که نماز نمی‌خواند جنبهٔ اجرایی در نظر نمی‌گیرد، یا برای کسی که روزه می‌خورد

جنبهٔ اجرایی ندارد، چون اینها احکام شخصی‌اند.

بله، در مواردی که مسئله مربوط به عموم می‌شود جنبهٔ اجرایی دارد؛ مثلاً اگر کسی در ملأ عام افطار کرد حد می‌خورد یا اگر در ملأ عام حکم به عدم وجوب صلاة کرد حد می‌خورد و بر او حکم ارتداد ثابت می‌شود، ولی شارع در احکام شخصیه نظری ندارد، یعنی جنبهٔ اجرایی و قضائی پشت قضیه نیست.

اما در مسائلی که جنبهٔ طرفینی دارند، مثل نکاح یا معاملات و امثال‌ذلک که در فقه اسلامی إلی‌ماشاءالله فراوان است، صرف نظر از حکم تکلیفی به‌عنوان بعث و زجر، قطعاً باید یک مسائل اجرایی و قضائی هم پشت آنها باشد، وإلا نظام از بین می‌رود و اختلال در نظام پیدا می‌شود. من‌باب‌مثال یکی ادعای زوجیّت می‌کند و دیگری نفی زوجیّت می‌کند، یکی ادعای ارث می‌کند و دیگری نفی می‌کند، یکی

ادعای بیع می‌کند و دیگری انکار می‌کند، یکی ادعای لزوم بیع می‌کند و دیگری ادعای جواز بیع و عدم لزوم می‌کند و امثال‌ذلک.

یکی از مواردی که در اینجا بسیار مهم است، مسئلۀ «ضرر و اضرار» است. در این مسئلۀ ضرر و اضرار، در آن مواردی که مربوط به ارتباط و جنبۀ اجتماعی حکم اضرار است، صرف‌نظر از حکم تکلیفیِ تحریمی ـ که همه قائل به آن حکم تکلیفی به‌عنوان زجر هستند ـ قطعاً باید یك جهت اجرایی و قضائی هم از طرف شارع باشد، وإلا اگر صرف مسئلۀ تحریم بدون اهرم‌های قضائی باشد، لَاختلّ النظام، یعنی نظام اختلال پیدا می‌کند.

من‌باب‌مثال اگر شارع با مسئلۀ لا ضرر و لا ضرار مثل مسئلۀ حرمت شرب خمر یا افطار در ماه صیام یا کذب و غیبت و امثال‌ذلک برخورد کند و فقط صرف یک جنبۀ تحریمی در این احکام باشد، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود و جامعه به‌هم می‌ریزد و همه‌چیز از بین می‌رود! پس این جنبۀ تحریمی در اینجا هیچ عملی را انجام نمی‌دهد و

نفعی ندارد.

بنابراین به مقتضا و تناسب حکم و موضوع ـ که موضوع، ضرار است و مورد این ضرار، مسائل اجتماعی و ارتباط بین مسلمین است ـ حکم اولی و لا یتغیّری که هر عقل سلیم در مواجهۀ با إلقاء این قاعده می‌یابد، مسائل اجرایی و قضائی‌ای است که پشت این قاعده پنهان است؛ یعنی حتی اگر شارع هم این قاعده را بیان نمی‌کرد عقل حاکم بود بر اینکه ظلم قبیح است و ضرر قبیح است و ضرر به غیر مستوجب عقاب و موجب تدارک است، چه برسد به اینکه ما در اینجا دلیل هم داریم.

بناءً علیٰ هذا این قاعدۀ «لاضرر و لاضرار» جزء ابتدایی‌ترین احکامی است که جنبۀ قضائی و اجرائی شرع به‌عنوان حامی و پشتیبان این قاعده همیشه مطرح است، و این مسئله می‌تواند در برداشت و ادراك ما از معنای این قاعده خیلی تأثیر داشته باشد. از این بیان روشن می‌شود آن افرادی که معنای این قاعده را صرفاً به نهی تحریمی محدود کرده‌اند و سوای این جهت، دیگر جهتی را برای این قاعده در نظر

نگرفته‌اند، متوجّه این نکتهٔ دقیقی که در احکام اجتماعی است نشده‌اند، و تأمل در این نکته ـ که در بحث‌های آینده هم در هر برهه‌ای به تناسب از این مسئله بحث می‌شود ـ می‌تواند در فهم ما از این قاعده خیلی مؤثر باشد.

با توجه به این مقدمه، ما به سراغ اقوالی می‌رویم که این قاعده را برای ما بیان کرده‌اند.

کلام شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی در تحلیل مراد از لاضرر

یکی از آن اقوالی که در بیان این قاعده افاده دارد، بیان مرحوم شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی است که ایشان می‌فرمایند: «منظور از این قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، ارادهٔ نهی به لسان نفی است.» به عبارت دیگر، گرچه «لا» در اینجا نفی جنس است، ولکن مجازاً به معنای «لا»ی ناهیه است که افادهٔ تحریم و نهی می‌کند.[1]

البته استعمال مجازی «لا»ی نافیه در «لا»ی ناهیه مطلبی است، ولی مطلب عام و اعمّ از این، آن است که ما در بسیاری از موارد می‌بینیم که جملهٔ اسمیه در مقام

---

[1] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ۱۸ ـ ۲۶.

انشاء به‌عنوان بعث یا به‌عنوان زجر واقع می‌شود، یا جملۀ خبریه در مقام بعث واقع می‌شود، مانند آیۀ ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ﴾[1] که در اینجا جملۀ اسمیه است، اما منظور آن نهی از فسوق و جدال و رفث فی‌الحج است. ما در محاورات هم زیاد می‌بینیم که جملات اسمیه در مقام انشاء به‌کار برده می‌شوند، مانند «زیدٌ عبدی معتقٌ» یا قول مرد به زنش: «زوجتی طالقٌ» و امثال‌ذلك که در اینجا جملۀ اسمیه به معنای انشاء است، منتها نه انشاء طلبی یا انشاء زجری. طلب یعنی از مخاطب طلب می‌کند. البته انشاء در اینجا به معنای طلبی نیست ـبعداً در مورد معنای طلبی‌اش هم صحبت می‌کنیم ـ مثلاً می‌گوید: «زوجتی طالقٌ» یا «عبدی معتقٌ» طلب نمی‌کند، بلکه فقط انشاء می‌کند، یعنی فقط ایجادی و ایجابی است.

اما جهت مصحّحیّت اینکه در اینجا «لا»ی نافیه مجازاً به معنای «لا»ی ناهیه

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۹۷.

آمده و «لا»ی ناهیه اراده شده است، عبارت است از تناسب بین «لا»ی ناهیه و نافیه در نفی، به این معنا که هر دو نفی می‌کنند، منتها «لا»ی نافیه نفی تکوینی می‌کند و «لا»ی ناهیه در عالم اعتبار و در عالم انشاء نفی اعتباری می‌کند، یعنی «لا»ی ناهیه انتفاء را طلب می‌کند و چون هر دو دلالت بر نفی می‌کنند، لذا می‌شود «لا»ی نافیه را مجازاً در ناهیه به‌کار برد. عنایت این کاربرد، عنایت تأکید است؛ چون در «لا»ی نافیه، وقتی که مولا نفی می‌کند، مسئله را مفروض و مفروغٌ‌عنه جلوه می‌دهد، یعنی نه‌تنها می‌گوید این کار را نکن، بلکه می‌گوید این کار وجود خارجی هم ندارد.

ما در محاورات هم زیاد می‌بینیم که برای جلوه‌دادن زجر و یا بعث به‌سمت فعل، از جملهٔ نافیه یا از جملهٔ مُثبِته استفاده می‌شود؛ مثلاً ـ همان‌طوری‌که بحثش قبلاً گذشت[1] ـ برای انجام یك فعل از فعل ماضی استفاده می‌کنیم و می‌گوییم: بعتُ، إشتریتُ،

---

[1] رجوع شود به ص ۲۳۵.

أنكحتُ و امثال‌ذلك، چون فعل ماضی دلالت بر ثبوت يك امر در مامضی دارد؛ يعنی نمی‌خواهيم بگوييم من الآن دارم اين عمل را ايجاد و انشاء می‌كنم، بلكه می‌خواهيم بگوييم اصلاً اين عمل واقع شده است و ديگر اصلاً نبايد صحبتش را بكنيم و حرفش را بزنيم! أنكحتُك يعنی قبلاً نكاح تمام شده است و اصلاً اين نكاح من در عالم ذر انجام گرفته است! بعتُ يعنی من قبلاً اين را به شما فروخته‌ام و اصلاً اين خريد و فروش در عالم ذر انجام گرفته است! و چون اين مسئله در عالم خارج واقع نشده است، لذا آن را اعتباراً مفروض می‌داند، نه واقعاً.

در مورد «لا»ی نافيه هم همين‌طور است؛ وقتی كه شارع می‌گويد: «**لاشكَّ لِكثير الشَّكِّ**»[1] يعنی لاتَشُكُّوا، كه معنايش اين است كه اصلاً نبايد صحبت

---

[1] رجوع شود به وسائل الشيعة، ج ۸، ص ۲۲۷ـ۲۲۹، بابُ عدمِ وجوبِ الِاحتياطِ علیٰ من كَثُرَ سَهوُه.

شك را بكنيد و اصلاً حرفی از شك نزنيد، يعنی در اينكه الآن اين حكم برای شما هست يا

نيست، شک نكنيد؛ يا وقتی كه می‌گويد: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلحَجِّ﴾[1] يعنی در حج اصلاً نبايد حرف رفث و فسق و جدال را به ميان بياوريد؛ يا وقتی كه می‌گويد: «**لاإخصاءَ فی الاسلام**»[2] يعنی يک شخص مسلمان اصلاً نبايد يک حيوان را زجر بدهد و امثال‌ذلک. پس در اينجا نهی به لسان نفی است، به معنای تأكيد و مبالغهٔ در بعث و يا زجر كه در مورد «لا» زجر است.

پس اين تا اينجای بيان مرحوم شيخ‌الشريعه حرفی نيست در اينكه «لا»ی نافيه به معنای نهی می‌آيد؛ إنّما الكلام در اينكه آيا اين «لا»ی نافيه مجازاً به معنای ناهيه آمده است؟ يعنی وقتی كه مولا می‌گويد: «لاضرر و لاضرار» آيا معنايش اين است: «لايُضَرَّ أحدُكم أحدًا» يا «لاتُضرّوا بأحدٍ» به احدی ضرر

---

[1] سوره بقره (۲) آيه ۱۹۷.

[2] الجعفريات، ص ۸۰، با قدری اختلاف؛ المبسوط، سرخسی، ج ١٦، ص ۳۹؛ السنن الكبری، بيهقی، ج ۱۰، ص ٢٤.

نرسانید؟ یعنی همان‌طوری‌که وقتی می‌گوییم: رأیتُ أسدًا فی الحمام، در آنجا اصلاً معنای أسد در ذهن نمی‌آید، بلکه رجل شجاع در ذهن می‌آید؛ آیا در اینجا هم معنایش همین است؟

یا بنا بر آن مبنایی است که عرض شد که در مجازات این‌طور نیست که معنای حقیقی به ذهن نیاید، بلکه معنای حقیقی ادعائاً دو مصداق پیدا می‌کند و امکان ندارد شما معنای مجازی را بدون اینکه قبلاً معنای حقیقی در ذهن آمده باشد ادراک کنید، یعنی از ادراک آن معنای حقیقی، مصداق ادعایی معنای مجازی را تصور می‌کنید. آیا به این کیفیّت از «لا»ی نفی جنس استفادهٔ نهی می‌کنید؟

یا منظور شما این است که «لا»ی نافیهٔ جنس، همان «لا»ی نافیه است، ولی بالکنایه و بالاشاره و بالمعنَی‌الملازمی، بعد از القاء این «لا»ی نافیه، مخاطب یک نهی را تحریماً استفاده خواهد کرد؛ یعنی در اینجا «لا»ی نافیه به معنای «لا»ی ناهیه آمده است، یا اینکه «لا»ی نافیه در موقع خودش قرار گرفته و استفادهٔ نهی، بالملازمه و بالدلالة الالتزامی

است؟

مرحوم شیخ‌الشریعه می‌فرماید: اصلاً ما آن معنای اول را قصد می‌کنیم؛ یعنی «لا»ی نفی جنس در «لاضرر و لاضرار» اصلاً به معنای «لا»ی ناهیه آمده است، منتها شارع از باب مبالغه «لا»ی ناهیه را تبدیل به «لا»ی نفی جنس کرده است؛ یعنی مثل «رأیتُ أسدًا فی الحمامِ» و سایر مَجازات که آن لفظ وضعاً دلالت بر معنای حقیقی می‌کند، ولکن معنای مجازی مراد است، در این «لا» هم همین‌طور است، یعنی وضعاً دلالت بر نفی جنس می‌کند، ولی معنای حقیقی مراد است. کأنّ شارع از اول خواسته است «لا»ی ناهیه بیاورد، ولی به‌جای آن «لا»ی نفی جنس آورده است، یعنی مجازاً به معنای نهی آمده است.

ایشان بر این مسئله نتایجی مترتب کرده است که بعداً عرض می‌شود، وإلاّ اگر این«لا» را به معنای «لا»ی نافیهٔ جنس می‌آورد و آن معنای تحریمی بالملازمه از آن استفاده می‌شد، آن‌وقت دیگر با نظرات بقیّه تفاوت چندانی نداشت. اینکه ایشان فرمودند که این قاعده در اکثر ابواب فقه جاری نمی‌شود و صرفاً بر یک نهی تحریمی دلالت می‌کند

و بالالتزام جهت اجرایی و قضائی پشت این قضیه نیست و سایر مطالبی که مترتب کرده‌اند که تخصیص اکثر و امثال‌ذلک لازم می‌آید،[1] تمام اینها به‌خاطر این است که از ابتدا این «لا» را «لا»ی ناهیه و تحریمی گرفتند و بعد این مسائل را بر آن بار کردند.

گرچه ما بعداً می‌گوییم که بنا بر فرض اینکه این «لا» ناهیه باشد، باز مسئله غیر از این مطلبی است که ایشان می‌فرمایند؛ ولکن بحث در خود مَقال ایشان است که ایشان از اول این «لا» را ناهیه گرفتند که شارع بالمجاز «لا»ی نافیه القاء کرده است، ولی در حقیقت این «لا» ناهیه است؛ دقیقاً مانند «رأیتُ أسدًا فی الحمام» یا «رأیتُ أسدًا یرمی» که اصلاً این «أسد» به معنای «رجل شجاع» است، نه‌اینکه اولاً منظور متکلم حیوان مفترس است و بعد بالملازمه رجل شجاع قصد می‌شود، بلکه این اسد از اول به معنای رجل شجاع

---

[1] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ۱۸.

است، منتها مبالغةً به لفظ اسد بیان کرده است. منظور ایشان

این است که «لا» در «لاضرر»، ناهیه است، منتها شارع از باب مبالغه مجازاً «لا»ی نفی جنس به‌کار برده است.

بعضی گفته‌اند:

ما جملات اسمیه‌ای داریم که از آنها استفادهٔ احکام انشائی می‌شود، منتها احکام ایجابی ایجادی، نه احکام طلبی؛ اما جملهٔ اسمیهٔ دال بر احکام طلبی نداریم و یک‌چنین مسئله‌ای استفاده نمی‌شود.[1]

نقد کلام شیخ‌الشریعه

این مسئله قابل مناقشه است به‌جهت‌اینکه ما بسیاری از احکام را می‌بینیم که به صیغهٔ جملهٔ اسمیه آمده‌اند و آنها حتی دلالت بر حکم تکلیفی هم می‌کنند، مانند ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾[2] که جملهٔ اسمیه است. حالا صرف نظر از اینکه جملات دیگری داشته باشیم، همین جملهٔ اسمیه دلالت بر انشاء طلبی می‌کند. می‌گویند:

---

[1] نهایة المقال، مامقانی، ص ۷۳؛ حاشیة علیٰ رسالة لا ضرر، مامقانی، ص ۳۳۱؛ مجمع الأفکار، میرزا هاشم آملی، ج ۵، ص ۱۳٤.

[2] سوره نساء (٤) آیه ۱۰۳.

«جملهٔ اسمیه در انشاء غیر طلبی که ایجاب بود، زیاد است، ولی در انشاء طلبی نیست» ولیکن اگر ما بخواهیم تفحص کنیم پیدا می‌کنیم.

لذا اینکه بعضی‌ها گفته‌اند: «تا به‌حال جملهٔ اسمیه در انشاء طلبی به‌عنوان بعث و یا به‌عنوان زجر نیامده است.» و این را دلیل بر ردّ مدعای مرحوم شیخ‌الشریعه گرفته‌اند که در «لاضرر و لاضرار» جملهٔ اسمیه دلالت بر نهی نمی‌کند؛ صحیح نیست و در آن اشکال است، چون اولاً همان‌طورکه مرحوم آیةالله خوئی هم فرموده‌اند،[1] جملهٔ اسمیه در انشاء طلبی آمده است و ما مواردی سراغ داریم که بعداً خدمتتان عرض می‌کنم؛ و ثانیاً وقتی که در یك لغت از نقطه‌نظر قوانین بلاغت و معانی و بیان، استعمال جملهٔ اسمیه در معنای انشائی به‌عنوان طلب، چه بعث و چه زجر، جایز باشد دیگر شما به‌خاطر عدم ورود این استعمال در آیات و روایات نمی‌توانید در یك

مورد که معنای مناسبی دارد آن را طرد کنید.

---

[1] الهداية فی الأصول، سید خوئی، ج ۳، ص ٥٤٠.

اگر شما از نظر قانون بلاغت دلیل دارید، بگویید که معنای این جمله به این دلیل غلط است، و خود آن شخص هم می‌تواند استدلال کند و بگوید که «لاضرر و لاضرار» جملۀ اسمیه است و به این دلیل، دلالت بر زجر و نهی تحریمی می‌کند. شما چه دلیلی دارید؟ آیا حتماً باید چند مورد پیش بیاید تا اینکه شما در یك مورد مشکوك استدلال کنید؟ الآن همین مورد خودش بنفسه مورد است و دیگر نیازی به مورد دیگر نداریم! همین‌قدر که از نقطه‌نظر بلاغت ثابت شد، ایشان می‌تواند استدلال کند بر اینکه «لا» در اینجا به معنای تحریم آمده است، و اشکالی هم ندارد که جملۀ «لاضرر و لاضرار» جملۀ اسمیه است.

گرچه در مورد خصوص این ترکیب بعضی‌ها گفته‌اند:

جملۀ اسمیه در بعضی از موارد به معنای انشاء طلبی آمده است، ولی در این ترکیب «لا»ی نافیه به معنای انشاء نیامده است.[1]

---

[1] رسالة فی قاعدة نفی الضرر، خوانساری، ص ۲۰٤.

ولی این مطلب هم مردود است.

عدم اخلال ندرت یک حکم به اصل آن حکم

یك دفعه یك نفر از همین افراد به آقا اعتراض می‌کرد که چرا شما در بالای نامه‌ها بسم اللَه می‌نویسید؟ ایشان می‌فرمودند: «ما این‌همه داریم که نامه‌هایی که پیغمبر می‌نوشت، همه بسم اللَه داشتند. این سنت پیغمبر است.»

آن شخص گفت: «این دلیل نمی‌شود بر اینکه ما هم در نامه‌هایمان بسم اللَه بنویسیم! آقا این نامه‌ها در زیر دست و پا می‌افتد! آن افرادی که پیغمبر برای آنها نامه می‌نوشتند به این نامه‌ها احترام می‌گذاشتند؛ ولیکن الآن این نامه‌ها به زیر دست و پا می‌افتد.»

ایشان فرمودند: «به ما چه مربوط است که به زیر دست و پا می‌افتد؟! ما باید بنویسیم و مردم باید وظیفۀشان را انجام بدهند و به زیر دست و پا نیندازند. حالا چون

ممکن است یک شخص نامه را به زیر دست و پا بیندازد، آیا ما بایستی از یک اصل و از یک قضیه صرف نظر کنیم و اسم خدا را نیاوریم؟!»

آن شخص گفت: «این مسئله مربوط به آن افرادی است که در زمان پیغمبر بودند، چون پیغمبر می‌دید که آنها احترام می‌گذارند و این حکم در آن مواردی است که احترام آن اسم در آنجا لحاظ شود.»

ایشان فرمودند: «مگر خسروپرویز از روی عناد نامهٔ پیغمبر را پاره نکرد و نامه را به زیر پایش نینداخت؟![1] مگر هتک احترام از این بالاتر هم داریم؟!»

او گفت: «این یک مورد بوده است!»

آقا فرمودند: «یک مورد بوده است یعنی چه؟! آیا پیغمبر می‌دانست که خسرو پرویز این کار را می‌کند یا نه؟! و وقتی که شنید این کار را می‌کند، آیا از کار خودش دست برداشت یا نه؟! چه یک مورد و چه صد مورد! اختصاص به یک مورد و دو مورد ندارد!»

---

[1] الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۹۹.

این یک بحث خیلی مهمی است که ندرت یک حکم به اصل ترتب حکم خللی نمی‌رساند، و ما این مسئله را در بحث فقهی این روایت و به‌طور کلی در یک بحث اصولی روایی می‌گوییم که اصلاً اینکه در یک مورد یک روایت آمده یا دو روایت آمده است، هیچ‌گونه ملاکی برای عمل نخواهد بود. ما در مقام بیان این مسئله هستیم که آیا این روایت از امام صادر شده یا نشده است. اگر ادلّه حجّیت، اثبات می‌کند فبها، وإلاّ چه یک مورد و چه هزار مورد، همه را باید کنار بگذاریم! کم و زیاد بودن، نفی یا اثبات حجّیت روایت و کلام معصوم را نمی‌کند.

نقد و بررسی اشکال مرحوم آخوند بر شیخ‌الشریعه و جواب برخی به اشکال ایشان

بنابراین کلام مرحوم آخوند در اینجا در اعتراض به شیخ‌الشریعه که موردی برای این ترکیب که «لا»ی نفی جنس به معنای نهی بیاید، نیامده است؛[1] خالی از وجه است. هم‌چنین جوابی که به مرحوم آخوند داده

[1] کفایة الأصول، ص ۳۸۲.

شده است که «لا» در ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ﴾[1] به معنای نهی است،[2] این جواب هم خالی از اشکال نیست، به‌جهت‌اینکه ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ﴾ ابتدائاً به معنای نفی آمده است، بعد به دلالت التزامی و دلالت اقتضاء، دلالت بر نهی می‌کند.

عرض کردم که «لا»ی نافیه به دو صورت است: یک‌وقت به معنای خودش است، ولکن به دلالت اقتضاء دلالت بر نهی می‌کند؛ در این حرفی نیست و کسی اشکال نمی‌کند. در نود درصد از استعمالاتی که «لا»ی نافیه به معنای نهی است، «لا» ابتدائاً در موضوعٌ‌له حقیقی خودش استعمال شده است، بعد به دلالت اقتضاء و به دلالت تلازم، دلالت بر نهی می‌کند. ولی صحبت در جایی است که اصلاً «لا»ی نافیه به معنای نهی می‌آید، کأنّ شارع به‌جای اینکه بعد از «لا» فعل مضارع نهیی استعمال کند، اسم آورده است؛ یعنی به دلالت مجازی است.

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۹۷.

[2] رسالة فی قاعدة لاضرر، خوانساری، ص ۲۰۵.

اگر این‌طور باشد پس در ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ﴾ هم «لا» مجازاً به معنای نهی نیامده است، بلکه شارع نفی رفث و فسوق و جدال فی الحج کرده است؛ یا در «**لاإخصاء فی الاسلام**» هم به معنای لاتخصوا فی الاسلام نیست، بلکه در آنجا هم «لا» ابتدائاً به معنای نفی جنس است، بعد به دلالت اقتضاء دلالت بر حرمت إخصاء فی الاسلام می‌کند؛ و سایر مواردی که در اینجا آمده است.

پس نه اشکال مرحوم آخوند بر شیخ‌الشریعه وارد است و نه جوابی که از شیخ‌الشریعه در اشکال بر آخوند داده شده است صحیح است، بلکه هردو خالی از اشکال و تأمل نیست؛ بنابراین باید ببینیم که مرحوم شیخ‌الشریعه که در اینجا «لا» را به معنای نهی گرفته‌اند، چه محذوری داشته‌اند که «لا» را در معنای نفی جنس

استعمال کرده‌اند و آن محذور ایشان را مجبور کرده است که «لا»ی نفی جنس را به معنای «لا»ی ناهیه بگیرند. صحبت فقط در همین است و این محطّ بحث و محل و محور کلامی است که قائلین به «لا»ی ناهیه در «لاضرر و لاضرار»، «لا» را به معنای نهی گرفته‌اند.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس بیست و دوّم: نقد و بررسی کلام شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی در معنای قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

کلام مرحوم شیخ‌الشریعه در «لا»ی نفی جنس در حدیث لاضرر

مرحوم شیخ‌الشریعه در تعیین ارادهٔ نهی از «لا»ی نفی جنس، همان‌طور که از عباراتشان برمی‌آید، به جهاتی تمسّک کردند:

یکی این است که ما باید از مسبّب ارادهٔ نفی سبب کنیم؛ یعنی شارع به‌وسیلهٔ «لاضرر و لاضرار»، مجازاً سبب را با لسان نفی مسبّب اراده کرده است؛ یعنی گفته است: «لاضرر و لاضرار»، ولی منظورش از «لاضرر» نفی تسبیب به ضرر است، به این معنا که حکم ضرری یا حکم اضراری جعل نشده است، یعنی حکمی که شارع به‌وسیلهٔ آن، اضرار بر غیر را اجازه

بدهد. بنابراین به‌واسطهٔ اطلاق مسبب، سبب اراده شده است.

این معنایی است که برای لاضرر ذکر کرده‌اند و بعداً هم در مورد این معنا بحث می‌شود. مرحوم شیخ‌الشریعه می‌فرماید:

چنین اراده‌ای در «لا»ی نفی جنس معهود نیست، پس نمی‌توانیم این قاعده را بر اطلاق مسبب و ارادهٔ مجازی سبب حمل کنیم.

مطلب دیگر این است:

شاید شخصی بگوید: در اینجا نفی حکم به لسان نفی موضوع است.

من‌باب‌مثال یک‌وقت شارع یا مولا می‌گوید: «آب نخور، چون آب برای تو ضرر دارد.» یعنی تحریماً و تکلیفاً و مولویاً نفی حکم می‌کند. اما یک‌وقت می‌گوید: «آقاجان من، در این منزل آب وجود ندارد!» در اینجا اعتباراً نفی ماهیّت مائیه می‌کند، ولی منظورش نهی از آن حکم است؛ یعنی با نفی حکم، نفی جواز و اباحهٔ شرب ماء را می‌کند.

ایشان می‌فرمایند:

چنین مطلبی که شارع به لسان نفی موضوع، ادعائاً نفی حکم بکند معهود است، ولکن این مطلب در مواردی است که یک حکم قبلاً برای یک عام اثبات شده باشد و ما بعضی از افراد آن عام را از تحت این حکم خارج کنیم.

تفاوت حکومت، تخصیص و تخصص

نظیر این مطلب را ما می‌توانیم در حکومت مثال بزنیم: در «**لاشكّ لكثير الشّك**»،[1] ابتدا یک حکم

---

[1] وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۲۸:

«عن حَريزٍ عن زُرارَةَ و أبی‌بَصيرٍ جَميعًا قالا: قُلنا لَهُ: الرَّجُلُ يَشُكُّ كَثيرًا فی صَلاتِهِ حَتّیٰ لايَدری كَم صَلّیٰ و لا مابَقی عَلَيهِ. قالَ: **"يُعيدُ."** قُلنا: فإنَّهُ يَكثُرُ عَلَيهِ ذَلِكَ كُلَّما أعادَ شَكَّ. قالَ: **"يَمضی فی شَكِّهِ."** ثُمَّ قالَ: **"لاتُعَوِّدوا الخَبيثَ مِن أنفُسِكُم نَقضَ الصَّلاةِ فَتُطمِعوهُ، فإنَّ الشَّيطانَ خَبيثٌ مُعتادٌ لِما عودَ فَليَمضِ أحَدُكُم فی الوَهمِ، و لايُكثِرَنَّ نَقضَ الصَّلاةِ فإنَّهُ إذا فَعَلَ ذَلِكَ مَرّاتٍ لَم يَعُد إلَيهِ الشَّكُّ."**

قالَ زُرارَةُ: ثُمَّ قالَ: **"إنَّما يُريدُ الخَبيثُ أنيُطاعَ فاذا**

برای شک به‌عنوان عموم ثابت شده است و شخصی که شاک است باید این احکام را انجام بدهد، بعد شارع بعضی‌ها را از تحت افراد شک خارج می‌کند و از تحت این حکم بیرون می‌آورد و می‌گوید: «**لاشكَّ لكثير الشّك**»، یعنی اصلاً کثیرالشّک شکی ندارد، ولی نه‌اینکه واقعاً، بلکه ادعائاً. فرق بین تخصّص و حکومت این است که در تخصّص خروج فرد از تحت یک عموم است واقعاً و حقیقتاً، ولی در حکومت خروج فرد از تحت آن عموم است ادعائاً و تعبّداً. لذا در اینجا به‌جای اینکه از شکّ کثیرالشک نفی حکم بکند و بگوید که حکم این شکّ تو مثل بقیهٔ شک‌ها نیست، می‌گوید که اصلاً کثیرالشّک شک ندارد و نباید به شکّش اعتنا بکند، یعنی اصلاً شکّ کثیرالشک را برمی‌دارد و خانه را از بیخ ویران می‌کند و درخت را از بیخ درمی‌آورد.

یا من‌باب‌مثال در مورد ربا یک حکم کلّی را بیان می‌کند و می‌فرماید: ﴿فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ

عُصِيَ لَمۡيَعُد إِلَىٰ أَحَدِكُم.“»

وَرَسُولِهِ﴾[1] و یا می‌فرماید: «یک درهم ربا مثل هفتاد مرتبه زنا در خانهٔ

خدا با محارم است»[2] و امثال‌ذلك،[3] بعد می‌فرماید: **«لا ربا بَینَ الوالِدِ و وَلَدِهِ»**[4] یعنی اصلاً ربا را در بین والد و ولد برمی‌دارد، درحالتی‌که بین والد و ولد هم ربا هست، ولی حکم ربا را که تحریم است ندارد. ربا یعنی زیاده‌خواهی. رَبْوَة یعنی جای بلند. شخصی پولی می‌دهد ولی زیاده‌ای بیشتر از آن مقداری که داده است، می‌گیرد. در بین والد و ولد هم این زیاده وجود دارد و شکی در آن نیست، ولکن این زیاده را تعبداً و ادعائاً نفی می‌کند و می‌گوید: اصلاً این زیادی بین والد و ولد وجود ندارد؛ به‌جهت‌اینکه جیب والد و جیب ولد یکی است و فرقی نمی‌کند، پس گویا از این جیبش درآورده و در آن جیبش ریخته است.

این مورد هم از موارد حکومت است و در

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۲۷۹.

[2] جامع الأخبار، شعیری، ص ۱٤٥.

[3] رجوع شود به وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۱۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۳۲۹.

[4] الفقه المنسوب إلی الإمام الرضا علیه‌السلام، ص ۲۵۸، با قدری اختلاف.

اینجا نفی حکم به لسان نفی موضوع است. ما در حکومت موارد بسیاری داریم که نفی حکم به لسان نفی موضوع است. ایشان می‌فرمایند:

> این قسم تعبیرات در موارد حکومت می‌آید که قبلاً یک حکم برای یک موضوع عام آمده است، بعداً مولا به لسان خروج موضوع، حکم بعضی از این افراد را مجازاً و ادعائاً از تحت این عام خارج می‌کند.

البته ایشان تعبیر به حکومت نمی‌آورند، ولی تقریری که من می‌کنم این است.

یا من‌باب‌مثال می‌گوییم: «أکرم العلماءَ» بعد می‌گوییم: «زیدٌ لیس بعالمٍ» که ما در اینجا زید را ادعائاً از تحت عالم خارج کردیم، درحالی‌که واقعاً عالم است. اگر بگوییم: «أکرم العلماء» بعد بگوییم: «لاتُکرم زیدًا» این تخصیص می‌شود. در تخصیص، خروج حکمی است، ولی موضوع به مصداقیت خودش حقیقتاً و واقعاً در تحت آن عام باقی است؛ ولکن در حکومت، خروج حکمی نیست، بلکه خروج

موضوعی است که به تبع آن، خروج حکمی هم هست. این خروج حکمی، ادعائی و تعبدی است. این فرق بین حکومت و تخصص و تخصیص است.

در اینجا که می‌گوییم: «لاضرر و لاضرار فی الاسلام»،[1] اصلاً حکمی برای ضرر نداریم تا شما بخواهید بعضی از افراد ضرر را خارج کنید. یعنی این‌طور نیست که در همهٔ ادیان و ملل، مثل یهود و نصاریٰ و زرتشت و صابئین، برای ضرر یك حکم هست، بعد شما آن ضرر را از اسلام خارج می‌کنید و می‌گویید: حکم ضرر و ضرار در اسلام نیست، یعنی آن حکمی که قبلاً در ادیان گذشته برای ضرر و ضرار بود، به لسان نفی موضوع تعبداً در اسلام نیست. بلکه اصلاً ما حکمی برای ضرر و ضرار نداریم تا اینکه شما بخواهید آن را خارج کنید، بلکه می‌خواهیم برای ضرر و ضرار جعل حکم کنیم، نه‌اینکه این را از تحت آن افراد خارج کنیم. بنابراین «لا» در مورد این قاعده، برای نفی

---

[1] معانی الأخبار، ص ۲۸۱.

حکم به لسان نفی موضوع نیست. این محصَّل مطلب ایشان است.[1]

نقد بخش اول کلام مرحوم شیخ‌الشریعه

اشکال اول کلام مرحوم شیخ‌الشریعه

و اما در جواب مطلب اول ایشان که فرمودند: «ارادهٔ سبب و اطلاق مسبب معهود نیست» می‌گوییم: چرا معهود نیست؟! چه اشکالی دارد که مجازاً مولا مسبب را بگوید، ولی آن حکم را اراده کند؟! مثلاً وقتی می‌گوید: «**لاضرر و لاضرار فی الاسلام**»، منظور و ارادهٔ مولا نفی حکم است، یعنی احکامی که مسبب ضرر هستند و تجویز ضرر و تسبیب به ضرر می‌کند در اسلام نیست. این احکام یا می‌تواند از ناحیهٔ شارع در احکام خصوصی باشد، مانند وجوب وضو برای کسی که وضو برای او ضرر دارد یا وجوب صیام برای کسی که صیام برای او ضرر دارد یا وجوب سفر به حج با وجود خطر در طریق که در اینجا مهلکه است و یا تمام احکام از ناحیهٔ شارع که خود این حکم موجب ضرر است؛ یا

---

[1] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ٢٦.

می‌تواند از طرف شارع، اضرار کسی بر کسی را تجویز کرده باشد. هیچ‌یک از اینها از ناحیهٔ شارع نیست. پس در اینجا چه اشکالی دارد که ما

«لا» را به معنای نفی مسبب و نفی ارادهٔ تسبیب به مسبب قرار بدهیم؟ یعنی ما احکامی را که سبب برای این مسبَّب و ضرر هستند در اسلام جعل نکرده‌ایم و اصلاً چنین احکامی وجود ندارند. پس چه اشکالی دارد که شارع مجازاً چنین اراده‌ای بکند؟!

اشکال دوم کلام مرحوم شیخ‌الشریعه

اما مطلب دوم ایشان که می‌فرمایند: «نفی حکم به لسان نفی موضوع وجود دارد، ولی نه در اینجا، بلکه فقط در موارد حکومت است»، جوابش این است: شما این تحدید را از کجا آورده‌اید؟ بله، یکی از آن موارد، حکومت است؛ ولی یکی از آن موارد هم همین‌جا است. چه اشکالی دارد که شارع یک حکم را به لسان موضوع بردارد؟! مگر شما در محاوره نمی‌بینید؟! مگر در محاوره اشکالی دارد؟! وقتی که مولا به عبدش می‌گوید: «در این صندوق من پول وجود ندارد!» یعنی نباید به این صندوق دست بزنی! یعنی نفی حکم جواز تصرف را به لسان نفی موضوع می‌کند و می‌گوید: «در این کیف من پول وجود ندارد!»

ایشان می‌خواستند این مطلب را بگویند که چون ما نحن فیه و مقام ما از مورد حکومت خارج است، پس «لا» در اینجا برای نفی حکم به لسان نفی موضوع نیست، چون نفی حکم به لسان نفی موضوع در موارد حکومت است و لاضرر از موارد حکومت خارج است.

اما ما می‌گوییم: بله، درست است که لاضرر از موارد حکومت خارج است، ولی چه دلیلی دارد که شما قضیه را محدود کردید به اینکه حتماً باید «لا» در آن موردی بیاید که مورد حکومت باشد؟

بله، در مواردی مانند «**لاربا بین الوالد و ولده**» یا «**لاشكّ لكثيرالشّك**» یا «**لاسهو فی السّهو**»[1] و امثال‌ذلک، جزء موارد نفی حکم به لسان نفی موضوع و از موارد حکومت است و قبول هم داریم؛ اما شما از کجا اثبات می‌کنید که «لا»یی که برای نفی حکم به لسان نفی موضوع است فقط باید در مورد حکومت باشد؟ ما

---

[1] الکافی، ج ۳، ص ۳۵۹.

این‌همه دلیل داریم و این همه مواردی داریم که نفی حکم به لسان نفی موضوع است، مثل همین ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ﴾.[1]

حالا در «لاضرر» هم شارع در هر موردی که ضرر است، احکامی جعل کرده است و چون آن احکام، تدارك می‌کند، کأنّ اصلاً ضرر را برداشته است.

تلمیذ: بنابراین لازمه‌اش این است که احکام در اینجا رافع است، درحالی‌که ما در اینجا داریم جعل حکم می‌کنیم، نه رفع حکم. اما باب نفی حکم به لسان نفی موضوع در آنجایی است که می‌خواهیم رفع حکم کنیم.

استاد: فرقی نمی‌کند؛ شارع حکمی را که موجب ضرر بشود با لسان نفی موضوع برمی‌دارد و می‌گوید: ما در اسلام ضرر از ناحیهٔ شرع یا از ناحیهٔ غیر، به ارادهٔ نفی حکم نداریم؛ یعنی حکمی که موجب بشود خدا به تو ضرری برساند نداریم.

بنابراین در هر موضوعی اگر شما احساس

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۹۷.

کردید که با إقدام در آن موضوع، ضرری متوجه شما می‌شود، مثلاً وضو برای شما ضرر دارد یا صوم برای شما ضرر دارد، إقدام در این موضوع برای شما مهلکه است؛ لذا شما با این نفی حکم، نفی وجوب إقدام در این امر می‌کنید و إقدام نمی‌کنید. بنابراین شما به‌واسطهٔ همین قضیه که شارع برای شما جعل حکم ضرری نکرده است، وضو نمی‌گیرید، روزه نمی‌گیرید، حج نمی‌روید و امثال‌ذلک.

بنابراین چه اشکالی دارد که ما به لسان نفی موضوع، نفی حکم کنیم، ولو در مورد حکومت نباشد؟ مثلاً در مورد لاضرر و امثال‌ذلك باشد. حالا بقیهٔ مثال‌هایش را هم بعداً ذکر می‌کنیم.

بنابراین اینکه ایشان فرمودند: «موارد نفی حکم به لسان نفی موضوع اختصاص به حکومت دارد» خالی از وجه است و جای تأمل دارد.

کلام شیخ‌الشریعه در ناهیه بودن «لا» در حدیث لاضرر

بعد ایشان گفته‌اند:

مواردی را برای شما مثال می‌زنیم که در آنها «لا» دلالت بر نهی می‌کند؛ مثلاً در آنجا که می‌فرماید: «**لاشِغار فی الاسلام**»[1] (شغار آن نکاحی است که سابق در جاهای دیگر انجام می‌دادند، به این صورت که این شخص دخترش را به آن شخص می‌داد، در قبال دختری که از آن شخص می‌گرفت!) یعنی این نکاح، حرام و باطل است؛ یا در آیهٔ ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ﴾[2] که در اینجا «لا» به معنای نهی است، یعنی لاتفسقوا و لاترفثوا و لاتجادلوا فی الحج؛ یا در آیهٔ ﴿قَالَ فَٱذۡهَبۡ فَإِنَّ لَكَ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ﴾[3] که وقتی سامری انحراف ایجاد کرد، حضرت موسی خطاب به او گفت: ﴿أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ﴾ (چون او طوری شده بود که هر حالتی از دیگران در او پیدا شده بود و اگر کسی می‌خواست به او دست بزند می‌گفت: به من دست نزن!) که در اینجا ﴿لَا مِسَاسَ﴾ به معنای نهی آمده است، یعنی لاتمسّنی؛ یا «**لاإخصاءَ فی**

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۳۶۱.

[2] سوره بقره (۲) آیه ۱۹۷.

[3] سوره طه (۲۰) آیه ۹۷.

الاسلام؛[1] کوبیدن بیضهٔ حیوانات در اسلام حرام است و اشکال دارد» که در اینجا هم نهی آمده است؛ یا «**لابنیانَ کنیسةٍ فی الاسلام**»،[2] یا «**لاحمیٰ فی الاسلام**»،[3] یا «**لاسبق إلّا فی خُفّ أو حافر أو نَصل**»[4] که در اینجا «لا» تماماً به معنای نهی آمده است؛ یا «**لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق**»[5] که در اینجا به معنای نهی آمده است؛ یا «**لاغشّ بین المسلمین**»،[6] یا «**لاجلب و لاجنب و لاشغار.**»[7]

در تمام این موارد و موارد دیگری که ایشان ذکر کرده‌اند ولی من آنها را نگفتم، دلالت می‌کند که «لا» به معنای نهی آمده است. پس معلوم می‌شود به قرینهٔ وحدت سیاق بین اینها، «لا» در «لاضرر و لاضرار» هم

---

[1] الجعفریات، ص ۸۰ (با قدری اختلاف)؛ المبسوط، سرخسی، ج ١٦، ص ٣٩؛ السنن الکبری، بیهقی، ج ١٠، ص ٢٤.

[2] الجعفریات، ص ۸۰ (با قدری اختلاف)؛ السنن الکبری، بیهقی، ج ١٠، ص ٢٤.

[3] المعجم الکبیر، طبرانی، ج ١٧، ص ١٧٨.

[4] الکافی، ج ٥، ص ٤٩.

[5] الخصال، ج ١، ص ١٣٩.

[6] سنن الدارمی، ج ٢، ص ٢٤٨.

[7] الکافی، ج ٥، ص ٣٦١.

به معنای ناهیه است، گرچه «لا» در اینجا نفی جنس است.

نقد بخش دوم کلام مرحوم شیخ‌الشریعه

اشکال اول کلام مرحوم شیخ‌الشریعه

اولین اشکالی که وارد می‌شود این است که شیوع این ترکیب دلالت نمی‌کند بر اینکه این «لا» در مورد «لاضرر» متعیّن در نهی است. بله، بر فرض که بگوییم این «لا» در این موارد ناهیه باشد، ولی این دلیل نمی‌شود بر اینکه شما بگویید متعیّن در نهی است و غیر از این نیست!

یک وقت می‌گویید محتمل است، ولی یک وقت می‌گویید متعیّن است، و نتایجی بر این تعیّنتان بار می‌کنید؛ صحبت در این است! شما تعین را از کجا استفاده می‌کنید؟! اینکه مثلاً «لا» در پانزده مورد برای نهی آمده است، آیا دلیل می‌شود که در این ترکیب خاص هم برای نهی آمده است؟! کجا دلیل می‌شود؟! دلیل نمی‌شود! اگر به‌جای پانزده مورد، در پنجاه مورد هم «لا» به معنای نهی آمده باشد، باز هم دلیل نمی‌شود که بگوییم در این مورد

خاص هم به معنای نهی آمده است.

ترکیب کلام عبارت است از یك‌سری ملابسات و قرائن و حدودی که با توجه به آن ملابسات و آن حدود و ثغور و جوانب، این کلام یك مفهومی پیدا می‌کند و در آن مفهوم متعین می‌شود. حالا اگر همین ملابساتی که در اینجا هست، در لاضرر هم باشد، «لا» ناهیه است و اگر نباشد، «لا» ناهیه نیست. اینکه در اینجا شما می‌گویید استعمال «لا» در معنای نهی شیوع دارد، چه دلیلی است بر اینکه «لا»ی در لاضرر هم ناهیه باشد؟!

اما اشکال دوم این است که اصلاً بعضی از این امثله دلالت بر نهی نمی‌کند. بعضی از آقایان هم متعرض این اشکال شده‌اند، مثلاً آیةاللَه سیستانی این مطلب را در کتاب قاعدة لاضرر دارند[1] و بقیه هم دارند[2] و صحیح هم هست. من‌باب‌مثال در این امثله‌ای که «فی الاسلام» دارد، قید «فی الاسلام» ظرف تشریع است، یعنی ما در این ظرف تشریع، ضرر و حکم ضرری نداریم؛ اما دیگر معنا ندارد که شارع در اینجا بگوید: «لاتضرّوا فی الاسلام؛ در ظرف تشریع ضرر نکنید!» چون ظرف تشریع به شارع برمی‌گردد، نه به مخاطب؛ پس معنا ندارد که شارع به مخاطبین بگوید: «در این ظرف تشریع به همدیگر ضرر نزنید!» ظرف تشریع یعنی در این احکام مدوّنه و در این قوانینی که مدوّن است و به نام قوانین اسلامی است، ضرر و اضرار وجود ندارد. آن‌وقت چه‌طور شارع

---

[1] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ١٦٨ و ١٧٧ و ١٧٩.

[2] القواعد الفقهیة، بجنوردی، ج ١، ص ٢١٩؛ قاعدة لاضرر، شهید صدر، ص ١٨١؛ الهدایة فی الأصول، خوئی، ج ٣، ص ٥٤٣.

می‌تواند به مخاطبین بگوید در این قوانین مدوّنه ضرر نزنید؟! قوانین مدوّنه در دست مخاطبین و در تصرف مخاطبین نیست، بلکه در تصرف شارع است و شارع نمی‌تواند از این نظر به مخاطبین نهی کند.

لذا در مواردی که قید «فی الاسلام» دارد، مانند **«لاشغار فی الاسلام»**، **«لاإخصاء فی الاسلام»**، **«لابنیان کنیسة فی الاسلام»**، **«لاحمیٰ فی الاسلام»** و **«لاضرر و لاضرار فی الاسلام»**، در تمام اینها اصلاً امکان ندارد که این «لا» به معنای نهی باشد.

البته ما در آنجا گفتیم که مشکوك است که عبارت «فی الاسلام» داخل در حدیث باشد، ولکن احتمال این هست که «فی الاسلام» داخل در حدیث باشد و ما روایاتش را هم ذکر کردیم، ولی گفتیم این مسئله متعین نیست و شما نمی‌توانید در اینجا «لا» را به معنای نهی بگیرید؛ یعنی اگر عبارت «فی الاسلام» داخل این حدیث باشد ابداً شما نمی‌توانید «لا» را «لا»ی ناهیه بگیرید، ولی بر فرض که «فی الاسلام» نباشد، باز در این

مواردی که شما مثال زده‌اید ما نمی‌توانیم این «لا» را «لا»ی ناهیه بگیریم.

اشکال سوم کلام مرحوم شیخ‌الشریعه

اشکال دیگر اینکه شما به‌واسطهٔ بعضی از این امثله که دلالت بر تحریم دارند می‌خواهید بگویید که «لا» در «لاضرر» هم تحریمیه است. اما بعضی از این امثله اصلاً حتی ظهور در تحریم هم ندارند؛ مثلاً «لا» در

لاسبقَ إلّا فی خفّ أو حافر أو نصل؛

«مسابقه و شرط‌بندی در همه چیز باطل است غیر از این سه: یکی آن حیوانی که خف دارد، یکی حافر، یکی هم نصل (تیر).»

دلالت بر تحریم نمی‌کند، بلکه نهایتاً دلالت بر بطلان می‌کند. در اینجا شما تحریم مولوی را از کجا می‌فهمید؟!

در خیلی از موارد داریم که معامله و خرید و فروش اصلاً باطل است، ولی حرام نیست، چون تحریم مولوی دلیل می‌خواهد؛ مثلاً بیع کالی به

کالی باطل است،[1] ولی انجام دادنش حرام نیست، یعنی اگر انجام بدهید اثری بر آن مترتب نمی‌شود، ولی حرام نیست؛ یا مثلاً خرید و فروش صبی باطل است.[2]

در این موارد اصل بیع باطل است، ولی حتی حرمت تصرف هم دلیل می‌خواهد؛ مثلاً اگر آن شخص گفت: «من به شما اجازه می‌دهم که در مال من تصرف کنید» در اینجا تصرف چه اشکالی دارد؟!

بله، اگر دلیل خاص داشته باشیم حرام است؛ مثلاً در ربا حرمت داریم. بله، اگر ما ربا را صرف بطلان معامله بدانیم، حرمت در آنجا هم دلیل می‌خواهد؛ ولی ما در مورد ربا دلیل جدا بر حرمت داریم، مثلاً کسی که یک درهم ربا کند مثل این است که هفتاد مرتبه زنا کرده است![3] آیا این روایت دلالت بر اباحه می‌کند؟! یا ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلبَيعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾.[4]

---

[1] وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۲۹۸.

[2] همان، ج ۱۷، ص ۳۶۰.

[3] همان، ج ۱۸، ص ۱۱۷.

[4] سوره بقره (۲) آیه ۲۷۵.

حالا در روایت «**لاسبقَ إلّا فی خف أو حافر أو نصل**» یك‌وقت شما می‌گویید که دلالت بر بطلان شرط‌بندی می‌کند، و «لاسبقَ» یعنی در اسلام شرط‌بندی نیست، و «نیست» یعنی باطل است، مگر در این سه مورد. ولی یك‌وقت شما می‌گویید که کسی که شرط‌بندی کند، کار حرام انجام داده است. این صحیح نیست؛ بلکه فقط در پولی که می‌گیرد قبض و اقباض حاصل نمی‌شود، و این یك مسئلۀ دیگری است. بله، شاید ما بر حرمتش هم دلیل جدا داشته باشیم؛ ولی خود این عبارت، حرمت را نمی‌رساند.

یا من‌باب‌مثال حتی در مورد شغار هم همین‌طور است. در «**لاشغارَ فی الاسلام**» هم می‌توانیم بگوییم که اصلاً دلالت بر تحریم نمی‌کند؛ یعنی این نکاح دختر به دختر حرام نیست، ولیکن باطل است. این به این معنا نیست که اگر کسی این عمل را انجام بدهد گناه کرده است، بلکه فقط به این معنا است که اثر بر آن مترتب نمی‌شود. بله، وقتی که اثر مترتب نشد، آن موقع تصرف و مسائل دیگر هم

حرام می‌شود از این باب که این اجنبیّه است، نه‌اینکه صرف این عمل حرام است.

بله، در مورد ﴿لَا مِسَاسَ﴾ می‌توانیم بگوییم که «لا» در اینجا به معنای نهی آمده است؛ یعنی در اینجا ﴿لَا مِسَاسَ﴾ گفته است، ولی ارادهٔ نهی کرده است؛ چون ﴿أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ﴾؛ «اینکه تو بگویی ﴿لَا مِسَاسَ﴾» این مقول برای قول واقع نمی‌شود، بلکه «لاتمسّنی» مقول برای قول واقع می‌شود؛ لذا در این مورد می‌توانیم بگوییم که «لا» در ﴿لَا مِسَاسَ﴾ به معنای نفی جنس است، اما از آن «لا»ی ناهیه اراده شده است. البته این انسباق ذهنی خود من است. لذا از این نظر من قبلاً عرض کردم که کلام مرحوم آخوند که فرمودند: «ما هیچ موردی نداریم که "لا" به معنای نهی باشد.»[1] محلّ اشکال است.

هم‌چنین در «**لاحمیٰ فی الاسلام**» هم می‌توانیم بگوییم که دلالت بر نهی و تحریم می‌کند، چون جهت جلوگیری است و دلالت بر تحریم می‌کند.

---

[1] کفایة الأصول، ص ۳۸۲.

در هر صورت، بعضی از موارد «لا»ی نفی جنس، دلالت بر تحریم نمی‌کند و ما باید دلالت بر تحریمش را از دلیل دیگری بفهمیم، مانند «**لا سبق إلّا فی خف أو حافر أو نصل**» و امثال‌ذلک.

پس اینکه مرحوم شیخ‌الشریعه به‌وسیلهٔ این امثله استدلال بر تحریم یا بر نهی کردند،[1] این استدلال ایشان غیر تام است، به‌جهت‌اینکه بعضی از این امثله که قید «فی الاسلام» دارند اصلاً امکان ندارد که ما بتوانیم «لا»ی در آنها را «لا»ی ناهیه بگیریم، و بعضی از این امثله ظهور در تحریم ندارند. بله، بعضی از آنها ظهور در تحریم دارد، مانند «**لاإخصاء فی الاسلام**» یا «**لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق**»[2] که ظهور در تحریم دارد؛ یعنی می‌گوید: لاتطیعوا مَن أمَرَکم بمعصیة اللَه. پس «لا» در اینجا دلالت بر تحریم می‌کند، منتها نه‌اینکه «لا» به صورت نهی، دلالت بر تحریم بکند، بلکه «لا» به صورت نفی، دلالت بر تحریم می‌کند، یعنی اصلاً

---

[1] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ٢٤ ـ ٢٨.

[2] من لا یحضره الفقیه، ج ٢، ص ٦٢١.

طاعت را برمی‌دارد. لسان در اینجا یا شقّ اول است، یعنی نفی سبب به لسان نفی مسبب است، یعنی ارادهٔ سبب ـ که همان نفی حکم است ـ با اطلاق مسبب است؛ و یا اینکه نفی موضوع است، یعنی می‌خواهد اصلاً موضوع را بردارد و حکم آن اطاعت را از بین ببرد.

تفاوت تخصص و ورود

اینجا حکومت است، نه تخصص است و نه ورود است. در تخصص اصلاً موضوع از اول داخل در آن حکم نیست، ولی در ورود دلیلی می‌آید که ناظر بر آن دلیل مورود است. من‌باب‌مثال من می‌گویم: «أکرم العالم» و بعد شما سراغ زید می‌روید تا ببینید که او عالم است یا نه. می‌بینید که اصلاً زید عالم نیست و مثلاً بنّا یا عمله است. در اینجا می‌گویید که زید اصلاً از اول داخل در تحت این مورد عام نبوده

است. این تخصص می‌شود. اما ورود این است که یک حکم برای یک عام یا یک موضوع آمده است، بعد یک حکم دیگری بیاید و موضوع این حکم اول را کلاً بردارد به‌طوری‌که دیگر جایی برای موضوع حکم اول نماند تا اینکه آن حکم بر سرش بیاید.

من‌باب‌مثال آیۀ قرآن داریم که ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغنِي مِنَ ٱلحَقِّ شَيۡـًٔا﴾[1] «عمل به ظن جایز نیست.» حالا ما از یك طرف به حرف حسن و حسین و تقی می‌رسیم و می‌بینیم که این حرف‌ها برای ما ظن‌آور است، لذا به مصداق ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغنِي مِنَ ٱلحَقِّ شَيۡـًٔا﴾ نمی‌توانیم به حرف اینها عمل کنیم، و این یك حکم عام برای ظن است و ما حصل این آیه این می‌شود: «لاتَعمَلْ بظنٍّ حصل فيك بأحدٍ أبدًا!» اما از آن‌طرف در اینجا روایاتی هست که اصلاً به‌طور کلی این ظن را برمی‌دارد؛ مثلاً در روایات می‌گوید: «صَدِّقِ العادل» یعنی یك دلیل دیگر می‌گوید که اگر عادل بود این حکم فرق می‌کند.

---

[1] سوره یونس(۱۰) آیه ۳۶؛ سوره نجم (۵۳) آیه ۲۸.

در اینجا که می‌گوید: «اگر عادل بود این حکم فرق می‌کند» ظن در اینجا را خارج می‌کند و اصلاً موضوع را در اینجا برمی‌دارد و می‌گوید: اگر حسن این حرف را به تو زد، من کلام حسن را حجّت قرار می‌دهم! این «ورود» می‌شود؛ یعنی نه‌اینکه ظنّ غیر عادل را که متعلّق برای عدم عمل است، در اینجا بردارد، بلکه این دلیل می‌گوید: من ظنّ عادل را حجت قرار داده‌ام؛ یعنی گرچه این ظن است و متعلّق برای آن حکم است، ولی من در این مورد به‌خصوص، این حکم خاص را به آن می‌دهم. این ورود می‌شود. ورود موضوع دلیل را از بین می‌برد. موضوع دلیل در اینجا ظنّ غیر عادل است. ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغنِي مِنَ ٱلحَقِّ شَيۡـًٔا﴾ یعنی ظنّ غیر عادل لایغنی من الحق شیئًا، اما ظنّ عادل به دلیل «صدّق العادل» اثبات می‌شود و یجب العملُ به.

تفاوت حکومت و ورود

بنابراین در حکومت، خود موضوع باقی است و با وجود اینکه موضوع باقی است، ولی حکم آن را ندارد؛ مثلاً در «**لاشكَّ لكثير الشّك**» شک در کثیرالشّک باقی است، نه‌اینکه کثیرالشک شک ندارد؛

اما با وجود اینکه شک باقی است، شارع ادعائاً

و مجازاً آن شك را برمی‌دارد، و وقتی که شك را برداشت، حکم هم برداشته می‌شود. ولی در مورد ورود اصلاً موضوع برداشته می‌شود و می‌گوید: این موضوع ربطی به آن موضوع ندارد؛ مثلاً آن موضوعی که می‌گوید: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغنِي مِنَ ٱلحَقِّ شَيۡـًٔا﴾ ظنّ غیر عادل است، اما این ظنی که من می‌گویم که یجب العمل به، ظنّ آدم عادل است، و این ظن با آن ظن زمین تا آسمان فرق می‌کند.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس بیست و سوّم: نقد و بررسی کلام شیخ‌الشریعه اصفهانی در معنای قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (۳)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

استدلال شیخ‌الشریعه به تبادر برای اثبات دلالت لاضرر بر تحریم

مرحوم شیخ‌الشریعه به‌دنبال تأیید مطالب خودشان در اینکه دلالت لاضرر و لاضرار بر نهی و تحریم است، نه بر حکم وضعی، به‌نحوی‌که شامل موارد معاملات و عبادات و امثال‌ذلك نمی‌شود، یکی از آن مطالب را تبادر ذکر کردند به این بیان که:

اگر ما این جمله را به عرف عرضه بداریم، آنچه تبادر می‌کند همین معنای حرمت و نهی است، نه معنای نفی! «لاضرر» أی لاتضرّوا، معنای «لاضرار» أی لایُضارَّ أحدٌ بأحدٍ، منتها در اینجا چون با «لا»ی نفی جنس آمده است دلالت بر مبالغه می‌کند، اما مراد مولا

همان نهی و تحریم است. روی این حساب و چون تبادر علامت حقیقت است، پس لاضرر در اینجا در همان نهی استعمال شده است.[1]

نقد استدلال شیخ‌الشریعه

آنچه در کلام ایشان مورد نظر است، این است که همیشه تبادر به مراد استعمالی می‌تواند دلیل باشد، نه به مراد تفهیمی.

تبادر برای تعیین مراد از لفظ به‌نحو موضوعٌ‌له است. اینکه می‌گویند: «تبادر علامت حقیقت است» یعنی از بین موارد استعمال حقیقت و مجاز، معیّن حقیقت لفظ است. اما اینکه ما مراد تفهیمی را از این کلام بفهمیم، به تبادر کاری ندارد، بلکه به قرائن و شواهد و ظهورات و مناسبات و ملابساتی که بین مخاطب و متکلم وجود

---

[1] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ٢٦.

دارد محقّق است، و اصلاً بحث تبادر در اینجا نمی‌آید و ما هم یك‌چنین معنایی از لاضرر و لاضرار نمی‌فهمیم که به معنای نهی باشد، بلکه آن معنا راجح است که به همان معنای نفی خودش باشد.

استدلال شیخ‌الشریعه به کلام اهل‌لغت در دلالت لاضرر بر تحریم

مطلب دیگر مرحوم شیخ‌الشریعه این است که:

اهل لغت همچون لسان العرب[1] و تاج العروس[2] و ابن‌اثیر[3] و امثال‌ذلك،[4] لاضرر و لاضرار را به معنای نهی گرفته‌اند: أی لایُضَرَّ أحدٌ؛ و کلام اهل‌لغت در موارد استعمال حجت است، بنابراین دلالت نهی در این قاعده متعیّن می‌شود.[5]

نقد استدلال شیخ‌الشریعه

این مسئله هم مورد بحث است به‌جهت‌اینکه یك‌وقت لغوی در مقام بیان موضوعٌ‌له لفظ است، ولی

---

[1] لسان العرب، ج ٤، ص ٤٨٢.
[2] تاج العروس، ج ٧، ص ١٢٢.
[3] النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ٣، ص ٨١.
[4] أساس البلاغة، ص ٣٧٤؛ مجمع البحرین، ج ٣، ص ٣٧٣.
[5] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ٢٦.

يك‌وقت در مقام بيان موارد استعمال است. به عبارت ديگر، يك‌وقت لغوی می‌خواهد معنای حقيقی لفظ را بيان كند، ولی يك‌وقت می‌خواهد معنا و مقصود لافظ از لفظ را بيان كند. در وهلۀ اول كلام لغوی از باب خبرويّت و دلالت عقل و سيره بر اين مسئله حجّت است، ولی در مرحلۀ دوم وقتی از مسئلۀ دلالت حقيقيه فارغ شديم، اينكه لغوی موارد استعمال را بيان كرده است دليل نمی‌شود كه قول او حجّت باشد و لغوی نمی‌تواند بگويد: اينكه منظور از لاضرر و لاضرار، «لايُضَرَّ» است، به معنای تعيين معنای مجازی يا تعيين معنای ملازمی او است كه آيا از باب رفع حكم به لسان رفع موضوع است يا از باب رفع حكم با ملابستی است كه با رفع موضوع دارد، به‌خاطر اينكه لغوی فقط می‌گويد: «در مواردی كه بخواهند رفع حكم كنند، می‌گويند: لاضرر و لاضرار» اما اينكه گفتنِ

این لاضرر و لاضرار از باب مجاز است یا از باب غیر مجاز است، دیگر به او مربوط نیست، بلکه به متفاهم عرفی و ذوق و سلیقهٔ هر شخصی برمی‌گردد که چگونه از محاورات استفاده می‌کند. چه‌بسا ممکن است منظور افراد از لاضرر و لاضرار معنای مجازی باشد، مانند: رأیتُ أسدًا فی الحمام؛ و چه‌بسا ممکن است منظور از لاضرر و لاضرار همان معنای اصلی باشد، منتها آن معنای نهیی به دلالت تلازم بین آن معنا و معنای نفیی باشد. بنابراین از این نقطه‌نظر هم کلام لغوی حجّت نیست.

اضافه بر این، بعضی از افراد مانند سیوطی و امثال‌ذلك از این لاضرر و لاضرار استفادهٔ نهی و تحریم نکرده‌اند و این قاعده را در بسیاری از ابواب فقه مطّرد می‌دانند[1] که قطعاً با دلالت تحریمی و نهی به این معنایی که آقایان کرده‌اند در تنافی است.

استدلال شیخ‌الشریعه به دلالت «لاضرر و لاضرار علیٰ مؤمن» بر معنای تحریم

---

[1] تنویر الحوالک، سیوطی، ص ٥٥٦.

مطلب دیگری هم مرحوم شیخ‌الشریعه می‌فرمایند:

در بعضی از روایات (که ایشان این روایت را ترجیح می‌دهند) داریم: «**لاضرر و لاضرار علیٰ مؤمنٍ**»[1] که در اینجا به مناسبت و تطبیق بین صغری و کبری ـ که **لاضرر و لاضرار علیٰ مؤمنٍ** است ـ چون جهت ایمان در اینجا لحاظ شده است، دیگر معنایش نمی‌تواند معنای نفی ضرر باشد: «ضرری بر مؤمن نیست» درحالتی‌که ما در خارج می‌بینیم که ضرر بر مؤمن هست! یا «ضراری بر مؤمن نیست» درحالتی‌که ما در خارج می‌بینیم که ضراری بر مؤمن هست!

پس قید «**علیٰ مؤمنٍ**» قرینه می‌شود که معنا و منظور از **لاضرر**، «لاتضرّوا» و نهی است: «بر مؤمن ضرر روا مدارید و مؤمن را اذیت نکنید!» که این معنا به مناسبت بین «**علیٰ مؤمنٍ**» و «**لاضرر**» معنای تحریمی است.[2]

نقد استدلال شیخ‌الشریعه

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۹٤.

[2] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ۲٦.

اشکالی که در این‌صورت به ایشان وارد می‌شود این است:

اولاً خود شما قبول ندارید که «علیٰ مؤمنٍ» در این قاعده آمده است، بلکه شما

«لاضرر و لاضرار» را قبول دارید و قید «علیٰ مؤمنٍ» را اضافه می‌دانید، آن‌وقت چگونه ممکن است که «علیٰ مؤمنٍ» را به‌عنوان قرینهٔ معیّنه برای تحریم ذکر کنید؟! یك‌وقت شما «علیٰ مؤمنٍ» را قبول دارید و می‌گویید که قاعده با «علیٰ مؤمنٍ» آمده است، این یك مسئله می‌شود؛ ولی یك‌وقت شما این «علیٰ مؤمنٍ» را قبول ندارید و می‌گویید در بعضی از روایات، قید «علیٰ مؤمنٍ» آمده و در بعضی از روایات، قید «فی الاسلام» آمده و در بعضی‌ها هم چیزی نیامده است.

ثانیاً «علیٰ مؤمن» باعث قرینهٔ معیّنه نمی‌شود. بله، مناسبت حرمت و نهی را از دیگر مناسبات راجح قرار می‌دهد، اما نه‌اینکه شما به‌عنوان قرینهٔ معیّنه از آن استفادهٔ تحریم کنید و بعد بقیهٔ احتمالات را دفع کنید و بر روی آن احکام بار کنید!

در لاضرر و لاضرار اگر «لا» را «لا»ی نفی بگیریم، یعنی در اسلام ضرر و ضراری بر مؤمن نیست. پس ما در اینجا هم استفادهٔ نهی می‌کنیم و هم استفادهٔ نفی می‌کنیم: در وهلهٔ اول می‌گوییم که

استفادهٔ نفی است، و از این نفی استفادهٔ نهی هم می‌شود. کجای این قضیه اشکال دارد؟! بنابراین درست است که «علیٰ مؤمنٍ» قرینه می‌شود برای اینکه دلالت نهی بهتر است، ولی هیچ‌وقت قرینهٔ معیّنه نخواهد شد، مضافاً بر اینکه اصلاً قید «علیٰ مؤمنٍ» را فقط در بعضی از روایات داریم و شما هم این قید را قبول ندارید.

استدلال شیخ‌الشریعه به «إنّك رجلٌ مضار» بر معنای تحریم

مطلب دیگری که ایشان بیان می‌کنند این است:

در روایت سمره داریم که «**إنّك رجلٌ مضارٌّ، و لاضررَ و لاضرارَ.**»[1] در اینجا به مناسبت «**إنّك رجلٌ مضارٌّ**» که صغرای برای لاضرر و لاضرار است، استفادهٔ تحریم می‌شود به‌خاطر اینکه نمی‌خواهد بگوید: «لاضرر و لاضرار» ضرار نیست، چون در اول این روایت گفته است: «**إنّك رجلٌ مضارٌّ**؛ تو در خارج

---

[1] الکافی، ج ٥، ص ٢٩٤.

ضرر زده‌ای!» پس نمی‌خواهد بگوید که ضرری نیست؛ چون ضرر هست و این آقا در خارج به انصاری ضرر زده است، پس لاضرر و لاضرار یعنی چه؟

از آن طرف به مناسبت بین صغری و کبری که اول گفته بود: «**إنّك رجلٌ مضارٌّ**»، برای سمره اثبات ضرر کرده است؛ اما از این طرف نفی ضرر می‌کند و می‌گوید: «**لاضرر و لاضرار**» حالا این دو تا چطور با هم جمع می‌شوند؟!

پس اگر ما بخواهیم بین این دو روایت را جمع کنیم باید به این‌نحو جمع کنیم که معنای «**إنّك رجلٌ مضارٌّ**» این است که تو ضرر زده‌ای! و «**لاضرر و لاضرار**» یعنی لایجوزُ الضّرر؛ ضرر جایز نیست! لاتضارّ بالأنصاری؛ نباید به انصاری ضرر بزنی! تا بتوان بین صغری و کبری تلفیق کرد. این هم دلیل می‌شود بر اینکه از لاضرر تحریم استفاده می‌شود.

نقد استدلال شیخ‌الشریعه

در این مطلب هم نظر است، به‌جهت‌اینکه «**إنّك رجلٌ مُضارٌّ**» با «**لاضرار**» می‌سازد، ولی با «**لاضرر**» نمی‌سازد. «**إنّك رجلٌ مُضارٌّ**» و «**لاضرار**» درست

است؛ تو مُضارّی و نباید ضرر برسانی! اما «**لاضرر**» را چه‌کار می‌کنید؟ «لاضرر» می‌گوید که ضرر نیست، ولی دیگر لاتضرّ نمی‌شود، چون آن مضارّ است و مضارّ با ضرار یکی است، ولی با لاضرر یکی نیست؛ پس این دو تا در اینجا با همدیگر وفق پیدا نمی‌کنند.

در اینجا نمی‌توان ضرر را به معنای ضرار گرفت؛ چون اولاً گرچه بعضی‌ها قائل شده‌اند، ولی خود ایشان قائل نشده‌اند؛ ثانیاً اگر ما توافق بین صغری و کبری را بیان کنیم، از باب توافق می‌گوییم که در اینجا مضارّ است و در آنجا هم ضرار است. آن‌وقت تکلیف ضرر در اینجا چه می‌شود؟! پس ما باید «لاضرر» را به معنای نفی بگیریم و «لاضرار» را به معنای نهی بگیریم؛ پس نصف کلام نفی می‌شود و نصف کلام نهی می‌شود: لاضرر یعنی حکم ضرری تشریع نشده است، و لاضرار یعنی لایُضارَّ أحدٌ بأحدٍ، یعنی لایُضارَّ أحدٌ به تو که انصاری هستی! پس نصف این کلام نفی می‌شود و نصف دیگر کلام نهی می‌شود. بنابراین باید بگویند که «إنّك رجلٌ مضارٌّ» با «لاضرر»

می‌سازد؛ ولی در روایت «مضارّ» آمده است و «مضارّ» با ضرار می‌سازد و با «لاضرر» نمی‌سازد.

تلمیذ: جواب این اشکال این می‌شود که قاعدهٔ لاضرر و لاضرار از باب تطبیق قاعده است و از باب ایراد تطبیق، در مورد ایراد کرده است و لازم نیست که

حتماً در کلّ قاعده با صغری مناسبت داشته باشد.

استاد: اگر این‌طور است، پس ما هم همین را می‌گوییم: «**إنّك رجلٌ مضارٌّ**» فقط اثبات ضرر کرده است و در این‌صورت دیگر کاری به ضرر و ضرار ندارد. یعنی «**إنّك رجلٌ مضارٌّ**» در اینجا فقط اثبات ضرر بر انصاری را کرده است، نه اثبات ضرر بأحدٍ؛ یعنی می‌گوید: «ضرر از تو بر او سر زده است.» ولی ما در این قاعده یک حکم کلی‌تری بیان می‌کنیم، یعنی هم نفی حکم ضرری می‌کنیم و هم حکم نهی را در این‌صورت بیان می‌کنیم، که در این‌صورت اول باید به نفی بیان بشود و بعد از نفی استفادهٔ نهی بشود، ولی لازم نیست که در اینجا اراده، ارادهٔ نهی باشد.

جناب شیخ‌الشریعه، یك‌وقت شما می‌گویید که ما از این کلام ارادهٔ نهی می‌کنیم، ولی یك‌وقت می‌گویید ما ارادهٔ نفی می‌کنیم و بالتبع، نهی اثبات می‌شود. پس این همان حرفی است که ما می‌زنیم و خیلی‌ها هم می‌زنند. ولی اینکه می‌گویید: نفی استفاده

نمی‌شود، بلکه نهی به لسان نفی است، یعنی الآن مجازاً در نفی استفاده شده است، یعنی در واقع به‌جای اینکه بگوید: «لاتضرّ»، گفته است: «لاضرر»، و به‌جای اینکه بگوید: «لاتضارّ»، گفته است: «لاضرار». این خلاف است و صحبت در این است؛ وإلاّ اگر ایشان بگویند که در اینجا در نفی استعمال شده است و بعد بالتبع دلالت بر نهی هم می‌کند، پس در این مطلب که کسی حرفی ندارد و با این صغری هم وفق می‌دهد، و در این‌صورت اشکالی هم ندارد.

کلام صاحب عناوین در تأیید معنای نهی توسط سیاق روایت

مطلب دیگری که در اینجا است و ایشان این مطلب را از صاحب عناوین که سیدِ فتاح باشد، نقل کرده‌اند این است:

> سیدِ فتاح قائل است به اینکه این دلالت نهی را سیاق روایت تأیید می‌کند. این سیاق، یک ادّعا است. سیاق یک وقت به‌عنوان قرینهٔ معیّنه مورد لحاظ قرار می‌گیرد و یک وقت به‌عنوان رجحان مورد لحاظ قرار می‌گیرد.[1]

---

[1] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ۲۷.

در هر دو قسمش اشکال است:

اگر به‌عنوان قرینهٔ معیّنه باشد، می‌گوییم: نه‌خیر، سیاق در اینجا قرینهٔ معیّنه نیست، بلکه راجح است و قرینهٔ معیّنه در اینجا مخدوش است.

اگر شما بگویید سیاق روایت که «لاضرر و لاضرار» باشد به‌عنوان نهی است، مانند ﴿لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾[1] که در آنجا می‌گویند که نهی لحاظ شده است، در این‌صورت قبول داریم که قرینهٔ راجحه می‌تواند باشد و درست است، ولکن ما این قرینهٔ راجحه را هم نمی‌توانیم بپذیریم، چون سیاق «لاضرر و لاضرار» سیاق نفی است، نه‌اینکه سیاق نهی باشد، و این ادّعایی بدون دلیل است.

بنابراین ما حصل کلام مرحوم شیخ‌الشریعه این شد که لاضرر و لاضرار دلالت بر نهی می‌کند و ایشان وجوهی را برای تأیید این احتمال ذکر کرده‌اند که در تمام این وجوه خدشه وارد می‌شود و کلام ایشان

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۹۷.

نمی‌تواند احراز بشود. این کلام مرحوم شیخ‌الشریعه بود تا بعداً سراغ سایر احتمالاتی برویم که در مورد این قاعده ذکر کرده‌اند تا ببینیم که کدام‌یك از آن احتمالات در اینجا راجح است.

تلمیذ: معنای این روایت برای ما مفهوم نیست که می‌فرماید: «**استعینوا علیٰ اُمورکم بالکتمان**؛[1] کتمان سرّ کنید!»

استاد: وقتی که سرّ فاش بشود، دیگر شیرازهٔ امور از دست می‌رود! پس شما کتمان بکنید، خود کتمان برایتان قوام می‌آورد و شما را در تحمّل مشکلات صبور و متحمّل می‌کند، و ممکن است به‌واسطهٔ همین کتمان، برای انسان فرج پیدا بشود، یا اینکه اگر شما مشکلات و مسائلی را که برایتان پیدا می‌شود و شاید سرّ باشد، به دیگران بگویید، إفشاء بشود، چون او هم به دیگری می‌گوید و خلاصه شیرازهٔ کار از دست درمی‌آید و کار پخش می‌شود و آن حالت اطمینان و ارتکاز و آن سکونت و

---

[1] تحف العقول، ص ٤٨.

طمأنینه که در کتمان پیدا می‌شود، طبعاً از بین می‌رود. در روایت هم داریم که مؤمن از مؤمن دیگر سؤال نمی‌کند، چون آن حیا، عزت، متانت و آن علوّ مؤمن بالاتر از این است که سؤال کند! اینها به خاطر این است.

تلمیذ: این معنای «**استعینوا علی قضاء حوائجکم بالکتمان**»[1] است؟

استاد: بله، انسان صبر و تحمّل پیدا می‌کند، بعد آن‌وقت آن انکشاف و فرج برایش حاصل می‌شود و دیگر شدائد برای انسان سهل و آسان می‌شود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

[1] شرح نهج البلاغة، ابن‌أبی‌الحدید، ج ۱، ص ۳۱٦.

جلسهٔ بیست و چهارم: نقد و بررسی کلام شیخ‌الشریعه اصفهانی در معنای قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (٤)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

بحث در کلام مرحوم شیخ‌الشریعه در استفادهٔ نهی تحریمی از جملهٔ «**لاضرر و لاضرار**» بود.[1] البته ما بعداً در مقام توجیه و تقریب تفاسیر متفاوته از این کلام عرض خواهیم کرد که ولو اینکه این جمله دلالت بر نهی تحریمی هم بکند، در عین‌حال کلام مرحوم شیخ‌الشریعه وافی به دلالت این جمله بر معنای مراد و بر مصادیق مورد نظر نیست، بلکه بالاتر است.

اشکال مطرح شده بر شیخ‌الشریعه در فقرهٔ

---

[1] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ٢٤ ـ ٢٨.

«لاضرر»

اشکالی که بر کلام شیخ‌الشریعه وارد شده این است:

مرحوم شیخ‌الشریعه در جملهٔ اول می‌فرماید: «ضرر در "لاضرر" اسم‌مصدر است و در اسم‌مصدر، انتساب به فاعل معنا ندارد، بلکه خود نفس آن طبیعت خارجی و طبیعت حقیقیهٔ ضرر بدون انتساب به جهت فاعلی مطرح است، همان‌طورکه در همهٔ اسم‌مصدرها مسئله همین است.»

من‌باب‌مثال وقتی که من می‌گویم: «شما خوب صحبت کردی، قول شما خوب بود!» این مصدر، انتساب به فاعل دارد؛ ولی وقتی که روی خود آن جهت خارجی مقال نظر می‌کنم و می‌گویم: «هذا المقال یکون حسنًا مستحسنًا؛ این گفتار و این کلام و این مفاد، گفتار و کلام و مفاد خوبی است»، خود آن معنای مصدری مورد لحاظ است، و وقتی که خودش مورد لحاظ شد، بنابراین «لاضرر» معنای خارجی را نفی

می‌کند که همان معنای اسم‌مصدری است.

حال اشکال اینجا است که وقتی ما می‌توانیم با نفی معنای ضرر خارجی به یک مفاد برسیم، دیگر به چه دلیلی شما معنای إخباری را مجازاً به معنای نهیی و معنای انشائی برمی‌گردانید؟ دلیلی ندارد! اگر ما دلیل و قرینهٔ معیّنه داشته باشیم برای اینکه از این لفظ، معنای مجازی اراده شده است، مطلب شما صحیح خواهد بود، همان‌طورکه در ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ﴾[1] این‌طور می‌فرمایند.

البته در آنجا هم محلّ بحث است و می‌گوییم: چون خداوند متعال نفی رفث و فسوق و جدال خارجی می‌کند، و از آن‌طرف ما می‌بینیم که این رفث و فسوق و جدال در خارج واقع می‌شود و خداوند حکیم و صادق هم دروغ نمی‌گوید، اینها مجموعاً قرینه می‌شوند که اصلاً ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾ ابتدائاً در معنای نهیی مجازاً استفاده شده است، مانند رأیتُ أسدًا فی الحمام که در اینجا متکلم اولاً بلا أول آن حیوان مفترس را قصد کرده و بعد أسدًا را به‌عنوان مجاز به‌کار

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۹۷.

برده است.

البته در ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ می‌گوییم که این معنا هم معنای نفیی است و دلیلی بر نهی نیست؛ ولی فعلاً ما بنا بر اشکالاتی که در اینجا شده است داریم بحث را مطرح می‌کنیم.

روی این حساب، «لاضرر» در اینجا اسم‌مصدر است و وقتی که اسم‌مصدر باشد شما دلیلی ندارید تا در معنای نهی به‌کار ببرید، چون در همین‌جا می‌توانید ضرر را به معنای نفی جنس بگیرید و به مراد خودتان برسید. «لاضرر» ضرر خارجی را نفی می‌کند، منتها چون ما می‌بینیم که در خارج ضرر واقع است، پس ما از اینجا پی می‌بریم به اینکه منظور جعل تسبیب است، یعنی نفی جعل تسبیب به ضرر شده است و احکام مجعوله برای ضرر در اینجا منتفی است، یعنی شارع حکم امضایی ضرری جعل نکرده است.

به عبارت دیگر، شارع نه حکمی جعل کرده است که خود آن حکم، حکم ضرری جعل کند و نه حکمی جعل کرده است که آن حکم، امضاء ضرر بکند. بنابراین کلام روی آن حقیقت خودش استوار است و ما دیگر دلیلی برای مجازیت نداریم. پس در این‌صورت، تحویل نفی به نهی که خودش مجاز است، تحویل بلا دلیل خواهد بود.[1]

این اشکالی بود که بر نظریهٔ مرحوم شیخ‌الشریعه شده است.

در مسئلهٔ «لاضرار» هم فرموده‌اند:

در اینجا اشکالی ندارد که «لاضرار» بر نهی دلالت کند و در این‌صورت، معنای «لاضرار» این می‌شود: لایُضارَّ أحدُکم بأحدٍ. در اینجا دیگر ضرار به معنای اسم‌مصدر نیست، بلکه به معنای مصدر است و به فاعل انتساب دارد، یعنی لایُضارَّ أحدُکم بأحدٍ. این اشکالی ندارد و منظور در اینجا نهی است. گرچه دلالت بر نهی در اینجا بلا مانع است؛ ولکن اینکه شما

---

[1] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۷۸.

در اینجا فقط تحریم تکلیفی را استفاده کردید، کافی نیست، بلکه ما در اینجا می‌توانیم احکام وضعی و جعل تسبیب به عدم‌اضرار را هم استفاده کنیم؛ همان‌طورکه بعداً در مقام قانون‌گذاری و در مقام جعل سبب، این را بحث خواهیم کرد که چطور شارع در قاعدهٔ «لاضرر» جعل تسبیب می‌کند؛ یعنی در مقام قانون‌گذاری و در مقام جعل سبب، احکام رفع اضرار را جعل می‌کند.

نقد اشکال بر شیخ‌الشریعه در فقرهٔ «لاضرر»

البته این اشکال به شیخ‌الشریعه وارد نمی‌شود، به‌جهت‌اینکه ایشان فقط آن مقداری را بیان کردند که «لاضرر و لاضرار» بر نهی دلالت می‌کند، گرچه ما از این نهی فقط حکم تکلیفی را استفاده کنیم و حکم وضعی را استفاده نکنیم؛ ولی نظر معترضین و مستشکلین به ایشان در این است که این «لاضرار» بر نهی دلالت می‌کند، پس یکی است.

بله، شما در اینجا با استفاده از نهی، مسائل دیگری هم استفاده خواهید کرد؛ اما همان‌طور که

عرض کردم، بعداً خواهیم گفت که گرچه این قاعده دلالت بر نهی

می‌کند، ولی باز نظر مرحوم شیخ‌الشریعه وافی به بیان دلیل نیست، بلکه دلیل بیش از آن را می‌رساند که احکام، وضعی است. روی این حساب، هم در مورد «لاضرر» و هم در مورد «لاضرار» اعتراضاتی شده است.

اعتراض در مورد «لاضرر» این است که ما نمی‌توانیم «لاضرر» را مجازاً در نهی استفاده کنیم، به این دلیل که ما می‌بینیم در شرع احکامی داریم که شارع آنها را به ملاك ضرریت نفی کرده است، و روایات در این مورد متعدّد است و إن‌شاءاللَه در جای خودش این روایات را می‌خوانیم.[1] البته بعضی از این روایات به لفظ «ضرر» آمده و بعضی از این روایات با الفاظ دیگری آمده است. من تا الآن تقریباً حدود چهارده روایت گردآوری کرده‌ام که در آن روایات یك‌حکم به‌واسطهٔ ضرر یا به‌واسطهٔ اینکه مفادش ضرر است برداشته شده است. البته دارم دنبال بقیهٔ روایات در این زمینه هم که می‌توانیم از آنها استفاده کنیم می‌گردم

---

۱. رجوع شود به جلسه ۳۷.

تا بتوانیم بیشتر از این ملاکات و روایات استفاده کنیم و شاید به مطالب دیگری هم برسیم. حتی نظرم این است که در کتب اهل‌تسنن هم بحث و فحص بکنیم.

لا شك و لا شبهه که ما در مورد احکام مواردی داریم که امام علیه السّلام آن حکم را به‌واسطهٔ ضرر برداشته است،[1] بنابراین وقتی آن حکم به‌واسطهٔ ضرر برداشته بشود، مشمول قاعدهٔ لاضرر خواهد بود، و وقتی مشمول قاعدهٔ لاضرر باشد آیا معنای لاضرر این است که جناب شارع، شما به افراد ضرر نزن؟! این درست است؟! وقتی حضرت می‌گوید که این ضرر دارد پس این نباید این‌طور باشد، معنایش این است که چون ضرر در اینجا که از ناحیهٔ شارع می‌آید، نه از ناحیهٔ شخص، پس مخاطبِ برای «لاضرر» افراد نیستند، بلکه شارع است؛ بنابراین شارع دارد مجازاً این‌طور می‌گوید: «ای شارع، با این حکمی که الآن در اینجا برای این مکلفین می‌آوری نباید به آنها ضرر

---

[1] همان

بزنی!» لکن این معنا ندارد، مخصوصاً اگر عبارت «فی‌الاسلام» هم در این روایت بیاید: «**لاضرر و لاضرارفی الاسلام**؛[1] ای شارع، نباید در اسلام به مکلفین ضرر بزنی!» یك‌چنین حرفی اصلاً یعنی چه؟! خدایا، نباید به مکلفین ضرر بزنی! نباید حکمی در شرع باشد که به ضرر مکلفین باشد! شارع می‌خواهد از چه چیزی نهی کند؟! نهی از امری که واقع نشده است؟! از امری که نیست نهی نمی‌کند؛ آن را نفی می‌کند. نهی مثل این است که به مخاطب بگوید: تو که الآن داری ضرر می‌زنی و در مقام اقدام بر ضرر هستی، این عمل را در خارج انجام نده، یعنی این طبیعت را در خارج به‌وجود نیاور! این را نهی می‌گویند.

پس معنا ندارد احکامی که در شرع به‌واسطهٔ ضرر برداشته شده است، مشمول حدیث «**لاضرر**» باشد. بله، اگر این ضرر متوجه مکلفین بود، شما می‌توانستید بگویید: در اینجا ضرر به معنای اسم‌مصدری نیست، بلکه مصدر است و انتساب به

---

[1] معانی الأخبار، ص ۲۸۱.

فاعل دارد، پس لاضرر یعنی «لاتضرّوا أحدکم بأحدٍ.» ولی وقتی ما گفتیم که در خود شرع به ملاك ضرر، احکام برداشته می‌شود، مثلاً در معاملات، در نکاح، در تیمّم، در وضوی جبیره‌ای یا در سایر مواردی که روایاتش را داریم؛[1] پس دیگر معنا ندارد که لاضرر به معنای نهی باشد. شارع چه کسی را دارد نهی می‌کند و می‌خواهد چه امری را در خارج به وجود نیاورد؟ آیا می‌خواهد بگوید احکامی که تعیین شده است نباید باشد؟! این اصلاً معنا ندارد! پس قطعاً ما نباید لاضرر را در اینجا به معنای نهی بگیریم، چون اگر به معنای نهی بگیریم، عمدهٔ احکامی که در شرع به‌واسطهٔ ضرر برداشته شده است، از تحت قاعدهٔ لاضرر بیرون می‌روند، با اینکه در آنجا تمسّك به قاعدهٔ لاضرر شده است، یعنی خود ائمه در آنجا به ضرر تمسّك کرده‌اند.

پس معنای «لاضرر و لاضرار»، چه با قید «فی‌الاسلام» و چه با قید «علیٰ مؤمن» و چه بدون این

---

[1] الکافی، ج ۳، ص ۳۳ و ٦٨.

دو تا قید، این است که حکم ضرری جعل نشده است،

یعنی

شارع به‌واسطهٔ «لا»ی نفی جنس، ضرر را نفی کرده است. بنابراین وقتی ضرر در خارج هست ولی شارع با «لا»ی نفی جنس در «لاضرر»، نفی ضرر می‌کند، یعنی شارع می‌گوید که من حکم ضرری جعل نکرده‌ام.

بنابراین ما به دلالت اقتضاء و تلازم نفی جنس ضرر، نفی حقیقت ضرر در خارج را اثبات می‌کنیم. پس وقتی می‌گوییم که ضرر نیست، معنایش این است که حکمی که تسبیب برای ضرر است و جعل تسبیب برای ضرر است برداشته می‌شود، حالا چه آن حکم ضرری از ناحیهٔ شرع برای شما جعل شده باشد و در خود شرع باشد و چه آن حکم ضرری متوجه مکلفین باشد، یعنی مکلفین بر دیگری ضرر وارد کنند. پس حکم جعل ضرر یک مکلف بر دیگری یا امضاء ضرر یک مکلف بر دیگری در اسلام جعل نشده است.

بنابراین لفظ «لاضرر» در اینجا در حقیقت خودش استعمال شده است، نه در مجاز؛ چون اگر یك لفظ در معنای حقیقی خودش استفاده بشود، بعد ما به

تلازم یا به‌واسطهٔ یك داعی، معنای دیگری بفهمیم، این استعمال لفظ در آن معنای داعَوی نخواهد بود، بلکه این استعمال لفظ در همان معنای حقیقی خودش است، منتها به داعی آن معنایی که در نظر است.

اشکال مطرح شده بر شیخ‌الشریعه در فقرهٔ «لاضرار»

اما در مورد «لاضرار» هم بر مرحوم شیخ‌الشریعه اشکال شده است:

«لاضرار» به همان معنای نهی است، ولکن نهی تحریمی منافاتی با جعل حکم وضعی ندارد.[1]

نقد اشکال بر شیخ‌الشریعه در فقرهٔ «لاضرار»

جواب این است که اولاً شما در این‌صورت دیگر به نهی اشکال وارد نکرده‌اید، بلکه به أغراض و دواعی مترتّبهٔ بر تفسیر به نهی اعتراض کرده‌اید، پس از این نقطه‌نظر به شیخ‌الشریعه اشکال وارد نمی‌شود؛ یعنی در اینجا نهی و تحریم به حال خودش است، و در این‌صورت است که شما

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۸۲ ـ ۱۸٤.

می‌گویید که آن دواعی، دواعی کاملی نیست و

ناقص است. بنابراین اگر منظور فقط حکم تکلیفی باشد نه جعل احکام وضعیه، پس در این‌صورت باید بگوییم که دیگر به شیخ‌الشریعه اشکالی وارد نمی‌شود.

وحدت سیاق لا ضرر و لا ضرار

ثانیاً اگر ایشان بفرمایند که در این‌صورت ما «لاضرار» را احکام تکلیفیه و جعل احکام وضعیهٔ قانونیه برای جلوگیری از اضرار می‌دانیم، پس دیگر اشکال شما وارد نیست؛ می‌گوییم: نه، باز اشکال وارد است، چون چه کسی گفته است که «لاضرار» دلالت بر نهی می‌کند؟! «لاضرار» مثل «لاضرر» است، یعنی «لاضرار» به معنای این است که در شریعت اضرار نیست، لذا شارع فرموده است: **«لاضرر و لاضرار.»**

دلیل بر این قضیه این است که چطور ممکن است در جملهٔ واحدی که به سیاق واحدی آمده است، نصفی از این جمله دلالت بر اخبار کند و نصف دیگری از این جمله دلالت بر انشاء کند؟! درحالی‌که هر دو به یك سیاق آمده‌اند و واو عاطفه این دو شیء را به نظیر هم به همدیگر عطف کرده است و اول گفته است:

«لاضرر» و بعد گفته است: «لاضرار»، یعنی همان‌طوری‌که ضرر نفی شده است، همان‌طور ضرار هم نفی شده است؛ نه‌اینکه در اول جمله ضرر نفی شده است، ولی در آخر جمله از ضرار نهی شده است؛ این معنا ندارد و سیاق به‌هم می‌خورد! یعنی‌چه که اول بگوید که ضرر در شرع نیست، بعد بگوید که به همدیگر ضرر نزنید؟!

بنابراین شما یا باید ضرر را به معنای نهی بگیرید، یعنی به معنای ضرر ابتدایی بگیرید و ضرار را به معنای استمرار در ضرر و مقابلهٔ با ضرر بگیرید، همان‌طوری‌که این‌طور هم تفسیر شده است؛[1] یا باید هر دو را إخباری بگیرید، یعنی همان‌طوری‌که «لاضرر» برای إخبار از این نفیِ ماهیتِ خارج به داعی زجر و به داعی نفیِ جعلِ تسبیب است، همین‌طور در «لاضرار» هم به داعی زجر و به داعی جعل تسبیب به عدم اضرار است و خارجاً اضرار را نفی می‌کند.

---

[1] رجوع شود به همان، ص ۱۴۹.

بنابراین به همان دلیلی که در «لاضرر» گفتیم، در

اینجا هم «لاضرار» به معنای

نفی اضرار در خارج است، منتها چون می‌بینیم که نفی اضرار در خارج معنا ندارد مگر به‌واسطهٔ اموری که از اضرار جلوگیری کند، لذا ما به دلالت اقتضاء استفاده می‌کنیم که منظور از «لاضرار» نفی تمام احکامی است که سبب اضرار مکلفین بر مکلفین بشود یا اضرار مکلفین بر مکلفین را امضاء کند، یا منظور جعل احکامی است که از اضرار مکلفین بر هم جلوگیری کند، یا جعل احکامی است که در مقام نفی اثبات جعل و عدم جعل احکامی است که موجب اضرار یك مکلف بر مکلف دیگر بشود؛ تمام اینها را در بر می‌گیرد و از لوازم آن هستند.

من‌باب‌مثال در مورد قضیهٔ حضرت موسی که فرمود: ﴿فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾؛[1] بزنید همدیگر را بکشید!» چون این حکم به مصلحت بود جعل حکم ضرری نیست؛ منتها اگر به مصلحت نبود، جعل حکم ضرری و جعل تسبیب به اضرار بود.

یک روز که ما کوچک بودیم، در جایی

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ٥٤.

شخصی از ما پرسید:

در این شعر سعدی:

گر گزندت رسد ز خلق مرنج ❊❊❊ که نه راحت رسد ز خلق نه رنج

از خدا دان خلاف دشمن و دوست ❊❊❊ کین دل هر دو در تصرف او است

گرچه تیر از کمان همی گذرد ❊❊❊ از کمان‌دار بیند اهل خرد[1]

این عبارت «گر گزندت رسد ز خلق مرنج» یعنی چه؟

خیال می‌کردم معنایش این‌طوری است که اگر گزندی از تو به مردم برسد، باکی نباشد! لذا گفتم: یعنی هرچه بلا از تو به مردم برسد ناراحت نشو!

گفت: «به‌به! پس دیگر کار تمام است!»

مرحوم علامه هم نشسته بودند و خندیدند، بعد فرمودند:

نه آقاجان، می‌گوید: گر گزندت رسد تو را «ز خلق»، نه «به خلق». منظور این است که اگر از

---

[1] گلستان سعدی، باب اوّل، حکایت شماره ۲٤.

مردم به تو گزندی رسید ناراحت مشو!

البته اگر اینها از جانب رفیق باشد همه‌اش لطف است! می‌گویند: هرچه از دوست رسد نیکوست! لذا اگر انسان واقعاً به مقام رفاقت برسد، دیگر کم و زیادی اصلاً معنا ندارد، دیگر نحوه‌اش اصلاً معنا ندارد، اصلاً هیچ چیزی معنایی ندارد! خلاصه در اینجا لطائفی است؛ مثلاً در بعضی جاها اگر بخواهد احترام کند اصلاً رفیقش از بین می‌رود! و می‌گوید: اصلاً چرا به من احترام کردی؟! چرا این را برای من آوردی؟! خلاصه این قضیه می‌شود:

اگر با دیگرانش بود میلی ❊❊❊ چرا جام مرا بشکست لیلی[1]

یا من‌باب‌مثال احکامی که در دین مسیحیت است: «اگر یك سیلی به این‌طرف گوشت زدند، آن‌طرف گوشت را هم بیاور و بگو یکی دیگر هم بزن!»[2] این جعل تسبیب به اضرار و امضاء اضرار است

---

[1] مثنوی هفت اورنگ، جامی، ج ۲، ص ۳۷۹:

با من نظریش هست تنها ❊❊❊ زان جام مرا شکست تنها

[2] انجیل متّی، باب ۵، موعظهٔ سر کوه: راز خوشبختی، بند ۳۹.

و در اسلام «لاضرار» دارد نفی جعل تسبیب به اضرار و نفی جعل امضاء اضرار می‌کند. اسلام در مرحلۀ جعل قانون می‌گوید: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾،[1] ولی بعد در مرحلۀ اخلاق می‌گوید: ﴿وَإِن تَعۡفُواْ وَتَصۡفَحُواْ وَتَغۡفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾.[2]

کیفیت دلالت «لاضرار» بر نهی از إضرار به غیر

کار سومی که می‌کند این است که جعل تسبیب به عدم اضرار می‌کند، یعنی می‌گوید: حالا که آمدی ضرر زدی، پس باید تاوان پس بدهی و باید قصاصت کنند! این جعل تسبیب به عدم اضرار است تا به این‌وسیله دیگر فردا فلان کار را انجام ندهی و اگر انجام بدهی، قانون قصاصت می‌کند.

بنابراین ما در «لاضرار» هم «لا» را در معنای نفی جنس به‌کار می‌بریم و به دلالت

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۷۹.

[2] سوره تغابن (٦٤) آیه ١٤.

اقتضاء، نفی جعل حکم تسبیب به ضرر می‌کنیم، همان‌طور که در «لاضرر» این کار را انجام می‌دهیم، و هیچ قرینۀ صارفه‌ای برای سلب حکم از حقیقت به مجاز نداریم.

ما همین مسئله را در مورد آیۀ ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ﴾[1] هم می‌گوییم، به‌خلاف آیةاللَه خوئی و دیگران که گفته‌اند:

آیۀ ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾ دلیل بر این است که از «لا» استفادۀ مجازی شده است و «لا» در این آیه به معنای نهی است.[2]

ولی در این آیه هم ما دلیلی نداریم که «لا» را در نهی استفاده کنیم و می‌گوییم که در این آیه ﴿فَلَا رَفَثَ﴾ یعنی در شریعت حج، «رفث» معنا ندارد و وجود ندارد، «فسق» معنا ندارد، «جدال» معنا ندارد؛ آن‌وقت ما با دلالت اقتضاء، نهی را که حرمت تکلیفی است، استفاده می‌کنیم و هم‌چنین عواقبی را که مترتب بر این جدال در حج و فسق در حج است

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۹۷.

[2] مصباح الأصول، خوئی، ج ۱، ص ۲٦۸؛ القواعد الفقهية، بجنوردی، ج ۱، ص ۲۱٦؛ تهذيب الأصول، (طبع قديم)، ج ۳، ص ۱۱۰.

استفاده می‌کنیم.

بنابراین ما هیچ دلیلی نداریم که این معنای حقیقی را سلب کنیم و در معنای مجازی به‌کار ببریم، پس «لا» در همان معنای نفی جنسی خودش استفاده می‌شود و بعد به دلالت اقتضاء، دلالت بر حکم تحریم می‌کند. این مطلب غیر از این است که از اول بگوییم که مراد معنای تحریم است.

من‌باب‌مثال در «رأیت أسدًا فی الحمام» من از اول رجل شجاع دیدم؛ نه آن‌طورکه آقایان می‌گویند که من در حمام شیر دیدم، ولی بعداً چون شیر نمی‌تواند در حمام باشد، به دلالت اقتضاء می‌گوییم که حتماً این شیر رجل شجاع است!

البته این مطلب، طبق تفسیری است که ما برای معنای حقیقی و مجازی کردیم که اصلاً امکان ندارد که اولاً بلا اول معنای مجازی در ذهن بیاید مگر اینکه قبلاً معنای

حقیقی در ذهن آمده باشد؛ یعنی اول معنای حقیقی در ذهن می‌آید، بعد ذهن آن معنا را به آزمایشگاه می‌برد و تجزیه و تحلیل می‌کند و چند تکّه می‌کند: یک تکه را ادعایی و یک تکه را غیر ادعایی می‌کند، و «أسد» را به آن معنای ادعایی حمل می‌کند. بنابراین چه در معنای حقیقی و چه در معنای مجازی، اولاً بلا اول معنای حقیقی در ذهن می‌آید.

هم‌چنین در کنایه، چه معنای حقیقی و معنای کنایی، اولاً بلا اول معنای حقیقی در ذهن می‌آید، چون کنایه از اقسام حقیقت است و جزء معناهای حقیقی است؛ به‌خلاف کسانی که می‌گویند: «معنای کنایی معنای مجازی است.»[1] بنابراین کنایه از اقسام حقیقت است، چون لفظ واقعاً و حقیقتاً در موضوعٌ‌له خودش استعمال شده است، منتها در این‌صورت، داعی تفاوت پیدا می‌کند.

بنابراین ما در اینجا هیچ قرینهٔ صارفه‌ای برای اینکه «لاضرار» به معنای نهی باشد نداریم، پس در

---

[1] الطراز، یحیی بن حمزه مؤید، ج ۱، ص ۱۸۵.

این‌صورت «لاضرر و لاضرار» هر دو به یك معنا هستند، و وقتی که ما می‌توانیم یك لفظ را در معنای خودش استفاده کنیم، اگر بر معنای مجازی حمل کنیم، این حمل لفظ بر معنای مجازی بدون دلیل خواهد بود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس بیست و پنجم: نقد و بررسی مسلک شیخ انصاری در تبیین قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

اشکال مرحوم خوئی بر شیخ‌الشریعه اصفهانی

مرحوم آیةاللَه خوئی بر قضیهٔ استفادهٔ نهی از قاعدهٔ لاضرر و لاضرار به تفسیر مرحوم شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی اشکال کرده‌اند:

دلالت لاضرر بر نهی مجاز است و تا وقتی که یك کلام و یك جمله بتواند بر دلالت حقیقی خودش حمل بشود، دلیل و مجوزی برای انصراف از معنای حقیقی به معنای مجازی وجود ندارد.[1]

نقد آیةاللَه سیستانی بر اشکال مرحوم خوئی

بر این بیان اشکال شده است که در صورتی‌که

---

[1] رجوع شود به مصباح الأصول، ج ۱، ص ۲٦۸؛ قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۷۹.

«لا» به معنای نفی باشد، باز هم معنایش مجازی است، به‌جهت‌اینکه وقتی «لا»ی نفی جنس نفی طبیعت می‌کند، منصرف به طبیعت خارجی است. لاضرر و لاضرار یعنی ضرر و اضرار خارجی منتفی است، ولی ما بالعیان می‌بینیم که ضرر خارجی منتفی نیست و این‌همه ضررها در خارج هست، اضرار منتفی نیست و این‌همه مردم با همدیگر مثل سگ و گرگ و پلنگ با جنگ و دعوا به جان همدیگر می‌پرند، که همهٔ اینها اضرار خارجی است!

لذا صونًا لکلام الحکیم عن اللغویة ناچاریم که این کلام را به معنای مصحَّحی حمل کنیم، حالا سواءٌ اینکه آن معنا به معنای نهیی باشد، که در این‌صورت استعمال لفظ در معنای نهیی و حرمت تکلیفی، استعمال مجازی خواهد بود، و سواءٌ اینکه ما این لاضرر و لاضرار را به نفی حکم و نفی تسبیب و جعل تسبیب به عدم اضرار حمل

کنیم، که در این‌صورت هم معنا مجازی خواهد بود، چون ما از نفی طبیعت خارجی به نفی حکم ضرری، و نفی تسبیب به ضرر و اضرار و به جعل تسبیب به عدم اضرار و غرامت و تاوان و وسائل اجرائیّهٔ مانعهٔ از تحقّق اضرار خارجی، عدول کرده‌ایم.

بنابراین هر دو معنا مجاز خواهد بود، و چون لامرجّح لِأحد المجازین، لذا احتمالِ بودنِ یکی به‌عنوان راجح بر دیگری منتفی می‌شود و شما معیِّنی برای نفی جنسیت ندارید، پس به مرحوم شیخ‌الشریعه این اشکال وارد نمی‌شود که شما از معنای حقیقی عدول کرده‌ای و به معنای مجازی پرداخته‌ای.[1]

پاسخ به نقد آیةاللَه سیستانی

این اشکالی است که به ایشان شده است؛ ولکن این اشکال مندفع است به اینکه درصورتی‌که ما «لا» را به معنای نهی بگیریم، ابتداءً و اولاً بلا اول، این نفی در نهی استعمال می‌شود و این نیاز به قرینه دارد، چون شما

---

[1] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۸۱ و ۱۸۲.

نمی‌توانید از یك معنای حقیقی رفع ید کنید و به یك معنای مجازی بپردازید بدون اینکه آن معنای مجازی قرینه‌ای داشته باشد؛ مثلاً در «رَأیتُ أسدًا» صحیح نیست که شما از معنای حقیقی «أسد» رفع ید کنید و آن را بدون قرینه به معنای مجازی «رجل شجاع» حمل کنید.

ولکن ما در «لا»ی نفی جنس این‌طور نمی‌گوییم، بلکه می‌گوییم این «لا» بر همان معنای حقیقی خودش که نفی ضرر خارجی است، حمل شده است؛ منتها وقتی که می‌گوییم: «در خارج ضرری نیست»، به این معنا نیست که ضرری در خارج وجود ندارد، چون در اینجا انصراف کلام ما برای نفی ضرر در عالم تشریع است، همان‌طور که اگر شما لاضرر و لاضرار را به هر کسی عرضه بدارید و بگویید: ضرر و اضرار نیست، می‌گوید: «یعنی حکم ضرری و حکم اضراری نیست!» یعنی تبادر اولی و انسباق اولی اقتضاء می‌کند که ما نفی جنس را بفهمیم؛ منتها چون عقل در اینجا حکومت می‌کند بر اینکه وقتی ضرر نمی‌تواند در خارج نباشد، بنابراین در اینجا باید حکم ضرری را

گرفت، نه‌اینکه اولاً بلا اول «لا» در نهی استعمال بشود.

بر فرض که ما قائل بشویم که «لا» در اینجا مجاز است، اما این اقرب مجازات است؛ چون اگر شما «لا»ی نفی را در نهی به‌کار ببرید این یك نوع به‌کار بردن مجاز است و خیلی مئونه می‌خواهد نسبت به اینکه «لا» را در خود معنای حقیقی‌اش که نفی حکم است به‌کار ببرید؛ یعنی درست است که منظورمان از «لاضرر» در اینجا نفی حکم است، ولی باز نفی را در نفی به‌کار برده‌ایم، نه‌اینکه نفی را در نهی به‌کار برده باشیم، و أین هذا من الآخر؛ یعنی این خیلی تفاوت دارد و خیلی نیاز به مئونه دارد که شما ابتدائاً و از اول نفی را در نهی به‌کار ببرید، گویا اصلاً نفیی وجود ندارد: لاضرر یعنی لا تضُرّوا. پس اینکه ما «لا»ی نفی جنس را در نهی استعمال کنیم خیلی مئونه می‌برد تا اینکه «لا»ی نافیۀ جنس در همان معنای نفی جنس باشد، بعد از باب صوناً لکلام الحکیم عن اللغویة، نفی تسبیب به ضرر و اضرار را از آن استفاده کنیم. بین این دو قضیه خیلی تفاوت است.

از این نقطه‌نظر می‌توانیم بگوییم که مطلب آیةاللَه خوئی مطلب صحیحی است و اعتراضی که

آیةاللَه سیستانی به ایشان کرده‌اند[1] وارد نیست.

معنای دوم قاعدهٔ لا ضرر: دلالت توأماً بر نهی مولوی و فساد وضعی ارشادی

مسلك و معنای دومی که برای قضیهٔ لاضرر بیان کرده‌اند این است که خود «لا» در اینجا به معنای نهی است، منتها همان‌طوری‌که مرحوم شیخ در رسائل دارند،[2] در اینجا تحریم و نهی أعم از تحریم مولوی و نهی ارشادی است. در اینجا «لا» به معنای نهی آمده است و نهی هم دلالت بر تحریم مولوی می‌کند، مثل ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[3] که حرمت ربا دلالت بر تحریم مولوی می‌کند. البته فعلاً ما کاری به ارشادی آن نداریم، بحث ارشادی آن بعداً می‌آید. ولی اضافه بر آن تحریم مولوی و تحریم تکلیفی که مدلول کلام شیخ‌الشریعه بود، یك حکم ارشادی هم که دالّ بر ترتّب احکام وضعیه بر مصادیق ضرر است در اینجا وجود دارد که در عرض هم و به موازات هم از این

---

[1] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۷۹.

[2] فرائد الأصول، ج ۲، ص ۵۳۵.

[3] سوره بقره (۲) آیه ۲۵۷.

قاعده استفاده می‌شود.

این کلام مرحوم شیخ در رسائل است که البته به این کیفیت تقریر کرده‌اند.

نقد اول بر معنای دوم قاعدهٔ لا ضرر

اگر ما این کلام را به این کیفیت لحاظ کنیم، بر این مسئله اشکالات عدیده‌ای وارد می‌شود؛ یکی از آن اشکالات این است که لا شکّ در اینکه حرمت تکلیفی از نقطه‌نظر مفاد و محتوا، با فساد وضعی در تنافی و تعارض است و شخص مُنشئ و متکلم نمی‌تواند با کلام واحد و لفظ واحد، حرمت تکلیفی و فساد وضعی را با هم و در عرض هم إلقاء بکند.

البته این قضیه را جواب داده‌اند و گفته‌اند که خود همان نهی و زجری که در لاضرر وجود دارد به‌تنهایی کفایت می‌کند، یعنی هم متکفّل حرمت تکلیفی است و هم متکفّل حکم ارشادی به فساد است.

پاسخ به نقد اول

ولی این مسئله خالی از دقت نیست، به‌جهت‌اینکه خود زجر به‌تنهایی یك معنای مبهم

غیر مشخّصی است که تا متعلّقش مشخّص نشود نمی‌تواند از طرف متکلم إلقاء بشود؛ دقیقاً مثل مطلبی که قبلاً عرض کردیم که ما اوامری داریم که دالّ بر وجوب، دالّ بر استحباب، دالّ بر استهزاء و امثال‌ذلك هستند و ما به‌الإشتراك تمام اینها طلب است، منتها یك‌وقت طلب به‌نحو الزام است، یك‌وقت به‌نحو غیر الزام و یك‌وقت هم به‌نحو استهزاء و امثال‌ذلك است. اگر مولا کلامی را به‌عنوان «صَلِّ» بگوید و منظورش این باشد که این نماز هم به‌نحو الزام و هم به‌نحو غیر الزام در عرض هم باشد، این کلام لغو است؛ چون در اینجا طلب به‌عنوان یك طبیعت مهمله مورد لحاظ قرار گرفته است.

اگر مولا بگوید: «منظور من در اینجا اتیان صلاة است و صرف صلاة را می‌خواهم و جهت الزام و جهت استحباب مورد نظر من نیست.» در اینجا عبد می‌تواند سؤال کند: «اگر انجام ندهم چه می‌شود؟» مولا می‌گوید: «اگر انجام ندهی اشکال ندارد.» می‌گوید: «پس منظورت استحباب است.»

بنابراین ما در مصداق اصلاً طبیعت مهملهٔ غیر مشخّصه نداریم و این نوع طبیعت اصلاً مورد تکلیف نیست؛ لذا تمام احکام شریعت دائر مدار قضایای حقیقیه هستند، نه قضایای مهمله. اگر در یک جا یک حکم به‌عنوان اهمال آورده شود قطعاً

برای تأییدش نیاز به قرینه داریم، لذا امکان ندارد که طلب از طرف مولا در مورد الزام و استحباب در عرض هم إلقاء بشود.

بله، اگر به‌نحو اجمال بیان شود ـ همان‌طوری‌که عرض کردیم ـ باید مخاطب و متکلفین قدر متیقّن را بگیرند، و قدر متیقّن در بعضی از موارد با همدیگر اختلاف دارند و تفاوت پیدا می‌کنند. قدر متیقّن در صورت القاء امر به‌عنوان اهمال، الزام است، چون مولا طلب را می‌خواهد؛ بعد از باب عدم قرینه و عدم تقیّد به مقدمات حکمت، ما طلب را استفاده می‌کنیم، ولی شک می‌کنیم که این طلب مقارن با قید تخییر در ترک هم هست یا نه؟ با اصل عدم تخییر در ترک، ما نفس طلب را در اینجا لحاظ می‌کنیم بدون اینکه الزام و غیر الزامی از آن فهمیده شود؛ بعد الزام از باب عدم قرینه انتزاع می‌شود، نه از باب قرینهٔ بیانیه؛ چون طلب مولا به دو صورت است: یا طلب با تخییر در ترک است و شما مخیّر در ترک هستید که مستحب می‌شود، یا طلب با عدم تخییر در ترک است و مخیّر در ترک نیستید که

الزام می‌شود؛ ولی هیچ‌کدام از این دو بیان در اینجا نیامده است. وقتی که هیچ‌کدام از این دو بیان نیاید، هر دوی اینها مندفع می‌شوند و اصل طلب باقی می‌ماند، آن‌وقت اصل طلب، الزامی می‌شود. پس ما الزام را بعداً انتزاع می‌کنیم، نه‌اینکه الزام به‌عنوان قید باشد.

در اینجا خود این کلام که زجر با لحاظ جهت تحریمی و با لحاظ جهت ارشادی مورد قاعدهٔ لاضرر است، نیاز به قید دارد. اگر منظور مولا از لاضرر، ارشاد به فساد متعلّق ضرر است، بنابراین دیگر حرمت تکلیفی ندارد؛ چون در نهی ارشادی حرمت وجود ندارد، بلکه در نهی ارشادی مثل اوامر ارشادی، مصلحت و مفسده دائر مدار خود نفس آن متعلّق است و ثواب و عقاب دیگر متعلّق به خود آن فعل مکلف نخواهد بود. بنابراین از نظر محتوا به‌طور کلی با تحریم تکلیفی در تعارض هستند. وقتی که در تعارض هستند، مولا نمی‌تواند با لفظ واحد و با القاء واحد، دو معنای مخالف هم را بیان کند.

ولکن همان‌طوری‌که قبلاً عرض کردیم، این

القاء واحد از نظر عقلی محال نیست؛ بلکه از نظر عادی و از نظر عرفی محال است، چون مقام وحدت در کثرت

برای ما منتفی است، لذا نمی‌توانیم از باب فناء لفظ در آن معنا، دو معنا را از یک لفظ استفاده کنیم، چون این خلاف ظهور جملات القائی متکلم است.

این مسئله مثل این می‌ماند که شما بگویید زید و از این زید دو مسمّیٰ و دو مصداق اراده کنید، یعنی این زید را نه به‌عنوان عَلَمیّت، بلکه به‌عنوان جامع مبهمی که در تحت این جامع، دو مصداق وجود دارد به‌کار ببرید و مثلاً بگویید: «جائنی زیدٌ» و منظورتان این زید و آن زید باشد. این قضیه عادتاً ممتنع است، نه عقلاً.

در ما نحن فیه هم همین‌طور است؛ شما زجری را به مخاطب القاء می‌کنید که به‌واسطهٔ آن می‌خواهید هم حرمت تکلیفی را بیان کنید و هم فساد خود متعلّق را بیان کنید که غیر از آن حرمت تکلیفی است که عقاب بر آن مترتّب است، بلکه یك قضیهٔ ارشادی است که اصلاً به حرمت مربوط نمی‌شود. پس این زجر به دو مصداق و دو قرینهٔ معیّنه تعلق گرفته است: یا «لاضرر» به هویّت زجر درآمده است و حرمت تکلیفی را به مخاطب بیان و القاء می‌کند، یعنی وقتی که

متکلم به مخاطب می‌گوید: «لاضرر» معنایش این است که ضرر و اضرار از تو حرام است؛ یا اینکه متکلم در عین القاء حرمت تکلیفی، این مسئله را هم القاء می‌کند که اصلاً من با حرمت تکلیفی کاری ندارم، بلکه آن مسئله و آن معامله و آن عملی که توأم با ضرر و اضرار است، از ناحیهٔ شارع ممضیٰ نیست و باطل است. بینهما بونٌ بعید! این چه ربطی به آن دارد؟! باید دو کلام و دو القاء باشد: یك القاء، القاء تحریم تکلیفی، و یك القاء، القاء بطلان عمل و معامله؛ مثل‌اینکه شما یك لفظ مشترك را در دو معنا در عرض هم و در افادهٔ واحد استعمال کنید، که گفتیم این استعمال عقلاً محال نیست، اما عادتاً محال است.

برای رفع اشکال عدم اجتماع این دو معنای تحریمی و ارشادی، ما قائل به این می‌شویم که در اینجا «لاضرر» در زجر استعمال شده است و چون زجر یك معنای واحد است، بنابراین می‌توانیم هم معنای ارشادی و هم معنای تکلیفی را در عرض هم استفاده کنیم. ما نمی‌گوییم که مولا «لاضرر» را در نهی

ارشادی و در حرمت تکلیفی استعمال کرده است، بلکه می‌گوییم مولا گفته است: «لاضرر» یعنی «لایُضَرَّ أحدُکم

بأحدٍ»، و «لاضرار» یعنی «لایُضارَّ أحدٌ بأحدٍ»، یعنی معنای آن را ـ که زجر است ـ گفته است، منتها چون آن زجر به دو محتوا تقسیم می‌شود، بنابراین خودش با معنای تحریم تکلیفی و معنای حرمت ارشادی تلازم دارد، اما مولا آن را در زجر استعمال کرده است. ما گفتیم که زجر به‌تنهایی محتوا و هویت ندارد؛ بلکه هویّت زجر یا عقاب است یا ارشاد است. هویّت زجر، هویّت فساد است و اصلاً با عقاب و با تحریم و با عمل مکلف کاری ندارد، بلکه با معاملهٔ خارجی و با عمل خارجی کار دارد، مثلاً با وضوی خارجی کار دارد که آن وضو، یك وضوی ضرری است. ولی اینها با هم در تنافی هستند.

نقد دوم بر معنای دوم قاعدهٔ لا ضرر

یکی از اشکالاتی که بر این مسلك مرحوم شیخ وارد شده است این است که در اینجا لاضرر و لاضرار ظهور در این دارد که خود ضرر نفی شده است و منهی واقع شده است. اگر ما ضرر را به معنای ارشاد به فساد معامله و به فساد عبادت ـ مثلاً فساد صوم ضرری یا

وضوی ضرری- بگیریم، بنابراین ما ضرر را متعلق برای حکم نگرفته‌ایم، بلکه آن را مرآت و عنوان مشیر گرفته‌ایم برای آن مواردی که احکام وضعی روی آنها می‌آید که فساد و عدم امضاء باشد، و این خلاف ظاهر است، درحالتی‌که ظاهر سیاق این جمله، «لاضرر» را به‌عنوان خود تعلّق نفی به نفس ماهیت ضرر فرض کرده است و خود ضرر نفی می‌شود، نه‌اینکه متعلق ضرر نفی بشود.

پاسخ به نقد دوم

از این نقطه‌نظر به مرحوم شیخ اشکال وارد نمی‌شود، به‌جهت‌اینکه ما در عنوان مشیر و در مرآت، بالأخره باید یک عنوان جامع داشته باشیم که آن عنوان جامع مصادیق متفاوتی دارد. بله، خود ضرر به‌تنهایی مورد برای تعلق فساد نیست، چون ضرر در خارج وجود دارد و معنا ندارد مورد برای فساد باشد، و هم‌چنین اضرار در خارج وجود دارد و مولا بر آن طبیعتی که در خارج وجود دارد، حکم غیر امضائی فساد بار نمی‌کند؛ ولکن این ضرر و این اضرار به‌عنوان یک ماهیت و طبیعت عموم که انواع

و اقسامی از متعلقات و موارد، داخل در پَر این طبیعت هستند، می‌تواند متعلق برای حکم باشد.

البته بعداً خود این مُستشکل بر این قضیه مُستبصر شده است، لذا این نظریه از این نقطه‌نظر مورد تردید قرار گرفته است.

من‌باب‌مثال صومی که ضرری است و مضرّ به حال مکلف است یکی از مصادیق ضرر است، وضوئی که برای مکلف مضرّ است یکی از مصادیق ضرر است، معامله‌ای که در آن غش و غبن و غرر و امثال‌ذلک باشد یکی از مصادیق ضرر است. گرچه اینها داخل در ماهیت دیگری هستند، ولی ممکن است یک شیء به لحاظ‌های متعدّده داخل در تحت عناوین متعدّده‌ای باشد. لذا ما در باب جمع می‌گوییم که ممکن است بر یک موضوع از یک نقطه‌نظر امر بیاید و از یک نقطه‌نظر نهی بیاید.

ماهیت و عمل خارجی مکلف که داخل در عنوان صوم است، از نقطه‌نظر عنوان صوم، «صُومُوا» به آن تعلق می‌گیرد؛ ولی از نقطه‌نظر اینکه همین صوم فی‌حدّ نفسه یکی از مصادیق ضرر علَی المکلفین است، داخل در عنوان ضرر می‌شود. پس «لاضرر» همین صوم را نه به‌عنوان مرآتیت، بلکه بلا واسطه برمی‌دارد. وقتی که می‌گوید: «لاضرر فی الاسلام»[1] یعنی صوم به

[1] من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ٣٣٤؛ معانی الأخبار، ص ٢٨١.

این کیفیت ممضا نیست، ربا ممضا نیست، وضو به این کیفیت ممضا نیست، اطعام به این کیفیت ممضا نیست؛ یعنی نفس آن ماهیت خارجی مصداق برای ضرر است، نه‌اینکه مرآت است که این ضرر نمی‌تواند مورد برای حکم باشد. لذا تمام قضایای حقیقیه متعلق برای حکم هستند.

من‌باب‌مثال در باب کلیات وقتی که می‌گوییم: «كلُّ خمرٍ حرامٌ» حکم حرمت به خود خمر به‌عنوان یك طبیعت کلّیه تعلق نمی‌گیرد، بلکه به لحاظ افراد و به لحاظ همین قضایای خارجیه تعلق می‌گیرد، البته بنا بر مبنایی که مطرح شد، نه آنکه مرحوم نائینی می‌فرمودند. پس حکم روی فرد خمر خارجی می‌رود، یعنی آن خمر خارجی که الآن روی طاقچه است حرام است، آن خمر خارجی که الآن آنجا است، آن خمری که بعداً پیدا می‌شود، آن خمر خارجی حرام است. اما معنا ندارد که حکم روی خود طبیعت به‌عنوان طبیعت برود، بلکه همیشه حکم روی طبیعت به‌عنوان تحقق خارجی می‌رود و آن طبیعت، مرآت و عنوان برای

افراد خارجی می‌شود.

در «لاضرر و لاضرار» هم همین طور است. این ضرر و این ضرار، ماهیت و حقیقتی است که دارای مصادیق است؛ یك مصداق آن روزه است، یك مصداق آن صلاة است، یك مصداق آن فلان معامله است، یك مصداق آن فلان عمل است، و تمام اینها مصادیق ضرر و ضرار هستند.

بنابراین حکم که روی ضرر و ضرار رفته است، کأنَّ روی قضایای خارجیۀ ما رفته است، یعنی همان افرادی که در خارج وجود دارند. اگر بگویید: این روزه، می‌گوییم: این روزه ضرر است؛ اگر بگویید: این نماز، می‌گوییم: این نماز ضرر است. مثلاً شخص مریضی که دیسك گرفته و باید در رختخواب مستلقیاً استراحت کند، اگر نمازش را به‌طور ایستاده بخواند، نه‌تنها ممضیٰ نیست، بلکه باطل است، چون ضرر دارد. هذه الصلاة ضررٌ للمکلّف، فیکون مصداقًا لهذه القاعدة: لاضرر و لاضرار.

بنابراین صحیح نیست بگوییم: «لاضرر و لاضرار نمی‌تواند برای ارشاد باشد، چون نفس ضرر

نمی‌تواند متعلق برای فساد باشد» چرا که ضرر مصادیقی دارد؛ یکی از مصادیقش صلاة است، یکی از مصادیقش صوم است، یکی از مصادیقش فلان معامله است؛ پس نفس این قضیه مصداق برای ضرر است و این ضرر به‌عنوان جامع کلی و به‌عنوان عنوان کلی و به‌عنوان یك قضیۀ حقیقیه، مرآت برای تمام این مصادیق است. بنابراین حکم روی قضیۀ خارجیه برای این مصادیق رفته است. لذا از این نقطه‌نظر اشکال بر مرحوم شیخ وارد نمی‌شود.

عدم تنافی بین احکام تکلیفی و وضعی

اما حلّ این مسئله این است که چه کسی گفته است که باید احکام تکلیفی با احکام ارشادی و احکام وضعی تنافی داشته باشند؟! هیچ منافاتی ندارند! اگر ما بنا بر مبنای مرحوم شیخ که تمام احکام وضعی منتزع از احکام تکلیفی هستند، بحث کنیم، مسئله روشن است که هر حکم تحریمی فی‌حدّ نفسه فساد عمل را اقتضاء می‌کند، چه آن عمل فعل مکلف باشد یا خارج از فعل مکلف باشد، یعنی قائم به فعل نباشد، مانند معامله و مسائل

انشائیات و انتزاعیات و اعتباریات؛ و اگر ما قائل به این مسئله نباشیم ـ همان‌طورکه بعضی‌ها معتقدند که بین احکام تکلیفی و احکام وضعی اختلاف و بون

است ـ باز در این‌صورت هم مسئله روشن است. وقتی که بنا بر اقرار خود مرحوم شیخ، ما در خود روایات مواردی داریم که دلالت بر فساد آن موارد به‌واسطهٔ این قاعده شده است، ما در اینجا یک حکم ارشادی را از نفس احکام تحریمیه انتزاع می‌کنیم.

بنابراین «لاضرر» در اینجا می‌گوید: «ضرر حرام است»، وقتی که ضرر حرام شد، در این‌صورت به دلالت اقتضاء، حکم بر فساد آن متعلق ضرر هم خواهد شد. من‌باب‌مثال وقتی که شارع بگوید: «روزهٔ با ضرر برای تو حرام است»، بنا بر مبنای مرحوم شیخ انتزاع فساد هم خواهد شد. وقتی که شارع بگوید: «این وضو برای شما حرام است، چون به سلامت شما ضرر می‌رساند»، فساد و بطلان این وضو هم استفاده خواهد شد. وقتی که شارع بگوید: «ربا حرام است»، فساد معاملهٔ ربوی هم از این عبارت انتزاع خواهد شد و این تلازم، دلالت اقتضاء است، نه‌اینکه دو مفهوم و دو مصداق متباین با کلام واحد در عرض هم از طرف مولا بخواهد القاء بشود، بلکه در اینجا مولا زجر و

حرمت تکلیفی را القاء کرده است. ما از این حرمت تکلیفی ـکه در روایات به دلالت اقتضاء برای فساد متعلق که احکام وضعی است آمده استـ استفاده می‌کنیم که این روایت به دلالت اقتضاء، دلالت بر احکام وضعی هم دارد.

بله، اگر در روایات، ائمّه این روایت و این قاعده را مستمسک برای فساد قرار نداده بودند، برای این مستشکل وجهی بود که بتواند بگوید: شما احکام ارشادی و این دلالت بر فساد را از کجا استفاده کرده‌اید؟! ولی وقتی که خود اینها هم معترف هستند بر اینکه در بسیاری از موارد، خود حضرات ائمّه و خود فقها از این قاعده برای احکام وضعی استفاده کرده‌اند، بنابراین ما این حکم ارشادی را از این حکم تکلیفی انتزاع می‌کنیم، بدون اینکه در محذور استعمال لفظ در اکثر از یک معنا واقع بشویم.

این هم معنای دومی بود که قائلین به دلالت این قاعده بر نهی کرده بودند. البته چهار معنا وجود دارد که سه معنایش را ذکر کرده‌ام و آن معنای دیگر را عرض خواهم کرد.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس بیست و ششم: نقد و بررسی مسلک نهی سلطانی در تبیین قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

معنای سوم قاعدهٔ لا ضرر: نهی سلطانی و ولائی

معنای سومی که برای قاعدهٔ لاضرر بیان کرده‌اند معنای نهی سلطانی و ولائی است به این معنا که شارع مقدّس برای تنظیم و تنسیق امور اجتماعی، یك‌سری احکام و اختیاراتی به ولیّ و حاکم مسلمین اعطاء می‌کند.[1]

بررسی میزان تأثیر عدالت حاکم مسلمین بر لزوم شرعی قوانین اجتماعی حکومت

برای روشن شدن این قضیه یک مقدمه لازم است، که صرف نظر از این معنایی که شده است،

[1] تهذیب الأصول، آیةاللَه خمینی، ج ۳، ص ۱۱۷؛ الرسائل، آیةاللَه خمینی، ج ۱، ص ۵۵؛ الرسائل الأربع، سبحانی، ج ۲، ص ۸۳.

اصل این مقدمه مورد قبول است و آن مقدمه این است:

ما یک‌سری احکام داریم که احکام شخصیه است، مانند نماز و روزه و حج و امثال‌ذلک؛ و یک‌سری احکام داریم که احکامی اجتماعی است، مانند معاملات، تجارات، اختلافات، قضا، و سایر احکامی که اصل آن حکم مربوط به جامعه است و برای تنسیق امور اجتماعی وضع شده است و ارتباط بین مکلّفین را می‌طلبد و بر مکلّف واحد قابل تطبیق و قابل اجرا نیست. ما با قسم اول کاری نداریم، بلکه بحث در این قسم دوم است که به مدنیّت جامعه و نظم جامعهٔ مسلمین برمی‌گردد.

در این قسم دوم، خود اصل‌الحکم و اجرای آن حکم مورد نظر است، حالا از هر کسی که می‌خواهد باشد. به عبارت دیگر، جامعه بدون اجرای این احکام قابل دوام نیست، اما دیگر فرقی نمی‌کند که در آن جامعه پیغمبر اکرم یا امام علیه السلام

حاکم باشد یا ولیّ فقیه زمام جامعه را در دست داشته باشد یا حتی حکومت ظالمه باشد؛ یعنی رعایت این احکام برای تنظیم اجتماع لازم است، ولو اینکه آن جامعه را شخص صالحی تصدّی نکند. این احکام را احکام ولائی و سلطانیه می‌گویند.

من‌باب‌مثال رعایت الزام در معاملات، رعایت حقوق مسلمین و افراد جامعه و شهروندان در ارتباط با همدیگر، رعایت سدّ معبر نکردن، رعایت عدم اضرار و ضرر نزدن به غیر، رعایت جوار و همسایگی و احترام به حقوق مجاورت، رعایت تنظیف جامعه و اجتماع، رعایت عدم فسادی که متوجه جمیع افراد جامعه می‌شود، مثلاً شخصی بخواهد یک کارخانهٔ آجرپزی وسط شهر ایجاد کند که با این کارش هوای شهر از بین برود.

به‌طور کلی احکام ولائی یعنی احکامی که به اصل جامعه و ارتباط افراد با همدیگر برمی‌گردد. در این احکام جهت خاص و مُجری خاصّی برای اجرایشان مدّ نظر نیست البته نه به این معنا که شارع روی مجری و ولی‌امر صالح نظر ندارد؛ بلکه به این

معنا که حتی لولا نبی یا لولا امام یا لولا ولیّ، این احکام مُلغیٰ نمی‌شوند و منتفی نمی‌گردند و نفس‌الحکم به حال خودش باقی است. به عبارت دیگر، بنا بر ادلّهٔ ولایت فقیه، در وهلهٔ اول باید امام علیه السّلام یا کسانی که از ناحیهٔ او منصوب هستند تصدّی ولایت کنند، بعد در مرحلهٔ بعد نوبت به صالح‌المؤمنین می‌رسد، بعد اگر صالح‌المؤمنین نبود، از باب اینکه اختلال نظام ایجاد نشود، چون این اختلال به‌هیچ‌وجه من‌الوجوه ممضای شارع نیست، پس باید شخصی ولو طالح‌المؤمنین باشد تصدّی امر کند.

لذا مرحوم شیخ در باب ولایت در امور حسبیّه، مثل ولایت یتیم‌ها و بدونِ پدر و مادرها و بی‌سرپرست‌ها می‌فرمایند:

ولایت امور حسبیّه در وهلهٔ اول با امام و یا نائبان خاص یا عامّ امام است. در صورتی‌که اینها نبودند با افراد ذی‌صلاح از محل است. در نهایت در صورتی‌که این فرد هم نبود باید فردی ولو فاسق هم باشد این ولایت یتیم‌ها و بدون پدر و مادرها و بی‌سرپرست‌ها را به عهده بگیرد و شارع هم این ولایت

را امضاء می‌کند؛ یعنی اگر شخص صالحی نبود و یک غیر صالحی امور یک یتیم یا تولیت وقف یا تولیت مسجد و امثال‌ذلک را به عهده گرفت و آنها را بر وفق مصلحت انجام داد، حاکم شرع آن مسائل و کارهای او را از باب‌اینکه این امر روی زمین نماند امضاء می‌کند. بنابراین در اینجا نفس‌الحکم و نفس اجرای این احکام مورد نظر است، نه‌اینکه چه شخصی انجام می‌دهد.[1]

البته دوباره عرض می‌کنم که منظور از اینکه می‌گوییم فرقی ندارد که چه شخصی انجام بدهد، این نیست که تولیت ولیّ عادل مورد نظر شارع نیست، بلکه در وهلهٔ اول همان مورد نظر شارع است؛ اما بحث در این است که آیا عندالانتفاء ولیّ عادل، اجرای این احکام هم منتفی می‌شود یا خیر؟ می‌گوییم: نه‌خیر، منتفی نمی‌شود!

بناءً علیٰ هذا احکامی که در زمان حکومت طاغوت و حکومت ظلم، براساس مصلحت عمومی برای ادارهٔ شهر و ادارهٔ اجتماع جعل می‌شود، مانند احکام راهنمایی و رانندگی یا تنظیف شهر و امثال‌ذلک، باید انسان تمام اینها را رعایت کند و اگر

---

[1] کتاب المکاسب (طبع جدید)، ج ۳، ص ٥٤٦ ـ ٥٧٠.

رعایت نکند کار حرام انجام داده است، به‌جهت‌اینکه شارع در اینجا روی مُجری و جاعل و مقنّن نظر ندارد، بلکه روی اصل عدم اختلال نظام و عدم اختلال اجتماع و اضرار مسلمین بر یکدیگر، نظر دارد و احکامی که دائر مدار این قضیه است از نظر شارع ممضا است، گرچه ولایت در دست والی عادل نباشد بلکه در دست والی ظالمی باشد.

تقسیم احکام براساس مسلك تفسیر «لاضرر و لاضرار» به نهی سلطانی

روی این حساب، قائل به حرمت سلطانی و حرمت ولائی که نهی در لاضرر و لاضرار را بر معنای تحریم سلطانی و ولائی حمل می‌کند، احکام را به سه حکم تقسیم می‌کند:

نوع اول: احکام اللَه کلّیه هستند که در موارد کلی روی موضوعات کلی می‌رود؛ مانند حرمتی که روی خمر می‌رود، حرمتی که روی سرقت می‌رود، وجوبی که روی صلاة و صوم می‌رود و امثال‌ذلک. حالا اگر پیغمبر اکرم در مقام بیان این

احکام اللَه کلّیه به اینها امر کند، امر ایشان فقط ارشادی است، نه مولوی؛ یعنی آن حکم از ناحیهٔ پروردگار به‌صورت امر یا نهی آمده است، و امر و نهی پیغمبر فقط ارشاد به آن حکم اللَه کلی است.

ما به این دسته از روایات کاری نداریم، چون مسئلهٔ لا ضرر این‌طور نیست.

نوع دوم: یک‌سری احکام داریم که از باب تطبیق حکم کلی بر موارد جزئی در مورد متنازعین است که به آنها قضا و حکومت می‌گویند. این احکام در امور جزئیه انجام می‌پذیرد؛ مانند قضاء بین زن و شوهر، قضاء بین دو نفر در یک مِلک، قضاء بین دو نفر در یک مال، قضاء بین دو نفر در یک حقّ و امثال‌ذلک. این احکام از باب انطباق حکم کلی بر مورد خاصّی است؛ مثلاً حکم کلی ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] یا «**لایحلّ مالُ امرئٍ مسلمٍ إلّا بطیب نفْسه**»[2] در موردی که شبهه یا اختلاف است، یا حکم کلی وجوب نفقهٔ زوجه بر زوج در موردی که زوج نفقه نمی‌دهد، یا

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۲۷۵.

[2] نهج الحق، ص ۴۹۳.

حکم کلی ملکیّت شخصیّه در ملکی که مورد تنازع بین طرفین است. در این موارد به‌طور کلی قضاء روی انطباق حکم کلی بر یک مورد خاص واقع می‌شود.

این صورت از احکام، احکام اللَه کلی نیستند، بلکه از باب تطبیق آن احکام کلی بر موارد شخصیّه هستند، بر خلاف فتوا که همیشه حکم کلی است؛ یعنی فتاوای مجتهد در مقام فتوا ناظر به احکام اللَه کلی است، ولی در مقام تطبیق، این دیگر وظیفهٔ قاضی است، نه وظیفهٔ مفتی.

نوع سوم: احکام ولائی و احکام [سلطانی است که رعایت آنها برای تنظیم اجتماع لازم است، ولو اینکه آن جامعه را شخص صالحی تصدّی نکند. در این احکام نفس اجرای حکم مورد نظر است، نه‌اینکه چه شخصی آن را انجام می‌دهد؛ مانند ولایت در امور حسبیّه.]

حالا لا ضرر و لا ضرار داخل در کدام‌یک از این موارد است؟ آیا داخل در احکام اللَه است؟ یا از باب تطبیق حکم کلی بر جزئی، داخل در قضاء پیغمبر است؟ یا از احکام ولائی و سلطانیه است؟

بررسی ادلهٔ قول به ولائی بودن قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار

بر اینکه قاعدهٔ «لاضرر و لاضرار» جزء اختیارات ولیّ و جزء اوامر و نواهی سلطانیِ والی و حاکم است دلائلی اقامه شده است:

دلیل اول قول به ولائی بودن قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار

دلیل اول:

ما می‌بینیم که لاضرر و لاضرار در روایت سمره و روایت ابن‌بکیر با لفظ «**قضیٰ**» آمده است: «**و قضیٰ رسول‌اللَه بلاضرر و لاضرار.**»[1] لفظ «**قضیٰ**» دلالت می‌کند بر اینکه این حکم از احکامی است که از ناحیهٔ حاکم جعل می‌شود؛ حالا یا در مورد جزئی یا در مورد کلی. «**قضیٰ**» یعنی حکومت. در قضیهٔ سمره پیغمبر حکومت کردند و به انصاری فرمودند: «**اِذهب و اقلع**

[1] رجوع شود به مجلس ٦ ـ ٨.

نخله و ارم بها، فإنّه لاضرر و لاضرار؛[1] برو و آن درخت را بکَن!»

پس قضائی که در این روایت آمده است دلالت می‌کند بر اینکه این حکم از احکام‌اللَه نیست؛ چون اگر از احکام‌اللَه کلی بود که با لفظ قضاوت نمی‌آمد، بلکه می‌گفتند: «أمَر رسول اللَه؛ پیغمبر می‌فرمودند» اما روایت «**قضیٰ**» است، یعنی حکم کرد، و چون ما می‌دانیم که قضاء در امور جزئی است و در امور کلی نیست، و این روایت با شواهد و قرائنی که دارد دلالت بر یك حکم کلی می‌کند، بنابراین این مسئله داخل در احکام ولائیۀ سلطانیه می‌شود، چون ما در احکام ولائیۀ سلطانیه خصوصیت مورد را شرط نکردیم، بلکه ما در آنجا گفتیم که حکم ولائی آن حکمی است که والی از طرف خودش برای مصلحت مسلمین جعل می‌کند تا جامعه خالی از حکم نماند، حالا چه این حکم اختصاص به این زمان داشته باشد و چه به زمان‌های

---

[1] تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱٤۷.

دیگر.

من‌باب‌مثال قوانین راهنمایی به یک زمان و به یک مورد اختصاص ندارد، چون این قوانین برای این است که وقتی چند ماشین به یک چهارراه می‌رسند، یکی توقّف کند و آن یکی حرکت کند. همین‌طور قوانینی که برای یک جامعه است شاید به یک زمان اختصاص نداشته باشد، بلکه اعم باشد و در سایر ازمنه هم باشد.

پس پیغمبر از باب اختیاری که شارع به ایشان اعطاء کرده است، برای حفظ نظام اجتماعی و عدم اختلال در نظام، قاعدهٔ لاضرر را از باب اختیار خود ایشان و از پیش خودشان جعل می‌کنند: «لاضرر و لاضرار؛ نباید ضرر بدهید و نباید اضرار بر غیر انجام بدهید!» چون قضاء در مورد جزئی است و این مورد، مورد کلی است، لذا در احکام ولائی سلطانیهٔ کلیه انحصار پیدا می‌کند.[1]

نقد دلیل اول

جواب از این مطلب، این است که قضائی که

---

[1] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۲۰۵.

در روایات آمده است بر حکومت خاصّی که از باب تطبیق حکم کلیه بر جزئیه است دلالت نمی‌کند، بلکه از باب بیان حکم است.

من‌باب‌مثال «قضیٰ» در آیهٔ شریفهٔ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلوَٰلِدَينِ إِحسَٰنًا﴾[1] به این معنا نیست که من حکم کردم و یك حکم کلی را بر یك مورد جزئی منطبق کردم، بلکه «قضیٰ» به بیان حکم می‌گویند؛ یعنی حکم کرد و امضاء کرد. شارع در ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ در مقام حاکم و در مقام مشرِّع، بیان حکم کرده است و به این، قضاء می‌گویند.

یا من‌باب‌مثال در روایت «قضیٰ رسول اللّه فی الرکاز الخمس»[2] که پیغمبر می‌فرماید: «در معدن باید خمس بدهید» حکومت نکرده است و تنازعی بین دو نفر نبوده است، بلکه پیغمبر یك حکم کلی بیان کرده است.

بنابراین شاید در اینجا هم «قضیٰ» از باب حکم کلی است، البته این مورد، مورد

---

[1] سوره إسراء (۱۷) آیه ۲۳.

[2] معانی الأخبار، ص ۳۰۳.

جزئی بوده است؛ گرچه در موارد دیگری هم بوده است. پس «قضیٰ» یعنی پیغمبر حکم کرد که لاضرر و لاضرار. حالا این حکم، مورد دارد و شأن نزول دارد و گرچه یك موردش جزئی بوده است ولی موارد دیگری هم بوده است، مثلاً در شفعه گفتیم: «و قضیٰ»[1] و در مورد میاه گفتیم: «و قضیٰ»[2] که در تمام اینها لفظ «قضیٰ »[3] بوده است، درحالتی‌که در اینجا اصلاً نمی‌توانیم یك‌چنین کلامی را بر مورد خاص حمل کنیم، همان‌طورکه خود این قائل هم معترف است که این مورد، مورد عام است و مفاد کلام، مفاد عام است، گرچه موردش خاص بوده است. در اینجا یکی قضیۀ سمره بود، یکی قضیۀ شفعه بود، یکی قضیۀ میاه بود و... که در تمام این موارد جزئی، «لاضرر و لاضرار» آمده است، پس یك قاعدۀ کلی است.

اما حکومت همیشه در موارد خاص است، یعنی وقتی که مورد خاص باشد حکومت است. پس وقتی

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۸۰.
[2] همان، ص ۲۹۳.
[3] رجوع شود به مجلس ٦.

که قاعدهٔ کلی شد، از تحت حکومت و قضاء تفویض‌شدهٔ من قِبَل اللَه علَی الوالی بیرون می‌آید، چون منصب قضاء از مناصبی است که از ناحیهٔ شارع به قاضی تفویض می‌شود و از امور توقیفیّه است. وقتی که از امور توقیفیّه شد، پس از تحت این مورد جزئی بیرون می‌آید و یك حکم کلی می‌شود. وقتی که حکم کلی شد، آن‌وقت صحبت در این است که آیا این حکم کلی از احکام ولائیه است یا از احکام اللَه تعالیٰ است؟ یعنی از احکام کلّیه است یا از احکامی است که اختیار جعلش به دست والی داده شده است، مانند تنفیذ جیش اسامه و امثال‌ذلك؟

بنابراین شما از قضائی که در اینجا است نمی‌توانید نفی احکام کلّیهٔ الهیه را استفاده کنید؛ چون «قضیٰ» به معنای حکم است و حکم در اینجا اطلاق یا عمومیت دارد بالنسبه به امور مفوّضهٔ من عند الشارع إلَی الوالی و بالنسبه به اینکه از احکام جعلیهٔ

کلّیهٔ الهیه باشد، مثل ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾.[1] بنابراین حکم کلی است و حکم کلی هم اختصاص به این پیدا نمی‌کند.

بنابراین ما در اینجا نمی‌توانیم این استفاده را از «قضیٰ» بکنیم. حالا اشکالات دیگری هم بر این مسلك و بر این تفسیر وارد می‌شود که بعداً مطرح می‌شود.

ادعای عدم وجود حکم کلی الهی به‌واسطهٔ عدم وجود شبههٔ حکمیه در موارد جعل لا ضرر

مطلب دیگر این است که گفته شده است:

این روایت «**لاضرر و لاضرار**» در قضیهٔ سمره آمده است، لذا ما نمی‌توانیم بگوییم که یك حکم کلی مِن قِبَلِ اللَه تعالیٰ است، به‌جهت‌اینکه در قضیهٔ سمره شبههٔ حکمیه‌ای وجود نداشت تا شارع برای رفع آن شبهه، حکم کلی جعل کند؛ چون یکی منزلش بود و داخل در منزلش می‌شد و حقّ استفاده از منزل را داشت، و دیگری هم درختش بود و حقّ استفاده داشت، پس در اینجا شبههٔ حکمیه‌ای وجود نداشت.

اما در تمام مواردی که شارع به‌عنوان حکم کلی

---

[1] سوره إسراء (۱۷) آیه ۲۳.

مطرح می‌کند، زمینهٔ شبهه به‌عنوان تخلّف از آن مأمور یا از آن منهی وجود دارد که شارع بعداً حکم کلی را بیان می‌کند؛ ولی در اینجا هیچ زمینه‌ای وجود ندارد، لذا نمی‌توانیم این را داخل در احکام بگیریم، چون در احکام باید شبههٔ حکمیه‌ای وجود داشته باشد.[1]

نقد مدعای مذکور

جواب از این قضیه این است که بله، احکام کلّیه باید در موارد شبههٔ حکمیه باشد؛ مثلاً شبههٔ حکمیه داریم که خمر حلال است یا حرام است، آن‌وقت شارع می‌گوید که حرام است؛ یا مثلاً شبهه داریم که رفتن در منزل غیر، حرام است یا حرام نیست، آن‌وقت شارع می‌گوید که نه‌خیر، دخول در دار غیر بدون اذن حرام است؛ یا مثلاً شبهه داریم که آیا نماز در منزل غیر، حرام است یا حرام نیست، آن‌وقت شارع می‌گوید که نماز در منزل غیر بدون اذن او حرام است. حالا در اینجا چه شبههٔ

---

[1] تهذیب الأصول، آیةاللَه خمینی، ج ۳، ص ۵۳۵؛ أنوار الأصول، ج ۳، ص ۲۵۱.

حکمیه‌ای بالاتر از این است که آن انصاری ورود سمره را در منزل خودش تصرّف در حقّ خودش می‌داند و سمره ورود در منزل انصاری را حقّ خودش قلمداد می‌کند!

بنابراین در اینجا مورد شبهه به‌عنوان حکم کلی این است که اگر انسان در یك مورد بخواهد از حقّ خودش استفاده‌ای کند که با آن استفاده از حقّ خودش، اضرار به حقّ غیر می‌زند، إعمال این حق آیا مجاز است یا مجاز نیست؟ این شبهۀ حکمیه است؛ لذا شارع در بیان رفع این شبهه، قاعدۀ لاضرر و لاضرار را جعل می‌کند و می‌گوید: «از حقّ خودت در آن محدوده‌ای می‌توانی استفاده کنی که حقّ غیر از بین نرود! اگر بخواهی از حقّ خودت با اجازه و با استیذان استفاده کنی کسی جلویت را نگرفته است!» از آن‌طرف هم به آن انصاری می‌گوید: «از حقّ خودت که راحتی و آزادی در بیت است استفاده کن در وقتی که آن شخص نیامده است. اگر بخواهد بیاید باید به او اجازه بدهی و نمی‌توانی اجازه ندهی!» یعنی شارع برای طرفین در محل نزاع، حق قرار داده است و عند الاشتباه، با لاضرر و لاضرار

رفع اشتباه می‌کند. پس اصلاً مورد از شبهات حکمیه است.

دلیل دوم قول به ولائی بودن قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار

دلیل دوم: قائل در اینجا می‌گوید:

اینها در حق یا در مالی تنازع نکرده‌اند تا اینکه این مورد از باب قضاوت بشود، بلکه انصاری شکایت کرده است و پیغمبر هم اعمال کرده است.[1]

نقد دلیل دوم

در جواب از این می‌گوییم: چرا در اینجا از حق یا مال شکایت نشده است؟! مگر حقّ استفاده از دار به‌نحو اطلاق برای انصاری و حقّ استفاده از درخت به‌نحو اطلاق برای سمره مورد تنازع نیست؟! پس در اینجا در حقّی تنازع کرده‌اند. سمره حقّ طریق إلی عذقه را طلب می‌کند و می‌خواهد به‌نحو اطلاق یا به‌نحو عموم و در همهٔ موارد از آن استفاده کند، آن انصاری هم می‌خواهد حقّ استفادهٔ خود و اهل خود را ـ حالا نگوییم به نحو اطلاق،

---

[1] تهذیب الأصول، آیةاللَه خمینی، ج ۳، ص ۵۳۷.

چون آن بی‌چاره که به نحو اطلاق نمی‌گفت ـ در آن وقتی که آن شخص در منزل نیست طلب می‌کرد. بنابراین در اینجا تنازع در حق است

و برای رفع این تنازع پیغمبر حکم کردند. روی این حساب، شما نمی‌توانید این حکم را از احکام ولائی بگیرید، بلکه می‌توانید بگویید که این مورد از موارد قضاوت است، یا اینکه عام بگیرید و بگویید که از احکام اللَه کلّیه است.

دلیل سوم قول به ولائی بودن قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار

دلیل سوم که قائل روی آن خیلی تکیه دارد این است:

در اینجا پیغمبر انصاری را به قلع این شجره امر کردند. در اینجا اگر ما بگوییم که خود قاعدهٔ لاضرر و لاضرار از احکام اللَه کلّیه است، اشکال می‌شود که امر به قلع شجره برای رفع اضرار است درحالتی‌که خود قلع شجره اضرار به غیر است، پس با مفاد خود قاعده در تعارض واقع می‌شود، چون خود قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، نفی اضرار را می‌کند؛ پس پیغمبر نباید امر به قلع کند. بنابراین معلوم می‌شود که این قاعده از احکام شخصیهٔ ولائیه است، یعنی شخص رسول اللَه در این مورد نظر داده و اظهار نظر کرده است؛ چون اگر از احکام اللَه کلی باشد، این امر رسول‌اللَه با مفاد خود

قاعده در تنافی خواهد بود.[1]

مثل‌اینکه پیغمبر بگوید که حکم اولی برای همهٔ مسلمین این باشد که در این دنیا زنده بمانند، بعد بگوید که باید گردن تو و تو و تو را بزنیم! اگر شما حکم را کلی کرده‌ای که همه باید زنده بمانند، پس این حکم چیست؟! یا مثل‌اینکه حکم اولی برای همه این باشد که دارای خانه باشند، بعد بگوید که این محله را کلاً خراب کنید! این مطلب با آن حکم کلی در تعارض است.

پس معلوم می‌شود که لاضرر و لاضرار اصلاً حکم اللّه نیست، بلکه لاضرر و لاضرار حکم ولائی است که والی برای تنسیق امور اجتماعی جعل می‌کند و اجرای این حکم هم به دست خودش است؛ لذا می‌گوید: «ضرر نزنید! اگر ضرر بزنید من درخت را می‌کَنم!» این کندن درخت هیچ‌گونه منافاتی با قاعدهٔ خودش ندارد، چون قاعده و قانون به دست خودش است و می‌گوید: «من عدم ضرر و اضرار را جعل

---

[1] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۲۱۰.

می‌کنم: نباید ضرر بزنید، و اگر ضرر زدید پیامدش هم از طرف من جعل خواهد شد!» بنابراین در این‌صورت دیگر

منافاتی با حکم اللَه ندارد.

نقد دلیل سوم

جواب این قضیه را فعلاً بالإجمال بیان می‌کنیم، ولی بعداً در بحث خودش می‌گوییم که در این احکام ولائیه، در موارد اجرای قاعدهٔ لاضرر، دست والی تا چقدر باز است. بنابراین فعلاً به‌نحو اجمال می‌گوییم که اولاً شما در اینجا بین اجرای حکم و بین إلقاء حکم اشتباه کرده‌اید؛ چون اینکه پیغمبر فرموده است: «**إذهَب و اقلَع نَخلَتَه و ارمِ بها إليه**» و امر به قلع نخله کرده و تعلیل آورده است: «**فإنّه لاضررَ و لاضرارَ**»[1] از باب تطبیق یك قاعده بر یك مورد است، یعنی در اینجا پیغمبر دو مطلب را می‌خواهد بفرماید:

مطلب اول: «**لاضرر و لاضرار**» یک حکم کلی الهی است.

مطلب دوم: قبلاً گفتیم که لاضرر جزء قوانین اجتماعی است؛ چون اگر جزء قوانین اجتماعی نباشد دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود، زیرا جامعه با

---

[1] تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱٤۷.

ضرر و اضرار نمی‌سازد. پس وقتی که «لاضرر و لاضرار» یك حكم كلی الهی شد و چون جامعه با ضرر و اضرار نمی‌سازد، بنابراین والی به مقتضای مصلحتی که در اینجا می‌بیند و اختیاری که مولا و شارع به دست او داده است موظّف به اجرای این قانون اجتماعی در جامعه است؛ مثلاً چون ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾[1] داریم، لذا او این شخص قاتل را به قتل می‌رساند؛ یا چون ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾[2] داریم، لذا در اینجا صد تازیانه به این شخص می‌زند؛ یا چون ﴿ٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾[3] داریم، لذا دست دزد را می‌بُرَد.

بنابراین پیغمبر به‌عنوان والی دو وظیفه دارد: یکی إلقاء احکام کلّیه است و دیگری اجرای این احکام در جامعه است، چون اگر پیغمبر فقط إلقا کند ولی اجرا

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۷۹.

[2] سوره نور (۲٤) آیه ۲.

[3] سوره مائده (۵) آیه ۳۸.

نکند دیگر این احکام انجام نمی‌شوند. پس وظیفهٔ پیغمبر به‌عنوان حکم اولی این است که آن احکام را إلقا کند، و به‌عنوان حکم ولائی این است که از باب ریاست عامه و ولایت بر دماء و اعراض و نفوس مسلمین، آن احکام را در جامعه اجرا کند. البته فقط ولایت پیغمبر این‌طور است، نه ولایت دیگران، بلکه ولایت دیگران فقط مربوط به وظیفهٔ دوم می‌شود. بنابراین پیغمبر در باب إلقاء آن حکم کلی می‌گوید: «**لاضرر و لاضرار**»؛ اما در باب قلع شجره، دیگر آن اختیار را شارع به دستش داده است.

لذا اشکالی که بعضی‌ها در اینجا کرده‌اند:

با صور دیگری هم می‌شد دفع اضرار کرد، مثلاً پیغمبر بفرماید که تازیانه‌اش بزن یا زندانی‌اش کن؛ اما چرا فرمود درختش را قلع کن؟[1]

جوابش این است که پیغمبر در اینجا از باب والی امر به قلع شجره کرده است، نه از باب اینکه مقتضای لاضرر و لاضرار قلع شجره است؛ چون ما صور دیگری هم برای دفع اضرار داریم، اما اینکه چرا رسول

---

[1] رسائل فقهية، شیخ انصاری، ص ۱۱۱.

خدا این صورت را از بقیهٔ صور انتخاب کرد،[1] یك مسئلهٔ دیگری است و بحث خیلی دقیقی است که بعداً می‌آوریم.

این جهت قضیه به امور ولائی و احکام سلطانیه مربوط می‌شود، نه جنبهٔ این‌طرف قضیه. خود لاضرر و لاضرار به احکام سلطانیه برنمی‌گردد، بلکه اجرای این قاعده به احکام سلطانیّه و احکام ولائیه برمی‌گردد. لذا تعلیلی که پیغمبر آورد این بود: «چون لاضرر و لاضرار» یعنی اجرای این لاضرر و لاضرار به دست من است. بنابراین شما نمی‌توانید از این تعلیل استفاده کنید که اصل قاعده هم به دست شارع است و یك قاعدهٔ کلی است.

ثانیاً: مگر فقط مورد، مورد سمره است؟! در قضیهٔ شفعه مگر مورد عام نیست؟! آنجا را چه می‌گویید؟ در قضیهٔ میاه و در قضیهٔ کلاء و در قضیهٔ آبار چه

---

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۲۰۳ ـ ۲۱۲.

می‌گویید؟ مگر این موارد هم مثل مورد سمره است؟ این موارد، موارد کلی است: در «قضیٰ بین القبائل» و در «قضیٰ بین العشائر» و در «قضیٰ بین الشفعاء» که دیگر مورد سمره نیست، بلکه مورد عام است.[1]

بله، اگر فقط قضیۀ سمره بود ما هم این اشکال را وارد نمی‌کردیم و این حرف شما درست بود که مقتضای قلع شجره یکی از صور دفع اضرار است، پس چرا پیغمبر صور دیگر را انتخاب نکرد و مثلاً نفرمود که دو تا تازیانه‌اش بزنید، و وقتی کتك خورد دیگر حواسش را جمع می‌کرد! اما درخت را قطع کردن، اضرار به شجره وارد کردن، خود درخت را خشکاندن، مال کسی را از بین بردن، اینها همه از توالی‌ای است که بر این امر به قلع شجره مترتّب می‌شود؛ درحالتی‌که پیغمبر راه‌های بهتری سراغ داشت. این را می‌توانیم بگوییم که از احکام ولائیه و سلطانیه است؛ اما دیگر شما نمی‌توانید استفاده کنید که

---

[1] رجوع شود به مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٢٦.

پس خود لاضرر و لاضرار باید جزء احکام سلطانیه باشد؛ چون ممکن است که حکم لاضرر و لاضرار حکم کلی باشد، ولی در انطباقش خود آن والی براساس مصلحت یك تصمیم جزئی بگیرد، مثلاً در مورد موقوفه اگر وقف خاص باشد باید آن مال موقوفه را بر افراد تقسیم کرد، منتها خود والی براساس مصلحتی که می‌بیند تقسیم می‌کند.

اجرا یک مسئله است و حکم کلی یک مسئلهٔ دیگر است. من‌باب‌مثال باید به شارب خمر حد زد، اما اینکه باید چند تا حد به او زد و به چه نحو زد، آن دیگر در دست والی است. بچهٔ پانزده ساله و آدم چهل ساله هر دو را هشتاد تازیانه می‌زنند؟ نه‌خیر، آن کسی را که تازه بالغ شده است، حکم به‌نحو کلی برای او نیست، بلکه مثلاً ده تا می‌زنند! حکم آدم عاقل چهل پنجاه ساله و یک بچه‌ای که تازه به بلوغ رسیده یکی است؟! این حرف‌ها نیست! حکم بین کسی که احتمال شبهه در او هست با کسی که از روی تعمّد و عناد بوده است یکی است؟! این‌طور نیست! حکم، حکم

کلی است؛ ولی اجرای آن به دست والی است.[1]

بنابراین این مطلب نمی‌تواند تعلیل بشود برای اینکه ما کبرای خودمان را که لاضرر و لاضرار است، از احکام اللَه ندانیم و از احکام ولائیه بدانیم. این اشکالاتی است که بر ایشان وارد بود.

اشکالات وارد بر اصل مسلک قائلین به حکم ولائی بودن قاعدهٔ لاضرر

و اما اشکالاتی که بر اصل این مسلک وارد است:

اشکال اول: بنا بر این تفسیر، لاضرر و لاضرار به احکام اجتماعی‌ای اختصاص دارد که در اختیار رسول‌اللَه و در اختیار والی و حاکم است بما أنّه والٍ و حاکمٍ و متصدٍ للرئاسة العامة علَی المسلمین؛ درحالتی‌که ما در روایات می‌بینیم که با این لاضرر در موارد شخصیه، مثل روزه و وضوی جبیره و امثال‌ذلك استدلال کرده‌اند، چه بالکنایه و چه بالصراحة.[2] اینها را چه‌کار می‌کنید؟! اینها که دیگر از احکام ولائیه و

---

[1] رجوع شود به وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۳۷۵.

[2] رجوع شود به وسائل الشیعة، ج ۱، ص ٤٦٤ و ٤٦٦؛ ج ۳، ص ۳٤۲ و ۳٤٦ و ۳۷۲؛ ج ۱۰، ص ۲۱۹.

سلطانیه نیست، بلکه از عبادات شخصیه است. درحالتی‌که می‌بینیم خود حضرات ائمه علیهم السلام و خود علماء و فقهاء در اینجا برای دفع ضرر به این روایت تمسك کرده‌اند، با اینکه کاری به اختیار ولائی ندارد!

اشکال دوم: احکام ولائیه و سلطانیه مربوط به مراعات مصلحت در یك مقطع خاص است و اختصاص به مورد خاص دارد، لذا ممکن است نظام اجتماع عوض شود و حاکم و والی بعدی براساس مصلحت، احکام حاکم قبلی را نسخ کند یا تغییر بدهد یا احکام دیگری وضع کند. پس اختصاص به مورد خاص دارد، مثل موردی که میرزای شیرازی حکم به حرمت تنباکو کرد یا احکامی که برای جهاد و دفاع است یا احکامی که مربوط به راهنمایی و رانندگی است. بنابراین احکام ولائی اختصاص به والی و اختصاص به مورد خاص دارد و تا وقتی‌که در آنها رعایت مصلحت بشود نافذ است؛ درحالتی‌که قاعدهٔ لاضرر و لاضرار اختصاص به یك مقطع ندارد، بلکه

در همهٔ موارد

و در همهٔ قرون و اعصار قاعدهٔ لاضرر و لاضرار وجود دارد و اختصاص به یك والی دون والی دیگر ندارد که والی دیگر بتواند احکام والی اول را نسخ و ابطال کند.

اشکال سوم: اصلاً قاعدهٔ لاضرر و لاضرار جزء احکام سلطانیّه نیست؛ بلکه جزء احکام فطریه است، یعنی جزء احکام اولیه‌ای است که از ناحیهٔ شارع جعل شده است، مانند حرمت سرقت، حرمت کذب، حرمت ظلم و امثال‌ذلك. یکی از این احکام، حرمت اضرار به غیر است، یکی دیگر از اینها حرمت ضرر به شخص است. پس این قاعده مثل سایر احکام و سایر مواردی که حسن و قبح عقلی بالضرورة مشخّص است، از احکام فطریه است و احکام فطریه جزء احکام‌اللَه کلّیه است، نه احکام ولائیه.

بنابراین قاعدهٔ لاضرر و لاضرار به مقتضای حکم و موضوع، فی‌حدّ نفسه ربطی به احکام ولائیه و سلطانیه ندارد. به همین دلیل ما در مقدمه عرض کردیم که قاعدهٔ لاضرر و لاضرار باید اجرا بشود، چه در

زمان رسول‌اللَه، چه در زمان ائمه و چه در زمان حکومت ظالم! به‌خاطر اینکه حکم لاضرر و لاضرار حکم اولیِ فطری است که عقل برای اجتماع و دفع ضرر، آن حکم را امضا می‌کند. وقتی که این‌طور شد، پس دیگر این مسلك نهی سلطانی و تفسیر قاعدهٔ لاضرر و لاضرار به تحریم و نهی سلطانی[1] به‌کلی از بحث خارج می‌شود و حتی می‌خواهیم بگوییم که اشکال این مسلك و این تفسیر از بقیهٔ اقوال بیشتر است!

البته اشکالات دیگری هم وارد هست و من هم یادداشت کرده‌ام، منتها همین سه اشکالی که بر این تفسیر هست کفایت از این می‌کند که به‌طور کلی این تفسیر به نهی سلطانی از بین برود. بنابراین قاعدهٔ لاضرر داخل در احکام‌اللَه کلّیه است. البته نحوهٔ اجرای این قاعده وابسته به نظر سلطان است، که این یك بحث دیگری است.

---

[1] جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مبنا رجوع شود به تهذیب الأصول، آیة‌اللَه خمینی، ج ۳، ص ٥٢٤ ـ ٥٣٩.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس بیست و هفتم: نقد و بررسی مسلک مختار صاحب کفایه و شیخ صدوق در تبیین قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

معنای چهارم لاضرر: نفی حکم به لسان نفی موضوع

معنای دیگری که برای این قاعده شده است، همین تفسیر معروف نفی حکم به لسان نفی موضوع است.[1] در بسیاری از مواقع، اهل محاوره برای تاکید مطلب و به‌جهت اهتمام و عنایتی که به رفع حکم دارند، حکم را به لسان نفی موضوع نفی می‌کنند.

امثلهٔ این مطلب زیاد است: «**لاشكّ لكثير الشّك**»،[2] «**لاصلاة لجار المسجد إلّا فی المسجد**»،[3] «**لاسهو للامام مع حفظ المأموم**»[4] و بالعکس. در این

---

[1] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ۱۸.

[2] رجوع شود به وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۲۷، باب عدم وجوب الاحتیاط علیٰ من کثُر سهْوُه.

[3] دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۱٤۸.

[4] الکافی، ج ۳، ص ۳۵۸، با قدری اختلاف.

موارد، نفی حکم به لسان نفی موضوع شده است، یعنی نفی موضوع وسیله و پل و معبری برای رفع حکم شده است. به عبارت دیگر، به‌جای اینکه شارع برای احکامی که در غیر ظرفی که بیان کرده است بر موضوع مترتّب می‌شوند، رفع حکم را بکند و خود را به زحمت بیندازد، با یک عبارت تمام آن احکام را نفی می‌کند، مثلاً وقتی می‌گوید: «**لاشكّ لكثير الشّك**»، تمام احکامی را که در غیر ظرف کثیر الشّک متعلق به شک است با یک جمله برمی‌دارد و راه خودش را راحت‌تر طی می‌کند. این را «نفی حکم به لسان نفی موضوع» می‌گویند؛ یعنی با وجود اینکه موضوع در خارج تکویناً واقع است، ولکن ادّعائاً و مجازاً و تشریعاً موضوع خارجی را نفی می‌کند، و وقتی که موضوع خارجی نفی شد دیگر به طریق اولیٰ حکمی هم که بر آن مترتب است نفی می‌شود؛ چون حکم در مرتبهٔ متأخّر از موضوع است، پس با رفع موضوع ادعائاً، حکمی هم که متأخّر از موضوع است منتفی می‌شود.

من‌باب‌مثال وقتی که خمری در خارج باشد

احکامی بر شربش مترتب می‌شود از جمله حرمت و حدّ و رفع عدالت و اثبات فسق و ضمان در صورت انبعاث یک عمل به‌واسطهٔ این شرب؛ ولکن اگر خمری در خارج نباشد دیگر هیچ‌کدام از این احکام مترتّب نمی‌شود.

بناءً علیٰ هذا وقتی که من‌باب‌مثال شارع در ضرورت گفته است: «لاخمرَ فی صورة الضّرورة»، با نفی خمریّت، جمیع احکامی را که بر شرب خمر بار می‌شود، نفی می‌کند. این را «نفی حکم به لسان نفی موضوع» می‌گویند.[1]

کلام مرحوم آخوند در تفسیر قاعدهٔ «لا ضرر» از باب نفی حکم به لسان نفی موضوع

مرحوم آخوند می‌فرمایند:

قاعدهٔ لاضرر و لاضرار هم از این باب است، یعنی لاضرر و لاضرار به معنای نفی حکم به لسان نفی موضوع است، به‌جهت‌اینکه لای نفی جنس برای نفی طبیعت می‌آید حقیقتاً یا ادعائاً.[2]

---

[1] و ۲. کفایة الأصول، (طبع آل‌البیت)، ص ۳۸۱.

[2] من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ٦۲۱.

در «لارجل فی الدّار» و «**لاطاعةَ لمخلوقٍ فی معصیةِ الخالق**» نفی طبیعت است حقیقتاً؛ یعنی با وجود اینکه شما طاعت انجام می‌دهید، اگر این طاعت در مسیر معصیت خالق باشد، حقیقتاً و ثبوتاً طاعت به‌حساب نمی‌آید.

بنابراین لای نفی جنس، نفی طبیعت می‌کند و در این نفی طبیعت کردن بحث و اشکالی نیست؛ إنّما الکلام در اینکه آیا حقیقتاً نفی طبیعت می‌کند یا ادعائاً و مجازاً؟

می‌تواند حقیقتاً نفی طبیعت کند، که در اینجا مسئله روشن است؛ و می‌تواند ادّعائاً نفی طبیعت کند، مانند «**لاصلاة لجار المسجد إلّا فی المسجد**» و «**لاشكّ لكثير الشّك**» و «**لاشكّ للإمام مع حفظ المأموم**»[1].

در اینجا تذکر این نکته ضروری است که گرچه افعال به‌حسب ظاهر از یک شخص متمشّی می‌شوند، اما چون از نقطه‌نظر تحقق و واقعیت، دائر مدار اراده و اختیار هستند، لذا عبارت «**لاطلاقَ إلّا لِمَنْ أراد الطلاق**»[2] از موارد نفی طبیعی حقیقت است، چون کسی که اراده نداشته باشد و مُکرَه باشد طلاق از او سر نمی‌زند، لذا حقیقتاً و واقعاً به آن شخص نسبت داده نمی‌شود و مردم نمی‌گویند فلانی این کار را انجام داد، بلکه می‌گویند که مجبورش کردند و مجبور شد، اما نمی‌گویند که او این کار را انجام داد؛ لذا از این نقطه‌نظر می‌توانیم بگوییم که در این مثال مسئلهٔ ادّعا نیست، بلکه واقعیت است.

---

[1] وسائل الشيعة، ج ٨ ص ٢٣٩ ـ ٢٤٣.

[2] الكافی، ج ٦، ص ٦٢.

حالا در مورد «لاضررر و لاضرار»، چون ما می‌بینیم که ضرر و منقصت و همچنین ضرار که به معنای اضرار است، در خارج وجود دارد، پس نمی‌توانیم بگوییم که در «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» یا در «لاضرر و لاضرار» بدون «فی الاسلام»، شارع واقعاً نفی ضرر خارجی کرده است، یعنی در عالم خارج ضرری وجود ندارد. لذا چون نمی‌توانیم بگوییم که این طبیعت در اینجا حقیقتاً نفی شده است، پس باید ادعائاً این طبیعت را نفی کنیم. برای نفی ادّعائی باید به راه‌های مجازی متوسّل بشویم که این راه‌های مجازی متفاوت است: یا این «لا» را به معنای نهی می‌گیرند، همان‌طوری‌که شیخ‌الشریعه و افراد دیگر، این «لا» را ناهیه می‌گیرند.

یا «لاضرر و لاضرار» را جزء اوامر و نواهی سلطانیه به‌حساب می‌آورند که به معنای نهی است، که در این‌صورت خود «لا» از معنای نفیی کنار افتاده است، چه برسد به اینکه طبیعت را نفی کند. البته این راه خیلی دور است.

مجازِ دیگر این است که «لا» به معنای نفی باشد، منتها نفی سبب باشد به‌واسطهٔ نفی مسبّب ـ که بحث آن بعداً می‌آید ـ که در این‌صورت هم نفی طبیعت نشده است، بلکه نفی سبب شده است، یعنی سبب موجدِ این طبیعت به‌واسطهٔ نفی مسبَّب که ضرر یا اضرار باشد، نفی شده است؛ یعنی احکامی که موجب و سبب برای ضرر هستند به‌واسطهٔ نفی ضرر نفی می‌شوند، به این معنا که وقتی می‌گوییم: «ضرری وجود ندارد»، یعنی حکمی که موجب ضرر است و سببی که ضرر و اضرار را به‌وجود می‌آورد وجود ندارد. این هم یک مجازاست که در اینجا هم نفیِ طبیعتِ ضرر نشده است، بلکه نفی سبب شده است.

ولکن بحث در این است که ما می‌خواهیم نفیِ طبیعتِ ضرر را محفوظ نگه داریم و تحفّظ بر نفی طبیعت داشته باشیم، آن‌وقت به مجازی از مجازات متشبِّث بشویم که اقرب‌المجازات باشد. بناءً علیٰ هذا اقرب‌المجازات در اینجا نفی حکم به لسان نفی موضوع است، یعنی واقعاً ما در اینجا

گفته‌ایم که ضرر نیست. حالا که در اینجا ضرر نیست، باید ببینیم در اینجا که می‌خواهیم حکم ضرر را برداریم، حکم به چه کیفیت برداشته می‌شود.

نقد کلام مرحوم آخوند

ما در اینجا از جناب آخوند سؤال می‌کنیم که حالا منظور از ضرر و اضرار در اینجا چیست؟ ایشان در معنای ضرر و اضرار می‌فرمایند:

فالظاهر أنّ الضرر هو ما يقابل النفع ... نّأ ماک ؛الّيکأتهِبِ ءی ج رضرلا یَنعمب راضرلا نوکیَن أ رهظلأا[1]

«ضرر به معنای ضدّ النفع است، یعنی به معنای نقص است، و ضرار هم در اینجا به معنای ضرر است و برای تأکید آمده است.»

اشکالی که در اینجا می‌توان وارد کرد این است:

اولاً به معنای تأکید آمدن ضرار، خلاف ظاهر است؛ چون اصل اولی در کلام و در جملات، تأسیس است نه تأکید. بنابراین وقتی که معنای ضرر در اینجا روشن

---

[1] کفایة الأصول (طبع آل‌البیت)، ص ۳۸۱.

است، اگر ضرار هم در اینجا به معنای ضرر باشد خلاف است.

مضافاً به اینکه ـهمان‌طوری‌که در آن بحث‌های سابق عرض کردیمـ ضرر در اینجا به معنای اسم‌مصدری است، نه به معنای مصدر. آن «ضَرّ» است که به معنای مصدر است، ولی «الضّرر» اسم‌مصدر است و به معنای نقص است. در این‌صورت دیگر «ضرار» نمی‌تواند به معنای ضرر و تأکید ضرر باشد؛ چون کسی نگفته است که ضرار اسم‌مصدر است، بلکه ضرار مصدر باب مفاعله است، پس یا به معنای مقابلهٔ با ضرر است یا به معنای اضرار است. ما هر کدام را که بخواهیم بگوییم باز آن معنای مصدری در ضرار محفوظ است. بنابراین ضرر اسم‌مصدر است و ضرار هم مصدر است. بنابراین اینکه ایشان فرموده‌اند: «تأکید است» قدری مسامحه در اینجا شده است.

اللَهم إلّا أن‌یُقال که منظور آخوند هم از اینکه در اینجا ضرر را به معنای نقص بگیریم، همین معنای اسم‌مصدری است، نه معنای مصدری؛ زیرا در اینجا

می‌فرمایند: «الضّررُ ضدّ النّفع، و هو النّقصُ فی مالٍ أو فی حقٍّ أو فی نفسٍ»، حالا ما در اینجا یك «حق» را هم اضافه می‌کنیم، چون نقصان در حق را هم ضرر می‌گویند، همان‌طورکه در مورد انصاری نقصان در مال نبود، نقصان در نفس هم نبود، بلکه فقط نقص در حق بود، یعنی نقص در اختیار بود و این نقص در حقوق است.

روی این حساب، منظور مرحوم آخوند هم در اینجا همان معنای اسم‌مصدری است. وقتی که منظورشان معنای اسم‌مصدری شد، پس ضرار هم در اینجا باید به معنای اسم‌مصدری باشد؛ ولی ایشان می‌گویند: ضرار در اینجا به معنای اسم‌مصدر نیست، بلکه فقط از نقطه‌نظر ضرریّت و ضدّ النّفع بودن، در ضرار هم همین معنا لحاظ شده است، نه معنای دیگری. گرچه ممکن است معنای ضرار، معنای مصدری و از باب مفاعله باشد یا به معنای إفعال باشد. پس در اینجا آن ماده مورد لحاظ ایشان است، نه معنای هیئتی، تا اینکه به ایشان اشکال وارد شود.

در هر صورت، ما به این مسئله و به این

تفسیر ایشان از این نقطه‌نظر که ضرر به معنای نقص است اشکالی نداریم. فقط این می‌ماند که ایشان چطور در اینجا نفی حکم

را به معنای نفی سبب گرفته‌اند، یعنی چطور نفی حکم را به لسان نفی موضوع گرفته‌اند؟

اشکالی که در اینجا وارد می‌شود این است: در نفی حکم به لسان نفی موضوع باید همیشه عنوان و موضوعی باشد که آن موضوع منتفی بشود و به‌واسطهٔ انتفاء آن موضوع، احکامی هم که روی آن موضوع هستند منتفی بشود. من‌باب‌مثال شك در «لاشكَّ لكثير الشّك»، يك عنوان برای مصادیقی است که در تحت آن هستند و ما با نفی آن عنوان، نفی معنوَن می‌کنیم که آن شكّ خارجی است، و وقتی که آن شكّ خارجی نفی شد احکامش هم از بین می‌رود.

حالا اگر شما در اینجا بخواهید ضرر را نفی کنید، آن‌وقت ضرری که در اینجا شما می‌خواهید آن را با نفی موضوع بردارید، حکمش چیست؟ اگر شما ضرر را به معنای مصدری ـ که همان اضرار است ـ بگیرید پس حکم آن ضرر، تحریم و ضمان و تدارك است. من‌باب‌مثال اگر در ظرف ضرر، عملی انجام شود که ضرری باشد، حکم آن تحریم است و ضمان و

جبران و تدارك است. إن‌شاءاللَه در جلسهٔ بعد بیان می‌کنیم که معنای دیگری که برای «لاضرر و لاضرار» کرده‌اند همین معنا است که ضرر غیر متدارك برداشته می‌شود، یعنی لاضَرَرَ غیرَ متدارِكٍ؛ اما ضرر متدارك دیگر ضرر نیست و عرف اصلاً به آن ضرر نمی‌گوید. بنابراین حکم ضرر تدارك است، و حکم ضرر در ظرف ضرر، یعنی آن عمل و آن نقص، تحریم و حرمت است. حالا آیا معنا دارد که ما بگوییم در اینجا شارع تحریم و ضمان را برمی‌دارد؟! یعنی شارع که نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌کند و می‌گوید: «**لاضَرَرَ**»، منظور از این «**لاضَرَرَ**»، حرمت و تدارك است؟! این که خلاف فرض است و اصلاً معنا ندارد!

لذا خود مرحوم آخوند در اینجا گفته است:

> ما که در اینجا می‌گوییم نفی حکم به لسان نفی موضوع است، منظور این است که احکامی که مترتّب بر افعال مکلفین در ظرف غیر ضرر است، آن احکام از افعال مکلّفین در ظرف ضرر برداشته می‌شود.

من‌باب‌مثال یکی از افعال مکلّفین صوم است.

صوم در ظرف غیر ضرر، واجب

است؛ اما همین حکم و عنوان وجوبی که در ظرف غیر ضرر روی صوم رفته است، در ظرف ضرر، آن وجوب برداشته می‌شود. یا من‌باب‌مثال وضو یکی از افعال مکلفین است و در ظرف غیر ضرر، یجبُ الوضوءُ للمصلّی؛ اما همین وجوب وضو در ظرف ضرر برداشته می‌شود. یا من‌باب‌مثال صلاة قائماً در غیر ظرف ضرر واجب است؛ اما همین وجوب صلاة قائماً در ظرف ضرر برداشته می‌شود. یا من‌باب‌مثال ساختن و درست کردن باغچه در منزل به حکم اولی و به‌عنوان اولی خودش اشکالی ندارد و مباح است؛ اما همین اباحۀ عمل حدیقه در حیاط و در بستان در ظرف ضرر به جار برداشته می‌شود. یا من‌باب‌مثال نگه داشتن ماشین جلوی در منزل، به حکم اولی اباحه دارد؛ اما همین اباحۀ نگه داشتن وسیله درصورتی‌که برای عبور و مرور باعث ضرر بشود برداشته می‌شود.

پس نظر مرحوم آخوند در رفع حکم به لسان نفی ضرر این نیست که خود احکام ضرری برداشته می‌شود، چون این نقض غرض است؛ چون ما می‌خواهیم در ظرف ضرر، اثبات حرمت و اثبات

ضمان و تدارک کنیم، نه‌اینکه احکام خود ضرر را در ظرف ضرر برداریم. بلکه نظر ایشان این است که احکام افعال در غیر ظرف ضرر برداشته می‌شود. این مفاد کلام مرحوم آخوند است.

حالا صحبت در این است: اینکه شما می‌خواهید نفی حکم به لسان نفی موضوع کنید، با این بیانی که شما کرده‌اید چطور می‌سازد؟ چون در آنجایی که فعل حکم از فعلی در غیر ظرف ضرر برداشته می‌شود، نفی حکم به لسان نفی موضوع معنا ندارد؛ چون نفی حکم به لسان نفی موضوع این است که آن حکمی که مترتب بر خود آن موضوعِ عنوانیِ در حکم است، با رفع آن موضوع، برداشته شود؛ چون رتبهٔ حکم متأخّر از رتبه موضوع است و وقتی که شارع آن موضوع را برمی‌دارد، پس در واقع هر چیزی هم که به‌دنبال آن موضوع است برداشته می‌شود.

من‌باب‌مثال وقتی که یک شاه از مملکت بیرون می‌رود، نخست‌وزیر و وزراء و... هم به‌دنبال او برداشته می‌شوند؛ یا وقتی که یک نخست‌وزیر را

کابینه استیضاح

می‌کند و او کنار می‌رود، وزراء هم به تبع آن نخست‌وزیر کنار می‌روند. معنا ندارد که نخست‌وزیر برود، ولی وزراء به حال خودشان باقی بمانند! بنابراین معنا ندارد که یک موضوع برود ولی احکام هنوز باقی باشد. پس وقتی موضوع می‌رود، احکام هم برداشته می‌شود.

حالا آیا در «لاضرر» هم مسئله همین‌طور است؟ یعنی وقتی که شارع گفته است: «**لاضرر**؛ من ضرر را برداشتم»، آیا معنایش این است که احکامی را هم که مترتّب بر ضرر است برداشته است؟! درحالی‌که یکی از این احکام، تحریم است و نمی‌تواند تحریم را بردارد؛ و یکی از این احکام، ضمان است و نمی‌تواند ضمان را بردارد! شما می‌خواهید حکم افعالی را که موجب ضرر است بردارید؛ اما این چه ربطی به قضیۀ نفی حکم به لسان نفی موضوع دارد؟! شما باید بگویید که این قضیه از باب رفع سبب به لسان رفع مسبّب است؛ نه‌اینکه بگویید که از باب رفع حکم به لسان رفع موضوع است.

بله، این مطلبی که شما می‌گویید، با رفع سبب به لسان رفع مسبّب می‌سازد، یعنی افعالی که موجب ضرر هستند در ظرف ضرر برداشته می‌شوند. ما رفع سبب به لسان رفع مسبّب را در بعضی از مجازات داریم و گاهی اوقات رفع مسبّب می‌کنند ولی منظورشان رفع سبب است.

من‌باب‌مثال آقا و مولا یک عدّه را به منزلش دعوت کرده است برای‌اینکه به آنها غذا بدهد. در اینجا این دعوت برای غذا سبب می‌شود که این عبد به‌دنبال کارهای مهمانی برود. حالا در اینجا عبد رفع مسبّب می‌کند و منظورش رفع سبب است؛ یعنی به مولا می‌گوید: «آشپزی برای امروز وجود ندارد!» یعنی برو و تمام دعوت‌هایی را که کردی باطل کن! منظورش این است که رفع سبب کند، یعنی می‌خواهد بگوید که آن دعوت‌هایی که برای ظهر امروز کردی، با نبود آشپز دیگر مورد ندارد؛ ولی به‌جایش می‌گوید که برای امروز آشپز وجود ندارد، پس غذا برای امروز وجود ندارد! چون آشپز و غذا و تهیهٔ مواد، همه مسبّب از دعوت هستند، یعنی

باید دعوتی باشد تا این آشپز بیاید و غذا تهیه کند. حالا این عبد بدین وسیله دارد آن مسبب را رفع می‌کند.

در اینجا ما این نوع مجاز را داریم و شما باید از این باب وارد شوید، نه از باب رفع حکم به لسان رفع موضوع.

بنابراین اگر شما بخواهید بگویید که رفع حکم به لسان رفع مسبّب است، باید بگویید: منظور من فعلی است که در ظرف غیر ضرر، مباح یا واجب یا مستحب بوده است، حالا آن فعل مُضر مانند وضو، صوم، تصرّف در اموال یا تصرّف در مِلك و امثال‌ذلك که در غیر این مورد ضرر، مباح یا واجب یا مستحب است، این فعل در ظرف ضرر، عنوان مضر پیدا می‌کند: الفعلُ المضرّ! و این فعل مُضر برداشته می‌شود.

در اینجا منظور از لاضرر این است که فعل مُضر برداشته می‌شود. پس وقتی که شما می‌خواهید این را بیان کنید، آن‌وقت چطور لاضرر را عنوان برای فعل مُضر به‌حساب می‌آورید؟! درحالتی‌که بین عنوان و

معنون باید اتحاد باشد، که عنوان یك جنبهٔ کلی است و معنون جنبهٔ خصوصی است. پس شما در اینجا یا باید مسئلهٔ تطبیق عنوان بر معنون را حذف کنید، یا باید مسئله را از باب اطلاق مسبّب و عنایت به سبب بگیرید.

بنابراین این مطلبی که شما می‌فرمایید:

ما عنایتی در این مجاز داریم و آن عنایتِ أقرب‌المجازیّت است، یعنی تحفّظ بر مفاد و طبیعت داریم و طبیعت ضرر در اینجا محفوظ است و ما ادّعائاً نفی طبیعت می‌کنیم و به این واسطه، أقرب‌المجازات ثابت می‌شود؛ ولی در سایر مواردی که رفع سبب به رفع مسبّب است، از لای نافیه، ارادهٔ لای ناهیه می‌شود.

دیگر از بین می‌رود؛ چون منظور شما از ضرر در اینجا فعل مُضر است، نه اصل ضرر تا اینکه تحفّظ بر مفاد که همان رفع طبیعت است در اینجا محفوظ باشد.

در نتیجه وقتی که قرار بر این شد که شما در اینجا نتوانید طبیعت را تحفظ کنید، یعنی نتوانید مفاد لاضرر را در اینجا تحفّظ کنید و آن را به معنای نفی

ضرر بگیرید، در این‌صورت دیگر طبیعت لاضرر در اینجا محفوظ نمانده است، چون باید

منظور از ضرر را فعل مُضر بگیرید، یعنی فعل مضری که موجد ضرر و سبب برای ضرر و به‌وجود آورندهٔ ضرر است؛ درحالی‌که فعل مضر با ضرر متفاوت است، چون فعل مضر، ضرر را به‌وجود می‌آورد، پس ارتباطی به ضرر ندارد. بنابراین وقتی که شما ضرر را فعل مُضر گرفتید، پس طبیعت لاضرر در اینجا محفوظ نمانده است.

بنابراین شما در اینجا نمی‌توانید ترجیح این تفسیر بر تفسیرهای دیگر را «تحفّظ بر مفاد جمله» قرار بدهید و بگویید: «چون در این تفسیر و معنایی که ما کردیم، مفاد جمله محفوظ است، پس بر مجازات دیگر اقربیت و ارجحیت دارد.» چون شما در اینجا خود مفاد جمله را از بین برده‌اید و منظور شما اصلاً لاضرر نیست، بلکه لافعلَ مُضِرّ است و فعل مضر ارتباطی به ضرر ندارد. وقتی که این‌طور شد، پس ترجیحی برای این تفسیر شما بر سایر تفاسیر نمی‌ماند؛ چون شما در اینجا نفی سبب را به‌واسطهٔ نفی مسبب گرفته‌اید.

بطلان قول به نفی حکم به لسان نفی موضوع در تبیین قاعدهٔ لا ضرر

بنابراین نفی حکم به لسان نفی موضوع در اینجا اصلاً به‌طور کلی منتفی و باطل است، نه‌اینکه ترجیح ندارد! مانند همین بحث دیروز دربارهٔ حکم سلطانی که گفتیم بعضی از گذشتگان قائل به این معنا شده‌اند، ولی این اصلاً معنای باطلی است به ادلهٔ ثلاثه‌ای که عرض کردیم و سایر دلائلی که دیگر ذکر نکردیم. هم‌چنین ما می‌گفتیم که بعضی از معانی، مثل معنای مرحوم شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی که «لا» را لای ناهیه و به معنای تحریم گرفته‌اند، معنای درستی است، ولی ترجیحی بر دیگری ندارد و حتی ممکن است مرجوح هم باشد، چون وقتی که ما می‌توانیم «لا» را به معنای نفی بگیریم و به قول مرحوم آخوند تحفظ بر مفاد داشته باشیم، پس معنای نفی راجح است بر اینکه اصل مفاد و معنا را از بین ببریم؛ یعنی در اینجا که شما لای نفی جنس را ناهیه می‌گیرید، این معنا از مجازیت خیلی دورتر است از اینکه شما «لا» را به معنای خودش، یعنی به معنای طبیعت ضرر بگیرید، چون در این‌صورت شما قائل به یک مجاز می‌شوید.

روی این حساب و همان‌طوری‌که خود مرحوم آخوند هم می‌گوید و مثال‌هایی هم می‌زند، منظور از رفع حکم در کلام ایشان رفع حکم روی موضوعات در ظرف

ضرر است. اگر این‌طور است پس این کلام، عبارةٌ أُخرای رفع سبب به لسان رفع مسبب است که معنای مشهوری است و مرحوم شیخ هم یک‌چنین معنایی را فرموده‌اند.[1] لذا در اینجا نفی حکم واقعاً به لسان نفی موضوع معنا ندارد. این کلام مرحوم آخوند و تفسیر ایشان بود.

معنای پنجم قاعده لاضرر با توجه به قید «فی الاسلام»

معنای دیگری که برای این قاعده کرده‌اند، با عنایت به قید «فی الاسلام» است. مرحوم صدوق در من لا یحضر به‌واسطهٔ اینکه قید «فی الاسلام» را آورده‌اند خواسته‌اند معنایی برای این لاضرر بیان بکنند. ایشان با این قاعده اثبات می‌کنند که مؤمن از کافر ارث می‌برد[2] و دلیل می‌آورند:

استدلال مرحوم صدوق بر ارث بردن مؤمن از کافر با استناد به قاعدهٔ لا ضرر

الاسلامُ یَزید و لایَنقُص؛ «اسلام همیشه زیاد می‌کند و موجب خسران و نقص نمی‌شود.»

الاسلام یَعلوا و لایُعلیٰ علیه؛[3]

---

[1] قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ٢٦.

[2] من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ٣٣٤.

[3] همان.

و دو سه تای دیگر از همین روایات می‌آورد و به‌وسیلهٔ آنها اثبات می‌کند که اگر کافری بمیرد، مسلمان از کافر ارث می‌برد و لا عکس؛ یعنی عکس آن نیست! به‌جهت‌اینکه کافر از کافر ارث می‌برد، حالا اگر این شخص مسلمان باشد، این اسلامش که به ضررش کار نمی‌کند و نمی‌گوید: حالا که تو مسلمان شده‌ای پس دیگر نباید ارث ببری! در کفر ارث می‌بردی، ولی دیگر در اسلام نباید ارث ببری!

بنابراین در اینجا استفاده می‌شود که «**لاضرر و لاضرار فی الاسلام**» یعنی اسلام سبب نمی‌شود که ضرری متوجه شخصی بشود، و به عبارت دیگر، اعتقاد به اسلام و متدیّن شدن به دین اسلام نمی‌تواند موجب ضرر بر شخصی باشد. پس اگر قید «فی الاسلام» باشد، این روایت دارای معنای خوب و درستی است و اشکالی به

آن وارد نمی‌شود و مسائلی هم که ذکر شده است قابل توجیه است.

نقد و بررسی استدلال مرحوم صدوق

این مسئله در رابطه با «لاضرر» درست است؛ اما در مورد «لاضرار» معنا ندارد که بگوییم: اسلام موجب اضرار به غیر نمی‌شود! یعنی معنا ندارد که بگوییم: قبلاً در ظرف غیر اسلام اضرار به غیر جایز بوده است، ولی حالا اسلام می‌گوید که در اسلام، اضرار به غیر جایز نیست! حتی توهّم هم‌چنین مسئله‌ای هم معنا ندارد!

این اشکال قابل دفع است به اینکه «**لاضرر و لاضرار فی الاسلام**» در مورد سمره یا در موارد دیگری آمده است که معنا ندارد که بگوییم در اینجا اضرار قبلاً جایز بوده ولی حالا در اسلام این اضرار برداشته می‌شود! این توهّم باطل است. بنابراین منظور از اضرار در اسلام این است که ظرف برای اضرار در اسلام وجود ندارد، یعنی شخص نبایستی این‌طور گمان کند که به‌واسطهٔ حقی که دارد می‌تواند به کسی ضرر بزند! نه، اضرار در اسلام با استناد به

حقّ شخصی و با عنایت به حق یا اباحهٔ در بعضی موارد اضرار منافات دارد؛ یعنی شما در اسلام هم‌چنین حقّی ندارید که بخواهید از مالتان یا از حقّتان استفاده کنید و این حق با اضرار به کسی دیگر توأم باشد. گرچه ممکن است در سایر ادیان این استفادهٔ از حق را تجویز کنند؛ ولی در اسلام حتی لازم نیست که حتماً قبلاً این اضرار ثابت شده باشد، بلکه توهّم اضرار به غیر هم موجب می‌شود که این حق برداشته شود؛ چون اسلام جمیع جوانب را در نظر گرفته است.

لذا ما با یک‌چنین توجیهی می‌توانیم بگوییم که کلام ایشان در مجموع صحیح است. البته این معنا، معنای خیلی بسیطی است، یعنی گرچه این معنا نسبت به آن معانی‌ای که گفتیم، قدری تعقید دارد، ولی این معنا، معنای خیلی ساده‌ای است: «ضرری در اسلام نیست و اسلام موجب ضرر نمی‌شود و همین‌طور اسلام موجب اضرار نمی‌شود.»

بطلان معنای پنجم به علت عدم وجود قید «فی الاسلام» در روایات معتبر لاضرر

تمام اشکالاتی که به این روایت وارد می‌شود در

این فرض است که قید «فی الاسلام» وجود داشته باشد؛ ولی وقتی که ما گفتیم قید «فی الاسلام» اصلاً در روایت نیست، بلکه همان‌طورکه خود صدوق ذکر کرده است، فقط این قید در بعضی از

روایات مرسل آمده است،[1] بنابراین بیان یك‌چنین معنایی اصلاً ضرورت ندارد؛ حالا بگذریم از اینکه چه قید «فی الاسلام» باشد یا نباشد، این معنا استفاده می‌شود، یعنی خود وجود یك‌چنین قانونی در تشریع اسلامی، این معنا را می‌رساند و دیگر فرقی ندارد که قید «فی الاسلام» بیاید یا نیاید.

در مجموع، این معنایی که ایشان ذکر کرده‌اند، یک معنای بسیطی است که با توجه به معانی‌ای که بعداً ذکر می‌کنیم، خود این معنا جای خودش را در ضمن آنها باز می‌کند و ظاهراً اشکال مهمی هم ندارد تا بخواهیم راجع به آن دقت و کنکاش کنیم و آن را مو شکافی کنیم و به ضرار و ضرر اشکال وارد کنیم. این مسائل خیلی مورد توجه نیست.

این هم دو معنا. ما این معانی را از این باب مطرح می‌کنیم که بالأخره خوب است که این معانی مطرح شود و انسان اطلاع پیدا کند تا به نقطهٔ جامعی

---

[1] معانی الأخبار، ص ۲۸۱؛ نهج الحق، ص ٤٨٩؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۲۰.

برسد.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس بیست و هشتم: نقد و بررسی نظریهٔ فاضل تونی در تبیین قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

معنای ششم قاعدهٔ لا ضرر: کلام فاضل تونی در تفسیر لا ضرر به ضرر غیر متدارک

مرحوم شیخ بیانی را از قول فاضل تونی در تفسیر این قاعده دارند که در همان رسالهٔشان هم نوشته‌اند. ایشان قاعدهٔ لاضرر و لاضرار را به ضرر غیر متدارك تفسیر کردند. ایشان می‌فرمایند:

وقتی که ما نتوانستیم ضرر را به معنای حقیقی خودش بگیریم، بنابراین چون ضرر یا خارجاً تدارك می‌شود یا تدارك نمی‌شود، پس معنای لاضرر به دلالت اقرب از سایر معانی، ضرر غیر متدارك است؛ یعنی ضرر و ضراری که حکم به تدارکش نشده است،

در اسلام منفی است.[1]

این بیان مرحوم شیخ با کلام مرحوم شیخ‌الشریعه خیلی تفاوت پیدا می‌کند، چون مرحوم شیخ‌الشریعه لاضرر را به معنای نهی گرفته بودند: «لاضرر أی لایضُرَّ أحدُکم بأحدٍ» و لاضرار را هم به معنای اضرار به غیر گرفته بودند، که اینها به معنای حکم تحریمی بود؛ بناءً علیٰ هذا مسئله خیلی تفاوت پیدا می‌کند. لذا مرحوم شیخ‌الشریعه در احکام وضعی قائل به اجرای این قاعده نیستند، بلکه فقط حکم تکلیفی را اثبات می‌کنند؛ ولی مرحوم شیخ در اینجا قائل به اجرای قاعدهٔ لاضرر در احکام وضعیه هم هستند و در موارد معاملات و سایر ابواب هم قائل به مسبِّب برای حکم وضعی

---

[1] فرائد الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۲، ص ۵۳۲؛ رسائل فقهیة، شیخ انصاری، ص ۱۱٤، به نقل از الوافیة فی أصول الفقه، فاضل تونی، ص ۱۹٤.

هستند، منتها از باب اینکه نفی طبیعت در اینجا عقلاً محال است، به‌جهت‌اینکه ما در خارج می‌بینیم اقرب مجازات همان ضرر غیر متدارک است، یعنی شارع ضرر غیر متدارک را برداشته است، پس برداشتن ضرر غیر متدارک یعنی در آن مواردی که ضرری متوجه کسی شده باشد شارع حکم به تدارک ضرر کرده است.

اشکال اول تفسیر فاضل تونی

البته اشکالی که در اینجا است یکی در مورد ضرر است و یکی در مورد ضرار:

اما در مورد ضرار مسئله روشن است، چون وقتی که می‌گوییم شارع به تدارک اضرار حکم کرده است، معنایش این است که اگر شخصی به شخص دیگری ضرر یا نقصی وارد کند باید آن را تدارک کند. آن‌وقت اشکالی که ممکن است در اینجا مطرح شود این است که اگر یک شخص ضرری به شخص دیگری وارد کرد، مثلاً او را زد و لطمه‌ای بر او وارد کرد، تدارک در اینجا به قصاص است؛ اما این نمی‌تواند تدارک باشد، چون این شخص لطمه‌ای

وارد کرده است و ما می‌گوییم که یک لطمه هم باید به خود او وارد شود، بلکه در اینجا باید بگوییم که فقط مسئلهٔ تاوان و ضمان و... مطرح است، ولی مسئلهٔ مقابله به مثل را جزء تدارک به ضرر به‌حساب نمی‌آورند.

البته این اشکال بعید است و خیلی مسئلهٔ مهمی نیست و ما می‌توانیم آن را توجیه کنیم؛ ولی صحبت در این است که در این قاعده‌ای که ایشان در مورد قضیهٔ سمره آورده است، تدارك ضرر چه‌طور می‌شود؟ ایشان در قضیهٔ سمره می‌گوید: او حقی را از دیگری گرفته بود که آن را تدارك نکرده بود، پس در این‌صورت به‌وسیلهٔ لاضرار، حکم به تدارك ضرر و نقصی شده است که او وارد کرده بود. اما گرفتن حقّ اهل آن منزل را از یك شخص، تدارك نیست؛ چون پیغمبر حکم به قلع نخله کردند و قلع نخله تدارك ضرر به‌حساب نمی‌آید.

بله، اگر در قبال حقی که گرفته بود پولی پرداخت می‌کرد و می‌گفت: «آقا من همین‌طور سرزده به منزل شما می‌آیم و در مقابلش این پول را

به شما می‌دهم!» یا می‌گفت: «من سرزده به منزل شما می‌آیم و شما هم در مقابلش سرزده به منزل ما بیا!» آن‌وقت این تدارک می‌شد؛ ولی اینکه درخت را کنده و کنار انداخته است، تدارک

به‌حساب نمی‌آید. بعید است که بتوانیم بگوییم که در اینجا به قلع نخله تدارک ضرر می‌گویند و پیغمبر با این قلع نخله تدارک این ضرر را کرده است؛ بلکه در اینجا پیغمبر حقّی را از این شخص گرفته است و بعد درخت را هم کنده‌اند. این را تدارک نمی‌گویند.

پیغمبر در اینجا فقط ضرر از این به بعد را جلوگیری کرده است؛ یعنی تا به الآن اصلاً هیچ، ولی از این به بعد دیگر حق نداری وارد منزل بشوی! یعنی جلوی ضرر بعدی را گرفته است، نه‌اینکه ضرر قبلی را تدارک کرده است. ضرر قبلی تدارک نشد، یعنی تا الآن که این‌همه آمده و رفته است اصلاً هیچ تدارکی نشد. اگر پیغمبر می‌خواست تدارک کند مثلاً باید می‌فرمودند: این مقدار به او بده! اما در روایات هم‌چنین چیزی نداریم.

پیغمبر فرمودند: من مادّه‌اش را کَندم و بیرون انداختم، دیگر مسئله گذشت و تمام شد! یعنی تدارکی در اینجا نیست و ما نمی‌توانیم از تدارک بحث کنیم؛ بلکه در اینجا از یک حق صرف نظر شده است، چون الآن دیگر عرف آن مدّتی را که می‌آمده

و می‌رفته است به‌حساب نمی‌آورد تا در إزای آن نیاز به تدارک باشد، بلکه فقط باید بین خود و خدا توبه‌ای بکند. اگر هم آن شخص انصاری بگوید: من نمی‌بخشم! می‌گوید: برای آن موقع‌هایی که من آمدم و اذیّتت کردم حالا چه‌کار کنم؟! درختمان را کَندید و ما دیگر چیزی نداریم! یعنی آن شخص انصاری خواهی‌نخواهی مجبور به گذشت است و این هم باید استغفار کند. اما اینکه کَندن درخت بخواهد تدارک ضرر باشد قدری بعید است؛ بلکه با این کار فقط جلوی ضررهای بعدی گرفته شده است.

ضرر عبارت است از نقص؛ چه به اموال، چه به انفس، چه به اعراض و چه به حقوق. این چهار تا در بحث ضرر مطرح می‌شود و تدارک هر کدام از این موارد، متناسب با خودش است؛ مثلاً در بحث عِرض اگر یک شخص بر یک شخص دیگر ضرری وارد کرد و آبرویش را برد، تدارکش به این است که در مجلسی بیاید و جلوی جمع بگوید که آقا من به ایشان تهمت زدم! این می‌شود تدارک! یا اگر حقّی

را از شخص دیگری ضایع کرده است باید تدارک کند و اگر ضرری متوجّهش شده باشد، مثلاً حقّ چاپی برای این است و او این حق را گرفته و چاپ کرده است، او باید تدارک

کند یا اینکه پولی به او بدهد یا حقّ یک چاپ دیگر را به این شخص واگذار کند؛ اینها می‌شود تدارک! ولی در این مسئله تدارک ضرر نیست، بلکه فقط وقتی پیغمبر دیدند که این شخص دارد ضرر زدن را ادامه می‌دهد، جلوی ضرر از این به بعد را گرفتند.

تلمیذ: [آیا این مطلب از باب تجرّی است؟]

استاد: بحث تجرّی نیست، بلکه فقط بحث ضرر است. اگر تجرّی هم نمی‌کرد، مثلاً می‌گفت: «این درخت از آباء و اجدادم به من رسیده است و من نمی‌توانم از آن دل بکنم!» بالآخره کاری است که دارد در خارج انجام می‌دهد، این کاری که دارد انجام می‌دهد ضرری برای آن انصاری ایجاد کرده است.

اگر از نظر ظاهر شرعی بخواهیم نگاه کنیم، بله، حقّش است. به پیغمبر می‌گوید: «نمی‌خواهم قبول کنم! این درخت من است و در مقابلش درخت نمی‌خواهم!» پیغمبر می‌فرمایند: «این درختت را به این انصاری بده، من یك درخت دیگر به تو می‌دهم!» به پیغمبر می‌گوید: «آیا این درخت حقّ من است یا نه؟»

پیغمبر می‌فرمایند: «بله!» می‌گوید: «من نمی‌خواهم قبول کنم!» حقّ او است که قبول نکند. صحبت در این است که من درخت خودم را می‌خواهم. پیغمبر هم می‌فرمایند: «درخت خودت را می‌خواهی، اشکالی ندارد، ولی باید اجازه بگیری!» می‌گوید: «من نمی‌خواهم اجازه بگیرم!» یعنی من می‌خواهم از حقّ خودم استفاده کنم ولو با ضرر زدن به دیگران! اینجا این قضیه پیش می‌آید و پیغمبر برای اینکه جلوی این ضرر گرفته بشود اصلاً قلع مادهٔ فساد می‌کند. این را تدارك ضرر نمی‌گویند. تدارك این است که یك‌شخص به یك‌شخص دیگر ضرر وارد کند، بعد بگوید: من که این ضرر را وارد کردم، در مقابلش این را به شما می‌دهم. این می‌شود تدارك! ولی در اینجا تدارك نیست، بلکه فقط از اول ریشهٔ ضرر را کَنده است. بنابراین بحث راجع به لاضرر که نفی تدارك می‌کند اصلاً در اینجا نمی‌آید.

مثال‌هایی از حقوق متدارک و غیر متدارک

حق می‌تواند هم متدارک باشد و هم غیر متدارک باشد. من‌باب‌مثال اگر یک شخص

جلوی مغازه‌اش چراغی روشن بکند و شما بروید آنجا بنشینید، می‌تواند در مقابل نشستن در آنجا از شما پول بگیرد؛ اما شما در عین‌حال می‌توانید بروید بنشینید و بدون

اجازهٔ او کتاب بخوانید و بگویید می‌خواهم از نور این چراغ استفاده کنم! و بعد هم بروید. یعنی هم یک حق است و هم شما ملزم نیستید که جبران کنید و در مقابلش چیزی پرداخت کنید. او هم نمی‌تواند مطالبه کند، چون نور چراغ رفته است؛ او فقط می‌تواند چراغ را خاموش کند. در عین‌حال می‌تواند این‌طور از او مطالبه کند که به او بگوید: «اگر می‌خواهی چراغ را روشن کنم، باید به من پول بدهی!» به این نحوه می‌تواند مطالبه کند، ولی اگر چراغ را روشن کرد نمی‌تواند از او مطالبه کند و از او حقّی بگیرد.

یا من‌باب‌مثال در مسئلهٔ ضبط صدا چون جهت انتقال دارد، انسان مالک مقدارش است؛ ولی در مورد آن مقداری که در تحت عرف و در تحت عادت پخش می‌شود نمی‌تواند بگوید پخش نکنید! مثلاً من به شخصی که در مقابل من نشسته است نمی‌توانم بگویم: «آقا، حرف‌های من را نشنوید، من راضی نیستم!» می‌گوید: «اگر راضی نیستی حرف نزن و بلند شو برو یک جای دیگر!» ولی در اینجا شما دارید حرف من را ضبط می‌کنید، یعنی این

حرف را نگه می‌دارید. این نگه داشتن، حقّی است که مربوط به شخص گوینده است و او می‌تواند جلوگیری کند، چون او این صدا را نگه می‌دارد، استفاده می‌کند و این‌طرف و آن‌طرف پخش می‌کند، لذا این از حقوقی است که در اختیار گوینده است.

یا من‌باب‌مثال اگر شما صدایی بکنید که شخصی بترسد و حالی برایش پیدا بشود، شما مقصّر هستید و باید تدارک کنید و مثلاً او را به دکتر ببرید و مداوا کنید؛ ولی اگر با این صدا صرفاً یکی را ناراحت کنید، صرف ناراحتی موجب تدارک نمی‌شود. می‌خواست ناراحت نشود! صرف ناراحتی چیزی نیست که به او ضربه‌ای وارد شود؛ چون در اینجا نه ضرر مادی مطرح است، نه ترسیده است، نه بچه‌ای سقط کرده است و نه اعصابش خرد شده است، بلکه ضررش فقط همین بوده است که او احساس ناراحتی کرده است!

در بحث تشخیص ضرر بحث زیاد است که چطور انسان مصداق ضرر را تشخیص بدهد. این مسئله را اهل خبره تشخیص می‌دهند؛ چون ممکن

است عرف جامعه متفاوت باشد و در یک عرف ضرر نباشد ولی در یک عرف دیگر ضرر باشد،

یا ممکن است قوانین متفاوت باشد و... . آیا عرف جامعه با بناء عقلاء تعارض دارد یا ندارد؟ آن‌وقت تعارض این عرف با مسائل شرعی چطور است؟ آیا شرع بناء عقلاء را تأیید می‌کند یا نمی‌کند؟ تعیین تدارک و عدم تدارک در آنجا بحث می‌شود. در هر صورت، بعید است که ما این قضیه را با مسئلهٔ انصاری انطباق بدهیم.

اشکال دوم تفسیر فاضل تونی

مطلب دیگر ایشان در اینجا این است: «اگر در اینجا ضرر به معنای مصدری باشد، ضرار هم تأیید بر آن می‌شود.» این همان تفسیر شیخ‌الشریعه بود که ضرر را به معنای اضرار گرفته بود و ضرار را هم یا تکرار ضرر و یا مقابلهٔ بر ضرر گرفته بود. در این‌صورت در اضرار مطلب روشن است: اگر کسی ضرری به کسی وارد کند باید تدارک کند.

اشکالی که به این مطلب وارد می‌شود این است: اگر شما ضرر را به معنای مصدری بگیرید، دیگر نمی‌توانید این قاعده را در مورد احکام شرعی پیاده کنید؛ درحالتی‌که ـ همان‌طوری‌که عرض کردیم ـ ما در

خود احکام شرعی هم می‌بینیم از این قاعده استفاده شده است. من‌باب‌مثال روزه برای انسان ضرر دارد، درحالی‌که شما ضرر غیر متدارك و ضرری را که از ناحیۀ غیر به شما برسد دفع کرده‌اید؛ ولی روزه از ناحیۀ غیر به ما نرسیده است، بلکه روزه یکی از احکام شرعی است. در اینجا ضرر انتساب به فاعل دارد و حیثیت فاعلی در اینجا لحاظ شده و نفی شده است، نه‌اینکه اسم‌مصدر باشد. بنابراین لاضرر یعنی ما در اسلام یك‌چنین ضرری که از ناحیۀ غیر به شما برسد و غیر متدارك باشد نداریم، یعنی حکمی را که موجب بشود ضرر غیر متدارك از کسی به شما برسد و تدارك نشود، نفی می‌کند.

حالا در اینجا احکامی که ابتدائاً آمده است، مانند وضوی مضر یا صوم مضر یا حجّ مضر یا مسائل دیگری که از ناحیۀ شرع آمده است، یا ثبوتش در غیر از ظرف ضرر است و اینها در ظرف ضرر می‌رسد یا توهّم تجویز شرعی است و تمام اینها از دایرۀ این قاعده بیرون می‌رود؛ درحالتی‌که حتی خود ائمه و اصحاب ائمه هم به این تمسک می‌کردند.

اگر شما ضرر را به معنای اسم‌مصدری بگیرید ـ کما هو الصحیح ـ معنایش این است که در اسلام ضرری نیست که غیر متدارک بشود و به یک شخص برسد.

بنابراین اگر ضرر از ناحیهٔ غیر به این شخص برسد یا خود ضرر فی‌حدّ نفسه از ناحیهٔ غیر نرسد، این ضرر غیر متدارک است. من‌باب‌مثال اگر ضرر سماوی باشد، مثلاً خانهٔ شخصی در زلزله خراب بشود، پولش را باید از چه کسی بگیرند؟! آیا باید از حاکم شرع بگیرند؟! چه کسی چنین حرفی زده است؟! یا اگر اصلاً ضرر غیر سماوی باشد، مثلاً شخصی هندوانه یا سبزی به دکّان خود آورده است، ولی اتفاقاً در آن روز مشتری نمی‌آید و همهٔ سبزی‌ها می‌ماند و خراب می‌شود! حالا از چه کسی باید ضرر را تدارک کند؟ بله، ما در بیمه داریم که یک عدّه جمع می‌شوند و برای همین ضررهایی که به ماشین و امثال‌ذلک وارد می‌شود شرکتی تأسیس می‌کنند که این ضررها را تأمین کند؛ ولی صحبت در این است که ما در خیلی از موارد داریم که خود عرف این ضرر را جبران نمی‌کند، درحالی‌که این شخص الآن ضرر کرده است و شما نفی ضرر کردید و گفتید که هیچ ضرر غیر متدارکی نیست، پس در اینجا تدارک این ضرر چطوری است؟! باید از بیت‌المال بگیرد؟! چه کسی چنین حرفی زده است؟!

پس اینکه شما می‌گویید ضرر غیر متدارک وجود ندارد، صحیح نیست؛ چون ما خیلی از ضررها را می‌بینیم که خود عرف آنها را به‌حساب متضرّر می‌گذارد و در آنجا تدارک ندارد. من‌باب‌مثال باران آمده و همهٔ تخم‌های مزرعه شخصی را شسته و برده است؛ حالا خسارتش را باید از چه کسی بگیرد؟ یا کشتزار برنجش را آفت‌های گیاهی، مثل سِس و سِن، خورده است؛ حالا آیا باید بگوییم که دولت باید پول خسارتش را بدهد؟ چنین چیزی نداریم! بالأخره یک حادثهٔ طبیعی است که پیش می‌آید! و اگر بخواهد این‌طور باشد پس تمام تجار، تمام کاسب‌ها و تمام مردم هیچ روزی در هیچ موقعی هیچ ضرری به‌هیچ‌وجه نباید بکنند! مثلاً آن تاجری که برای زمستان قماش می‌آورد، اگر کسی از او نخرد و همه‌اش در فصل بهار بماند و ضرر بکند و به نصف قیمت بفروشد، باید بگوییم که خسارتش را باید مردم یا دولت بدهد! کسی هم‌چنین حرفی نمی‌زند و اصلاً قابل تفوّه نیست! پس در اینجا ضرر را به معنای اسم‌مصدری هم نمی‌توانیم بگیریم.

مطلب دیگری که در اینجا اشکال شده این است: همان‌طور که ضرر غیر متدارک

با نفی تسبیب با جعل به حکم می‌سازد که شارع در اضرار و در ضرر جعل حکمی کند که موجب تدارک است، همین‌طور با نفی تسبیب به ضرر هم رفع ضرر می‌شود؛ پس اصلاً نیازی نیست که شما در اینجا ضرر غیر متدارک را معنا کنید. بنابراین معنای حدیث این است که شارع احکامی را که موجب ضرر هستند نفی می‌کند. پس بنا بر تفسیری که شما برای این حدیث کرده‌اید، لازمهٔ معنای این حدیث این است که شارع باید احکامی را که تدارک ضرر می‌کند تشریع کند؛ ولی ما از این‌طرف قضیه می‌گوییم که شارع با نفی تسبیب به ضرر، اصلاً جلوی ضرر را می‌گیرد؛ بنابراین این تفسیر هم در اینجا متعیّن نشد. پس همان‌طوری‌که شارع برای نفی ضرر نیاز دارد احکامی را جعل کند که ضرری را که واقع شده است تدارک کند، همان‌طور شارع با عدم تسبیب به ضرر، اصلاً جلوی ضرر را می‌گیرد، نه‌اینکه ضرری را که واقع شده است تدارک می‌کند و جعل حکم می‌کند. بله، این هم یک قسم آن است و این بیان شما کفایت می‌کند به عدم تسبیب به جعل

احکامی که اصلاً جلوی ضرر را می‌گیرد، نه‌اینکه ضرری را که به‌وجود آمده است تدارک بکند. پس این نفی تسبیب از کلام شما فهمیده نمی‌شود.

اشکال چهارم تفسیر فاضل تونی

اما اشکال دیگر اینجا این است: شما از باب اقرب مجازات، ضرر غیر متدارك را نفی کرده‌اید؛ درحالتی‌که ما نیاز به این غیر متدارك نداریم. وقتی که خود شما نفی ضرر بکنید، دیگر در لاضرر و لاضرار همه چیز هست. وقتی که شارع تنزیلاً نفی ضرر بکند، این نفی ضرر، هم به عدم تسبیب ضرر و جعل حکمی که ضرر تدارك می‌شود محقّق می‌شود و هم به اینکه شارع یك وسائل اجرایی برای جبران ضرر و برای جلوگیری از ضرر جعل بکند. نفی ضرر با هر کدام از اینها در موضع خودش محقّق می‌شود. بنابراین ما نیازی نداریم که غیر متدارك را داخل در مفهوم ضرر به‌حساب بیاوریم و این اقربیّتی را که در اینجا فهمیده نمی‌شود نفی بکنیم.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

درس بیست و نهم الی سی و چهارم: نقد و بررسی نظریه آیة اللَه سیستانی در تبیین قاعده

درس بیست و نهم: بررسی نظریهٔ آیةاللَه سیستانی در تبیین قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (۱)

أعوذ باللَه من الشّیطان الرّجیم

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمینَ

و الصلاةُ علیٰ خیرةِ اللَه المُنتجبینَ محمدٍ و آله الطّاهرینَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائِهم أجمعینَ

معانی‌ای که برای قاعدهٔ لاضرر فرموده‌اند تقریباً استقصاء شد، البتّه دو سه‌تا معنا است که بعداً عرض می‌شود.

معنای هفتم قاعدهٔ لا ضرر: تفسیر آیةاللَه سیستانی راجع به قاعدهٔ لا ضرر

معنای مهم و خیلی خوبی که در اینجا شده است و مطلب را به‌طور مستوفیٰ بیان کرده است، تفسیری است که آیةاللَه سیستانی در همین کتابشان

کرده‌اند، و چون ایشان مطلب را خیلی جامع و مفصل راجع به این قاعده بیان کرده‌اند، من بهتر دیدم که خود کلام ایشان ذکر بشود و فصل‌فصل روشن بشود تا اینکه ببینیم منظور ایشان چیست. البتّه این مطلب را هم بالإجمال خدمتتان عرض کنم که ما با ایشان از نقطه‌نظر نتیجه تفاوت چندانی نداریم، فقط از نقطه‌نظر فنی در بعضی از مسائل ایشان نظر داریم، ولی از نقطه‌نظر نتیجه، مطلب را بسیار عالی بیان کرده‌اند و خیال می‌کنم همان‌طوری است که منظور روایت هم به همان کیفیت است.

اگر یادمان باشد چند روز پیش عرض شد که احکامی که شارع جعل می‌کند، یا احکام شخصیه هستند و یا احکام اجتماعی، یعنی به مناسبتی با اجتماع در ارتباط و در

تماس هستند. احکام شخصی مثل نماز و روزه و شرب خمر و حج و امثال‌ذلک است، یعنی احکامی است که شخصیه هستند و ارتباطی با جامعه و بیرون ندارند. ولی احکامی که با جامعه و با افراد ارتباط خارجی دارند، شارع فقط آنها را جعل نمی‌کند، بلکه ضامن اجرای آن احکام هم هست، وإلاّ نظام مختل می‌شود؛ مثلاً برای لزوم بیع جعل حکم می‌کند، برای زواج و نکاح جعل حکم می‌کند، برای طلاق جعل حکم می‌کند، برای ضرر و امثال‌ذلک جعل حکم می‌کند. شارع در اینجا نمی‌تواند فقط حکمی جعل کند و بعداً کاری به آن نداشته باشد. اگر شارع برای بیع یا ربا یا برای مسائلی که در داد و ستد اجتماع است احکامی را جعل کند، باید خودش یک‌سری احکام قانونی و قضایی و ضامن اجرای این احکام را هم در اجتماع جعل کند، وإلاّ نظام از بین می‌رود.

من‌باب‌مثال شارع بیع را به‌نحو لزوم جعل می‌کند، بعداً دو نفر با همدیگر معامله می‌کنند و به‌هم می‌زنند، حالا هرچه شارع بگوید کارتان حرام است، آخر چه کسی به حرف چه کسی گوش می‌دهد؟! کار خودشان را می‌کنند! بنابراین شارع

باید در این احکام جهت اجرایی داشته باشد، مثلاً بگوید که شاهد، دلیل، بیّنه یا نوشته بیاور! و بعد پول را از این شخص بگیرد و به آن شخص بدهد، یا ملک را از این شخص بگیرد و به آن شخص بدهد. در مورد نکاح و طلاق هم همین است؛ چون این ارتباط فقط برای شخص نیست، بلکه ارتباط بین دو نفر است.

به‌طور کلی احکامی که در آنها ارتباط اجتماعی و تناسب اجتماعی وجود دارد، باید ضامن اجرایی هم داشته باشد. این یک مسئلهٔ خیلی مهمی است که خود آیةالله سیستانی هم در اینجا متنبه به این قضیّه شده‌اند و روی این قضیّه خیلی تأکید می‌کنند.

آن‌وقت براساس این قضیّه می‌خواهیم ببینیم که آیا لاضرر داخل در احکام شخصی است یا داخل در احکام اجتماعی است. اصلاً نفس ضرر و اضرار، خودش اثنین و اکثر را مطالبه می‌کند، اجتماع افراد را مطالبه می‌کند. اضرار یعنی ضرر وارد آوردن بر غیر. حتی اگر ما هیچ حکم اجتماعی‌ای نداشته باشیم، ولی

قطعاً ضرر و اضرار يك حكم اجتماعى است!

بنابراین آیا ابتدائاً می‌توان تصور کرد که شارع در مورد ضرر یا اضرار بیانی فرموده باشد که حرام است اضرار به غیر وارد کنید، و بعد هم دیگر اصلاً هیچ کاری به آن نداشته باشد؟! مثل همان بیانی که مرحوم شیخ‌الشریعه داشتند. پس این لاضرر و لاضرار اصلاً چه فایده‌ای دارد؟! این چه نفعی دارد که همین‌طور مدام فقط بگوید حرام است؟!

نقل آن قضیه‌ای است که مولانا می‌گوید:

شخصی یک نفر را که به خودش خنجری بسته بود به خانه‌اش برد. وقتی که قضاء وطر شد این شخص از او پرسید: «حالا این خنجر را برای چه بسته‌ای؟» گفت: «برای این بسته‌ام که هر کسی به من قصد سوئی کند با این خنجر حسابش را برسم!» گفت: «الحمدللّه که من نسبت به تو قصد سوئی ندارم!» و دوباره مشغول شد![1]

حالا این خنجر بستن در اینجا چه فایده‌ای دارد؟! اینکه شارع بگوید: لاضرر و لاضرار، فایده‌اش چیست؟! این شخص ضرر را وارد می‌کند! پس شارع

[1] مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر پنجم، ص ۸۴۲.

قطعاً باید در اینجا به تناسب حکم و موضوع، ضامن اجرای این قاعده را هم بیاورد.

بناءًعلیٰهذا مفاد حدیث به دو محتوا تقسیم می‌شود؛ اول لاضرر است و بعد لاضرار است. ایشان در مورد لاضرر می‌فرمایند که ضرر به معنای اسم‌مصدر است: ضَرَّ یَضُرُّ ضرًّا و ضَرَرًا. ضرر اسم‌مصدر است و معنایش نقص است، حالا چه نقص در مال یا نقص در شخص، بنا بر تفسیری که مرحوم شیخ انصاری فرموده‌اند،[1] یا نقص در حق که این مورد را هم ما اضافه می‌کنیم. در هر صورت، ضرر به معنای نقصان است، چه آن ضرر از ناحیهٔ شخص متوجه کسی بشود یا از ناحیهٔ شارع متوجه شخصی بشود، همهٔ اینها را ضرر می‌گویند. پس لاضرر در اینجا نفی ضرر است که طبیعت خارجی باشد، و چون طبیعت خارجی در اینجا محرز است، پس منظور نفی حکم به لسان نفی موضوع است، یعنی در اینجا نفی تسبیب به ضرر است.

---

[1] رسائل فقهیة، شیخ انصاری، رسالة فی قاعدة لاضرر، ص ۱۲۰.

لاضرر یعنی شارع در شریعت حکمی را که موجب ضرر بشود جعل نکرده است؛ مثلاً وضویی را که موجب ضرر است جعل نکرده است، صومی را که موجب ضرر است جعل نکرده است، کتك خوردن از غیر را جعل نکرده است؛ یعنی مثل مسیحی‌ها نیست که می‌گویند: «اگر به این طرف گوشت زدند، آن طرف را هم بیاور و بگو بزن!»[1] نه، این حرف‌ها نیست! ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾[2] نفی تسبیب به ضرر را می‌کند. اگر شخصی جراحتی وارد کرد، شارع قبول جُرح را جعل نکرده است، قبول ضرر را جعل نکرده است.

من‌باب‌مثال اگر شخصی سنگی زد و شیشهٔ منزل شما را شکست، شارع این نقص را جعل نکرده است؛ یعنی تن دادن به نقص و ضرر و ذلت را جعل نکرده است و مجعول نیست. پس به‌نحو اجمال، معنای لاضرر یعنی نفی تسبیب به ضرر.

البتّه در اینجا که نفی تسبیب به ضرر است، بعداً

---

[1] انجیل متّی، باب ۵، موعظهٔ سر کوه: راز خوشبختی، بند ۳۹.

[2] سوره بقره (۲) آیه ۱۷۹.

عرض می‌کنیم که این نفی تسبیب به چه صوَری ممکن است متصور بشود، چون در اینجا مطلب دارد. ولی در لاضرار چون معنا روشن‌تر است نیازی نیست.

اما در مورد لاضرار، معنای اجمالی این است که لاضرار نفی اضرار در خارج را می‌کند، و چون اضراری در خارج هست پس منظور آن مسائلی است که مطرح شد. لاضرار در اینجا به عکس اولی، تسبیب به نفی اضرار را می‌کند، یعنی جعل حکمی که آن حکم از اضرار در جامعه ممانعت بکند.

تفسیر «لا ضرر» به نفی تسبیب و تفسیر «لا ضرار» به تسبیب به نفی

در اولی که لاضرر بود گفتیم که نفی تسبیب است، ولی در اینجا تسبیب به نفی است، پس لاضرار جعل احکامی می‌کند که آن احکام مانع از اضرار غیر به غیر بشود. یکی از آن احکام تحریم مولوی است. تحریم مولوی یکی از احکامی است که جلوی اضرار را می‌گیرد؛ اینکه شما ضرری به غیر وارد می‌کنی اولاً حرام است و

عقاب و عذاب در پیش داری! این یکی از موانع برای اضرار است. جهت دوم گوش‌مالی جنائی است؛ مثلاً جعل حکم به ایجاد تنقیصی در نفس است، یعنی اگر کسی جنایتی وارد کند باید قصاصش بکنند و گوشمالی‌اش بدهند؛ یا مثلاً جعل حکم به تدارک است، یعنی اگر کسی به کسی ضرری وارد کند باید تدارک کند.

اینها احکامی هستند که از تسبیب به نفی اضرار، انتزاع می‌شوند، یعنی اگر شارع بخواهد جعل احکامی بکند که آن احکام جلوی اضرار را بگیرند، باید این مسیر را طی کند: اولاً تحریم مولوی کند، بعداً حکم به تدارک کند یا اگر از مواردی است که باید قصاص بکند، قصاص کند. همهٔ اینها هم وسائلی هستند که جلوی شخص را می‌گیرند و هم وسائل اجرائیه‌ای هستند که جلوی جامعه را می‌گیرند که دیگر کسی ضرر انجام ندهد. این مطلب از اضرار فهمیده می‌شود.

حالا چون اضرار جنبهٔ صدوری به فاعل دارد، لذا در اینجا لا جرم حکم مولوی بار می‌شود؛ ولی در

ضرر جنبهٔ صدوری ندارد، چون ضرر یعنی نقص، و ممکن است که این نقص از ناحیهٔ شارع آمده باشد و شارع فاعل نیست.

قبلاً عرض کردیم: اینکه نحویین می‌گویند مصدر به معنای اسم فاعل و اسم مفعول می‌آید غلط است؛ بلکه مصدر به معنای حیثیت فاعلی می‌آید، نه به معنای اسم فاعل! هیچ‌وقت مصدر به معنای فاعل نیامده است، یعنی وقتی که شما می‌گویید: «ضربُ زیدٍ شدیدٌ» ضرب یا به معنای اسم فاعل است، یعنی جهت فاعلی‌ای که در خارج انجام شده شدید بوده است، یا حیثیت مفعولی دارد، یعنی کتکی که زید خورده است خیلی حسابی و جانانه بوده است؛ نه‌اینکه در اینجا ضرب به معنای ضارب یا به معنای مضروب است. بله، فقط در باب مبالغه، مصدر به معنای اسم فاعل می‌آید؛ مانند زیدٌ عدلٌ، که عدل به معنای عادل می‌آید. بنابراین مصدر به معنای حیثیت فاعلی می‌آید، نه اسم فاعل؛ و این دوتا است.

لذا در اینجا ضرر به معنای حیثیت فاعلی نیست، بلکه در اینجا اضرار و ضرار هستند که به

معنای حیثیت فاعلی آمده‌اند و انتساب به فاعل دارند، ولی ضرر به معنای

نقص است، و ممکن است این نقص خودش پیدا بشود؛ مثلاً شخصی صبح بلند بشود و ببیند که زلزله آمده و همهٔ اموالش به زیر زمین رفته است؛ در اینجا می‌گویند که فلانی ضرر کرده است، گرچه در اینجا فاعلی نبوده است و حیثیت فاعلی نبوده است، بلکه خود اصل ضرر بوده است؛ یا مثلاً میکروب تمام دام‌هایش را از بین برده است، ولی در اینجا فاعلی (فاعل به معنای یک انسان) اینها را از بین نبرده است، بلکه مرض به جانشان افتاده است و می‌گویند: از بین رفتند! بنابراین در اینجا حیثیت فاعلی نیست، ولی اضرار به معنای حیثیت فاعلی است؛ لذا ما در آنجا ضرر را به معنای اصل و طبیعت خارجی گرفتیم، ولی در اینجا جهت فاعلی را در نظر گرفتیم.

بنا بر همین اساس، ما بین ضرر و ضرار تفاوت درست کردیم، وإلاّ اگر ما ضرر را به معنای اضرار می‌گرفتیم، ضرار در اینجا تأکید بود و تأکید خلاف اصل است، یا مداومت بر ضرر بود که باز در اینجا خلاف اصل است، یا مقابله به ضرر بود که باز از

لاضرر فهمیده می‌شود.

بنابراین ما در اینجا برای رفع این محذوریت و تصحیح روایت، ضرر را مثل آیةاللَه سیستانی به معنای اسم‌مصدری می‌گیریم؛ یعنی اصل ضرر منتفی است و در اسلام حکمی که موجب ضرر بشود منتفی است و نیامده است، چه از ناحیهٔ غیر باشد و چه از ناحیهٔ شارع باشد. پس اگر وضوی مائیه برای شما ضرر داشته باشد، این حکم مجعول نشده است، یعنی نفی تسبیب است.

در ضرار چون حیثیت فاعلی لحاظ شده است، لذا حکمی که شارع به تناسب لاضرار باید وضع کند، باید تحریمی مولوی باشد تا جلویش را بگیرد! می‌گوید: «لاضرار؛ ضرر نزن!» و بعدش تسبیب به نفی با جعل احکامی که آن احکام ضرار را بردارند، موجب تسبیب ضرر می‌شود. پس اولاً بلا اول باید یك تحریم مولوی بکند که ضرار حرام است، ثانیاً در مواردی که عقوبت می‌خواهد باید عقوبت ایجاد کند، ثالثاً در مواردی که نیاز به تدارك و جبران است باید حکم به

تدارك و جبران بكند، و همين‌طور ساير مواردی كه بعداً

می‌گوييم. همهٔ اينها جعل احكامی است كه جلوی

اضرار را بگیرد. تا اینجا به‌نحو اجمال در مورد این قاعده بود.

و اما به‌نحو تفصیل، ایشان موضوعاتی را که احکام برای آن موضوعات می‌آیند، به موضوعات متفاوته از حیث مقارنات و از حیث خصوصیّاتی که احکام برای آنها بار می‌شوند، دسته‌بندی می‌کنند.[1] حکم چه‌بسا در بعضی از موضوعات مولوی است و در بعضی از موضوعات ارشادی است و در بعضی از موضوعات، نه مولوی است و نه ارشادی است. آن بحث اول إن‌شاءالله باشد برای بعد.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمدٍ و آلِ محمد

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۳٤ و ۱۳۵.

درس سی‌ام: بررسی نظریهٔ آیةاللَه سیستانی در تبیین قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

تفسیر آیةاللَه سیستانی از قاعدهٔ لا ضرر به‌عنوان بهترین تفسیر این قاعده

عرض شد که چون بیان آیةاللَه سیستانی در قضیهٔ لاضرر، یك بیان مفصّلی بود، از این نظر گفتیم که این کلمات ایشان تکه‌تکه مورد بحث قرار بگیرد. انصافاً باید گفت که بهترین تفسیری که تا به‌حال دربارهٔ قاعدهٔ لاضرر گفته‌اند، همین تفسیری است که ایشان کرده‌اند. البته همان‌طوری‌که عرض شد گرچه از نقطه‌نظر نتیجه ممکن است مسئله خیلی نزدیك به هم واقع بشود، ولی در بعضی از موارد از نظر فنی جای بحث و تأمل است که اگر فرصت بشود در اینجا عرض می‌کنیم.

مقدمهٔ اول تفسیر آیةاللَه سیستانی

ایشان ابتدائاً می‌فرمایند:

به‌طور کلی در لای نفی جنس می‌توانیم موضوعات و احکام متفاوتی حمل کنیم:

مورد اول: تعلق حکم به طبیعت خارجی اعمال مکلفین

یکی از معانی این نفی، دلالت بر حکم مولوی حرمت است، به‌جهت‌اینکه وقتی نفی طبیعت در خارج متعذر و محال بود، پس باید بر تحریم مولوی حمل بشود؛ مانند آیهٔ شریفهٔ ﴿لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّ﴾،[1] که در موقع حج به مناسبت حکم و موضوع، منظور از نفی باید تحریم باشد.

یکی از معانی این نفی برحسب موضوع، دلالت بر عدم ترتب اثر قانونی است

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۹۷.

که بر موضوع نهی وارد است؛ مانند «**لاطلاق إلّا لمن أراد الطّلاق**»،[1] که در صورت طلاق غیر جدّی، آثار قانونی مترتب بر طلاق بار نمی‌شود.

یکی از این موارد، محدودیت در موضوع است؛ مانند «**لاصلاة إلّا بطهورٍ**»[2] و «**لاصلاة إلّا بفاتحة الکتاب**»[3] که در اینجا محدودیت موضوع لحاظ شده است، یعنی هر صلاتی مورد امضای شارع نیست، بلکه صلاة با خصوصیت مستقبل القبلة، بفاتحة الکتاب، بطهورٍ و... مورد امضای شارع است.

البته در اینجا ما می‌توانیم بگوییم که این مسئله با مسئلهٔ قبل یکی است و هر دو را در تحتِ عدم ترتب اثر شرعی قرار بدهیم. وقتی که می‌فرماید: «**لاصلاة إلّا بطهورٍ**» یعنی آن اثری که مترتب بر صلاة است در اینجا منتفی است، پس لازم نیست که بگوییم در اینجا محدودیت در موضوع لحاظ شده است. همین‌طور در «**لاطلاق إلّا لمن أراد**

---

[1] الکافی، ج ٦، ص ٦٢.

[2] المحاسن، ج ١، ص ٧٨.

[3] المعجم الأوسط، طبرانی، ج ٢، ص ٣٧٢.

الطّلاق» هم عدم ترتب اثر شرعی است، چون شرعاً طلاق آثاری دارد؛ یکی از آن آثارش انفصال است، یکی از آن آثارش رفع نفقه است، یکی از آن آثارش عدّه است، یکی از آن آثارش حلیت ازدواج مجدد است و امثال‌ذلک. این آثار شرعی که مترتب بر طلاق است با «**لاطلاق إلّا لمن أراد الطّلاق**» منتفی می‌شود. بنابراین در اینجا بین دو موضع، تفاوتی وجود ندارد؛ چه بگوییم «**لاطلاق إلّا لمن أراد الطّلاق**» یا اینکه بگوییم «**لاصلاة إلّا بطهورٍ**» یا «**لاصلاة إلّا بفاتحة الکتاب**»؛ یعنی آن اثر شرعی‌ای که مترتب بر صلاة است، در صورت صلاة بدون طهور یا صلاة بدون فاتحةالکتاب، مترتب نیست.

یکی از آن معانی و محتواهایی که برای نفی است، ارشاد به عدم آن حکم سابق

است در آن مواردی که امر عقیب‌الحظر است یا نهی عقیب‌الأمر است، که منظور در اینجا وعید بر ترک یا وعید بر فعل نیست، بلکه منظور رفع حکم سابق است. مثال‌هایش هم خیلی زیاد است، مانند کراهت شرب ماء قیاماً در لیل بعد از امر به شرب ماء قیاماً در نهار، که در اینجا این امر بعد از نهی، امر عقیب‌الحظر است، حالا چه اینکه در اینجا علماً امر سابقی وجود داشته باشد، یا اینکه توهم حظر باشد، در هر دو صورت فرقی نمی‌کند.

خب این معانی‌ای است که برای نفی آمده است و ما باید بدانیم که این قاعدهٔ لاضرر و لاضرار بر کدام‌یك از این معانی منطبق است.

قبل از اینکه ایشان وارد این بحث بشوند، یک معنای کلی بسیار عالی و یک بحث اجمالی بسیار خوب ـ که ما در این دو سه روز در صدد اثبات این بحث در اصول بودیم ـ و یک تفسیر کلامی مطابق با هر موضوعی را به‌نحو عام ارائه می‌دهند تا اینکه بعد وارد آن ذی‌المقدمه بشوند. مقدمه این است:

رابطهٔ معنای مطابقی و مراد جدی

هر کلامی که متکلم القاء بکند ـ چه امر و نهی

باشد و چه نفی و اثبات ـ دارای دو محتوا است:

محتوای اول محتوای لفظی آن است که ما از آن محتوا به معنای تطابقی بین لفظ و موضوعٌ‌له تعبیر می‌آوریم، آن معنای تطابقی همان محتوای عموم و همان معنای ابتدایی کلام است که در همهٔ الفاظ و در همهٔ کلمات وجود دارد؛ مانند اینکه امر دلالت بر طلب می‌کند و نهی دلالت بر زجر می‌کند. ما این را «محتوای عام» می‌گوییم که معنای تطابقی و موضوعٌ‌لهی امر و نهی یا نفی و اثبات است.

محتوای دوم یک معنای دیگری است که کامن و منطوی در لفظ و در جمله است که آن معنا مصحّح برای ایراد کلام می‌شود. من‌باب‌مثال لفظ امر دلالت بر بعث و طلب می‌کند، ولی این طلب أنحائی دارد؛ یک وقت واقعاً طلب است و وعید بر ترک است، یک وقت طلب است ولی وعید بر ترک نیست، یک وقت طلب است ولی منظور از طلب، استهزاء و سخریه بر عدم‌وقوع فعل از مخاطب است، یک وقت طلب است و منظور تهدید بر فعل است. اینها آن معانی منطوی در کلام است که

متکلّم به‌جهت این معانی آن لفظ را می‌گوید؛ ولی آن معنای مطابقی داعی برای ایراد این کلام نیست، بلکه معبر و وسیله‌ای برای رسیدن به آن معنای باطن است، و آن معنای باطن تفسیر واقعی کلام است که محتوای حقیقی کلام را تشکیل می‌دهد.

در اینجا آقایانی که قائل به عموم‌المجاز هستند می‌گویند: «اصلاً لفظ بر یک معنای عامی دلالت می‌کند که آن معنای عام دارای مصادیقی است.» آن‌وقت آن معنای عام، معنای مجازی است و معنای ظاهری لفظ نیست و چون دارای مصادیق است، پس استعمال لفظ در آنها استعمال در مصادیق معنای عام مجازی است.

بیان دومی که در اینجا هست این است که لفظ از اول در غیر موضوعٌ‌له‌اش استعمال شده است که طلب نیست، بلکه سخریه یا تهدید یا ابراز عجز مخاطب از اتیان به مأمورٌ‌به است و امثال‌ذلک. در این بیان هم از این نقطه‌نظر قائل به استعمال لفظ به‌نحو مجاز شده‌اند، یعنی اصلاً به‌طور کلی معنای

موضوعٌ‌لهی لفظ نسیاً منسیّاً شده است.

آن معنایی را که قبلاً خدمتتان عرض کردیم این است که اصلاً در اینجا مجازی وجود ندارد، بلکه لفظ در طلب استعمال شده است، منتها طلب انواعی دارد: یکی از انواعش امر و بعث واقعی است، یکی از انواعش بعث غیر واقعی و غیر حقیقی به‌نحو الزام است، یکی از معانی‌اش استعجاز است، یکی از معانی‌اش استهزاء است، یکی از معانی‌اش تهدید است و امثال‌ذلک.

پس در اینجا لفظ در موضوعٌ‌له خودش استعمال شده است؛ ولی ما این حرف را در مورد مجاز مثل رأیت أسدًا نمی‌زنیم، بلکه در آنجا اصلاً اول در موضوعٌ‌له لفظ تصرف می‌کنیم، بعد برای موضوعٌ‌له مصادیق حقیقی و مجازی می‌تراشیم. در واقع اول لفظ در معنای موضوعٌ‌له که آن معنای موضوعٌ‌له نسبت به موضوعٌ‌له حقیقی یك معنای سِعی است استعمال شده است. از این نظر در آنجا ما قائل به مجاز هستیم. ولی استعمال امر یا نهی در طلب و زجر، در غیر موضوعٌ‌له خودش نیست، بلکه در موضوعٌ‌له خودش است؛ امر

در طلب است و نهی هم در زجر است و زجر اقسامی دارد. به این مجاز نمی‌گویند.

این مراد جدی مثل لفظ مشترک است، یعنی اگر بخواهد در هر کدام از معانی خودش استفاده بشود، نیاز به قرینهٔ معیِّنه دارد؛ مثلاً اگر لفظ امر بخواهد در هر کدام از معانی استحباب یا امر یا تهدید یا امثال‌ذلک استفاده بشود، نیاز به قرینهٔ معیِّنه دارد. شما از یک لفظ امر بدون قرینه دلالت بر وجوب را نمی‌فهمید، همان‌طورکه دلالت بر استحباب را نمی‌فهمید و امثال‌ذلک. قرائن معیِّنه مصادیق طلب را تحدید می‌کنند، پس این معنا حقیقی است و مجازی نیست.

در اینجا آن مراد جدی داعی برای این مراد استعمالی است. آن مصداق، مصداق واقعی است. ما یك‌وقت این‌طور می‌گوییم که از طرح این لفظ، یك داعی و یك منظور واقعی داریم؛ ولی یك‌وقت می‌گوییم که اصلاً لفظ در غیر موضوعٌ‌له استعمال شده است. آن اختلافی که در باب کنایه است که بعضی‌ها کنایه را در مجاز می‌شمرند، از همین‌جا ناشی می‌شود. آقایان می‌گویند که در اینجا لفظ در غیر موضوعٌ‌له خودش استفاده و استعمال شده است؛ مثلاً در «فلانٌ

کثیرُ الرّماد» واقعاً لفظ در کثرت رماد استعمال نشده است، بلکه در جود و عطا و بخشش استعمال شده است.

بنابراین فرقی نمی‌کند که ما لازم را بگوییم و ملزوم را اراده کنیم، یا ملزوم را بگوییم و لازم را اراده کنیم. در هر دوی اینها استعمال لفظ در غیر موضوعٌ‌له خودش است. پس از این نقطه‌نظر بین کنایه و بین مجاز معروف و مشهور فرقی وجود ندارد.

عرض ما این است که شما به چه دلیل کنایه را داخل در اقسام مجاز به‌حساب می‌آورید؟ مگر ما در باب کنایه، لفظ را در غیر موضوعٌ‌له استعمال کردیم؟! و در کنایه مگر از لفظ، غیر موضوعٌ‌له فهمیده می‌شود؟! وقتی که من می‌گویم: «فلانٌ کثیرُ الرّماد» واقعاً منظورم زیادی خاکستر است، منتها داعی برای ایراد این لفظ، خود کثرت خاکستر نیست، بلکه کثرت خاکستر معبر و وسیله و نردبان و پل است برای‌اینکه ما به جود و بخشش او برسیم، نه‌اینکه منظور و داعیِ

اولی، همین کثرت خاکستر باشد. لذا در آنجایی که منظور ما فی‌حدّ نفسه کثرت خاکستر است، کنایه نیست، بلکه واقعاً می‌خواهیم بگوییم که در خانهٔ فلانی خاکستر زیاد است و اگر می‌خواهی برو از آن

خانه بگیر و بیاور! مثلاً موقع زمستان است و برای کرسی خاکستر می‌خواهیم، می‌گویم: «فلانٌ کثیرُ الرّماد» پس برو از آنجا بگیر! به این کنایه نمی‌گویند.

پس در مورد کنایه و در مورد استعمال حقیقی لفظ بدون معبر، ما موضوعٌ‌له را اراده می‌کنیم؛ منتها یک وقت داعی نفس موضوعٌ‌له است و یک وقت داعی چیزی غیر از موضوعٌ‌له است. داعی موجب مجازیت نمی‌شود؛ چون اینکه من این لفظ را به یک داعی انجام داده‌ام موجب مجازیت نمی‌شود تا لفظ در موضوعٌ‌له خودش استعمال نشده باشد، بلکه باز هم لفظ در موضوعٌ‌له خودش استعمال شده است.

بله، مطلبی که در اینجا است، این است: در زماننا هذا که دیگر خاکستر معنا ندارد و مردم نفت و اجاق گاز مصرف می‌کنند، کثیرالرّماد مجاز خواهد بود. اگر من در اینجا بخواهم کثیرالرماد را استعمال کنم باید بگویم: «فلانی همیشه گاز خانه‌اش روشن است! فلانی همیشه چراغ خوراک پزی‌اش روشن است! فلانی هیچ‌وقت سماورش خاموش

نمی‌شود!» این می‌شود کنایه!

لذا اشکالی که در اینجا به ذهن بعضی از آقایان رسیده است و گفته‌اند: «در زمان ما گفتنِ کثیرالرماد مجاز است»[1] برای این است که بین زمان سابق و زمان فعلی خلط کرده‌اند. دو زمان در استعمال لفظ در موضوعٌ‌له و غیر موضوعٌ‌له دخالت دارد؛ گفتنِ کثیرالرماد در زمان سابق کنایه می‌شود، ولی گفتنِ همین کثیرالرماد در زمان ما مجاز می‌شود!

مدلول امر

حالا ما در امر هم همین حرف را می‌زنیم و می‌گوییم: این‌طور نیست که امر دلالت بر وجوب بکند و استعمالش در استحباب و تهدید و استهزاء، استعمال مجازی است؛ بلکه امر دلالت بر طلب می‌کند، منتها طلب انواع و اقسامی دارد. آن منظور واقعی از طلب، داعی بر این است که ما این لفظ را در بعث استعمال کنیم، یعنی آن معنایی که این لفظ در آن معنا استعمال شده و منظور متکلم از ایراد لفظ است، همان مصادیقی است

---

[1] قاعدة لاضرر، شهید صدر، ص ١٧٤.

که آن مصادیق، موضوعٌ‌له این لفظ را به‌نحو دخول در یک معنای عام تشکیل می‌دهند.

من‌باب‌مثال اگر شما لفظ انسان را بر یک فرد سیاه آفریقایی اطلاق کردید، این استعمال شما مجاز نیست. اگر شما لفظ انسان را بر یک فرد خنثی استعمال کردید، این استعمال شما مجاز نیست. اگر شما لفظ انسان را بر طفل شیرخوار استعمال کردید، این استعمال شما مجاز نیست، به‌خاطر اینکه انسان برای یک معنای عام و برای یک طبیعت و ماهیتی که دارای این خصوصیّات است وضع شده است، منتها این ماهیت، اصناف و افراد دارد. پس استعمال این لفظ در آن فرد، استعمال حقیقی است.

پس روی این حساب، این لفظ که الآن در آن معنای مصداقی استعمال شده است، از باب عموم‌المجاز نیست. البتّه اگر منظور آقایان از عموم‌المجاز این است که ما برای این لفظ یک معنای عامی می‌تراشیم، این مطلب درست است و بنا بر اعتقاد سکاکی عموم‌المجاز می‌شود. ایشان در أسد

قائل به عموم‌المجاز بودند،[1] یعنی ما برای لفظ، یک معنای سِعی و یک موضوعٌ‌له أوسع از موضوعٌ‌له حقیقی درست می‌کنیم و آن را عام از حیوان مفترس و رجل شجاع قرار می‌دهیم و برای او دو مصداق می‌آوریم؛ یک مصداق حیوان مفترس و یک مصداق رجل شجاع! این عموم‌المجاز است، در مقابل مجازی که استعمال لفظ در غیر موضوعٌ‌له است.

ولی ما در مورد امر این حرف را نمی‌زنیم، بلکه می‌گوییم: «لفظ امر در طلب استعمال شده است.» مگر تهدید طلب نیست؟ می‌گوید: «اگر مردی برو انجام بده!» یعنی از تو می‌خواهم، ولی اگر تو نمی‌توانی در خارج انجام بدهی به من ربطی ندارد!

تلمیذ: آیا طلب نسبت به این انواع، مثل طبیعت مهمله نسبت به اقسام است یا مثل انسان نسبت به افراد است؟ اگر مثل انسان نسبت به افراد باشد، بر افراد مجاز نیست؛ اما اگر مثل طبیعت مهمله باشد، استعمال لفظ بر اقسام، مجاز می‌شود، چون در

---

[1] مفتاح العلوم، ص ٤٦٨.

اقسام قیدی است که در خود مقسم نیست.

استاد: طبایعی که ما در نظر می‌گیریم بر دو قسم‌اند: یک وقت خصوصیت طبیعت مورد لحاظ است و یک وقت طبیعت را به‌نحو عام در نظر می‌گیریم. من‌باب‌مثال من می‌گویم: «در این اطاق، مأکول وجود دارد.» مأکول به‌نحو ابهام و اهمال معنا ندارد، ولی آنچه دلالت بر آن طبیعت می‌کند، هر چیزی است که خوردنی باشد. دیگر سنگ و آجر و درخت و شوفاژ و فرش از تحت این کلام من خارج می‌شوند. حالا صحبت در این است: این مأکولی که وجود دارد داخل در چه نوعی است، که آن یک بحث دیگر است. یک وقت می‌گوییم: «در اینجا آب وجود دارد.» و یک وقت می‌گوییم: «در اینجا میوه وجود دارد.» و یک وقت می‌گوییم: «در اینجا پلو وجود دارد.» بنابراین اینکه می‌گوییم در اینجا مأکول وجود دارد و منظورمان آب است، استعمال لفظ در مجاز نیست، بلکه یکی از انواعش را گفته‌ایم.

بله، اگر بگوییم: «در اینجا آب وجود دارد»، طبیعت را محدود کرده‌ایم، چون در اینجا نوع را مطرح کرده‌ایم، ولی مأکولی که گفته‌ایم جنسِ انواع

است و خود این هم دلالت بر طبیعت و ماهیتی می‌کند که دارای خصوصیّاتی است که قابل خوردن است، و درخت و تیرآهن و گچ و فرش نیست!

حالا لفظ امر هم دلالت بر طلب می‌کند و طلبْ جنس برای انواع می‌شود؛ یک نوع از آن طلب، وجوب و الزام است و یک نوع از آن طلب، استحباب است. استحباب و الزام دو فرد نیستند، بلکه دو نوع مختلف هستند. بین الزام و تهدید دو نوع متباین است، بین تهدید و استهزاء دو نوع متباین است.

بنابراین لفظ امر بر یک طبیعت مهملهٔ جنسیه دلالت می‌کند که به معنای طلب است و دارای انواعی است؛ یک نوعش تهدید است، یک نوعش استهزاء است، یک نوعش عجز است، یک نوعش الزام است، یک نوعش استحباب است و یک نوعش اباحه است. رفعِ امر بعد الحظر، دلالت بر اباحه می‌کند و اباحه هم یک نوع طلب است، یعنی از تو می‌خواهد! می‌گوید: تا حالا از تو نمی‌خواستم، ولی الآن از تو می‌خواهم! این «از تو می‌خواهم» یعنی آن نهی و آن منع و آن حظر را برمی‌دارم،

نه‌اینکه در اینجا اصلاً طلب لحاظ نشده است! موضوعٌ‌له امر طلب است و این طلب انواعی دارد که اباحه هم یکی از اقسامش است.

آن‌وقت روی این حساب، این محتوای واقعی که داخل در بطن کلام است، منظور مستعمِل از استعمال این کلام است، ولی منظورش بعث نیست. شخصی که امر می‌کند، منظورش صِرف بعث تنهایی نیست، بلکه طلب فقط دلالت معنای مطابقی آن است. می‌گوید: «من از تو طلب می‌خواهم و کاری به الزام یا استحباب ندارم، من فقط طلب فعل را می‌خواهم!» می‌گوییم: «آقا منظور شما از این طلب کدام‌یک از اینها است؟ الزامی یا استحبابی؟ بگو چه‌کار کنم؟ حتماً انجام بدهم یا نه؟ آیا منظورت تهدید است؟» مثلاً گاهی شخصی به انسان می‌گوید: «برو فلان کار را انجام بده!» ولی انسان می‌ماند و شک می‌کند که آیا دارد تهدید می‌کند یا واقعی است! یا مثلاً گاهی اوقات انسان با رفیقش صحبت می‌کند، ولی نمی‌داند که منظورش طلب است یا عرض است! عرض در مقام استذلال است و آن شخصی که

در مقام ذلت قرار دارد به مستعلی که در مقام استعلاء قرار دارد، عرض می‌کند. در ادعیه نه الزام است و نه استحباب است، یعنی به خدا نمی‌گوید که مستحب است حاجت مرا برآورده کنی! یا اگر برآورده نکنی پدرت را درمی‌آورم! نمی‌گوید:

اگر دستم رسد بر چرخ گردون *** از او پرسم که

این چین است و آن چون[1]

هیچ‌وقت این حرف را نمی‌زند، بلکه خواهش و تمنا است، عرض است! اینها از معانی طلب هستند.

دلالت امر بر وجوب به دلالت اقتضاء

نکته‌ای که در اینجا است و در بحث طلب هم عرض کردیم این است که دلالت اقتضاء در مورد امر، دلالت وجوبی است، به‌جهت‌اینکه در دلالت اقتضاء آنچه مقتضای خود کلام است و عقل در آن حاکم است این است که اگر یک امر از ناحیهٔ

[1] دو بیتی‌های بابا طاهر، دو بیتی ۱۸۹.

مولا وجود داشته باشد و قرینه‌ای بر غیر الزام ـ از استحباب و تهدید و سایر مصادیق ـ وجود نداشته باشد، در اینجا دلالت اقتضاء بر الزام است، یعنی نفس القاء کلام از ناحیهٔ مولا بعث مخاطب را می‌طلبد و هیچ قرینه‌ای هم بر الزام نیاز نیست، بلکه خود همین مسئله دلالت بر ایجاب می‌کند.

اصل در دوران امر بین مولویت و ارشادیت

در اینجا ما اصلاً کاری به مولویت نداریم؛ بلکه ما اوامری داریم، حالا چه اوامر ارشادی و چه اوامر مولوی. ما اصلاً نمی‌دانیم و شک می‌کنیم که این امری که مولا کرده است ارشادی است یا مولوی. در آن بحث طلب عرض شد که آیا در خود این امری که از ناحیهٔ مولا می‌آید، طلب هست یا طلب نیست؟ همه می‌گویند که در امر، حدّاقل طلب و بعث هست، و خود آیةاللَه سیستانی هم همین را می‌گویند. صحبت در این است که چه مصداقی در تحتِ این بعث قرار گرفته است، ولی در اینکه دلالت بر بعث می‌کند حرفی نیست.

ما در آنجا گفتیم که اگر امر دلالت بر طلب

کند ـ که می‌کند ـ و قرینه‌ای وجود نداشته باشد، نفس طلبی که مولا از این بنده می‌کند یعنی «من این را از تو می‌خواهم!» خب «می‌خواهم» یعنی برو، بردار و بیاور! دیگر در تحتِ این «می‌خواهم»، اجازهٔ بر ترک یا منع از ترک قرار نگرفته است. اگر یک وقت اجازهٔ بر ترک داشت، این قرینه است بر اینکه منظور از امر در اینجا استحباب است. یک وقت اصلاً مقام، مقام انجام دادن نیست، بلکه مقام تهدید یا مقام استهزاء است، آن یک بحث دیگری است؛ ولی نفس طلبی که مولا بدون هیچ قرینه‌ای از مخاطب دارد، وجوب را اقتضاء می‌کند، یعنی بلند بشود و انجام بدهد. اقتضاء طبیعی القاء امر از ناحیهٔ مولا این است، مگر اینکه ما نیاز به قرینه داشته باشیم.[1]

لذا در واجب تعیینی و واجب تخییری عرض کردیم که در دَوَران امر بین تعیین و تخییر، حکومت با تعیین است؛ چون تخییر نیاز به قرینهٔ زائد دارد، ولی تعیین

---

[1] نرم‌افزار کیمیای سعادت، متن جلسات شرح اسفار اربعه، ج ٤، ص ٢١١، جلسه ٨٩.

مقتضای خود کلام است که نفس این را بجا بیاور! در تخییر می‌توانید معادل با این را هم بیاورید، پس ما یک دلیل زائد می‌خواهیم؛ پس اگر در یک مورد شک کردیم، اصل عدم قید زائد است و در نتیجه تعیین، الزام می‌شود. این اصل مثبت نیست، بلکه اقتضای خود کلام است.[1]

در مورد امر هم که دلالت بر طلب می‌کند، همین حرف را زدیم و گفتیم که نفس خود کلام امر که داعی بر بعث دارد، لولا مئونهٔ زائد و لولا قرائن زائد، اقتضای ایجاب می‌کند. لذا اگر مولا فقط به عبد بگوید: «بلند شو برو فلان کار را انجام بده!» و هیچ مطلب دیگری نگوید و این عبد هم هیچ قرینه‌ای نداشته باشد که منظور مولا استحباب است یا تهدید است، اگر آن کار را انجام ندهد، مولا می‌تواند کتکش بزند. مولا می‌گوید: «مگر به تو نگفتم برو انجام بده!» عبد می‌گوید: «شما که الزام را نگفتی!» می‌گوید: «نگفته باشم، گفتم برو انجام بده یا نگفتم؟! همه چیز را باید بگویم؟! من گفتم که برو

---

[1] رسالهٔ اجتهاد و تقلید، ص ٢٦٦.

فلان کار را انجام بده! حتماً باید بگویم که این کار را انجام بده و وعید هم بر ترک داری؟! یا باید به‌عنوان تهدید بگویم که این کار را انجام بده؟! وقتی می‌گویم که برو این کار را انجام بده! باید انجام بدهی!» اقتضاء کلام ایجاب است، یعنی ما غیر از خود القاء کلام، نیازی به دلیل و قرینهٔ خارج و مئونهٔ زائد نداریم. این را می‌گویند دلیل اقتضاء.

حالا اگر مولا امری را القاء کرد، آیا خود نفس این القاء، مولویت را می‌رساند یا غیر مولویت را می‌رساند؟ یعنی آیا ما در مولویت نیاز به مئونهٔ زائده داریم یا در غیر مولویت که جنبهٔ ارشادی و امثال‌ذلک باشد؟ ما در غیر مولویت نیاز داریم. خود نفس القاء این امر از ناحیهٔ مولا، مولویت را می‌رساند. این را می‌گویند دلیل اقتضاء.

نظر آیةاللَه سیستانی در دوران امر بین مولوی و ارشادی

لذا مشهور بین اصولیین این است که در دَوَران امر بین مولوی و بین ارشادی بودن امر، اصل با مولوی بودن است ؛[1] ولی آیةاللَه سیستانی

[1] کفایة الأصول (طبع آل‌البیت)، ص ۱۰۸.

می‌فرمایند:

در دَوَران امر بین ارشادی و بین مولوی بودن، اصل با ارشادی بودن است؛ چون مولویت یک اعتبار زائد شرعی است و در رتبهٔ متأخّر از مقارنات و ملابساتِ سابق بر کلام است، پس ما در مولویت نیاز به مئونه زائده داریم، لذا تا وقتی که آن مقارنات نفی نشود، نوبت به مولویت که اعتبار شرعی است نمی‌رسد.[1]

ولی با آن بیان ما در وعید بر ترک، که نیازی به اعتبار شرعی نداریم و خود دلالت اقتضاء دلالت بر وعید بر ترک می‌کند، دیگر این کلام و دلیل ایشان در اینجا مطرح نمی‌شود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمدٍ و آلِ محمد

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۳۳ ـ ۱۴۱.

درس سی و یکم: بررسی نظریهٔ آیةاللَه سیستانی در تبیین قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (۳)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

قاعدهٔ اولیه در نفی یک حکم از طبیعت خارجی

عرض شد که مورد و موضع اول برای حکم، نفس طبیعت خارجی اعمال و افعالی است که مکلفین انها را در خارج انجام می‌دهند؛ طبیعتی که یا مورد رغبت مکلف است یا مورد انزجار مکلف است. آیةاللَه سیستانی در اینجا می‌فرمایند:

> محتوای عامّ صیَغ، یا وعیدِ بر فعل است و یا وعید بر ترک است؛ اگر نهی باشد وعید بر فعل است و اگر امر باشد وعید بر ترک است.

به این جهت «وعید» است که تا وعید بر فعل یا بر ترک نباشد، داعی برای انجام و ترک در مکلف پیدا نمی‌شود. اگر مولا صرفاً بگوید: «انجام بده!» و به‌دنبالش وعید بر ترک نگذارد، در این‌صورت

مکلفین انجام نمی‌دهند، فقط می‌گویند که مولا گفته انجام بده یا گفته انجام نده! بناءًعلیٰ‌هذا اعتباری که شارع در اینجا می‌کند، علاوه بر بعث و زجر، یک وعید بر فعل یا وعید بر ترک هم به‌عنوان پشتوانهٔ برای امر ونهی‌اش دارد.

ولی اگرنه، خود فعل یا خود امر و نهی فقط دلالت بر بعث و زجر کنند و وعید از آنها استفاده نشود، در این‌صورت بعث و زجر در تمام صیغ امریه و نهییه وجود دارد، حتی در مواردی که امر عقیب حظر است یا نهی عقیب امر است که دلالت بر حکم تکلیفی ندارد، بلکه ارشاد به رفع امر یا رفع نهی است، در اینجا هم بعث و زجر وجود دارد، ولکن وعید بر فعل یا وعید بر ترک نیست؛ و یا اوامر ارشادیه مانند

﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾[1] یا ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾[2] و امثال‌ذلک که در اینها نفس اوامر و نواهی، داعویّت بر فعل و ترک ندارند، بلکه ارشاد به اوامر و نواهی مولویهٔ نفس‌الأمریه هستند، در اینجا ما می‌بینیم که اینها وعید بر فعل یا وعید بر ترک نیستند، بلکه ارشاد به آن اوامر و نواهی هستند و خودشان فی‌حدّ نفسه موجب ثواب یا موجب عقاب نیستند. در این‌طور موارد بعث و زجر هست، اما وعده و وعیدی در کار نیست.

از اینجا استفاده می‌کنیم که چنانچه قبلاً یک سری مبادی و مقدماتی وجود داشته است که موجب یک نوع ارتباط بین مکلف و آن حکم بوده است، آن محتوای عامّ این کلام به همان مبادی برمی‌گردد؛ مثلاً اگر امر عقیب‌الحظر یا نهی عقیب‌الأمر بود، یعنی سابقاً امری بوده است و بین مکلف و آن حکم ـ که عبارت از آن امر است ـ

---

[1] سوره نساء (٤) آیه ٥٩؛ سوره مائده (٥) آیه ٩٢؛ سوره نور (٢٤) آیه ٥٤؛ سوره محمد (٤٧) آیه ٣٣؛ سوره تغابن (٦٤) آیه ١٢.

[2] سوره نساء (٤) آیه ١٤.

ارتباطی برقرار بوده است، حالا این نهیی که به آن موضوع تعلق می‌گیرد، موجب وعده و وعید بر ترک و فعل نمی‌شود، بلکه همان رفع حظر یا رفع امر را در آنجا می‌کند که موجب اباحه است؛ یا مثلاً اگر آن مبادی، مبادی‌ای بود که مانند اوامر ارشادیه قبلاً بین مکلف و آن حکم ارتباط برقرار بوده است و این اوامر ناظر به آن مبادی است، در این‌صورت محتوای این صیغ امر و نهی، وعده و وعید بر فعل و بر ترک نیست؛ یا مثلاً در باب امر بعد از توهّم نهی که در آنجا می‌گوییم: امر و نهی مولوی نیستند، بلکه رفع وجوب یا رفع حظر می‌کنند. پس چنانچه ما قبلا مبادی‌ای داشته باشیم، حمل صیغه بر همان مبادی مُحَکَّم است.

حالا اگر هیچ‌گونه مبادی مسبقه‌ای بین مکلف و آن حکم وجود نداشته است، در این‌صورت شارع از باب امر و تکلیف مولوی، وعید بر فعل و وعید بر ترک را جعل

می‌کند. پس در وهلهٔ اول ما باید نگاه کنیم و ببینیم که آیا در اینجا مناسباتی وجود دارد یا ندارد؟ اگر مناسباتی وجود نداشت که امر را حمل بر ارشاد یا حمل بر همین مطالبی که عرض شد کنیم، نتیجه می‌گیریم که در اینجا وعید بر فعل یا وعید بر ترک وجود دارد.

اشکال اول استدلال آیةاللَه سیستانی

بناءًعلیٰ‌هذا ایشان می‌فرمایند:

در السنهٔ اصولیین متداول و مشهور است که اصل اولی در اوامر و نواهی، امر مولوی و تکلیف وجوبی یا تحریمی است.

اما این اصل اولی مخدوش است، بلکه اصل اولی در اینجا حمل اوامر و نواهی بر ارشاد است، به‌جهت‌اینکه ارشاد یک مئونهٔ زائدی اضافه بر نفس بعث و زجر ندارد، اما حمل امر و نهی بر وعید بر فعل و وعید بر ترک، مئونهٔ زائد و جعل دیگری از طرف شارع می‌خواهد که در صورت نبودن آن مبادی، وعید بر فعل یا وعید بر ترک جعل بشود. ولی ما در اوامر ارشادی هم‌چنین جعلی را لازم نداریم، بلکه نفس خود طبیعت اوامر و نواهی، موجب ارشاد به اطاعت امر اللَه و ترک از نواهی و منهیّات هستند.

در جلسهٔ گذشته عرض شد که حمل اوامر و نواهی بر ارشاد، نیاز به مئونه دارد؛ اما در حمل اوامر و نواهی بر مولویت، از نفس خود آن امر و از نفس خود آن نهی، وعید بر فعل و وعید بر ترک انتزاع خواهد شد و دیگر نیازی به چیز دیگری نداریم. اینکه در صورت تخطّی، وعید بر فعل یا وعید بر ترک وجود دارد، حکم عقل است و شارع آن را جعل نمی‌کند، بلکه آنچه شارع جعل می‌کند فقط بعث و زجر است. بنابراین نه حمل امر بر ارشاد به دست شارع است و نه حمل امر و نهی بر رفع وجوب و رفع حظر.

به عبارت دیگر، کاری که شارع انجام می‌دهد القاء اوامر و نواهی عندالمخاطب است، یعنی اوامر و نواهی را به مخاطب القاء می‌کند و بعد مخاطب آنها را تجزیه و تحلیل می‌کند؛ اگر مورد، امر بعد از حظر باشد موجب اباحه است، ولی در اینجا دیگر شارع این را جعل نمی‌کند؛ یا اگر مورد، نهی بعدالأمر باشد اباحه انتزاع می‌شود، ولی در اینجا دیگر شارع این را جعل نمی‌کند؛ یا اگر مورد، ارشاد باشد مانند ﴿أَطِيعُواْ

ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ یا ﴿وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ﴾[1] یا ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ...﴾[2] معلوم می‌شود که این اوامر و نواهی ارشادی هستند و باز هم شارع آن را جعل نمی‌کند.

به عبارت دیگر، این‌طور نیست که شارع جعل حکم تکلیفی بکند و آن را القاء بکند، بلکه کاری که شارع می‌کند این است که حکم را براساس یک موضوع یا اثبات می‌کند یا نفی می‌کند. اثبات و نفی آن یا به‌صورت امر و نهی است یا به‌صورت اثبات و نفی و جملهٔ إخباریه است. حالا در اینجا این خود مخاطب است که تجزیه و تحلیل می‌کند و می‌گوید: «اگر به‌صورت امر باشد دلالت بر وجوب و... دارد و اگر به‌صورت نهی باشد، دلالت بر کراهت و... دارد و اگر به‌صورت نفی و اثبات باشد دلالت بر تأکید دارد.» تمام اینها قوانینی است که عرف و محاوره برای حمل کلام مولا جعل می‌کند و

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ٦٠؛ سوره أعراف (۷) آیه ٧٤؛ سوره هود (۱۱) آیه ۸۵؛ سوره شعراء (٢٦) آیه ۱۸۳؛ سوره عنکبوت (۲۹) آیه ٣٦.

[2] سوره نساء (٤) آیه ١٤.

حتی ممکن است که خود مولا هم از این قوانین خبر نداشته باشد.

پس این کار را عرف و مخاطب انجام می‌دهد. تنها کاری که مولا می‌کند این است که این امر یا نهی را القاء می‌کند، ولی دیگر در پشت این قضیّه، وعید را جعل نمی‌کند، بلکه مخاطب می‌فهمد که اگر مولا امری را از عبد خواست، عبد باید انجام بدهد و اگر انجام ندهد عقل می‌گوید: «فَهُوَ یُعَدُّ عاصِیًا فَیَستَوجِبُ العِقابَ» این را عقل انتزاع می‌کند، نه شارع! کاری که شارع می‌کند این است که می‌گوید: «آقا، این کار را انجام بده!» تمام شد، من وظیفه‌ام را انجام دادم و کنار رفتم! مخاطب هم وظیفه دارد که براساس عرف ببیند آیا این امر شارع امر مولوی است یا ارشادی است؟ وجوب است یا استحباب است؟ حرمت است یا کراهت است؟ اینها دیگر به دست شارع نیست، بلکه به دست مخاطب است؛ مخاطب است و قرائن! مخاطب است و مناسبات! مخاطب است و آنچه از

ذهنیات پیش مخاطب وجود دارد! مخاطب همه را با همدیگر می‌سنجد، بعد یا حکم به وجوب می‌کند یا حکم به استحباب می‌کند یا حکم به حرمت می‌کند یا حکم به کراهت می‌کند. تمام اینها به دست مخاطب است. وعید بر فعل و وعید بر ترک هم یکی از انتزاعاتی است که مخاطب براساس القاء اوامر و نواهی آن را به‌دست می‌آورد.

یعنی همان‌طوری‌که ما در باب وجوب گفتیم که وجوب نیاز به قرینۀ زائد ندارد، بلکه استحباب و سایر موارد نیاز به قرینه دارند، و همان‌طوری‌که ما در بحث تعیین و تخییر گفتیم که تعیین نیاز به قرینه و مئونۀ زائده بر اصل القاء اوامر ندارد، بلکه تخییر نیاز به مئونۀ زائد دارد، همین‌طور در وعید و وعده هم وعید بر فعل و وعید بر ترك اصلاً نیاز به جعل شارع ندارند، بلکه وقتی شارع حکمی را القاء می‌کند، خود مخاطب می‌بیند که باید این کار را انجام بدهد یا باید این کار را ترك کند، و اگر انجام ندهد کتك می‌خورد. این دیگر نیازی به جعل شارع ندارد، بلکه در اینجا دیگر عقل

حاکم است به اینکه اگر شما امر مولا را اتیان نکنید شما تُعَدُّ عاصِیًا، وقتی که تُعَدُّ عاصِیًا، فَیَستَوجِبُ العِقابَ!

اینجا دیگر دو دو تا چهار تا است! صغریٰ و کبریٰ و نتیجه! هذا واجبٌ و کلُّ واجبٍ یوجب إتیان الفعل، فیَجبُ إتیان هذا الفعل! بعد این نتیجه را صغرای یك‌قیاس دیگر قرار می‌دهیم: هذا یجبُ إتیانه، فإن لم‌یجب إتیانه فیُعدّ تارك هذا الفعل عاصیًا! بعد دوباره این نتیجه را صغرای برای یك‌قیاس دیگر قرار می‌دهیم: هذا یُعدّ عاصیًا، و کلُّ مَن یعدّ عاصیًا فیستوجبُ العقاب، فهذا یستوجبُ العقاب!

پس این وعید بر فعل و ترک، قیاساتی است که ذهن و عقل آنها را براساس یکدیگر قرار می‌دهد و اصلاً به دست شارع نیست. شارع می‌گوید: «این کار را انجام بده!» و بعد دیگر کاری به آن ندارد و می‌گوید: حالا تو هر طور که می‌خواهی قضاوت کن؛ اگر می‌خواهی حمل بر ارشاد بکنی بکن! اگر می‌خواهی حمل بر مولوی بکنی بکن! و مراتب مولوی از حرمت و کراهت و از وجوب و استحباب، هر کدام را که می‌خواهی انجام بدهی انجام بده! اگر

می‌خواهی نهی بعد الأمر را حمل بر اباحه بکنی

بکن! و اگر می‌خواهی امر بعد از نهی یا توهّم حظر را حمل بر اباحه بکنی بکن! اینها دیگر دست من نیست، بلکه من حرفم را گفتم و رفتم، حالا این مخاطب است و زمینهٔ برای حمل اوامر و نواهی بر هر موردی که باید حمل بکند!

بنابراین وعید بر ترک و وعید بر فعل اصلاً داخل در جعل شارع نیست تا شارع آن را جعل کند، همان‌طور که موارد و محتویات بالا، مثل‌اینکه امر عقیب‌الحظر حمل بر اباحه بشود و امثال‌ذلک، هیچ‌کدام به دست شارع نیست، بلکه به دست مخاطب است.

اشکال دوم استدلال آیةاللَه سیستانی

اشکال دوم این است: شما که وعید بر فعل و وعید بر ترک را مجعول و محتوای عامّ برای صیغ دانستید، اصلاً وعید بر فعل و ترک که محتوا نیست! چه کسی گفته است که اینها محتوا است؟! آنچه محتوای صیغ است، الزام بر فعل و الزام بر ترک است که این مسئله از اصل صیغه و مقتضای صیغه انتزاع می‌شود. وقتی که مولا امری بر مخاطب القاء بکند، «الزام» انتزاع می‌شود؛ اما وعید بر ترک از کجا انتزاع

می‌شود؟! مگر ما وعید بر ترک می‌خواهیم که مولا بگوید اگر انجام ندهی عقابت می‌کنم؟! مگر به داعی وعید بر ترک است که مکلف این کار را انجام می‌دهد؟! مگر به داعی وعید بر فعل است که مکلف این کار را انجام نمی‌دهد؟! مثلاً مولا بگوید: اگر خمر را بنوشی، شرب خمر وعید بر فعل دارد و عقابت می‌کنیم! مگر «عقابت می‌کنیم» باعث می‌شود که مکلف انجام بدهد؟! مگر «عقابت می‌کنیم» باعث می‌شود که مکلف امری مثل نماز را انجام بدهد و نماز بخواند؟!

اوامر و نواهی که حمل بر موضوعات می‌شوند ابتدائاً به‌نحو اطلاق حمل می‌شوند، بعد خود مکلفین براساس رتبه‌ای که دارند این محتوای عام را از اوامر انتزاع می‌کنند؛ یک مکلف است که تا چوب بالای سرش نباشد انجام نمی‌دهد، در اینجا عقل او وعید بر فعل و وعید بر ترک را انتزاع می‌کند؛ اما یک مکلف است که این‌طور نیست، بلکه می‌گوید: «**بَل وَجَدتُك أهلًا لِلعِبادَةِ فَعَبَدتُّك!**»[1] پس

[1] عوالی اللّئالی، ج ۱، ص ٤٠٤.

بر ترک در اینجا ندارد. آیا امیرالمؤمنین علیه السّلام که نماز می‌خواند، به‌حساب وعید بر ترک انجام می‌دهد و اگر انجام ندهد مستوجب عقاب است؟! یا اولیا و بزرگان که ترک محرّمات می‌کنند، براساس وعید بر فعل است؟! اصلاً این حرف‌ها نیست! بلکه می‌گویند: «چون امر مولا آمده است من انجام می‌دهم، ولو اینکه مرا در جهنم هم ببرد!» آنها این حساب را می‌کنند! آنها می‌گویند: «من این حرام را انجام نمی‌دهم ولو اینکه مستوجب ثواب هم نشوم!» نه‌اینکه داعی بر فعل وعید بر ترک است و نه‌اینکه داعی بر ترک وعید بر فعل است! وعیدی در کار نیست، بلکه فقط امر مولا و نهی مولا است، والسلام، تمام شد! این وعید بر فعل و وعید بر ترک برای عوام است. عوام‌اند که از باب تجارت و مرابحه و داد و ستد، اوامر و نواهی را انجام می‌دهند؛ اما غیر عوام از آن کسانی که در مرتبهٔ بالا قرار گرفته‌اند اصلاً وعیدی در مرحلهٔ آنها نیست، بلکه اگر مولا به آنها بگوید که اگر این را هم انجام ندهید من عقابتان نمی‌کنم، ولی آنها باز خودشان را

ملزم به انجام دادن می‌دانند!

راجع به مرحوم آیةاللَه انصاری همدانی ـ رضوان اللَه علیه ـ نقل می‌کنند:

حالی برای ایشان پیدا شده بود و به ایشان گفته بودند که ما سلطنت عالم را به شما می‌دهیم و از مقام و موقعیتتان هم هیچ کم نمی‌کنیم! ایشان فقط گفته بودند: «من نپذیرفتم، به‌خاطر اینکه دیدم من حوصلهٔ دردسر ندارم!»[1]

حالا آیا اینها عبادات را به‌خاطر وعید بر فعل و وعید بر ترک انجام می دهند؟! اینها امر مولا و نهی مولا را امر الزامی و نهی الزامی می‌دانند؛ تمام شد و رفت! می‌گویند: «مولا گفته است انجام بده، ما هم انجام می‌دهیم!» دیگر وعید بر ترک از کجا آمد؟! پس امر و نهی یعنی انتزاع امتثال از القاء اوامر و نواهی مولا؛ همین!

بنابراین شما یا باید در اینجا بگویید که اوامر و نواهی به مُلقیات بر عوام یا بر خواص تقسیم می‌شوند و برای خواص اوامر و نواهی نداریم؛ که این خلاف است و

---

[1] رجوع شود به سوخته، ص ۲۱٤.

تکلیف هم بر عوام است و هم بر خواص است و در این مسئله لاشكَّ و لاشبهةَ؛ یعنی همان‌طوری‌که صلاة بر عوام وضع شده است همان‌طور بر پیامبر اکرم و بر ائمه علیهم السّلام هم به یك‌وجوب و بدون هیچ فرقی وضع شده است، و همان‌طوری‌که نهی از محرمات بر عوام وضع شده است، همان‌طور بر خواص هم که ائمه باشند وضع شده است و تکلیف هیچ فرقی نمی‌کند. منتها صحبت در این است که داعی بر اتیان تکلیف چیست؟ یك‌وقت داعی ترس از جهنم و عقاب است، یك‌وقت داعی رغبت به نعیم و جنات و حور و قصور است؛ گفت:

زاهد از تو حور می‌خواهد قصورش بین ❊❊❊ به جنّت می‌گریزد از درت یا رب شعورش بین[1]

مسئلۀ داعی برای اتیان و ترك، یك‌مسئلۀ دیگر است؛ ولی صحبت در این است که آیا مولا در القاء اوامر و نواهی، جعل وعید بر فعل کرده یا نکرده است؟

---

[1] منسوب به صدرالدین دزفولی.

ما هیچ دلیلی نداریم که مولا گفته است که انجام بده و اگر انجام ندهی عذابت می‌کنم! اما اینکه در آیات داریم: ﴿و مَن یَعصِ اللهَ...﴾[1] به این معنا نیست که جعل وعید کرده است، بلکه شارع دارد نتیجهٔ این حرمت و این مخالفت را در آیات بیان می‌کند: ﴿إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَاْ وَأَغۡلَٰلٗا وَسَعِيرًا﴾[2] و امثال‌ذلك. این آیات ارشاد به حکم عقل است و عقل حاکم است بر اینکه کسی که ترك بکند مستوجب عقاب است، نه‌اینکه شارع جعل بکند. اصلاً هم‌چنین چیزی نیست که شارع بگوید: «من توأم با این امری که می‌کنم، وعید بر ترك را هم آورده‌ام و اگر انجام ندهی عقابت می‌کنم!»

بنابراین همهٔ این اوامر، مولوی هستند. امر مولوی فقط یعنی «الزام»، ولی وعید بر ترک در آن نیامده است. امر مولوی فقط یعنی برو انجام بده! حالا آن چیزی که

---

[1] سوره نساء (٤) آیه ١٤.

[2] سوره إنسان (٧٦) آیه ٤.

حکم می‌کند که اگر انجام ندهی مستوجب عقاب هستی، عقل است. اما این‌طور نیست که شارع مثلاً در «صَلِّ» علاوه بر الزام، این عقاب را هم جعل بکند و بگوید: این الزام، الزامی است که اگر انجام ندهی مستوجب عقاب هستی! یعنی این‌طور نیست که در امر «صَلِّ» که به مخاطب القاء می‌کند دو معنا را جعل کرده باشد؛ یکی الزام بر صلاة و دیگری وعید بر ترك؛ بلکه فقط الزام بر صلاة است: باید نماز بخوانی! در سایر اوامر و نواهی هم همین‌طور است، یعنی شارع فقط القاء می‌کند که نباید شرب خمر کنی، نباید سرقت کنی، نباید زنا کنی، باید روزه بگیری! اما اینکه اگر انجام ندهی عقابت می‌کنم، دیگر در این اوامر و نواهی نیامده است.

بنابراین محتوای عام برای صیغ در نبود مبادی‌ای که ایشان ذکر کردند ـ مانند امر عقیب‌الحظر یا نهی بعد الأمر یا ارشاد به حکم عقل ـ همان الزام بر فعل و الزام بر ترک است. الزام غیر از بعث و زجر است، بعث و زجر در همهٔ صیغ هست،

ولی الزام در آنها نیست. بعث یعنی انجام بده و زجر هم یعنی انجام نده! حالا الزام بر انجام دادن و الزام بر ترک، انتزاع عقل عند فقد القرائن است، یعنی وقتی قرینهٔ بر ارشاد یا قرینهٔ بر اباحه در زمینهٔ رفع توهّم حظر نداشته باشیم و امثال‌ذلک. الزام از باب حکم عقل است بر اینکه وقتی که مولا امری را می‌کند مخاطب باید انجام بدهد. این انتزاع عقل است!

بله، عقل انتزاع دیگری هم می‌کند که اگر این کار را انجام ندهی عقابت می‌کند! این دیگر از کلام مولا انتزاع نمی‌شود، بلکه خود عقل انتزاع می‌کند؛ همان‌طور که در تمام احکام عقلیه، عقل همیشه همین‌طور حکومت می‌کند. البته این بحث در آنجایی که حکومت عقل به جانب احتیاط و امثال‌ذلک است خواهد آمد. اصلاً احتیاط عقلی، به جعل شرعی نیست، بلکه عقل حاکم است که وقتی مولا امری آورده است و شما مثلاً در شبههٔ مفهومیه شک دارید ـ حالا بعد بحث می‌کنیم که آیا در شبههٔ مصداقیه این‌طور است یا در شبههٔ مفهومیه ـ عقل حاکم است که وقتی امر مولا منجّز است، شما باید

جانب احتیاط را انجام بدهید. یا عقل حاکم است که وقتی در اینجا امری آمده است، شما باید از باب اشتغال، برائت ذمّه پیدا کنید. همهٔ اینها احکام عقل و از

باب حکومت عقل است و شرع اینها را نگفته است. بنابراین وعید بر فعل و وعید بر ترک، مجعول شارع نیست.

ایشان می‌فرمایند: امر مولوی دو محتوا دارد: یکی محتوایی است که از کلام استفاده می‌شود و یکی هم «مایکون أمرًا إعتباریًّا لابدّ مِن جَعله مِن قِبل الشّارع و هو الوعیدُ علیٰ التّرك المقوّم للوجوب»، یعنی بدون وعید بر ترك، وجوب مقوّم ندارد؛ درحالی‌که ما گفتیم مقوّم دارد و لولا جعل شارع، خود الزام از ناحیهٔ عقل است و آن مقوّم وجوب است.

اولیا و بزرگان اوامر را به‌خاطر وعید بر ترک انجام نمی‌دهند و وعید مقوّم وجوب آنها نیست. اگر به آنها بگویند که اگر نماز هم بخوانی باز شما را به جهنم می‌بریم، آنها باز انجام می‌دهند! و می‌گویند: مولا گفته است و باید انجام داد؛ تمام شد!

این مطلب حکایت از این می‌کند که این اصولیون اصلاً مراتب تکلیف را متوجّه نشده‌اند و اصلاً نمی‌دانند که تکلیف مراتب دارد؛ در عین اینکه «الزام» برای همه هست، برای آن شخص یك‌طور است

و برای این شخص یك‌طور دیگر است، لذا امیرالمؤمنین علیه السّلام می‌فرماید: «**ما عَبَدتُكَ خَوفًا مِن نارِكَ و لاشَوقًا إلیٰ جَنَّتِكَ، بَل وَجَدتُكَ أهلًا لِلعِبادَةِ فَعَبَدتُكَ.**»[1] و چه خوب می‌فرماید: «**[إنّ قَومًا عَبَدوا اللَهَ رَغبَةً] فَتِلكَ عِبادَةُ التُّجّارِ، [و إنَّ قَومًا عَبَدوا اللَهَ رَهبَةً] فَتِلكَ عِبادَةُ العَبیدِ.**»[2] یعنی مرتبهٔ تکلیف برای عبید خوف است و مرتبهٔ تکلیف برای مردم تجارت است، اما مرتبهٔ تکلیف برای ما فقط «**بَل وَجَدتُكَ أهلًا لِلعِبادَةِ**» است! وعید بر ترك در کار نیست، بلکه آن چیزی که مقوّم وجوب برای حضرت است «**بَل وَجَدتُكَ أهلًا لِلعِبادَةِ**» است و آن چیزی که مقوّم حرمت است، بل وجدتك أهلًا للاطاعة است!

در اینجا اگر برای حضرت وعید بر ترک نباشد آیا می‌توانیم بگوییم که برای ایشان وجوب ندارد و ما باید رفع وجوب بکنیم و مثلاً بگوییم که نماز برای ائمه علیهم السّلام واجب نیست؟! این

---

[1] عوالی اللّئالی، ج ۱، ص ٤٠٤.

[2] نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص ٥١٠.

مطلب صحیح نیست و نماز برای همه واجب است.

پس باید بگوییم: اینکه اینها از این مسائل گذشته‌اند به این معنا نیست که دیگر وجوب از آنها برداشته شده است، بلکه وجوب سر جایش هست، ولی حکم برای اینها در این مرتبه به این نحو است که الزام از ناحیه شارع هست، ولی وعید بر ترک اصلاً وجود ندارد.

بنابراین آن اصولی که در آن همه یک‌طور هستند می‌شود اصول حوزوی! اما اگرنه، ما بدانیم که مراتب تکلیف برای هر وضعی و برای هر شخصی تفاوت پیدا می‌کند، آن‌وقت می‌توانیم تکلیف را به همه گسترش و سرایت بدهیم و دیگر جای اشکالی باقی نمی‌ماند؛ چون در اینجا عقل حاکم است که شما در یک موقعیت و وضعی هستید که می‌بینید اگر انجام ندهید مستوجب عقاب هستید، بعد از این مرحله عبور می‌کنید و عقل شما در اینجا یک حکم بالاتری را می‌کند، آن‌وقت دیگر در آنجا مسئلهٔ عقاب و مسئلهٔ ثواب نیست، آنجا مسئلهٔ قرب است و دیگر اصلاً عبادت برای بهشت و جهنّم نیست، بلکه فقط برای تقرّب است، لذا عقل در آنجا

حکم می‌کند که اگر انجام ندهی قربی هم در کار نیست؛ عقل در هر مرحله‌ای یک حکم دارد.

در اینجا اصلاً مسئلۀ جعل شارع نیست، اما ایشان می‌گویند که باید توسط شارع جعل بشود، بنابراین این عبارت «ولا بدّ مِن جَعله مِن قِبل الشّارع» خطا است، چون این جعل از قِبل عقل است و عقل انتزاع می‌کند. بله، عقل برای هر فردی انتزاع می‌کند؛ ولی عقل اولیا این جعل و وعید بر ترك را انتزاع نمی‌کند، بلکه عقل آنها اهلیّت عبادت را انتزاع می‌کند ولو بهشت و جهنّمی هم اصلاً در کار نباشد! اصلاً اگر خدا بگوید ما بهشت و جهنّم را برمی‌داریم آیا امیرالمؤمنین علیه السّلام دیگر عبادت نمی‌کند؟! اولیا دیگر عبادت نمی‌کنند؟!

اگر شما یک نفر را واقعاً دوست داشته باشید آیا عملی را بدون اینکه آن شخص

اصلاً به شما هیچ‌گونه عوض و پاداشی بدهد، فقط و فقط به‌خاطر جلب محبت او انجام نمی‌دهید؟! آیا ما هم‌چنین کاری را در این دنیا انجام نمی‌دهیم؟! در اینجا هم همین‌که مولا ببیند که بنده‌اش این امرش را اطاعت نکرده است و از او ناراحت بشود، همین ناراحتی مولا ولو وعید بر ترک هم نباشد، ولو جهنّمی هم در کار نباشد، همین برای امیرالمؤمنین علیه السّلام قابل تحمّل نیست! آنها که مثل ما نیستند!

اما برداشت اصولیون از اوامر و نواهی این است که اوامر و نواهی فقط برای بهشت و جهنم آمده است؛ درحالی‌که اوامر و نواهی فقط برای تقرّب آمده است و بهشت و جهنّم یکی از مراتب آن است. در آنجا فقط خود ذات مطلوب است، نه آثار ذات! اما اینها این مطالب را نمی‌فهمند!

بنابراین حاصل اشکال دوم این شد که در اینجا حرف اصولیین صحیح است که می‌گویند که عند فقد القرائن و شک بین اوامر ارشادی و اوامر مولوی، اصل با حمل أخبار و اوامر و نواهی بر مولویت است، نه بر ارشادیت؛ نه حرف ایشان که

می‌گوید: «این اوامر و نواهی دلالت بر ارشاد می‌کنند، نه دلالت بر مولویت.»

اشکال سوم استدلال آیةاللَه سیستانی

مسئلۀ دیگری که در اینجا هست این است که در ما نحن‌فیه، یعنی لاضرر و لاضرار، «لا» به‌عنوان نفی و اثبات آمده است. ایشان می‌فرمایند:

چون مورد، مورد اثبات و نفی است، غیر از نهی از ضرر یا نهی از انجام فعل، یك‌مسئلۀ دیگری هم هست و آن این است که چون لاضرر و لاضرار را به لسان نفی بیان می‌کند، خصوصاً در آنجاهایی که به طبایع خارجی مربوط است، دارد این قضیّه را خارجاً نفی می‌کند. پس نفی، اضافۀ بر آن نهیِ تحریمی ضمناً می‌خواهد یك‌سری احکام اجرائیه برای جلوگیری از وقوع این طبیعت خارجی اثبات کند؛ یعنی می‌خواهد با لسان نفی بگوید که هم‌چنین طبیعتی در خارج وجود ندارد. اما چطور وجود ندارد، درحالی‌که ما می‌بینیم وجود پیدا می‌کند؟! پس جواب این است که اینکه می‌گوید «وجود ندارد»، یعنی برای جلوگیری از آن

وجود خارجی می‌خواهد جعل احکام بکند.

من‌باب‌مثال وقتی که می‌گوید: «لاضَرَرَ»، یعنی ضرری در خارج وجود

ندارد، درحالتی‌که وجود دارد، بنابراین شارع می‌خواهد با زبان بی‌زبانی بگوید که من نمی‌گذارم این ضرر در خارج وجود پیدا بکند؛ یعنی نه‌تنها تو حق نداری این ضرر را در خارج ایجاد کنی، بلکه اگر هم بخواهی ایجاد کنی عقابت می‌کنم! پس اصلاً نباید در خارج ضرر و ضراری وجود داشته باشد! و اصلاً هم‌چنین چیزی در خارج نیست!

بنابراین اینکه می‌گوید: «در خارج نیست»، یعنی من نمی‌گذارم این مسئله در خارج تحقق پیدا بکند، نه‌اینکه به همدیگر ضرر نرسانید. لسانِ «در خارج نیست» لسانِ نفی طبیعت خارجی است. این لسان به معنای جعل احکام و وسائل اجرائی و قضائی برای جلوگیری از تحقق این جعل در خارج است.[1]

بعد ایشان می‌فرماید: «البته نحوهٔ اجرای این مسئله به دست حاکم است.» و ما هم بعداً خواهیم گفت.

اما در این حرف ایشان که فرمودند: «نفی و اثبات، هم‌چنین مطلبی را می‌رساند» محلّ اشکال

---

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۳۸ ـ ۱۴۱.

است، به‌خاطر اینکه در خیلی از مسائل، این جهت اجرایی وجود ندارد.

من‌باب‌مثال «**لَیسَ بَینَ الرَّجُلِ و وَلَدِهِ رِبًا**»،[1] البتّه در مورد ربا می‌توانیم بگوییم که جزء طبایع خارجی نیست، بلکه جزء احکام مجعوله است که در بحث بعدی می‌آید.

یا من‌باب‌مثال اگر شارع بگوید: «در اسلام شرب خمر نیست» با اینکه شرب خمر یک عمل خارجی و یک طبیعت خارجی است و حکم جعلی نیست، آیا معنایش این است که من وسائل اجرایی این را هم قرار می‌دهم؟! نه، اگر یک شخص در منزل خودش شرب خمر کرد، شارع هیچ‌وقت جلوی او را نمی‌گیرد. بله، اگر در ملأ عام باشد تعزیر دارد.

یا من‌باب‌مثال اگر شارع بگوید: «زنا در اسلام نیست» با اینکه زنا یک طبیعت

---

[1] وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۳۵.

خارجی است، آیا معنایش این است که حتی اگر در منزل هم انجام دادی باز من با وسائل اجرایی جلویت را می‌گیرم و نمی‌گذارم انجام بدهی؟! نه‌تنها این‌طور نیست، بلکه حتی در اینجا امر به کتمان هم داریم! اینکه گفته شده است که باید چهار تا شاهد بیاید و امثال‌ذلک، این امر به کتمان است، یعنی شارع نمی‌خواهد این قضیّه افشا بشود و در ملأ بیان بشود. لذا در مواردی هم که پیش می‌آید شارع دائماً کتمان می‌کند، مثلاً می‌گوید: «آقا برو، اشتباه کرده‌ای و یادت رفته است که چه‌کار کرده‌ای!»[1] یعنی می‌خواهد این قضیّه را پنهان و کتمان کند و نمی‌خواهد آن را برملا کند و بعد هم جلویش را بگیرد. آن عمر بود که از دیوار خانهٔ آن شخص بالا رفت تا داخل خانه را تماشا کند. بعد هم آن شخص محکومش کرد که تو غلط کردی که آمدی از بالای دیوار تماشا کردی که ما داریم شرب خمر می‌کنیم! اگر من یک گناه کردم، تو سه‌تا گناه کردی! خلاصه

[1] رجوع شود به وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۳۲ و ۱۰۴ و ۱۰۶ و ۱۰۷.

جلوی او حسابی محکوم شد![1]

اما اینکه ایشان در اینجا بیان کرده‌اند که «اثبات و نفی می‌خواهد این را برساند که جعل احکام و وسائل اجرایی برای جلوگیری از این طبیعت در خارج است!» ما می‌توانیم بگوییم که نه‌تنها این‌طور نیست، بلکه ممکن است در خیلی از موارد با وجود اینکه اثبات و نفی به طبایع تعلق می‌گیرد، ولی درعین‌حال اصلاً منظور شارع جعل احکام مانعه از اجرای این طبیعت در خارج نباشد؛ مثلاً اگر شارع بگوید: «لاشربَ خمرٍ فی الاسلام» یا «لازنا فی الاسلام» و امثال‌ذلك از طبایع خارجی‌ای که مردم نسبت به آنها رغبت یا انزجار دارند و به لسان «لا» بیان شده است، دلیل بر این نیست که وسایل اجرایی هم جعل شده است.

بله، همان‌طوری‌که در مقدمه عرض کردیم، در اینجا این نکته هست که اگر موضوع از آن موضوعاتی باشد که جنبهٔ اجتماعی دارد، شارع در اینجا از باب حفظ

---

[1] شرح نهج البلاغة، ابن‌أبی‌الحدید، ج ۱، ص ۱۸۲؛ ج ۱۲، ص ۱۷.

نظام و عدم اختلال در نظام، جعل احکام مانعه از اجرای اینها خواهد کرد و این دیگر اختصاص به اثبات و نفی ندارد. اگر لاضرر و لاضرار به‌صورت اثبات و نفی هم نبود باز در اینجا خود آن نهی و خود نفس حکم دلالت بر جعل احکامی خواهد کرد که مانع از تحقق این امر خارجی و این طبیعت خارجی است؛ چون خود حکم و موضوع از احکام و موضوعاتی است که ارتباط اجتماعی دارد و شارع قطعاً باید وسایل اجرایی برای جلوگیری از این ضرر و ضرار را جعل بکند، وإلاّ اگر جعل نکند اختلال در نظام پیش می‌آید. این مسئله دیگر مثل قضیۀ زنا و شرب خمر، قضیۀ شخصی نیست، بلکه یك مسئلۀ اجتماعی مثل سرقت است. اگر شارع بگوید: «لاسرقةَ فی الاسلام»، چون جنبه و ارتباط اجتماعی دارد، قطعاً باید جعل احکام و مسائل قضایی‌ای بکند که جلوی این سرقت را بگیرد. در این‌صورت دیگر بین اثبات و نفی و بین امر و نهی فرقی نخواهد بود. بله، اثبات و نفی شدیدتر و مؤکّد به‌نحو آکد این قضیّه را اثبات می‌کند و این یك مطلب

دیگری است، اما اینکه بگوییم که اختصاص به نفی و اثبات دارد، صحیح نیست.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمدٍ و آلِ محمد

درس سی و دوّم: بررسی نظریهٔ آیةاللَه سیستانی در تبیین قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (٤)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

مورد دوم: حکم موضوعات اعتباریهٔ دارای آثار وضعیهٔ عقلائیه

موضع دومی که آیةاللَه سیستانی در تعیین محتوای کلام بیان می‌کند این است که مورد حکم، یک ماهیّت اعتباریه باشد، مانند عقود و ایقاعات، مثل بیع، ازدواج، طلاق، عتق، هبه و سایر ابواب معاملات که اینها جزء ماهیات اعتباریه هستند؛ نه ماهیات تکوینیّهٔ خارجیّه، اعم از فعل و ذات و اعم از مکلّف و غیر مکلّف، که اعتباری بر آنها تعلّق نمی‌گیرد، مثل أکل و شرب و نوم و امثال‌ذلک.

جعل و اعتبار این احکام اعتباریه به‌جهت تنظیم نظام اجتماعی و لازمهٔ وجود انسان در تمدّن اجتماعی حیات خودش است. انسان بدون معاملات

نمی‌تواند در جایی زندگی کند و بالأخره باید داد و ستد داشته باشد. اگر بخواهد در یک نظام اجتماعی زندگی کند طبعاً بایستی که اهل معامله و بیع و شراء باشد و عقود و ایقاعات و امثال‌ذلک را رعایت کند تا بتواند در آنجا بماند.

شارع مواردی را جعل می‌کند: **«النّاس مسلّطون علیٰ أموالهم»**،[1] **«لابیع إلافیما تملِك»**،[2] **«لایَحِلُّ مالُ امرئٍ مُسلمٍ إلّا بطیب نفسه»**[3] و **«لاطلاقَ إلّا لمن أراد الطلاق»**[4]

که در تمام این موارد منظور از نفی و اثبات‌ها و منظور از امر و نهی‌ها عبارت است از القاء اثر قانونی و اثر اعتباری؛ چون شکّی نیست که شارع وقتی که این موارد را اعتبار می‌کند آثاری بر این اعتبار بار می‌کند، مثلاً وقتی که بیع را جعل و اعتبار می‌کند طبعاً آثاری بر این بیع بار می‌کند وإلاّ بیع بدون آثار معنا ندارد، یا مثلاً وقتی طلاق را اعتبار و جعل

---

[1] نهج الحق، ص ٤٩٤.
[2] عوالی اللّئالی، ج ٢، ص ٢٤٧.
[3] همان، ص ٤٩٣.
[4] الکافی، ج ٦، ص ٦٢.

می‌کند طبعاً آثاری بر این طلاق مترتّب می‌کند که همان بینونیّت و رفع نفقه و وجوب عده و سایر احکامی است که مترتّب بر طلاق است.

منظور از احکام در اینجا ارشاد به ترتّب اثر یا عدم ترتّب اثر قانونی یا شرعی است، به‌جهت‌اینکه وقتی ماهیتی اعتباری باشد داعیهٔ نفسانی برای انجام آن ماهیت وجود ندارد مگر رسیدن به مطلوب و هدف؛ مثلاً داعیهٔ برای طلاق رسیدن به مطلوب است که همان جدا شدن از این زن است، یا داعیهٔ برای ازدواج رسیدن به مطلوب است که همان تحقق احکام تکوینیّهٔ خارجیّه است، یا داعیهٔ برای بیع ترتّب آثاری است که بر بیع مترتّب است، مثل استفاده و امثال‌ذلک.

پس هدف از اعتبار این احکام بر این موضوعات، عبارت است از ترتّب آثاری که بر این اعتباریات مترتّب است. برای رسیدن به این هدف وسیله لازم است. وسیله «جعل شارع» است. جعل شارع یا با اثبات یا با نفی یا با امر یا با نهی می‌آید؛ اینها وسائلی برای رسیدن به این هدف هستند. من‌باب‌مثال

شارع برای رسیدن به آن تمتّعات، «أنکَحتُ» را به‌عنوان وسیله جعل کرده است؛ پس «أنکحتُ» وسیله‌ای برای رسیدن به آن تمتّعات است. یا برای استفاده از ما یَملَك، «بِعتُ» و «إشتریتُ» را جعل کرده است و اینها وسیله‌ای برای رسیدن به آن هدف هستند که آن هدف عبارت است از همان تمتّعات.

حالا اگر شارع در موردی بخواهد این آثار را از حصّه‌ای از این ماهیت منتفی کند، یا آن را در خارج نفی می‌کند یا از وقوع آن نهی می‌کند؛ و اگر شارع بخواهد آثاری را در خارج بر یک ماهیت اثبات بکند، یا تحقق آن ماهیت را در خارج اثبات می‌کند یا امر به ایجاد آن می‌کند. در اینجا همین‌که شارع منظور و هدف خودش را

که سلب آثار یا اثبات آثار است با ایراد کلامی که این معنا را برساند حاصل‌شده می‌بیند، دیگر لزومی برای امر یا تحریم مولوی باقی نمی‌ماند.

من‌باب‌مثال وقتی که شارع بگوید: «**لاطلاق إلّا لمن أراد الطلاق**» یعنی این آثار بر این حصّه از طلاق که بدون اراده واقع شده است مترتّب نیست. الآن شارع به‌واسطهٔ این جمله به هدف خودش که انزجار مکلّف از هم‌چنین امری است می‌رسد تا به‌واسطهٔ این انزجار، آن آثار قانونی مترتّب بشود یا آن آثار قانونی که بوده است برداشته شود.

پس شارع در این‌طور موارد با این جملات به هدف خودش که سلب آثار است می‌رسد و در این‌صورت طبعاً دیگر استفادهٔ تحریم مولوی یا استفادهٔ وجوب و امر مولوی از این اوامر و نواهی نخواهد شد؛ یعنی مورد و مَصب، دیگر مصبّ اوامر و نواهی مولویه نخواهد بود، بلکه اینها ارشاد هستند بر ترتّب اثر قانونی یا بر عدم ترتّب اثر قانونی، و فرقی نمی‌کند که بر متعلّق امر باشد یا بر متعلّق نهی باشد.

بله، اگر مورد طوری باشد که انسان اضافهٔ بر القاء اثر یا ترتّب اثر، رغبت زیادتری داشته باشد یا اینکه از مواردی باشد که قانون نمی‌تواند در آن دخالت کند، یعنی جریان این ماهیات اعتباریه از قبیل معاملات و عقود و ایقاعات، به دست قانون نباشد، مانند خرید و فروش منقولات؛ مثلاً وقتی که شما یک کیلو انگور یا دو کیلو سیب می‌خرید، دیگر بر این عمل اثر قانونی مترتّب نیست. اما وقتی شما بخواهید زمین بخرید، قانون باید از این خرید شما حمایت کند؛ شما باید به محضر بروید و امضاء کنید تا بعداً دچار دردسر نشوید، وإلاّ ممکن است بگویند که سندت کجا است؟ اما برای خریدن انگور و سیب دیگر سند لازم نیست. البتّه ایشان زمین را جزء منقولات به‌حساب آورده‌اند، ولی ما می‌توانیم توسعه بدهیم و بگوییم: این‌طور نیست که حمایت قانونی فقط به غیر منقولات از قبیل زمین و املاک و امثال‌ذلک اختصاص داشته باشد، بلکه مثلاً ماشین هم که جزء منقولات است از اعتباراتی است که نیاز به حمایت قانونی دارد.

بنابراین در مورد چیزهایی که متعارف نیست که قانون بخواهد روی یکی‌یکی آنها نظر بدهد، امضاء یا حمایت قانونی نمی‌خواهد؛ مثلاً وقتی شما یک کیلو پیاز و سیب زمینی یا پارچ و لیوان را شیء حقیر به‌حساب می‌آورید، خرید آن دیگر امضاء یا حمایت قانونی نمی‌خواهد؛ یا مثلاً در بعضی موارد می‌بینیم که قانون با اینکه یک شیء حقیر نیست، ولی باز امضای قانونی را رعایت نمی‌کند، مثل‌اینکه شما یک فرش را ده میلیون تومان بخرید، با اینکه ده میلیون حقیر نیست، ولی هیچ سند قانونی برای این فرش نیاز نیست و هیچ‌وقت به شما گفته نمی‌شود که آن را در محضر به اسمتان ثبت کنید.

اما در مسائلی که جنبهٔ اجتماعی دارند قانون و اجتماع امضای حکومت یا امضای یک وجههٔ معتبر را بر این ماهیت اعتباریه لازم می‌داند؛ مثلاً در مورد نکاح امضای این ماهیت اعتباریه لازم است، ولو حکومت هم نباشد، ولی بالأخره افراد محل باید امضاء کنند و مجلس داشته باشند؛ یا مثلاً خرید و فروش موتور و ماشین از مسائلی است که

امضای حکومت را لازم دارد، چون ممکن است با اینها مسائل خلاف انجام شود.

پس به‌طور کلّی این مسئله به دست قانون اجتماع است که اجتماع کدام ماهیت را جزء مسائل و ماهیاتی می‌داند که حمایت قانونی لازم دارد و کدام ماهیت را جزء مسائل و ماهیاتی می‌داند که حمایت قانونی لازم ندارد.

ایشان می‌فرمایند:

در این‌گونه موارد به غیر از جنبهٔ ارشادیّت، به تحریم مولوی هم نیاز دارد، به‌جهت‌اینکه چون این ماهیات اعتباریه به خودی خود حمایت قانونی ندارند، شارع به‌خاطر اعتناء مردم و مکلّفین به این ماهیات، یک تحریم یا امر هم بعد از آن می‌آورد؛ مثلاً در مورد ربا علاوه بر اینکه داریم: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾،[1] یعنی غیر از خود حرمت ربا که انفصال اثر قانونی از معاملهٔ ربوی است، یک حرمت هم بر آن بار کرده است تا مکلّفین حواسشان را جمع کنند و طرف ربا و این حرف‌ها نروند!

روی این حساب، استعمال صیغه در این مورد

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۲۷۵.

استعمال حقیقی است، نه استعمال مجازی؛ یعنی شارع واقعاً آن را نمی‌خواهد و واقعاً می‌خواهد انجام نگیرد، منتها این نخواستن و انجام نگرفتن با زبان ارشاد و با زبان سلب اثر قانونی هم متمشّی می‌شود.

البتّه ایشان فقط کلمهٔ «تحریم» را آورده است، ولی امر مولوی هم همین‌طور است.

مورد سوم: حکم موضوعات خارجی غیر مرغوبٌ إلیها

مورد سوم این است که موضوع حکم ما یک ماهیت خارجی است، اما مکلف به این ماهیت خارجی رغبت ندارد یا از آن انزجار ندارد، مثل «**لاشكَّ لكثير الشّك**»[1] و «**لاسهوَ للإمام**»[2] که در این‌صورت خیلی قضیّه روشن است که منظور عدم ترتّب آن اثر متوهّمی است که مکلف توهّم آن اثر را دارد، یعنی چون خود این ماهیت دارای آثار و

---

[1] رجوع شود به وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۲۷ـ۲۲۹، بابُ عدمِ وجوبِ الاِحتیاطِ علیٰ من کَثُرَ سَهوُه.

[2] رجوع شود به وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۳۹ ـ ۲۴۲، بابُ عدمِ وجوبِ شیءٍ بِسَهوِ الإمامِ مع حفظِ المأموم.

احکام است، لذا به‌خاطر سلب آن احکام و آثار متوهَّم، شارع در اینجا به لسان نفی، آن ماهیت را نفی کرده و فرموده است: «**لاشكّ لكثير الشّك**» آن‌وقت دیگر در اینجا تحریمی معنا ندارد، به‌جهت‌اینکه مکلف نسبت به شک یا نسبت به سهو اصلاً رغبتی ندارد تا شارع بگوید که بر تو حرام است که آثار شک را مترتّب کنی! بلکه در اینجا همان رفع ترتّب آن آثاری است که در غیر این ظرف و غیر این حصه برای شک بوده است و شارع این آثار را از اینجا برداشته و رفع توهّم وجود آن آثار را کرده است.

پس در اینجا دیگر معنا ندارد که شارع برای رفع این ماهیت خارجی، تسبیب به جعل حکم کند، به‌جهت‌اینکه این ماهیت یک امری است که در خارج انجام می‌گیرد، لذا تسبیب به جعل دیگر معنا ندارد؛ مثلاً معنا ندارد که شارع برای رفع شک یا سهو، احکامی جعل کند، چون سهو و شک دو عمل نفسانی هستند و دیگر معنا

ندارد که شارع برای رفع اینها احکامی جعل کند، بلکه حکمی که شارع در اینجا می‌کند نفی آن آثار متوهّم است.

مورد چهارم: نفی حکم جهت تخصیص به مأمورٌبه خاص

می‌توانیم بگوییم که مورد دوم و مورد سوم و هم‌چنین مورد چهارم و مورد پنجم، همه یک محتوا دارند و محتوای آنها همان رفع اثر قانونی است، منتها ایشان آنها را جدا جدا کرده‌اند. ایشان در مورد چهارم فرموده‌اند:

مصبّ حکم در مورد چهارم یك حصهٔ به‌خصوصی از یك ماهیت است که امر به آن تعلق گرفته است و شارع برای آن حصهٔ به‌خصوص، یك حساب دیگری باز کرده است؛ مثلاً در «**لاصلاةَ إلّا بفاتحة الکتاب**»[1] یا «**مَن لَم یُقِم صُلبَهُ فی الصَّلاةِ فَلاصَلاةَ لَهُ**»[2] یا «**لاصلاةَ إلّا بطهور**»[3] و امثال‌ذلك، انسان گمان دارد که این ماهیت دارای سعه است، اما شارع متعلق

---

[1] الخلاف، ج ۱، ص ۳۳٦.
[2] الکافی، ج ۳، ص ۳۲۰.
[3] المحاسن، ج ۱، ص ۷۸.

امر به صلاة را به يك شرط مقيّد می‌كند، مثلاً مقيّد به فاتحةالكتاب می‌كند يا مقيّد به قيام علَى الإستواء در حال صلاة می‌كند يا مقيّد به صلاة با طهور می‌كند و امثال‌ذلك.

اين مسئله هم مثل همان مسئلۀ دوم است؛ يعنی در اينجا هم شارع از جعل اين ماهيت صلاة منظوری دارد كه همان أداء نماز است، و به‌واسطۀ اين نفیٔ آن اثر قانونی و شرعی را سلب می‌كند، و سلب اثر شرعی به معنای تحديد موضوع است، يعنی آن صلاتی كه در يَجِبُ عَليك الصّلاة، موضوع برای وجوب است، محدود و مقيّد به اين موارد نفی می‌شود، مثلاً آن صلاة مقيّد به فاتحةالكتاب می‌شود يا مقيّد به قيام علَى الإستواء می‌شود يا مقيّد به طهور می‌شود. در واقع برگشت اين تقيّد، ارشاد به جزئيّت و شرطيّتی است كه در متعلقات اوامر و نواهی وجود دارند. پس اين مورد هم مثل همان مورد دوم است؛ يعنی همان‌طوری‌كه ماهيت «**لابيعَ إلّا فی مِلكٍ**»[1] يا

---

[1] عوالی اللّئالی، ج ۲، ص ۲٤۷: «و قال النبی صلّی اللّه علَيه و آله و سلم:

«**لاطلاق إلّا لمن أراد الطلاق**»[1] را محدود کردیم و گفتیم که طلاقی دارای اثر است که با اراده باشد، پس حصه‌ای از طلاق را که بدون اراده باشد، از طلاقی که دارای اثر است جدا و خارج کردیم، و هم‌چنین بیع غیر ملك را از بیعی که دارای اثر است خارج کردیم؛ همان‌طور در این مورد چهارم هم ما حصه‌ای را از ماهیتی خارج می‌کنیم، پس در واقع ما آن ماهیت را به نبود این حصه یا به وجود این شرط مقیّد می‌کنیم، مثلاً آن صلاتی که متعلق امر است، مقیّد به شرطیّت فاتحه و قیام علَی الإستواء است. پس این مورد چهارم هم با آن مورد دوم فرقی نمی‌کند و هر دو مورد در اینجا یکی هستند.

مورد پنجم: نفی حکم جهت تخصیص به منهیٌّعنه خاص

اما مسئلهٔ پنجم این است که مورد، مورد امر نیست، بلکه مورد نهی است؛ مانند «**لاربا بین الوالد و**

لابَیعَ إلّا فیما تَمِلك.»

[1] الکافی، ج ٦، ص ٦٢.

الولد»[1] که در اینجا مورد نهی است و به معنای رفع آثار قانونی و شرعی از این مورد و اثبات آثار قانونی و شرعی برای غیر از این مورد از سایر انواع رباها است. پس لسان در اینجا، لسان تحدید موضوع است، ولی منظور رفع اثر قانونی و رفع اثر شرعی است.

این مورد هم مثل همان مورد چهارم است و هیچ فرقی ندارند. برگشت تمام اینها به عدم ارتباط و رفع آثار آن ماهیت از این حصه است، یعنی این حصه را از آثاری مثل حرمت که بر آن ماهیت مترتّب می‌شود، خارج می‌کند. روی این حساب، ما همهٔ این چند مورد را در یک میزان قرار می‌دهیم و آن این است: یک مصبّ برای حکم ما این است که منظور

---

[1] وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۱۳۵:

«عن عَمرِو بنِ جُمَیعٍ عن أبی‌عَبدِاللَهِ علیه السّلام قال: **قال أمیرالمؤمنینَ علیه السّلام: "لَیسَ بَینَ الرَّجُلِ و وَلَدِهِ رِبًا و لَیسَ بَینَ السیّدِ و عَبدِهِ رِبًا"**....عن زُرارَةَ عن أبی‌جَعفَرعلیهماالسلام قال: **لَیسَ بَینَ الرَّجُلِ و وَلَدِهِ و بَینَهُ و بَینَ عَبدِهِ و لابَینَ أهلِهِ رِبًا**....»

از تحدید موضوع و منظور از رفع موضوع در خارج،

رفع اثر قانونی و شرعی بر این حصهٔ خاصّه است، نه امر مولوی و نه تحریم مولوی و نه امر وجوبی، بلکه رفع اثر قانونی و شرعی یا اثبات اثر قانونی و شرعی بر این حکم است بدون اینکه مولوی باشد.

البته ایشان می‌فرمایند:

در بعضی از موارد می‌بینیم که اضافه بر رفع این اثر قانونی و شرعی، به‌جهت دواعی نفسانیه و رغبت مکلفین یا به‌جهت عدم حمایت قانونی، شارع برای رسیدن به این هدف که فعل در خارج باشد یا عدم فعل در خارج باشد، وجوب مولوی یا تحریم مولوی را هم اثبات می‌کند.

مورد ششم: أمر عقیب‌الحظر

یک مصب و یک مورد دیگر باقی می‌ماند که آن را هم بیان می‌کنیم تا دیگر آن محتوای عامی که منظور ایشان در موارد اثبات و نفی بود تمام شود. این مورد ششم، امر عقیب‌الحظر است. در اینجا مصبّ حکم ما طبیعتی است که مکلف رغبت در آن دارد یا انزجار از آن دارد، ولی نه به‌جهت خود طبیعت تنها، بلکه به‌جهتی از جهات نسبت به آن طبیعت فعلاً یا رغبت دارد یا انزجار دارد. اگر خود

طبیعت فی‌حدّ نفسه مورد رغبت یا مورد انزجار مکلّف باشد، داخل در همان مصبّ حکم اول است. اما در بعضی از موارد، امری برای مکلف پیش می‌آید که به‌جهت آن امر، رغبتی برایش پیدا می‌شود که داعی در انجام آن امر می‌شود، یا نهیی برایش پیش می‌آید که به‌جهت آن نهی، از این ماهیت انزجار پیدا می‌کند. یکی از این موارد را اصطلاحاً امر عقیب‌الحظر می‌گویند. در امر عقیب‌الحظر مکلف الآن از این ماهیت انزجار دارد چون قبلاً نهی آمده بود، و دیگر فرقی نمی‌کند که علم به این نهی داشته است یا توهّم حظر داشته است. در اینجا این امر یا این نهی فقط رفع حکم سابق می‌کند؛ یعنی چون قبلاً امر بوده است، الآن این نهی در اینجا رفع وجوب می‌کند؛ یا چون قبلاً نهی بوده است، الآن این امر در اینجا رفع تحریم می‌کند و مستوجب إباحه می‌شود.

روی این بیان، قطعاً در اینجا نظر مولا بر بعث جدّی و زجر جدّی نخواهد بود. بعث یعنی انجام دادن، و زجر یعنی انجام ندادن. وقتی که مولا در اینجا منظورش

بعث و زجر نیست، پس استعمال لفظ در اینجا در بعث و زجر دیگر استعمال مجازی می‌شود. مصحّح این استعمال، آن ارتباط و تناسبی است که قبلاً با زجر یا با رغبت مکلف بوده است و الآن می‌خواهد تبدّل پیدا کند. وقتی که مولا بعث می‌کند، بین این بعث و بین آن زجر قبلی یک ارتباط است که می‌خواهد به‌واسطهٔ این بعث، آن زجر را بردارد؛ و این مصحّح استعمال لفظ در بعث می‌شود.

روی این حساب ـ همان‌طوری‌که گفته شد ـ وقتی مکلف الآن این عمل را انجام می‌دهد دیگر فرقی نمی‌کند که خود طبیعت، طبیعتی است که مکلف در آن رغبت یا انزجار دارد، یا مکلف به‌واسطهٔ حکمی که قبلاً بوده است الآن خودش را نسبت به این قضیّه در ضیق می‌بیند یا در ضیق احساس می‌کند؛ مثلاً وضویی که قبلاً بر او بالماء واجب بوده است، الآن هم مکلف خیال می‌کند که همان وضو بالماء برای او واجب است. پس الآن این عنایتی که مکلف روی این موضوع دارد به‌جهت یك امر قبلی است، لذا شارع آن محذوریت امر

قبلی را برمی‌دارد. پس در «**لاحرجَ فی الدّین**»[1] متعلق حرج که وضوی مائیّه است، قبلاً مشمول حکم وجوب بوده است و با «لاحرج»، حکم وجوب را از روی آن موضوع برمی‌دارد و می‌گوید: قبلاً وضوی مائیّه برای تو واجب بود، ولی الآن در این ظرف دیگر آن وجوب برداشته می‌شود.[2]

ضرر یکی از مواردی است که ممکن است امر در غیر این ظرف به آن تعلق گرفته باشد. من‌باب‌مثال اسرافِ مال حرام است، ولی بذلِ مال در مورد عبادات واجب است، مثلاً اگر انسان آب ندارد ولی پول دارد و شخصی آب می‌فروشد باید بذل مال کند، اما اگر این بذل مال به جایی رسید که دیگر باعث ضرر می‌شود شارع می‌گوید که آن حکم وجوب بذل مال در قبال تحصیل طهارت مائیّه وقتی به حدّ ضرر می‌رسد دیگر آن وجوب از این مورد برداشته می‌شود؛ یا مثلاً داخل منزل شدن برای

---

[1] اقتباس از سوره حج (۲۲) آیه ۷۸: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾.

[2] الإستبصار، ج ۱، ص ۷۷.

سر زدن به درخت

یا سر زدن به مزرعه قبلاً مورد امضاء و إباحۀ شارع بوده است، ولی الآن این رفتن و حقّ استفاده از این إباحۀ شرعیه به‌واسطۀ ضرر به غیر برداشته می‌شود و مشمول حکم لاضرار واقع می‌شود؛ یا مثلاً حرکت دادن دست، مباح است، اما اگر این حرکت دادن باعث شود که مالی از بین برود، مثلاً کاسه‌ای را از بالا بیندازد و این کاسه بشکند، این حرکت دستی که موجب می‌شود این ظرف از آن بالا بیفتد مشمول لاضرار می‌شود.

بنابراین در این مورد این ماهیتی که الآن مکلف نسبت به آن رغبت یا انزجار دارد، در این ظرفِ حصّۀ خاصه به‌جهت حکم قبلی تبدّل پیدا می‌کند و آن حکم إباحه از آن برداشته می‌شود.

تفسیر آیةاللَه سیستانی از قاعدۀ لا ضرر و لا ضرار براساس تطبیق قاعده بر حکم مورد ششم

آن‌وقت روی این حساب، قاعدۀ لاضرر و لا ضرار بنا بر رأی و نظر ایشان داخل در این قسم ششم می‌شود؛ یعنی ضرر و ضرار و حرج و... از موضوعاتی هستند که مورد انزجار مکلف هستند و

فرقی نمی‌کند که فی‌حدّ نفسه مورد إنزجارند یا به این جهت که قبلاً حکمی به اینها تعلّق گرفته بود، مکلف خیال می‌کند که الآن هم بر آن حکم سابق باید باقی باشد، و از این نظر مورد إنزجار است؛ پس وقتی که شارع می‌گوید: «لاضرر»، آن حکم سابقی را که قبلاً بود برمی‌دارد.

در امر بعدالحظر، مثلاً در حال إحرام می‌گوید: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ و بعد می‌گوید: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾.[1] این امر به اصطیاد بعد از نفی از اصطیاد، آن حرمت را برمی‌دارد. در اینجا هم «لاضرر» آن حکم سابق را که وجوب وضو یا إباحه در تصرّف بود برمی‌دارد. وجوب وضو مورد إنزجار است و إباحه و جواز تصرف در ملك مورد رغبت است، و چون می‌خواهد ضرر بزند، شارع آن را برمی‌دارد. اینها به‌جهت آن حکم سابق است.[2]

---

[1] سوره مائده (۵) آیه ۱ و ۲.

[2] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۴۱ ـ ۱۴۷.

مطلبی که در اینجا به نظر می‌رسد این است:

نظر ایشان در امر بعدالحظر این

است که استعمال صیغه در امر، استعمال مجازی است، چون در اینجا بعثی نیست؛ مثلاً در ﴿إِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ بعثی نیست و فقط می‌گوید که من حرمت صید را برداشتم، ولی نمی‌گوید که بروید شکار کنید! پس در اینجا امر برای بعث نیست. وقتی که امر برای بعث نباشد پس مجازی می‌شود؛ البتّه مصحّحش را هم عرض کردیم که به‌جهت این است که برای رفع إنزجار باید امر به یک شیء با آن رفع إنزجار تناسب داشته باشد. در اینجا این امر به شیء با رفع حرمت از آن شیء، تناسب دارد و در عرف هم همین‌طور است.

آنچه به نظر می‌رسد این است که در اینجا باز استعمال، استعمال حقیقی است؛ به‌جهت‌اینکه در اینجا وقتی که شارع می‌گوید: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ نمی‌خواهد بگوید: من به تو امر می‌کنم صید کنی و تو واقعاً برو صید کن! بلکه ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ امر بعدالحظر است، یعنی شارع و مولا از مخاطب اختیار صید را می‌خواهد و می‌گوید: من از تو می‌خواهم که اختیار صید را در خودت ایجاد کنی!

اختیار صید، نه صید کردن. اختیار صید را در خود ایجاد کردن، موجب امر مولوی به صید نمی‌شود؛ بلکه موجب بعث برای اختیار صید می‌شود، یعنی وقتی که می‌گوید: ﴿فَٱصۡطَادُواْ﴾ یعنی مخاطب را برمی‌انگیزد برای‌اینکه این صید را اختیار کند، و طرفین اختیار علَی‌السّواء هستند. لذا می‌گوید که اختیار صید را در خودت ایجاد کن! اما نمی‌گوید که برو صید کن! یک‌وقت می‌گوید: برو صید کن! این امر می‌شود؛ حالا یا استحبابی یا وجوبی. اما یک‌وقت اختیار صید است و می‌گوید: اختیار صید را در خودتان ایجاد کنید! این هم بعث است و بعث حرکت است، منتها نه حرکت به صید کردن، بلکه حرکت به اختیار صید است؛ یعنی همان حال إباحه و إختیاری که قبلاً داشتید و نسبت به آن امری نبود و جواز بود، الآن شارع در اینجا به‌سمت آن حالت قبلی حرکت می‌دهد؛ یعنی قبلاً این امر برایت مُباح بود و بعد یک مانع که ﴿غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٞ﴾ بود پیش آمد، حالا من تو را به‌سمت آن حالت قبلی

که اختیار صید باشد، حرکت می‌دهم و بعث می‌کنم؛ قبلاً اختیار داشتی، حالا هم اختیار داری. پس این استعمال، استعمال حقیقی است و استعمال مجازی نیست.

شارع در اینجا مکلف را به یك امر مباحی بعث می‌کند و می‌گوید: تو باید این را برای خودت مباح بدانی و نمی‌توانی إباحه را از خودت برداری. در اینجا آن امر را واجب نمی‌کند، بلکه إباحه را برای آن واجب می‌کند، یعنی برای او ایجاد حکم إباحه می‌کند و بعث به مباح می‌کند. این را بعث می‌گوییم؛ حالا یا به لسان امر می‌آید یا به لسان اثبات می‌آید. یك‌بار می‌گوید: «هذا مباحٌ لك.» این جملهٔ اثباتیّه می‌شود. یك‌بار می‌گوید: «إنّ أبحتُ لك هذا؛ من این را برای تو مباح کردم!» این جملهٔ انشائیّه می‌شود. یك‌بار می‌گوید: «یَجِبُ أن تَعتَقِدُ بِأنّ هذا مُباحٌ.» این هم جملهٔ انشائیّه‌ای می‌شود که وجوب اباحه را در اینجا می‌رساند. این وجوب به معنای وجوب متعلق نیست، بلکه این وجوب یعنی اثبات. در اینجا مقام، مقام اثبات است و

به معنای الزام است، یعنی الزام و اعتقاد به اباحه.

بنابراین یک وقت منظور مولا از اوامر، ایجاد آن فعل در خارج است؛ و یک وقت هم منظور مولا امر مولوی است ولی ایجاد نیست، بلکه بعث به متعلق است. این متعلق می‌تواند اختیار مخاطب باشد. در اینجا بعث از بین نرفته است، وإلاّ اگر این‌طور باشد شما در استحباب هم باید بگویید مجاز است؛ چون در استحباب وقتی که مولا می‌گوید که این عمل را انجام بده، یعنی اگر می‌خواهی این عمل را انجام بده و اگر می‌خواهی انجام نده، چون یک معنای استحباب همین است. پس آیا ما باید بگوییم که استعمال امر فقط در وجوب حقیقت دارد و حتّی در استحباب هم حقیقت ندارد؟! چون در استحباب، انجام ندادن هم هست؛ یعنی می‌خواهی انجام بده، می‌خواهی انجام نده، ولو اینکه اگر انجام بدهی بهتر است. اینکه «من این امر را از تو می‌خواهم» در استحباب نیست، چون در استحباب می‌توانی انجام ندهی. حالا در اباحه هم همین‌طور است؛ یعنی من این حالت را از تو می‌خواهم که یا صید بکنی یا صید نکنی. این استعمال امر در بعث به‌سمت اختیار آن

متعلق است.

روی این حساب، استعمال امر در هر کدام از اینها، استعمال حقیقی است. بله، مصادیق اینها تفاوت پیدا می‌کند؛ یکی مصداق الزام است، یکی مصداق استحباب است، یکی مصداق بعث به اختیار اباحه است، یکی مصداق تهدید است، یکی مصداق إعجاز است و سایر مصادیقی که برای امر وجود دارد. تمام اینها استعمال لفظ در بعث است، ولکن مصادیق تفاوت پیدا می‌کنند. من‌حیث‌المجموع ما می‌توانیم بگوییم که این مواردی که ایشان در اینجا ذکر کرده‌اند به سه دسته تقسیم می‌شوند:

مورد اول: موردی است که مصبّ حکم و موضوع آن، موضوعی است که نفی و نهی از آن، دلالت بر تحریم مولوی می‌کند. در این موارد، خود نفس آن ماهیت مورد علاقهٔ مکلف است و قبل از این مورد، امر یا نهیی نیامده است که مکلف نسبت به آن امر و نهی، موضع قبلی داشته باشد. این موارد، مواردی هستند که امر و نهیشان مولوی است.

مورد دوم: موردی است که از اعتبارات و مجعولات شارع است. نفی از اینها یا امر به اینها

ارشاد به عدم ترتّب اثر قانونی و شرعی است.

مورد سوم: ماهیتی است که یک طبیعت خارجی است و مورد رغبت یا انزجار مکلف است و قبل از آن ماهیت، امر یا نهیی آمده است یا مخاطب توهّم امر یا نهی دارد. در این موارد، نفی یا نهیی که تعلق می‌گیرد، ارشاد به عدم حکم قبلی است و برای برگشت آن به حکم ابتدایی است؛ یعنی حظر را برمی‌دارد، و حالاکه حظر را برمی‌دارد هر حکمی که قبلاً داشته است همان حکم بر آن بار می‌شود: اگر قبلاً وجوب بوده الآن هم وجوب است، اگر قبلاً اباحه بوده الآن هم اباحه است، اگر قبلاً حرمت بوده الآن هم حرمت است و امثال‌ذلک.

من‌باب‌مثال صلاة جزء مجعولات شرعیه است و وقتی که شارع به این صلاة امر می‌کند خود طبیعت انسان نمی‌خواهد نماز بخواند و می‌گوید: من صبح زود در این سرما بلند شوم و نماز بخوانم؟! لذا اینکه شارع جعل حکم می‌کند به معنای این است که مخاطب را بر این جعل تحمیل می‌کند؛ وإلاّ قبل از اینکه امر وجوب روزه

بیاید چه کسی یک ماه روزه می‌گیرد؟! چه کسی به حج می‌رود؟! چه کسی به جهاد می‌رود؟! چه کسی خمس و سهم امام و زکات و امثال‌ذلک می‌دهد؟! اینها مجعولاتی است که شارع یا به اینها امر کرده یا از اینها نهی کرده است. حالا اگر شخصی باشد که اصلاً زمینهٔ رغبت در او منتفی شده باشد آن‌وقت این امر و نهی شارع می‌خواهد به چه چیزی تعلق بگیرد؟! بنابراین نهی در وقتی است که طرف رغبت داشته باشد، وإلاّ اگر رغبت نداشته باشد نهی معنا ندارد!

این سه موردی است که از مجموع این مواردی که ایشان ذکر کردند ما خلاصه کردیم و در این سه‌تا ادغام کردیم. إن‌شاءاللَه در بحث بعد سراغ این می‌رویم که ببینیم ایشان می‌خواهند این قاعدهٔ لاضرر را بر کدام‌یك از این موارد حمل کنند؟

اللَهمّ صلّ علیٰ محمدٍ و آلِ محمد

درس سی و سوّم: بررسی نظریهٔ آیةاللَه سیستانی در تبیین قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (۵)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

عرض شد که موضوعاتی که در احکام متعلق حکم واقع می‌شوند، به أنحاء مختلفی هستند: بعضی از آن موضوعات ماهیات اعتباری هستند، بعضی‌ها حقایق خارجیه و تکوینیه هستند، بعضی از انها ماهیت مرغوبٌ‌إلیها هستند، بعضی‌ها ماهیت مرغوبٌ‌عنها هستند، بعضی‌ها دارای حصه‌ای هستند که قصد داریم آنها را از تحت یک ماهیت کلی خارج کنیم یا آنها را داخل در تحتِ یک ماهیت قرار بدهیم. اینها موضوعاتی است که به‌حسب حکم و موضوع، با خودشان تناسباتی دارند.

هم‌چنین عرض شد که احکامی که به این موضوعات تعلق می‌گیرد برحسب خصوصیت این

موضوع تفاوت پیدا می‌کنند. من‌باب‌مثال در امر عقیب‌الحظر و همین‌طور نهی بعدالأمر گرچه آن موضوع، متعلق امر و نهی است، ولکن منظور وجوب و طلب حقیقی و واقعی نیست، بلکه همان اباحه یا رفع آن حظر است و بازگشتش به آن حکمی است که قبلاً بوده است.

مقدمهٔ دوم تفسیر آیةاللَه سیستانی از قاعدهٔ لا ضرر

بعد از اینکه این مسائل روشن شد باید ببینیم که طبق بیان آیةاللَه سیستانی در اینجا این قاعده به کدام‌یك از این موضوعات منطبق است و کدام‌یك از این مطالبی که عرض شد می‌تواند کلِی برای قاعدهٔ لاضرر و لا ضرار قرار بگیرد.

در مورد این قاعده باید در دو موضوع بحث کرد: بحث اول راجع به لاضرر است و بحث دوم راجع به لاضرار است.

اولاً باید ببینیم که این ضرر، داخل در کدام‌یک از این موضوعات است. آیا ضرر یک ماهیت اعتباریهٔ مجعولهٔ من قِبل الشارع است؟ یا یک ماهیت خارجی است و مجعول و اعتباری نیست؟

لا شکّ و لا شبهة در اینکه ضرر یک امر خارجی است، نه یک ماهیت مجعوله مانند بیع، نکاح، عتق، معاملات، اصناف تجارات، وقوف و امثال‌ذلک. ضرر یک ماهیت خارجی و یک طبیعت خارجی است؛ چه اینکه ما آن را مصدر منتسب به فاعل بدانیم یا اینکه به معنای اسم‌مصدری بگیریم، در هر دو صورت ضرر یک شیء خارجی و یک ماهیت خارجی است.

بنابراین ما نمی‌توانیم ضرر را داخل در قسم دوم از آن مواضع گذشته ـ یعنی موردی که موضوع حکم، ماهیت اعتباری است ـ قرار بدهیم. در اینجا برای رفع این ماهیت، انفصال اثرات قانونی‌ای که بر این ماهیت بار می‌شود کفایت می‌کند؛ حالا یا آن اثرات، اثرات شرعی هستند یا اثرات قانونی هستند. البتّه قبلاً عرض کردیم که دو قسم‌کردن این مواضع،

جای تأمل است؛ چون اثر شرعی با اثر قانونی فرقی نمی‌کند، یعنی وقتی شارع بگوید که من بین این ماهیت و بین آثار آن انفصال انداختم، این کلام شارع هم اثر قانونی را در بر می‌گیرد و هم اثر شرعی را در بر می‌گیرد، و هر دو در اینجا یکی است. وقتی شارع بگوید: «**لاطلاقَ إلّا لمن أراد الطلاق**»،[1] یعنی بین طلاق و بین اثرات قانونی آن فاصله انداخته است. و از آنجایی‌که اثر قانونی‌ای غیر از اثر شرعی وجود ندارد، پس به‌طور کلی رفع تمام ماهیات اعتباریه در چنین سیاقی، به معنای انفصال آن ماهیت از آثار شرعی‌ای است که بر آن مترتب است؛ مثلا آن اثر شرعی در طلاق عبارت است از بینونیّت و عدّه و جواز ازدواج مجدّد و امثال‌ذلک.

پس این در صورتی است که موضوع، ماهیت اعتباری باشد. البتّه همان‌طوری‌که عرض شد، در بعضی از موارد اگر آن ماهیت اعتباری در عین‌اینکه اعتباری است ولی

---

[1] الکافی، ج ٦، ص ٦٢.

مرغوبٌ‌إلیها هم باشد، در این‌صورت اگر شارع احساس کند که صرف رفع این اثر کفایت نمی‌کند، تحریمی را هم ضمیمه می‌کند؛ مانند ربا که علاوه بر اینکه آثار شرعی بر معاملهٔ ربوی بار نیست، در عین‌حال حرمت مولوی هم دارد.

وقتی این‌طور نشد، بنابراین ضرر یک ماهیت خارجی است که یا مرغوبٌ‌إلیها است یا مرغوبٌ‌عنها است؛ از این دو احتمال خارج نیست.

البتّه ایشان در اینجا یک بیان دیگری هم دارند و می‌گویند:

هم‌چنین در آن موضوعاتی که حصّه‌ای از یك ماهیّت است که بر آن حصّهٔ خاص، حکمی بار می‌شود، لاضرر و لا ضرار داخل در آن اقسام هم نیست.

من‌باب‌مثال در مورد شک و سهو که خود شک و سهو ماهیات خارجی هستند، نه مجعولهٔ من قِبل الشارع، بر آن شک و سهو و خطا احکامی بار می‌شود، ولکن ما یک حصّهٔ خاص از این ماهیت را نفی می‌کنیم و این را به لحاظ اثراتی که بر آن مترتّب

است خارج می‌کنیم؛ مانند «**لاشكَّ لكثير الشّك**»[1] که ما در اینجا این حصّهٔ خاص از شک را از آن دایرهٔ ماهیّت قضیهٔ مشکوکه خارج کرده‌ایم یا مانند «**لاسهوَ للإمام مع حفظ المأموم**»[2] که ما این سهو را خارج کرده‌ایم یا مانند «**لا ربا بَينَ الوالِدِ و وَلَدِهِ**»[3] که در مورد اعتباریات لحاظ می‌شود و امثال‌ذلک.

پس به‌طور کلی در مواردی که مسئلهٔ حکومت است و ما یک‌حصّهٔ خاص را به لحاظی از لحاظ‌ها از دایرهٔ آن ماهیت خارج می‌کنیم، حالا آن ماهیت چه ماهیت خارجی باشد و چه ماهیت مجعوله و اعتباری باشد، ضرر داخل در این موارد هم نیست؛ یعنی وقتی که می‌گوییم «لاضرر» معنایش این نیست که شارع برای ضرر احکامی جعل کرده است، بعد وقتی که می‌گوید: «لاضرر و لاضرار» می‌خواهد این حصّهٔ خاص از ضرر را خارج کند؛ چون

---

[1] رجوع شود به وسائل الشيعة، ج ۸، ص ۲۲۷، باب عدم وجوب الاحتياط علىٰ من كثُر سهْوُه.

[2] الكافی، ج ۳، ص ۳۵۸، با اختلاف.

[3] الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه‌السلام، ص ۲۵۸، با قدری اختلاف.

این نقض غرض و خلاف است و دلیلش این است که ما در سایر ادیان و شرایع برای ضرر حکم نداشته‌ایم و إباحه مجعول بود، ولی اسلام این ضرر را از این حصّه خارج می‌کند، پس این مطلب خلاف و بدیهی‌البطلان است.

پس فقط این مسئله می‌ماند که یا این ضرر یک ماهیت مرغوبٌ‌إلیها است یا یک ماهیت مرغوبٌ‌عنها است، یعنی مردم از این ضرر خوششان می‌آید یا بدشان می‌آید.

احتمال اول: لحاظ ضرر به‌عنوان ماهیت مرغوبٌ‌إلیها

ایشان می‌فرماید:

اگر «ضرر» ماهیت مرغوبٌ‌إلیها باشد قبلاً گفتیم که شارع برای رفع یك‌چنین ماهیتی باید حکم به تحریم بکند؛ لذا می‌گوید: «لاضرر.»

ماهیات مرغوبٌ‌إلیها ماهیاتی هستند که مردم از آنها خوششان می‌آید، مانند ماهیت غضب، حِقد، کینه، حبّ ایذاء و غصب. در اینجا مردم برای منافع خودشان در معاملات و تجارات و امثال‌ذلك، می‌خواهند به نفع خودشان به دیگری ضرر بزنند. لذا ما در تمام این مواردی که ماهیت مرغوبٌ‌إلیها است،

این ضرر زدن را می‌بینیم؛ چون مردم در این ضرر نفعی برای خودشان می‌بینند، لذا این ضرر را به غیر روا می‌دارند و جایز می‌شمارند. پس از این نقطه‌نظر شارع باید برای رفع یك‌چنین ماهیتی جعل حکم تحریمی بکند؛ یعنی در اینجا تسبیب به عدم ضرر بکند، یعنی جعل حکم تکلیفی تحریم بکند. بنابراین معنای «لاضرر و لاضرار» یعنی یَحرُمُ الضررُ علَی الغیر و یَحرُمُ الإضرارُ علَی الغیر، و لایضُرَّ أحدُکم أحدًا.

این حرمت ضرر و اضرار به معنای تحریم مولوی است؛ چون به‌واسطهٔ تحریم مولوی است که در عبد و مکلف داعی برای اجتناب موجود و محقق می‌شود، و اگر تحریم مولوی در کار نباشد داعی هم نخواهد بود.

من‌باب‌مثال زنا یکی از افعال خارجی است که مرغوبٌ‌إلیها است. شما چه کسی را سراغ دارید که از زنا بدش بیاید؟! یا مثلاً سرقت یکی از اعمال خارجی است که مرغوبٌ‌إلیها است، یا شطرنج و قمار ماهیات مرغوبٌ‌إلیها هستند، یا شرب خمر یکی از اعمال خارجی مرغوبٌ‌إلیها است.

چند روز پیش در بازار شیراز بودیم. یك مغازه بود که فروشگاه عطر و عرقیات را «مَبیع العطریات و المُسکرات» ترجمه کرده بود و روی یك پارچۀ بزرگ هم نوشته بود! عرقیات را به «مسکرات» ترجمه کرده بود! عرب‌ها و کویتی‌ها هم در آنجا رفت‌وآمد می‌کردند! پس این یك ماهیت مرغوبٌ‌إلیها است!

حالا در این‌طور ماهیات، چه ماهیت اعتباری باشد و چه عمل خارجی باشد، شارع باید تحریم مولوی داشته باشد و بگوید که یَحرُمُ الزّنا، یَحرُمُ السِّرقَة، یَحرُمُ اللَّعبُ بالشطرنج، یَحرُمُ القمار، یَحرُمُ شُربُ الخمر و امثال‌ذلك؛ یعنی باید به‌عنوان «یَحرُم» یا «اِجتَنِبُوا» یا «لاتَفعَلُوا» بیاورد تا داعی برای زجر و اجتناب در مکلفین پیدا بشود و بفهمند که اگر انجام بدهند به‌دنبالش عقاب و عذاب است. پس شارع باید در ماهیات مرغوبٌ‌إلیها تحریم مولوی إعمال کند.

بنابراین در لاضرر چون ضرر یك ماهیت مرغوبٌ‌إلیها است پس شارع باید به مقتضای حکم و مناسبات با موضوع، حکم را تحریمی بیاورد و بگوید:

«يَحرُمُ الضّرر» تا اینکه آن شخص در خارج دنبال آن ضرر نرود و از آن اجتناب کند.

بنابراین یك احتمال در اینجا این است که «لاضرر» به معنای تسبیب به عدم ضرر و جعل حکم عدم ضرری باشد و جعل تحریمی باشد که موجب عدم ضرر می‌شود.

احتمال دوم: لحاظ ضرر به‌عنوان ماهیت مرغوب‌عنها

احتمال دوم در اینجا این است که بگوییم که اصلاً ضرر یک ماهیت مرغوبٌ‌عنها است، نه مرغوبٌ‌إلیها! چون بعداً در بحث‌های بعدی خواهیم گفت که ملاک برای رغبت، داعی نفسانی است یا داعی عقلانی است؟ کدام‌یک ملاک است؟ آن‌طوری‌که ایشان در اینجا می‌فرمایند، ملاک را داعی نفسانی گرفته‌اند؛ اما ما بعداً می‌گوییم که ملاک برای ضرر داعی عقلانی است و ما باید ببینیم که آیا عقلاء نسبت به یک ماهیت، اظهار رغبت می‌کنند یا اظهار انزجار می‌کنند.

بنابراین همیشه در میان مردم روش تکلیف براساس دأب و دَیدن عقلاء ساری و جاری است، نه

براساس دواعی نفسانی.

روی این حساب، در اینجا ضرر به معنای ماهیت مرغوبٌ‌عنها می‌شود، یعنی

وقتی که شما ضرر را به عقلاء ارائه بدهید، گرچه می‌گویند که فلانی از این عملی که کرده نفع برده است، ولی می‌گویند که کار بیخودی کرده است! و اشتباه کرده است! چرا ضرر زده است؟! گرچه می‌گویند از اینکه منزل دیگری را غصب کرده نفع برده است، ولی می‌گویند که بیخود کرده و کار اشتباهی کرده است! گرچه می‌گویند از اینکه ایذاء به غیر کرده نفع برده است، ولی باز در اینجا کار اشتباهی کرده است.

بنابراین ضرر ماهیت مرغوبٌ‌عنهایی است که ممکن است هر کسی آن را انجام بدهد؛ همان‌طوری‌که قتل نفس ماهیت مرغوبٌ‌عنها است، ولی بعضی‌ها به دواعی نفسانی آن را انجام می‌دهند، یا مثلاً خودکشی ماهیت مرغوبٌ‌عنها است، ولی این ماهیت مرغوبٌ‌عنها به دواعی نفسانی برای افرادی که خودکشی می‌کنند ماهیت مرغوبٌ‌إلیها می‌شود؛ یا مثلاً جُرح ماهیت مرغوبٌ‌عنها است، ولی بعضی‌ها آن را به دواعی نفسانی مرغوبٌ‌إلیها می‌دانند. پس ما نمی‌توانیم بگوییم که صرف‌اینکه بعضی‌ها یک

ماهیت را از نقطه‌نظر اجتماع شرایط خاصّی مرغوبٌ‌إلیها می‌دانند، آن ماهیت واقعاً در تحتِ این عنوان داخل باشد، بلکه ممکن است که این ماهیت در تحتِ عنوان مرغوبٌ‌عنها داخل باشد.

وقتی که ضرر در تحتِ عنوان مرغوبٌ‌عنها داخل شد، پس در جایی که زمینه‌ای است که مکلّف خیال می‌کند به جهتی از جهات باید این ماهیت مرغوبٌ‌عنها را اتیان بکند، شارع برای رفع توهّم یک‌چنین حکمی، در اینجا نفی ضرر می‌کند و می‌گوید: «**لاضررَ**»، یعنی اینکه شما خیال می‌کنید که در اینجا باید متحمل ضرر بشوید، صحیح نیست و در اینجا از ناحیهٔ شارع حکم تحمل ضرر نیامده است! پس مثلاً اینکه شما خیال می‌کنید که باید وضوی ضرری بگیرید صحیح نیست و در اینجا از ناحیهٔ شارع حکم تحمل ضرر نیامده است؛ یا مثلاً اینکه شما خیال می‌کنید که باید حجّ ضرری بروید صحیح نیست و این حکم از ناحیهٔ شارع نیامده است.

بنابراین در اینجا مفاد «لاضرر» نفی تسبیب به ضرر می‌شود، نه تسبیب به عدم ضرر که در قسم قبلی

گفته شد. نفی تسبیب به ضرر یعنی نفی حکم مجعول از ناحیۀ شارع که آن حکم موجب ضرر است؛ مثلاً وجوب وضو موجِبٌ للضّرر، پس

لاضرر نفی وجوب وضو عند المرض می‌کند؛ یا مثلاً وجوب حجّ با ضرر موجب ضرر می‌شود، پس لاضرر نفی وجوب این حج را می‌کند؛ یا مثلاً لاضرر وجوب صومی را که موجب ضرر است برمی‌دارد و نفی تسبیب به عدم ضرر می‌کند.

بطلان احتمال اول

مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر ما ضرر را ماهیت مرغوبٌ‌إلیها بدانیم حکمِ آن حکم مولوی می‌شود. بنابراین اشکالی که همیشه من عرض کرده‌ام در اینجا هم تکرار می‌شود: ضرر وقتی که ماهیت مرغوبٌ‌إلیها باشد مفاد لاضرر حکم تحریمی می‌شود، آن‌وقت دیگر شارع در احکامی که از ناحیهٔ خودش جعل شده است نمی‌تواند برای خودش بگوید که من برای ضرر، جعل حکم تحریمی‌کردم؛ چون حکم تحریمی با مکلف مناسبت دارد، نه با خود احکام تشریعیه؛ یعنی شارع نمی‌تواند بگوید که من حکم ضرری را بر خودم تحریم می‌کنم، بلکه فقط می‌تواند بگوید که من حکم ضرری را برمی‌دارم و در

پروندهٔ قوانین من حکم ضرری وجود ندارد، اما دیگر نمی‌تواند بگوید که بر من حرام است که حکم تشریعی ضرری جعل کنم، چون تحریم با مخاطب مناسبت دارد، نه با خود شارع.

بنابراین علاوه بر اینکه ضرر ماهیت مرغوبٌ‌إلیها نیست و شارع نباید حکم ماهیت مرغوبٌ‌إلیها را بر آن بار بکند، اشکال دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که این مسئله ـ علیٰ فَرضِ وجوده و ثبوته ـ نفی حکم تحریمی را نسبت به مخاطبین می‌کند، نه نسبت به احکام مجعولهٔ شرعی.

بنابراین اگر من‌باب‌مثال ما در شرع حکمی پیدا کردیم که ضرر از آن استنباط می‌شود، نمی‌توانیم آن حکم را با قاعدهٔ لاضرر برداریم؛ درحالی‌که احکام بسیاری در فقه هست که اگر ما در آنها به مقتضای حکم اولیّه قائل به تخصیص نشویم، باید این احکام ضرری از ناحیهٔ شارع را بپذیریم و نمی‌توانیم اینها را رد کنیم، چون شارع نمی‌تواند برای خودش جعل تحریم بکند، بلکه فقط می‌تواند نفی به معنای نفی

تسبیب بکند و نفی تسبیب هم با ماهیت مرغوبٌإلیها سازگار نیست و فقط با ماهیت مرغوبٌعنها سازگار است.

در اینجا آیةاللَه سیستانی این نظر را رد می‌کنند و قبول نمی‌کنند که ضرر یک ماهیت مرغوبٌ‌إلیها است، منتها ایشان از ناحیهٔ دیگری وارد می‌شوند و مسئلهٔ دیگری در اینجا ذکر می‌کنند که بعداً عرض می‌کنیم.

اما عرض ما در اینجا ـ که بعداً مفصّلاً عرض خواهیم کرد ـ این است که مبنای جعل احکام در شریعت بر بنای عقلاء است یا بر دواعی نفسانی؟

در بعضی از موارد مثل ربا و معاملات صَرف و سلَم و کالی به کالی و بعضی از معاملات ممیّز می‌بینیم که مبنای جعل احکام، بنای عقلاء است؛ یا مثلاً در نکاح‌هایی که به‌صورت زنا است می‌بینیم که مبنای جعل احکام، بنای عقلاء است. الآن زرتشتی‌ها هم نکاح دارند! مگر بنای عقلاء حتماً بر این است که فقط عقد خاصی بخوانند؟! نه‌خیر، دو نفر هستند که این می‌گوید: «قربانت بروم!» و آن هم می‌گوید: «قربان تو بروم!» و بعد با همدیگر می‌گویند: «بسیار خوب، به خانهٔمان برویم!» بنای عقلاء این است! ولی شارع در اینجا بین اینها مانع ایجاد کرده است،

گرچه بنای عقلاء بر این نیست که حتماً به این شکل خاص باشد. البتّه مبنای جعل خیلی از احکام، بنای عقلاء نیست، مثلاً سرقت و اضرار به غیر جزء بنای عقلاء نیست؛ ولی مثلاً خوردن خمر به مقدار کافی برای صحت بدن، جزء بنای عقلاء است یا مثلاً شطرنج و قمار جزء بنای عقلاء است. ما نمی‌توانیم بگوییم که اینها داعی ندارند. مگر این‌همه عقلائی که با هم شطرنج و قمار بازی می‌کنند داعی ندارند؟! در اینجا صرفاً و صرفاً احکام شرعی جلوگیر و مانع این أعمالشان است.

خیلی از افراد در دنیا مبنای عملشان بنای عقلائی است، یعنی جنبهٔ نفسانی در کارشان نیست، گرچه شرع در اینجا ممانعت کرده است. اصلاً خصوصیت شرع این است که از مواردی جلوگیری کند که تشخیص عقل به آنجا نمی‌رسد و عقل برای تشخیص مصلحت و مفسده کفایت نمی‌کند؛ اصلاً کار شرع همین است!

ما بعداً عرض خواهیم کرد که اصلاً بنای احکام روی بنای عقلاء است، نه روی دواعی نفسانی؛ وإلاّ ممکن است که این دواعی نفسانی

تفاوت پیدا بکند، مثلاً

در یک مورد مرغوبٌ‌عنها باشد و در یک مورد دیگر مرغوبٌ‌إلیها باشد. قبلاً عرض کردم که مثلاً خودکشی هیچ‌وقت مرغوبٌ‌إلیها نیست، ولی برای بعضی‌ها مرغوبٌ‌إلیها است، یا مثلاً جُرح و امثال‌ذلک مرغوبٌ‌عنها است، ولی ممکن است برای بعضی‌ها مرغوبٌ‌إلیها باشد، یا مثلاً افرادی که دیگر دواعی ادامهٔ حیات در خودشان نمی‌بینند، دست به خیلی از کارها می‌زنند و همین ماهیت مرغوبٌ‌عنها برای آنها تبدیل به مرغوبٌ‌إلیها می‌شود. پس ملاک در اینجا «ملاک عقلائی» است.

آن‌وقت در بعضی‌ها این ملاك عقلائی سیطره و گسترش پیدا می‌کند و براساس آن، احکام شارع بار می‌شود و در بعضی‌ها شارع علاوه بر ملاك عقلائی، ملاکات نفسانی را هم مدّ نظر قرار می‌دهد. من‌باب‌مثال سرقت ملاك عقلائی دارد و عقلاء آن را مذموم می‌شمارند و شارع هم بر این اساس برای سرقت احکامی جعل کرده است؛ لذا این بالنسبة به بنای عقلاء ماهیت مرغوبٌ‌عنها می‌شود. ولی در بعضی موارد این‌طور نیست، مثلاً عقلاء شرب خمر به مقدار

کافی و وافی را برای صحت بدن ممدوح می‌شمارند، لذا شارع هم بر این اساس جعل ماهیت کرده است و داعی زجر و انزجار ایجاد کرده است، چون شارع می‌بیند که عقلاء به این عمل ترتیب اثر می‌دهند و آن را انجام می‌دهند، لذا حکم تحریم بر آن بار کرده و گفته است: يَحرُمُ شُربُ الخمر! بنابراین ملاك در شرع برای تشخیص مرغوبٌ‌إلیه بودن و مرغوبٌ‌عنه بودن، بنای عقلائیه است، نه دواعی نفسانی خارجیه.

تبیین معنای «لا ضرر» براساس احتمال دوم

بعد ایشان می‌فرمایند:

احتمال دوم این است که ضرر به معنای ماهیت مرغوبٌ‌عنها باشد. وقتی که به معنای ماهیت مرغوبٌ‌عنها باشد دیگر ما نیازی به حکم تحریمی نداریم، بلکه خود رفع نفی تسبیب، برای وصول به غایت و هدف کفایت می‌کند؛ یعنی شارع با گفتن: «**لاضرر**؛ ضرر نیست»، نفی حکم موجب ضرر می‌کند. به عبارت دیگر، حکمی که موجب ضرر بشود در شرع وجود ندارد؛ و این نفی حکم ضرری است،

كما هو المسلك المشهور.

مسئله‌ای که در اینجا به نظر می‌رسد این است: نفی تسبیب به ضرر منافاتی ندارد با اینکه جعل تحریم در اینجا به دلالت التزام باشد؛ چون نفی تسبیب به ضرر، هم شامل نفی حکمی می‌شود که از طرف شارع باشد و موجب ضرر بشود و هم داعی به نفی اباحهٔ اضراری می‌شود که ممکن است از ناحیهٔ غیر به او بشود؛ هر دو را شامل می‌شود. بنابراین نفی اباحهٔ اضرار به غیر، عبارةٌ اُخرای جعل تحریم است. پس اگر ما قائل شدیم که این ماهیت، ماهیت مرغوبٌ عنها است، هم نفی تسبیب به ضرر است شرعاً و هم نفی تسبیب به ضرر است تکلیفاً؛ هر دو را شامل می‌شود.

استدلال آیةاللَه سیستانی بر رجحان احتمال دوم

ایشان در اینجا از باب دیگری وارد شده‌اند و قول دوم را اخذ کرده‌اند، نه از این طریقی که ما عرض کردیم. البتّه این مطلب ایشان صحیح است. ایشان در اینجا می‌فرمایند:

رجحان یکی از این دو احتمال ـ که آیا ماهیت مرغوبٌ إلیها است یا ماهیت مرغوبٌ عنها ـ به این برمی‌گردد که آیا ضرر جنبهٔ مصدری و

انتساب به فاعل دارد یا به معنای اسم‌مصدر و ماهیت خارجی است؟

اگر ضرر به معنای مصدر باشد و جنبهٔ انتساب به فاعلش لحاظ شده باشد پس «لاضرر» یعنی ضرر زدن یك شخص به دیگری یا اضرار کسی به دیگری.

ایشان می‌فرمایند:

آنچه متبادر است و مُنساق از عرف است این است که ضرر جنبهٔ اسم‌مصدری دارد. یعنی وقتی که مردم می‌گویند که فلانی ضرر کرد، منظورشان این نیست که دیگری به او ضرر زد، بلکه جنبهٔ منقصت در این را لحاظ می‌کنند.

و واقعاً هم همین‌طور است. وقتی می‌گویند که بیچاره ضرر کرد، معنایش این نیست که دیگری به او ضرر زد، چون اصلاً به دیگری نگاه نمی‌کنند، بلکه فقط به خودش نگاه می‌کنند که منقصتی به خودش وارد شده است؛ مثلاً وقتی می‌گویند: «بیچاره خانه‌اش خراب شد!» به این نگاه نمی‌کنند که چه کسی خانه‌اش را خراب کرده است، بلکه فقط خراب شدن خانه را از نقطه‌نظر ضرر مورد نظر قرار می‌دهند؛ یا مثلاً وقتی که جُرحی به بدن وارد می‌شود، به‌دنبال این نمی‌گردند که چه کسی این

جُرح را وارد

کرده است، بلکه فقط خود نفس آن منقصت به بدن مورد نظر است. ضَرَر أی النّقصُ و النّقیصَة؛ منقصت و کمبود را ضرر می‌گویند.

بنابراین در ضرر جنبهٔ انتساب به فاعل لحاظ نمی‌شود؛ بلکه در اضرار است که جنبهٔ انتساب به فاعل لحاظ می‌شود. ضرر به نَفسُ العملِ الخارجی می‌گویند؛ یعنی به خود آن عمل خارجی و خود آن قضیهٔ خارجی و خود آن ماهیت خارجی و خود آن نقصی که وارد شده است ضرر می‌گویند. وقتی که این‌طور شد پس دیگر معنا ندارد که جنبهٔ تحریمی به منقصت تعلّق بگیرد. چطور ممکن است که جنبهٔ تحریمی به منقصت تعلق بگیرد؟! بله، اگر انتساب به فاعل بود، به مناسبت بین حکم و موضوع، تحریم مولوی به فاعل تعلق می‌گرفت: «یَحرمُ الإضرارُ علیكَ»؛ ولی نمی‌توانیم بگوییم: «یَحرمُ المَنقصة؛ منقصت حرام است!» بله، می‌توانیم بگوییم که «لاضررَ» یعنی نفی تسبیب کنیم و بگوییم: تسبیب به منقصت در اسلام و در شرع نیامده است؛ یعنی در

اینجا شارع حکمی را که موجب منقصت باشد نفی کرده است، و عرض کردیم در این‌صورت هم تحریم را می‌رساند.

محصّل کلام آیةاللَه سیستانی در تفسیر معنای لا ضرر

بنابراین نظر ایشان مانند همان مسلك مشهور در مورد لاضرر، این است که لاضرر به معنای اسم‌مصدر و به معنای نفی تسبیب به ضرر است. بنابراین محصّل کلام ایشان این است که شارع با قاعدهٔ لاضرر می‌خواهد برساند که در شرع احکامی که موجب ضرر بشود جعل نشده است![1]

اللَهمّ صلّ علیٰ محمدٍ و آلِ محمد

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۴۷ ـ ۱۴۹.

درس سی و چهارم: بررسی نظریهٔ آیةاللَه سیستانی در تبیین قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار (٦)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

بحث دربارهٔ قاعدهٔ لاضرر به اینجا منتهی شد که ضرر به معنای اسم‌مصدر است و معنا ندارد که نهی تحریمی به اسم‌مصدر تعلق بگیرد، چون قطعاً تحریم مولوی شامل اسم‌مصدر نمی‌شود؛ لذا مفاد این قاعده به معنای نفی تسبیب به تحقّق ضرر در عالم خارج است، و به عبارت دیگر، نفی جعل حکمی است که موجب ضرر بشود.

تبیین معنای «لا ضرار» براساس موارد شش‌گانهٔ مقدمهٔ اول

در ادامه آیةاللَه سیستانی در مورد لاضرار می‌فرمایند:

به مقتضای مناسباتی که در موضوع اضرار است

ـکه ماهیتی مرغوبٌإلیها است لدواعٍ نفسانیةٍ و لمنافع نفسانیةٍـ ضرار قطعاً به معنای مصدر منتسب به فاعل است، یعنی ضرار در اینجا به معنای اضرار متکرّر یا مستمر است؛ فلهذا ضرار در اینجا به معنای نهی به لسان نفی است: لاضرارَ یعنی یَحرُم الإضرار بالغیر، لاتضارّ بأحدٍ، لایُضارَّ أحدٌ بأحدٍ!

قبل از اینکه وارد تتمّهٔ بحث ایشان بشویم، مطلبی که در اینجا به نظر می‌رسد این است: بله، یکی از معانی ضرار، اضرار متأکّد یا اضرار مستمر و متکرّر است؛ ولی ایشان در اینجا ضرار را فقط به معنای اضرار مستمر گرفتند، لذا روی این حساب، چگونه ایشان اضرار غیر متکرّر را در این قاعده می‌گنجاند و درج می‌کند؟! اگر ضرار به معنای اضرار متکرّر باشد، پس اضرار غیر متکرّر دیگر در اینجا حکمی ندارد.

بله، اگر ما ضرر را به معنای نفی تسبیب به ضرر تفسیر کردیم، ولی گفتیم که نفی تسبیب منافاتی با تحریم مولوی ندارد و تحریم مولوی هم از لاضرر استفاده می‌شود

ـ که مطلب صحیحی است، گرچه ایشان این مطلب را نفرموده‌اند ـ در این‌صورت می‌توانیم ضرار را به معنای اضرار متکرّر بگیریم؛ اما اگر بر مبنای خود ایشان، ضرر را به معنای اسم‌مصدر بگیریم و صرفاً نفی تسبیب را موجب ضرر بدانیم، در این‌صورت دیگر اضرار غیر متکرّر در تحتِ این قاعده مندرج نخواهد بود.

فعلیٰ‌هذا ما چاره‌ای نداریم جز اینکه ضرار را به معنای اضرار بگیریم؛ حالا چه آن اضرار ابتدائاً باشد و چه عقاباً و یا مستمراً باشد، در هر صورت این ضرار به معنای اضرار خواهد بود.

بعد ایشان می‌فرمایند:

> حالاکه ما در اینجا ضرار را به معنای اضرار گرفتیم، پس ضرار به معنای نهی و تحریم مولوی خواهد بود، و وقتی که به معنای تحریم مولوی باشد مسائلی از این تحریم استفاده می‌شود.

حالا ما فرض می‌کنیم که مطلب ایشان أعمّ از اضرار ابتدایی یا اضرار متکرّر و متعاقب بر اضرار ابتدایی است. در هر صورت، وقتی که این ماهیت به لسان إخبار منفی شده است پس لاضرار به معنای

تحریم مولوی است، و وقتی که به معنای تحریم مولوی شد پس باید از این تحریم مسائلی استنتاج بشود. ایشان می‌فرماید:

یکی از این مسائلی که مترتّب بر تحریم است عقاب اُخروی است، یکی دیگر از اینهایی که مترتّب بر تحریم است جزای دنیوی است، یکی دیگر از اینهایی که براساس همین تحریم استفاده می‌شود تدارک آن اضرار است، چون وقتی شارع اضرار را تحریم کرده است پس ضرری که به غیر وارد شده است باید تدارک بشود.

مبتنی بودن تفسیر آیةاللَه سیستانی از قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار بر مسئلهٔ حفظ نظام

البتّه این سه مطلبی که ایشان فرموده‌اند و هم‌چنین مطالب بعدی که می‌فرمایند، همه مبتنی بر یک قضیّه است و آن قضیّه عبارت است از حفظ نظام اجتماع و حفظ عدالت اجتماعی. حفظ نظام اجتماع است که اینها را اقتضا می‌کند، نه صرف تحریم مولوی. چه‌بسا تحریم‌هایی داریم که اقتضای ضمان نمی‌کنند. بله، همان‌طوری‌که قبلاً عرض شد، ما نمی‌توانیم مسئلهٔ پیگیری قانونی را در آن احکامی که ارتباط مستقیم

با اجتماع و تمدّن انسانیِ در جامعه دارند، نا دیده بگیریم.

بناءًعلیٰ‌هذا به مقتضای حفظ عدالت اجتماعی ـ که از آن به حفظ نظام اجتماعی مسلمین تعبیر می‌آوریم ـ ایشان مسائلی در اینجا مطرح می‌کنند:

یکی از آنها عبارت است از تعزیر و تنبیه شخصی که ضرر زده است. این مسئله بر امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر مبتنی می‌شود؛ چون وقتی که امری حرام شد، به مقتضای خصوصیت حرمت، نهی‌ازمنکر به‌واسطهٔ مراتبی که دارد ـ که طبعاً تشخیص آن مراتب به دست حاکم شرع است ـ اقتضا می‌کند که این شخص تعزیر بشود و از این عمل تحریمی او جلوگیری بشود، چون این لازمهٔ امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر است.

البتّه در اینجا اختلاف است که آیا شدت و ضعف مراتب نهی‌ازمنکر به دست حاکم است یا به دست غیر حاکم هم ممکن است باشد؛ که البتّه باید بگوییم که به دست حاکم است، یعنی تشخیص این مراتب از نهی لسانی تا اضرار به نفس را باید حاکم انجام بدهد.

علت اهمیت اکید حفظ نظام و حکومت اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین تکلیف هر مسلمان

یکی از مسائلی که مترتّب بر این قضیهٔ توبیخ و تعزیر او است، مسئلهٔ حفظ نظام است. این قضیهٔ حفظ نظام موجب می‌شود که اگر شخصی از حدود و ثغور این عدالت اجتماعی تخطّی بکند مستوجب تعزیر و توبیخ می‌شود که اجرای آن هم برعهدهٔ حاکم شرع است.

مسئلهٔ حفظ نظام نه‌تنها واجب است، بلکه می‌توانیم بگوییم که از اهمّ واجبات است و اهمّیت هیچ واجبی برای مسلمین به اهمّیت حفظ حکومت و نظام اسلامی نمی‌رسد.

مسئلهٔ دیگری که قبلاً هم عرض شد، پی‌گیری و تحقق احکامی است که مرتبط با تمدّن انسانی و اجتماعی هستند، که آن پی‌گیری از لوازم لا ینفک جعل حکم است.

من‌باب‌مثال وقتی که شارع ربا را حرام می‌داند دیگر معنا ندارد که صرف تحریم ربا با اهمال شارع نسبت به جریان این قضیّه در بین مردم بگذرد، یا وقتی که شارع قتل

نفس را حرام می‌کند دیگر معنا ندارد که این قضیّه با اهمال شارع نسبت به تبعات قتل نفس روبه‌رو بشود، یا وقتی که شارع لزوم بیع و امثال‌ذلک را جعل می‌کند دیگر معنا ندارد که با اهمال نسبت به عواقب و تبعات روبه‌رو بشود، مثلاً اگر یکی از متبایعین این بیع را فسخ کرد، برعهدهٔ حاکم شرع است که پی‌گیری کند و در صورت إدّعا و رفع قضیّه به حاکم، مال را به آن شخصی که مدّعیٰ‌علیه است و به او ظلم شده است برساند.

نحوهٔ تضمین شریعت از اجرای قوانین شرعی

به‌طور کلی در تمام احکامی که مرتبط با مسائل اجتماعی مسلمین است، وظیفهٔ حاکم این است که به‌دنبال جعل این احکام، تخلفات و مسائلی را که مترتّب بر این احکام می‌شود پی‌گیری کند، وإلاّ اصل جعل آن قانون لغو خواهد بود و دیگر معنا نخواهد داشت. بنابراین وقتی که شارع مثلاً احکام عقد و ازدواج را تأسیس می‌کند، وظیفهٔ حاکم این است که خودش این احکام را ترتیب اثر هم بدهد؛ مثلاً اگر شخصی به زوجه نفقه ندهد، وظیفهٔ حاکم

این است که نفقه را از زوج بگیرد. در مورد تمام این اختلافات نکاح و معاملات، چون با طرف مقابل ارتباط دارند، لذا از احکام اجتماعی محسوب می‌شوند. هم‌چنین قاعدهٔ ضرر و اضرار هم از احکام اجتماعی است، چون با طرف مقابل ارتباط دارند، لذا در تمام اینها وظیفهٔ اول شارع جعل حکم است و وظیفهٔ دوم او پی‌گیری نسبت به مسائل است.

مسئلهٔ سوم مسئلهٔ اجرای مفاد قضائی این قاعده است، یعنی اگر متخاصمین به شارع مراجعه کنند وظیفهٔ حاکم شرع است که به این تخاصم ترتیب اثر بدهد. ترتیب اثر دادن به تخاصم این است که اموال را از آن شخص بگیرد و ضرر را تدارک کند. اینها از وظایف حاکم شرع است.

روی این حساب، ایشان می‌فرمایند:

ما این دو مطلب را از صرف تحریم در نیاورده‌ایم، بلکه تحریم فقط آن عقاب اُخروی را اثبات می‌کند. تمام این مسائلی که عرض شد، به‌جهت تناسب احکام اجتماعی‌ای است که ارتباط مستقیم با اجتماع دارد. آن تناسب است که همهٔ این مسائل را به‌وجود می‌آورد؛ لذا تاوان و تدارک ضرر و تعزیر و امثال‌ذلک به احکام شخصی برنمی‌گردند، بلکه به احکام اجتماعی

برمی‌گردند.

مثلاً ترافع زوج و زوجه، چون جزء احکام اجتماعی است، حاکم ترتیب اثر می‌دهد؛ اما اگر زوجه بگوید که شوهر من نماز نمی‌خواند، حاکم شرع می‌گوید به من چه مربوط است که نمی‌خواند! اگر زوجه بگوید که شوهر من شرب خمر می‌کند، حاکم شرع می‌گوید: به من چه مربوط است! او که در ملأ عام نخورده است! حدّ شرعی به شرب خمر در ملأ عام تعلق می‌گیرد، نه در مورد خاص![1] لذا اگر کسی شرب خمر کند به آن ترتیب اثر داده نمی‌شود و حاکم در اینجا اصغایی به کلام زوجه ندارد. حاکم در احکامی که مرتبط با طرفین است ترتیب اثر می‌دهد؛ مثلاً اگر اختلافی باشد ترتیب اثر می‌دهد، اگر نفقه ندهد ترتیب اثر می‌دهد، و اگر برایش محدودیت ایجاد کند ترتیب اثر می‌دهد.

ما این قضیه را از تحریم به‌دست نمی‌آوریم، بلکه آنچه متعاقب بر تحریم و اثر لازم لاینفكّ تحریم است، همان عذاب و عقاب اخروی است و برگشت تمام اینها به حفظ نظام اجتماع و تثبیت عدالت اجتماعی است، و

---

[1] وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۲۲۷ ـ ۲۲۹.

به‌طور کلی به احکامی است که در ارتباط با اجتماع هستند. این حجر اساسی برای قاعدهٔ لاضرر است، یعنی آن نکتهٔ اساسی برای قاعدهٔ لاضرر که تمام بحث‌ها در این قاعده به آن برمی‌گردد، حفظ نظام اجتماعی مسلمین است که این وظیفهٔ حاکم شرع است. این مسئله مهم است و این قاعده هم یکی از آن فروعات و یکی از آن مسائلی است که حاکم شرع باید به این مسئله توجه داشته باشد.

بعد ایشان می‌فرماید:

لازمهٔ این قضیّه عدم جعل تسبیب به ضرر است؛ یعنی اولاً شارع حکم حرمت را جعل بکند، و ثانیاً موانع و اسبابی برای عدم اضرار جعل بکند. از مسئلهٔ جعل اسباب و موانع عدم اضرار می‌توانیم علت حکم رسول‌اللَه به هدم مسجد ضرار یا حکم رسول‌اللَه به قلع عذق سمره و امثال‌ذلک را بفهمیم.

بنابراین حاکم شرع در اینجا به مقتضای تناسب احکام اجتماعی با موضوعاتش باید جلوگیری بکند:

مسئلۀ اول تعزیر نسبت به متخلفین از احکام است؛ لذا ممکن است در خیلی از مسائلی که بین زوج و زوجه می‌گذرد، حاکم شرع صرفاً به حکم به نفقه اکتفا نکند، بلکه دوتا کشیده هم به گوشش بزند و بگوید که تو حق نداشتی این کار را بکنی! اینها وسائل جلوگیری از تخلف از احکامی است که مربوط به اجتماع است، و اجرای این مسائل هم مربوط به حاکم شرع است.

مسئلۀ دوم پرداخت تاوان و غرامت است؛

مسئلۀ سوم ایجاد وسایل و موانعی است که از تخلف از این احکام جلوگیری می‌کند.

محصّل کلام آیةاللَه سیستانی در تفسیر معنای لا ضرار

بناءًعلیٰهذا مفاد قاعدۀ لاضرر و لاضرار بر مبنای ایشان این شد:

لاضرر بر نفی تسبیب به ضرر، یعنی نفی حکم ضرری در اسلام دلالت می‌کند؛ و لاضرار بر جعل

حکم به عدم اضرار، یعنی جعل تسبیب به عدم اضرار دلالت می‌کند. از این جعل تسبیب به عدم اضرار، هم تحریم مولوی استفاده می‌شود و هم جعل احکامی که موجب عدم اضرار است، و تمام این احکام داخل در خود این مسئله است.

مطالب ایشان با توضیحی که در بعضی از مواردش عرض شد، تمام شد. اما به نظر می‌رسد با توجه به اینکه خودتان مطالعه دارید و بعد از اینکه مسئله روشن شد و آن اقوال مهم در اینجا بیان شد، دیگر پرداختن به سایر اقوال چندان فایده و لزومی نداشته باشد. حالا باید ببینیم که بیان این قاعده بدون اینکه اشکالی متوجّه این قاعده بشود و با توجه به جمیع جوانب، چه‌طور خواهد بود.

همان‌طوری‌که عرض شد، مطلب آیةاللَه سیستانی در اینجا بسیار مطلب خوبی است، گرچه در بعضی از مواردش بعضی از مسائل جزئی قابل طرح و تأمّل وجود دارد، ولی من‌حیث‌المجموع مطلب ایشان خیلی مسئلۀ خوبی است و می‌توانیم

بگوییم که نتایجی که ایشان از این قاعده استنباط و استخراج کرده‌اند همان نتایجی است که مورد نظر است.

ماحصل مفاد قاعدهٔ لاضرر و لاضرار

بنابراین آنچه از مجموع روایات در مورد لاضرر و لاضرار برمی‌آید، چه حدیث منع فضل ماء و چه حدیث شفعه و چه قضیهٔ سمره ـالبتّه اختلافی در اینجا است که بعداً در مورد آن خواهیم گفت که آیا علیٰ مؤمنٍ و یا فی الاسلام می‌تواند در این مسئله دخالت داشته باشد یا نهـ این است که قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، دو قاعدهٔ مستقل و جدای از همدیگر نیستند، بلکه یك‌قاعده هستند که با دو بیان، نفی ضرر خارجی را اثبات می‌کنند، منتها یك‌وقت نفی ضرر خارجی به لسان نفی حکم است و یك‌وقت به لسان جعل حکم است.

در لاضرر ـهمان‌طوری‌که عرض شدـ ضرر به معنای اسم‌مصدر است، نه به معنای مصدر. معنای اسم‌مصدر، خود وجود خارجی این ماهیت است. پس

لاضرر در اینجا به معنای نفی وجود خارجی این ماهیت است و چون این وجود خارجی ماهیت مسلّم‌الثّبوت است، پس منظور از لاضرر در اینجا نفی حکمی است که موجب ضرر بشود؛ اما فرقی نمی‌کند که این نفی حکم، نفی حکم باشد تصریحاً، یا نفی حکم باشد تلویحاً و التزاماً.

بنابراین نفی حکم دو صورت دارد:

یک وقت به این معنا است که شارع می‌گوید که در آیین اسلام و در مقرّرات و احکام اسلامی، حکمی که موجب ضرر بشود تدوین نشده است؛ یعنی ممکن است که در بعضی از موارد ضرر وجود داشته باشد، ولکن شارع حکمی که امضای این ضرر را بکند ندارد، گرچه ممکن است ضرر باشد. در این‌صورت طرفین باید بر سر همدیگر بزنند! چون می‌گوییم شارع حکمی که موجب ضرر بشود ندارد، اما ممکن است در بعضی از موارد، ضرر وجود داشته باشد!

اما یک وقت به این معنا نیست که حکمی جعل نشده است، بلکه یعنی اصلاً زمینهٔ جعل حکم

ضرری در شریعت اسلام وجود ندارد؛ یعنی در هر موردی یا اصلاً

شارع حکم ضرری در آنجا ندارد، یا در آنجا حکم به عدم ضرر کرده است؛ یعنی یک وقت ممکن است حکم به عدم ضرر بکند، و یک وقت ممکن است حکم ضرری نداشته باشد. اینکه حکم ضرری ندارد، به این معنا نیست که ممکن است ضرر باشد ولی شارع جعل حکم ضرری نکرده است، بلکه به این معنا است که اصلاً ظرف برای جعل حکم ضرری در قانون و شریعت اسلام وجود ندارد.

بنابراین اگر ما در یك مورد قطعاً بدانیم که در این مورد ضرر متوجّه شخصی است ولی شارع حکمی بیان نکرده است، آقایانی که قائل هستند که لاضرر به معنای نفی حکم ضرری است، می‌گویند شارع در اینجا ساکت است و ما باید به عمومات و یا به اطلاقات و یا به اصول عمل کنیم تا ببینیم در اینجا تکلیف چیست؛[1] چون وقتی که شارع در اینجا حکمی

---

[1] فرائد الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، شیخ انصاری، ج ۲، ص ٥٣٤؛ رسائل فقهیة، رسالة فی قاعدة لاضرر، شیخ انصاری، ص ۱۱۹؛ أوثق الوسائل، تبریزی، ص ٤١٨؛ نهایة المقال، مامقانی، ص ۷۳؛ منیة الطالب، نائینی، ج ۲، ص ۸۷.

جعل نکرده است، یعنی شارع در اینجا ساکت است.[1]

ولیکن با این بیانی که عرض شد که لاضرر یعنی در شریعت اصلاً زمینهٔ ضرر و ظرف برای ضرر وجود ندارد، معنای قاعدهٔ لاضرر این است که وقتی که در یك‌جا می‌بینیم که شارع حکم به عدم ضرر نکرده است، خود عدم حکم شارع به عدم ضرر، جعل حکم غیر ضرری است، نه‌اینکه ساکت است.

من‌باب‌مثال می‌بینیم که از یک طرف، دفن میّت واجب است و فوریّت دارد و هرچه فوریّت داشته باشد باید انجام بدهیم، و از طرف دیگر، این دفن موجب ضرر بر انسان است، و در اینجا دلیلی نیامده است که اگر دفن میّت موجب ضرر باشد می‌توانید تأخیر بیندازید؛ پس وقتی که ما دلیل نداریم باید بگوییم که در اینجا این دفن میّت به‌طور فور، خارج از یکی از این احکام نیست: اگر دفن میّت واجب باشد پس شارع

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به قاعدة لاضرر، شیخ‌الشریعة، ص ۲۵؛ مباحث الأصول، صدر، ج ٤، ص ٥٣٦.

در اینجا جعل حکم ضرری کرده است، و این وجوب را با نفی تسبیب به ضرر برمی‌داریم؛ و اگر دفن میّت مستحب باشد باز شارع جعل حکم ضرری کرده است، لذا این استحباب را با نفی تسبیب ضرر برمی‌داریم؛ و اگر کراهت داشته باشد همین‌طور... و ما در اینجا می‌بینیم که احکام شرع از احکام خمسه خارج نیست؛ بنابراین ما در اینجا به این نکته می‌رسیم که تنها حکم به حرمت می‌تواند موجب نفی تسبیب به ضرر باشد، یعنی فقط با حرمت است که نفی تسبیب به ضرر تثبیت می‌شود؛ ولی حتی کراهت هم نمی‌تواند این کار را بکند، چون اگر من‌باب‌مثال شارع در اینجا به غیر از حرمت، یکی از احکام اربعهٔ دیگر را جعل حکم کرده باشد، آن‌وقت با نفی تسبیب در تنافی و در تعارض خواهد بود. بنابراین در اینجا یا نفی تسبیب است بالصراحه و بالمطابقه، یا نفی تسبیب است التزاماً. پس ما با قاعدهٔ لاضرر در اینجا نفی تسبیب به ضرر را بأیّ‌نحوٍ کان اثبات می‌کنیم. این مربوط به لاضرر می‌شود.

اما در مورد لاضرار ـ همان‌طوری که عرض شد ـ باید بگوییم که لاضرار به معنای اضرار است؛ چون اگر ما ضرر را به معنای مصدری بگیریم قطعاً انتساب فاعلی در آن منتفی می‌شود و دیگر اضرار از آن فهمیده نمی‌شود. بله، وقتی شارع ضرر خارجی را نفی می‌کند، اضرار هم در ضمن آن نفی خواهد شد؛ چون نتیجهٔ اضرار هم همان معنای اسم‌مصدری است که شارع در اینجا نفی کرده است. ولی اگر ما بگوییم که اضرار در معنای لاضرر گنجانده شده است، دیگر لاضرار در کلام رسول‌اللَه لغو خواهد بود؛ چون اگر در ضرر، اضرار هم باشد، یعنی وقتی که شارع می‌گوید «لاضررَ» معنایش این باشد که نه حکم ضرری در خارج هست و نه اضرار، پس وقتی که شارع در اینجا به لسان لاضرر، نفی اضرار کرده است، دیگر گفتن «لاضرار» که به معنای اضرار متکرّر یا اضرار مستمر است چه معنایی دارد؟! شارع گفته است که اضرار ابتدایی حرام است، آن‌وقت اضرار متکرّر اشکال نداشته باشد؟! اضرار حرام است، چه

اضرار ابتدایی و چه اضرار از باب تلافی بر آن اضرار و چه اضرار متکرّر؛ تمام اینها داخل در معنای اضرار است.

پس در اینجا لاضرر به معنای اسم‌مصدری خواهد بود و لاضرار به معنای اضرار خواهد بود. «لاضرر» ضرر خارجی را نفی می‌کند و به معنای این است که احکامی که موجب ضرر بشود در لسان شارع جعل نشده است. با لاضرر تمام احکامی که ظهور در ضرر دارد و هم‌چنین احکام متوهَّمی که موجب ضرر است کنار می‌گذاریم. احکام متوهّمۀ ضرر یعنی احکامی که یك زمینۀ حکم سابق دارند که مکلف به‌واسطۀ آن زمینۀ حکم سابق، خیال می‌کند که این احکام در زمینۀ ضرر هم برای او مجعول است؛ مانند وضویی که موجب ضرر است، صومی که موجب ضرر است، حجّی که موجب ضرر است، جهادی که به دستور والی و حاکم نیست و موجب ضرر است، انفاقی که موجب ضرر است، ایثاری که موجب ضرر است؛ تمام این احکامی که متوهّمۀ ضرر هستند، با لاضرر منتفی می‌شوند.

حالا در لاضرار، از آنجایی‌که قاعدۀ ضرر یك‌قاعدۀ اجتماعی و یکی از احکام اجتماعی است و با

نظام اجتماعی سر و کار دارد، لازمهٔ آن این است که شارع مستقیماً تحریم مولوی را هم به مخاطبین اثبات بکند، که آن را با لاضرار اثبات می‌کند. پس با لاضرر احکام خودش را نفی می‌کند و می‌گوید که در ظرف تشریعی که من برای شما آورده‌ام حکم ضرری وجود ندارد، نه حکمی که بالصراحة باشد و نه حکمی که متوهّم باشد. حالا اگر مخاطبین دچار نزاع شدند با لاضرار حکم آنها را بیان می‌کند. پس لاضرار جنبهٔ تحریم مولوی را ثابت می‌کند و لاضرر جنبهٔ جعل حکم ضرری را نفی می‌کند. این مفاد قاعدهٔ لاضرار بنا بر آن چیزی است که به‌دست می‌آید.[1]

اما اینکه تشخیص ضرر از کجا است و این قاعده در چه موردی و برحسب چه عرفی جاری است، یک مسئلهٔ جدیدی است که نیاز دارد که ما سراغ مسائل دیگر برویم؛ مثلاً مسئلهٔ حسن و قبح استحسان و استقباح عقلی در اینجا مطرح است، مسئلهٔ عرف و عرفیات در اینجا مطرح است و اینکه

---

[1] رجوع شود به قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۱۴۹ ـ ۱۵۴.

عرف تا چه حد می‌تواند در این

قضیّه نظر بدهد، مسئلهٔ سیرهٔ عقلائیه را باید در اینجا مطرح کنیم، و اینکه اهل خبره چگونه می‌توانند در این قضیّه نظر بدهند؟ احکام شرعی‌ای که موجب ضرر است، مانند خمس و بذل اموال و أنفس و جهاد و امثال‌ذلک چه می‌شود؟ اینها مسائل جدیدی است که من دیگر خیال نمی‌کنم بتوانیم نسبت به این قضیّه ادامه بدهیم.

اصل مسئله که مهم است، از این به بعد است؛ یعنی وقتی که ما ثابت کردیم که ضرر در اسلام برداشته شده است، حالا باید ببینیم که تشخیص ضرر برعهدهٔ کیست؟ برعهدهٔ عرف است یا برعهدهٔ شرع است؟ آیا بین عرف و بین عقلاء و بین شرع تعارضی هست یا تعارضی نیست؟ عمدهٔ مسئله در این است، وإلاّ معنای ظهور قاعده را با توجه به خصوصیّات آن فهمیدیم.

همین مسائل باعث شده است که امثال مرحوم شیخ‌الشریعه وقتی که شهامت کافی را برای اجرای این قاعده نداشتند و آنها را ترس و احتیاط فتوایی گرفته بود، این قاعده را بر تحریم مولوی

صِرف حمل کرده‌اند و حتی خیلی‌ها گفته‌اند که اگر قرار باشد این قاعده تحریم مولوی را ثابت نکند تخصیص اکثر لازم می‌آید؛[1] درحالی‌که اگر این مسئله نباشد دست ما برای اجرای این قاعده در خیلی از موارد باز است.

حالا صحبت در این است که ما ببینیم کدام‌یک از موارد ضرر، مورد امضای شارع است؛ چون ممکن است ضرر باشد ولی مورد امضای شارع نباشد، یا اصلاً ضرر نباشد ولی عرف آن را ضرر بپندارد. حالا اینکه این شبهه، شبههٔ مفهومیه است یا شبههٔ مصداقیه است، إن‌شاءالله برای بعد باشد، چون مجال زیادی می‌طلبد.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمدٍ و آلِ محمد

---

[1] فرائد الأصول، ج ۲، ص ۵۳۷؛ فقه الإمامية، قسم الخيارات، ميرزا حبيب اللَه، ص ٤٦٨؛ حاشية علیٰ رسالة لا ضرر، مامقانی، ص ۳۳۳.

درس سی و پنجم و سی و ششم: مسلک مختار در معنای قاعده و تطبیق آن بر قلع نخلهٔ سمره

درس سی و پنجم: کیفیت تطبیق قاعده بر قلع نخلهٔ سمره (۱)

أعوذ باللَه من الشّيطان الرّجيم

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرةِ اللَه المُنتجبينَ محمدٍ و آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائِهم أجمعينَ

مسلک مختار در معنای لا ضرر

مسالك و راه‌هایی که برای تبیین مفاد قاعدهٔ لاضرر و لاضرار بود عرض شد. هم‌چنین عرض شد که بعضی‌ها این قاعده را به معنای نهی گرفته‌اند، بعضی‌ها به معنای نفی در حکم نهی گرفته‌اند، و هر کدام راه‌هایی برای تبیین و تفسیر این قاعده بیان

کرده‌اند.

بعد از تبیین مسالك دیگر، آنچه به‌عنوان مسلك مختار به نظر می‌رسد این است که لاضرر و لاضرار دو صیغه‌ای هستند که از نقطه‌نظر معنا با یکدیگر تفاوت دارند. «ضرر» مصدر باب ثلاثی است و در اینجا به معنای اسم‌مصدر است. آنچه مصدر است «ضرًّا» است؛ ضرَّ، یَضُرُّ، ضرًّا. ضرر اسم‌مصدر است که به معنای نفس الضرر و نفس المنقصة است. بنابراین معنای لاضرر در اینجا نفی منقصت خارجی است؛ سواءٌ اینکه این منقصت از ناحیهٔ شخصی به شخص دیگر باشد و سواءٌ اینکه این منقصت از ناحیهٔ خود شارع به مکلفین باشد، در هر دو مورد شارع این منقصت را نفی می‌کند. در هر دو صورت، ضرر در اینجا به معنای تسرّی فعلی از فاعل نیست، بلکه به معنای نفس‌المنقصة است.

بنا بر این بیان، معنای لاضرر می‌شود نَفیُ الحکم الضرری؛ و به عبارت دیگر می‌شود نفی جعل حکم ضرری در عالم انشاء؛ یعنی در اسلام و در تشریع اسلامی حکم ضرری نه‌تنها ابتدائاً جعل نشده است، بلکه اصلاً شارع زمینهٔ برای جعل حکم ضرری را هم برداشته و منتفی کرده است. با قاعدهٔ لاضرر، جعل حکم ضرری ابتدائی، مثل جعل وجوب وضو از طرف شارع برای کسی که ماء برای او ضرر دارد یا جعل وجوب صوم برای کسی که صوم به حال او مضر است، نفی می‌شود.

حالا در باب حدود و دائرهٔ مفاد لاضرر خواهیم گفت که بعضی‌ها گفته‌اند:

لاضرر یعنی در ضمن احکام شرعی حکم ضرری جعل نشده است؛ ولی این مطلب دلالت نمی‌کند بر اینکه ما حتی در یك‌جا و برای یك‌مورد هم ممکن نیست حکم ضرری داشته باشیم، بلکه ممکن است یك‌جا مورد ضرری باشد و ما حکمی برای رفع آن ضرر نداشته باشیم و این اشکالی ندارد! یعنی گرچه در

قوانینی که در شرع جعل شده است حکم ضرری نیست؛ ولی هیچ قاعده‌ای نداریم که بیان کند که شارع در هر مورد ضرری هم حکم به عدم ضرر دارد.

همان‌طوری‌که قبلاً گفتیم، این بیان مردود است به اینکه لاضرر و لاضرار یعنی عدمُ المَنقصَة فی الخارج و عدمُ تَضییع حقٍّ فی الخارج! چون وقتی شارع در اینجا گفته است: «**لاضرر**؛ ضرری در خارج نیست!» دارد انشاء می‌کند، ولی این انشاء به صیغۀ إخبار است؛ چون ما می‌بینیم که در خارج ضرر هست، ولی شارع می‌گوید: «لاضرر»، پس در اینجا نمی‌خواهد ضرر را مجازاً بردارد، بلکه می‌خواهد حکم موجب ضرر را مجازاً بردارد. بعد ما از این اعتبار عدم ضرر خارجی در مقام انشاء انتزاع می‌کنیم که در خارج اصلاً زمینۀ برای حکمی که موجب ضرر بشود وجود ندارد، چه این حکم ضرری اولاً بلا اول باشد و چه اصلاً حکم ضرری نباشد. پس معلوم می‌شود که شارع در اینجا این انشاء را در مقام إخبار استعمال کرده است، حالا یا مجازاً یا حقیقتاً.

البتّه این مسئله هم در اینجا هست که وقتی شارع می‌گوید: «لاضرر»، واقعاً

می‌گوید: «در خارج ضرر نیست»، یعنی ما در اینجا برای نفی حکم ضرری نیاز نداریم که بگوییم که چون ضرر در خارج هست و صونًا لِکلام الحکیم عن اللّغویه، مجبور هستیم که لاضرر را به معنای نفی جعل حکم ضرری بگیریم، بلکه ما در اینجا ضرر را به معنای حقیقی می‌گیریم، یعنی «لاضرر» إخبار است و به این معنا است که زمینهٔ حکم ضرری از ناحیهٔ شرع وجود ندارد، چه غیر به غیر ضرر برساند و شرع امضاء کند، و چه اینکه خود شرع این ضرر را به غیر برساند؛ در هر دو صورت زمینه وجود ندارد. از این رفع زمینهٔ حکم ضرری، انتزاع می‌شود که لاضرر یعنی در خارج از ناحیهٔ شرع ضرری وجود ندارد، چه غیر به غیر ضرر برساند و چه شرع به غیر ضرر برساند؛ در هر دو صورت ضرری وجود ندارد. این معنا می‌شود انشاء به زبان إخبار.

حالا اگر ما لاضرر را به معنای انشاء نگیریم، بلکه به معنای خود إخبار بگیریم، چه‌بسا دلالت إخبار از انشاء هم اقویٰ است، از این باب که از «لاضرر» نفی

ضرر خارجی، رفع زمینهٔ برای ضرر، نفی سبب برای ضرر، نفی جعل حکم برای ضرر، نفی حکمی که مسبِّب برای ضرر است، همهٔ اینها انتزاع می‌شود. این مطلب بنا بر این است که ما لاضرر را به معنای نفی حکم ضرری و نفی زمینهٔ برای ضرر بگیریم.

بنابراین ما برای قول به عدم حکم ضرری یا برای تدارك ضرر، اصلاً نیازی به یك دلیل دیگر نداریم تا احکام مانعهٔ از ضرر را اثبات بکند، بلکه در اینجا نفس «لاضرر» زمینهٔ برای جعل حکم ضرری را از بیخ و بن برمی‌دارد و می‌گوید: تضییع حقّی در خارج نیست! لذا ما نیاز به یك‌چنین تجشّم [و تکلّفی] نداریم.

بنابراین اگر ما در یك‌مورد شك کردیم که حکم شارع در این مورد چیست و ندانستیم که شارع در اینجا چه حکمی می‌کند، باید ببینیم که آیا اقدامی که ما می‌کنیم موجب ضرر خواهد شد یا نه؟ اگر ما کاری کنیم که موجب ضرر باشد، آن کار با لاضرر برداشته می‌شود؛ و اگر ما اقدامی انجام ندهیم و ببینیم که با این انجام ندادن و اقدام نکردن، موجب ضرر می‌شویم،

در این‌صورت انجام ندادن مرجوح می‌شود و باید آن کار را انجام داد؛ و هَلُمّ جرّا!

اما مرحوم شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی و بعضی از متأخرین قائل به این هستند که مفاد لاضرر، نفی جعل حکم ضرری نیست، بلکه نفی حکم ضرری در زمینهٔ تشریع و در ظرف جعل احکام است. بنا بر مسلك اینها دایرهٔ لاضرر محدود می‌شود به نفی احکام موجبهٔ ضرر در ظرف تشریع اسلامی، یعنی ما در ظرف قوانین متشرّعه و مشروعه حکمی که موجب ضرر باشد نداریم؛ چون دلالت روایات بیش از این نیست. لذا ممکن است یك‌سری موارد ضرری باشد که شارع در آن موارد حکمی نداشته باشد. به عبارت دیگر، ما در ظرف تشریع، حکمی نداریم که موجب ضرر باشد؛ اما در یك‌سری موارد ممکن است که شخصی به ضرر مبتلا بشود، ولی ما هرچه در کتاب‌ها و ادلّه و روایات می‌گردیم حکمی نداریم که این ضرر را بردارد و رفع کند و آن را تدارك بکند. این معنا خیلی ضیق‌تر از آن معنایی است که ما بیان کردیم.

ولکن آنچه به نظر می‌رسد این است که بر فرض که ما قائل به این تفسیر بشویم و معنای قاعده

را رفع زمینهٔ برای ضرر ندانیم، باز مطلب به‌نحو دیگری است و بیان ما اثبات می‌شود. دلیل آن هم این است که ما در احکام شرع فقط پنج حکم داریم: واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح؛ و لاشكَّ و لاشبهةَ که هر واقعه‌ای لایَخلُو عن أحد هذه الأحکام الخَمسة. البتّه بعضی‌ها گفته‌اند: «اصلاً مباح نداریم؛ چون هر امری در عالم واقع، یا در نزد شارع راجح است یا مرجوح است.»[1] ولکن فعلاً کاری به این مسئله نداریم. حالا گاهی یك واقعهٔ ضرری برای مکلّف پیش می‌آید و فرض بر این است که شارع در آن واقعه حکمی جعل نکرده است. من‌باب‌مثال باغچهٔ همسایه آب داده و آن آب تسرّی کرده است و دیوار منزل همسایهٔ دیگر را خیس کرده است و دارد آن را خراب می‌کند، ولی ما در زمینهٔ شرع روایتی نداریم که برعهدهٔ آن شخص است که جلوی آب را بگیرد یا اگر این کار را نکند باید

---

[1] تهذیب الوصول، علامه حلی، ص ١١٦؛ نهایة الوصول، علامه حلی، ج ١، ص ٥٤١؛ ضوابط الأصول، موسوی قزوینی، ص ٤٨٦.

تدارك كند. البتّه يك‌سری روايات هست،[1] ولی حالا فرض كنيد كه در اين مورد اصلاً روايت و دليلی نداريم. در اينجا اين آقايان می‌گويند: «با اينكه باغچۀ اين همسايه آب داده و ديوار همسايۀ ديگر را خراب كرده است، ولی لاضرر شامل اينجا نمی‌شود، چون ما در اينجا دليلی نداريم!»

حالا ما از شارع سؤال می‌كنيم: اين اهمال در تسرّی ماء، مبتلا به است و عرف هم آن را ضرر تشخيص می‌دهد و ما هم می‌بينيم كه واقعاً اين ضرر در خارج محقَّق است. حالا آيا اين واقعه عندالشارع خالی از حكم است يا بالأخره حكمی بر آن بار می‌شود؟ آيا حكم آن اباحه است يا اباحه نيست؟ آيا اين اهمال حرام است يا حرام نيست؟ اگر بگوييم حرام است، پس بايد بگوييم كه در اينجا نفی حكم حرمت و حكم ضرری شده است. بنابراين گرچه در اينجا نفس اين حكم در ضمن قوانين و احكام مشروعه بيان نشده است، ولی از باب عدم خُلوّ واقعةٍ عن أحد الأحكام

---

[1] وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۱۲۵ ـ ۱۲۸.

الخمسة، ما باید یك حكم از این احكام خمسه را بر گُردهٔ شارع بار كنیم كه آن حكم حرمت است. دلیلش این است كه اگر شارع در اینجا در جلوی ما بود و ما از شارع و امام علیه السّلام سؤال می‌كردیم كه یا ابن‌رسول‌اللَه، آب باغچهٔ همسایهٔ ما تسرّی كرده است و دارد دیوار منزل ما را خراب می‌كند، یا ابن‌رسول‌اللَه، أفتونی فی هذه الواقعة! حضرت چه بیان می‌كند؟

بله، بعضی از روایات اخلاقی می‌گویند كه تحمل كنید و عفو و گذشت كنید! ولی لاضرر این را برمی‌دارد و می‌گوید: این روایات اخلاقی كه می‌گویند بهتر است شما تحمل كنید، مربوط به موارد عفو و گذشت است، نه به ضرر در اموال و انفس و امثال‌ذلك! این روایت لاضرر بر آنها حكومت دارد و می‌گوید: اصلاً حكم ضرری در اینجا نیست! پس ما در اینجا اولاً بلا اول یك حكم را اثبات می‌كنیم، وقتی آن را اثبات كردیم، امر را دائر مدار یكی از دو حكم اباحه یا حرمت قرار می‌دهیم؛ اگر اباحه شد،

شارع با لاضرر نفی اباحه می‌کند و می‌گوید که اهمال مباح نیست، لذا اهمال حرام می‌شود، و وقتی که اهمال حرام شد، بعد لاضرر لازمه‌اش را می‌گیرد و می‌گوید: حالاکه اهمال حرام شد باید در اینجا تدارك کنید! البته این یك بحث دیگری است.

بنابراین ما در اینجا از باب عدم خُلوّ واقعةٍ عن أحد الأحکام الخمسة، حکمی را بر گردهٔ شارع بار می‌کنیم و نسبت به آن حکم قضاوت می‌کنیم. در واقع، قاعدهٔ لاضرر در جایی است که یا شارع در آنجا سکوت کرده است و یا اینکه حکم مشتبه است بین اینکه شارع در اینجا حکم به ضرر کرده یا نکرده است، که در این صورت‌ها آن حکم مرفوع می‌شود.

مطلب روشن است. البتّه گرچه بعضی‌ها مانند مرحوم شیخ‌الشریعه ـ به همین بیانی که عرض شد ـ قائل به محدودیت مفاد لاضرر شده‌اند؛ ولکن می‌توانیم بگوییم که متأخرین از زمان شیخ انصاری به این طرف، متوجه شده‌اند که قاعدهٔ لاضرر یك معنای وسیع‌تری دارد از آنچه قبلاً آقایان متعرّض بوده‌اند، و همهٔ آن

شبهاتی که آنها می‌کردند مخدوش است. حالا در ضمن صحبت خواهد آمد که اگر این قاعده مطّرد باشد، لازمه‌اش تخصیص اکثر است. اینها مسائلی است که در طول بحث خواهد آمد و ما دیگر بیش از این‌روی این معنا تأمل نمی‌کنیم. این مطلب مربوط به لاضرر بود.

مسلک مختار در معنای لا ضرار

اما در مورد لاضرار، «ضرار» مصدر باب افعال است و معنای آن معنای تسرّی فاعل به مفعول است. در اینجا لاضرار به معنای نفی اضرار به غیر است، یعنی شارع می‌گوید: «اضراری از غیر به غیر نباید باشد! و ضرری از ناحیهٔ غیر در خارج نیست!» از این کلام شارع دو مطلب انتزاع می‌شود:

مسئلهٔ اول: حکم تکلیفی است، یعنی به‌واسطهٔ لاضرار انتزاع حرمت تکلیفی می‌شود. وقتی که می‌گوییم: لاضرر و لاضرار، ضرار یعنی آن حکم تکلیفی در اینجا بار می‌شود، به این معنا که اگر ضرری به غیر رساندی مرتکب حرام شده‌ای.

مسئلهٔ دوم: حرمت وضعی است؛ حالا یا ما

از حکم تحریمی استفادهٔ حکم وضعی می‌کنیم، یعنی از اینکه اضرار به غیر حرام است معلوم می‌شود که باید تدارک

ضرر کرد؛ یا اینکه ما در عرض انتزاع حکم تحریمی، حکم وضعی را هم انتزاع می‌کنیم. انتزاع حکم وضعی، جعل حکم مانع از اضرار است. آن جعل حکم مانع از اضرار و جعل تسبیب به عدم الإضرار، هم به جعل احکامی است که احکام رادعه هستند و جلوگیری می‌کنند، و هم به جعل احکامی است که احکام متدارکه هستند و آن ضرر را تدارک می‌کنند.

بنابراین حکم وضعی در اینجا به دو صورت است:

یکی حکم رادعه و مانعه از اضرار است، یعنی از این لاضرار، احکامی جعل می‌کند که جلوی اضرار را بگیرد؛ مثل‌اینکه پیغمبر امر به قلع نخلۀ سمره کردند.

یکی هم این است که در عرض این، احکامی را جعل می‌کند که به‌وسیلۀ آن احکام، آن ضرر تدارک بشود. من‌باب‌مثال یکی از آن احکام تعزیر است، یکی از آن احکام جبران آن ضرر است، یکی از آن احکام حبس آن شخص ضرر زننده است، یکی

از آن احکام حبس حقّ او است، یکی از آن احکام اصلاً رفع موضوع در آنجا است که پیغمبر در اینجا موضوع را برداشته‌اند. شارع در اینجا احکامی جعل می‌کند که مسبِّب عدم الإضرار و تسبیب به عدم الإضرار هستند و باعث می‌شوند که شخصی به شخص دیگر اضرار نرساند.

پس این دو حکم در عرض هم بیان می‌شوند: حکم اول حکم تکلیفی است که همان حرمت اضرار است، و حکم دوم جعل احکامی است که رادعهٔ از اضرار بشوند. احکام رادعهٔ از اضرار هم گاهی به‌عنوان رفع و گاهی به‌عنوان دفع جعل می‌شوند. حکم رفعی مانند این است که پیغمبر به آن انصاری امر کرد که آن نخله را بکَند، و حکم دفعی مانند تعزیر و امثال‌ذلک که جعل تعزیر، دفع ضرر می‌کند، یعنی وقتی که یک مکلّف بداند که اگر بخواهد ضرری به دیگری برساند تعزیر یا قصاص می‌شود یا مجبور به تدارک است، آن کار را انجام نمی‌دهد. بنابراین این احکام اصلاً نمی‌گذارد که اضراری در جامعه و در نظام تحقق پیدا کند، نه‌اینکه حالاکه اضرار تحقق پیدا کرد بخواهند آن ضرر را بردارند.

بنابراین تدارك این ضرر، با حکم به رفع اضرار است. لذا می‌توانیم بگوییم: همان‌طوری‌که بعضی‌ها لاضرار را به عدم ضرر یا عدم اضرار غیر متدارك تفسیر کرده‌اند،[1] ما هم در اینجا آن معنا را در این بیان خودمان می‌آوریم؛ یعنی اینکه شارع گفته است: «لاضرر و لاضرار» هم اضرار را برمی‌دارد و هم احکامی جعل می‌کند که آن اضرار را تدارك می‌کنند، لذا دیگر شارع با تدارك اضرار می‌تواند بگوید که لاإضرار فی الخارج، یعنی دیگر ضرر نمی‌تواند در خارج باشد.

این احکام، احکام رفعی هستند، نه دفعی؛ یعنی چنانچه ضرری واقع شود این احکام، آن ضرر را رفع می‌کنند. البته به یک حساب هم دفعی هستند، چون از اول جلوی ضرر را می‌گیرند و آن را دفع می‌کنند.

میزان مبسوط الید بودن ولیّ مسلمین در اجرای احکام

حالا این مسئله می‌ماند که شارع تا چه حد

---

[1] الوافیة فی أصول الفقه، فاضل تونی، ص ۱۹٤.

می‌تواند حکم ضرری جعل بکند، یعنی مُدای اختیار شارع و فقیه برای جعل احکامی که مانعهٔ از اضرار است، تا چه مقداری است و دست فقیه تا چه حدی برای جعل احکام دافعه و رافعه باز است؟ این مسئله یکی از مباحث خیلی دقیقی است که باید مطرح بشود و در آنجا مسئلهٔ حفظ نظام و مصلحت اتمّ باید مورد نظر قرار بگیرد، که إن‌شاءاللَه برای بحث آینده است.

اصلاً یکی از اشکالاتی که در قضیهٔ سمره بیان شده همین است که چرا پیغمبر با وجود اینکه می‌توانست به طرق دیگری این ضرر را رفع بکند، ولی امر کرد که نخله باید قطع شود؟! پیغمبر مثلاً می‌توانست بفرماید که سی تا تازیانه‌اش بزنند! چرا فرمود که نخله را قطع کنند؟! مگر امر منحصر به قلع نخله بود؟! این مصلحتی است که خود فقیه آن را در نظر می‌گیرد، یا به‌خاطر تعزیر یا گاهی‌اوقات به‌خاطر اینکه شدّت و حدّت اجرای قانون را به رخ همه بکشاند، اقتضاء می‌کند که این کار را بکند.

در مسجد ضرار هم همین قضیّه اتفاق افتاد.

پیغمبر فرمودند که اصلاً مسجد را

خراب کنند![1] درحالی‌که می‌توانست در مسجد را ببندد یا می‌توانست یک امام جماعت بگذارد؛ ولی مصلحت در آنجا این‌طور بود که اگر این مسجد باقی می‌ماند، بالأخره خواهی‌نخواهی یک مرکز فتنه می‌شد، لذا پیغمبر می‌خواست که اصلاً به‌طور کلی ریشهٔ فتنه را بکَند و ذهنیّت منافقین را به‌طور کل از بین ببرد که اصلاً مکان و جا ندارند، و در ضمن هم می‌خواست یک اطمینان و طمأنینه‌ای برای مؤمنین فراهم کند.

اینها احکامی است که ما می‌توانیم بگوییم که شارع در اینجا دست ولیّ مسلمین را در اجرای احکام دافعه یا رافعه باز گذاشته است.

بنابراین در اینجا جعل دو حکم در عرض هم است: اول حکم تحریمی تکلیفی است، دوم حکم وضعی است. حکم تحریمی عبارت است از جعل تحریم برای شخص مرتکب اضرار؛ و حکم وضعی به معنای جعل احکامی است که مسبِّب عدم اضرار و مانع از اضرار هستند، که این احکام هم بر دو قسم

---

[1] تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۰۵.

است: یا احکام دافعه است یا احکام رافعه است.

این معنای قاعدهٔ لاضرر و لاضرار بود طبق اشکالاتی که بر مسالك دیگر وارد شده بود و عرض کردیم که این معنا به نظر موجه می‌نماید. بحث ما در مورد معنای این قاعده دیگر تمام شد. البتّه ما روایات دیگری داریم که در آن روایات عبارت «لاضرر و لاضرار» نیامده است، ولی در آنجا نفی ضرر شده است و ضرر موجب رفع حکم شده است، که البتّه ما بعداً ان‌شاءاللَه آن روایات را می‌خوانیم.

حکمت قضاوت پیامبر بر قلع نخلهٔ سمره برای رفع ضرر از انصاری

حالا آنچه در اینجا می‌ماند و می‌خواهیم بیان کنیم، مطالبی است که راجع به این قاعده بیان کرده‌اند.

نقد و بررسی جواب شیخ صدوق نسبت به حکمت قضاوت پیامبر در قضیهٔ سمره

یکی از مطالبی که بیان شده است اشکالی است که مرحوم صدوق در من لا یحضر در مورد قضیهٔ سمره نسبت به این قاعده بیان می‌کند. ایشان در آنجا می‌فرماید:

در قضیهٔ سمره می‌توان اشکال کرد که به چه دلیلی پیغمبر امر به قلع نخله‌اش کرد، درحالتی‌که سمره حق داشت که به این نخله سر بزند، چون وقتی که شخص می‌خواهد سراغ مالش برود هیچ‌کس حق ندارد که مانع از تصرف او بشود ولو پیغمبر هم باشد، لذا او تصرف در ملک خودش کرده است و «**النّاسُ مُسلّطونَ علیٰ أموالهم**»[1] در اینجا شامل او می‌شود، چون این نخله ملک او است و این راه هم حقّ او است؛ پس چرا پیغمبر مانع شد؟!

اما در جوابش می‌گوییم: نه‌خیر، ما قبول نمی‌کنیم که او در اینجا حقّ داشته و می‌توانسته است برود، بلکه فقط نخله‌ای در آن زمین داشته است و آن زمین هم در ملک انصاری بوده است، پس پیغمبر مانع از عبور او در ملک انصاری برای نخله‌اش شده است. بنابراین ما قبول نمی‌کنیم که او حقّ استطراق و حقّ عبور از ملک انصاری را داشته است.

این بیان مرحوم صدوق است؛[2] ولی به این مطلب اشکال وارد کرده‌اند که ظاهر واقعه و قضیّه این است

---

[1] نهج الحق، ص ٤٩٤.

[2] من لا یحضره الفقیه، ج ٣، ص ١٠٤.

که این شخص حقّ ورود داشته است، اما بدون اجازه نمی‌توانسته است وارد بشود.[1]

این اشکال بیان شده است، ولیکن دلیلی بیان نشده است که چرا ظاهراً حقّ ورود داشته است؟! به چه دلیلی حقّ ورود داشته است؟! و این ظاهر از کجا برداشت شده است؟! آنچه به ذهن می‌رسد این است که نه‌اینکه ظاهراً حقّ ورود داشته است، بلکه قطعاً حقّ ورود داشته است؛ به‌جهت‌اینکه اگر این شخص حقّ ورود نداشت، اصلاً این دخول در ملک غیر است و دخول در ملک غیر، غصب است و غصب حرام است و آن شخص می‌تواند بگوید که تو اصلاً حق نداری داخل در ملک من بشوی، تو اصلاً دزدی و باید تو را به‌عنوان دزد گرفت! نه‌اینکه بگوید که تو حق داری داخل

---

[1] مرآة العقول، مجلسی، ج ۱۹، ص ۴۰۰.

بشوی، ولی اجازه بگیر و استیذان کن! اگر این شخص از اول حقّ دخول نداشت که انصاری به او نمی‌گفت: هر وقت خواستی بیایی اجازه بگیر! بلکه به او می‌گفت که اصلاً تو برای چه داخل شدی؟! من اصلاً تو را نه با اجازه و نه بدون اجازه راه نمی‌دهم! این چهار دیواری ملک بنده است و من تسلط بر ملک خود دارم؛ حالا می‌خواهی تو در آنجا یک نخله هم داشته باشی، داشته باش! به من چه مربوط است؟! مثل‌اینکه صندوقی در منزل ما به امانت گذاشته‌ای، حالا اینکه صندوقی در منزل به امانت گذاشته‌ای دلیل می‌شود که در را باز بگذاریم! نه‌خیر، من اصلاً اجازه نمی‌دهم!

در اینجا بعضی‌ها مثل علامه مجلسی و متأخرین در تقریراتشان فرموده‌اند: «ظاهراً حقّ داشت»[1] ولی ما می‌گوییم: نه‌خیر، در اینجا ظهور نیست، بلکه قطعاً حق داشته است؛ چون اگر حق نداشت، این دخول در منزل آن انصاری اصلاً حرام بود و دیگر نیازی به استیذان و غیر استیذان ندارد!

---

[1] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۲۰٤.

بنابراین حضرت می‌خواهد بفرماید که تو حق داری در اینجا داخل بشوی، منتها نباید این حقّت مزاحم با حقّ دیگری باشد؛ وإلاّ حضرت از اول به او می‌گفتند که ملک، ملک غیر است و اصلاً حق نداری داخل بشوی! و اصلاً به استیذان کاری نداشتند.

البتّه این درست است و مرحوم صدوق هم در اینجا به یک روایت دیگری تمسّک می‌کند و آن روایت را دلیل می‌گیرد بر اینکه این شخص حق نداشته است؛ ولی آن روایت دلیل نیست، به‌جهت‌اینکه در این روایت سمره، مسئله ساکت است، ولی سکوت در این مسئله منافاتی ندارد؛ چون ما در اینجا قطعیت حقّ عبور را از قرائن و از نحوهٔ سؤال و جواب و نحوهٔ مماشات رسول خدا استفاده می‌کنیم.

آن روایتی که صدوق بیان می‌کند، روایت اسماعیل بن مسلم از امام صادق علیه السّلام عن النبی صلّی اللَه علیه و آله و سلّم است:

قال: **قضیٰ رسول‌اللَه صلَّی اللَه علیه و آله و سلّم فی رَجلٍ باع نَخلَهُ و استَثنیٰ**

نخلةً، قَضیٰ له بالمَدخَلِ إلیها و المَخرَجِ منها و مُدیٰ جَرائدها.[1]

«شخصی نخلستان خودش را فروخت و نخله‌ای را برای خودش استثنا کرد که مال خودش باشد. حضرت فرمودند: تو می‌توانی از این مسیر به آن نخله استفاده کنی، و تو می‌توانی از حول‌وحوش آن نخله هم استفاده کنی!»

یعنی با اینکه ملک، ملک آن شخص مشتری بود، ولی پیغمبر حقّ عبور را برای این شخص بایع گذاشتند. هم‌چنین او می‌توانست زیر سایه‌اش بنشیند، یعنی این‌طور نبود که اگر پایش را زیر این درخت می‌گذاشت این تصرف در مال غیر بود، بلکه می‌توانست زیر نخله‌اش نماز هم بخواند، می‌توانست بنشیند، می‌توانست بخوابد و... به اندازه‌ای که این شاخ و برگ‌ها سایه می‌انداختند می‌توانست از آن زمینش هم استفاده کند و در آنجا هر کاری بخواهد انجام بدهد! چون در اینجا پیغمبر این حق را گذاشتند، ولی در قضیهٔ سمره این مسئله نیست؛ لذا ایشان فرموده‌اند: «معلوم می‌شود که در

---

[1] من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۰۱.

قضیهٔ سمره راهی نداشته است.» که البتّه عرض شد اینها خلاف است.

اما اشکال دومی که در اینجا هست و اشکال مهمی هم هست و جای بحث دارد، این است که پیغمبر به‌وسیلهٔ قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، امر به قلع نخلهٔ سمره کردند. حالا اگر کسی در اینجا سؤال کند که اگر مفاد لاضرر در اینجا این است که استطراق او موجب ضرر است، حضرت می‌توانستند با نفی اباحهٔ استطراق، حکم به عدم دخول او بکنند به اینکه نباید داخل بشود و اگر داخل شد او را تعزیر کنند؛ پس چرا نخلش را قلع کردند؟ اگر استطراق در اینجا حکم ضرری است، با نفی استطراق، آن حکم ضرری هم نفی می‌شود. حضرت می‌گویند: استطراق نکن! او دیگر نمی‌تواند در مقابل پیغمبر بایستد و بگوید: نه‌خیر، استطراق می‌کنم! وقتی که حضرت بگوید که استطراق نکن، و او گوش ندهد، حضرت او را شلاق می‌زند!

اگر بگویید که خود وجود نخل در آنجا ضرری

است و شما با لاضرر

می‌خواهید نخل را رفع بکنید و آن را قلع بکنید، این درست نیست و نخله در آنجا ضرری نیست، چون خود آن انصاری هم می‌گوید که نخله سر جایش باشد و ما حرفی نداریم، منتها وقتی می‌آید استیذان کند! پس نه خود وجود و ثبوت نخله در آنجا حکم ضرری است تا ثبوتش با لاضرر برداشته بشود و امر به قلع آن بکنند، و نه استطراق در اینجا حکم ضرری است تا با لاضرر برداشته می‌شود؛ پس امر به قلع نخله در اینجا برای چیست؟

نقد و بررسی جواب مرحوم نائینی نسبت به حکمت قضاوت پیامبر در قضیهٔ سمره

مرحوم نائینی در اینجا فرموده‌اند:

این حکم از احکام اختصاصی رسول‌اللَه است که داخل در احکام ولائیهٔ عام است و به امور عامه تعلق می‌گیرد و مختص رسول خدا است. در اینجا رسول خدا از باب ولایت بر امور عامه این شِق را اختیار کرده‌اند، یعنی به‌جای اینکه او را از دخول نهی بکنند و یا تعزیر و امثال‌ذلک بکنند، امر به قلع نخله کرده‌اند.[1]

[1] رسالة فی قاعدة نفی الضرر، خوانساری، ص ۲۰۹.

در اینجا می‌توانیم اشکال کنیم بر اینکه آن احکامی که اختصاص به رسول‌اللَه دارد با آن احکامی که حفظ نظام مترتب بر آن احکام است تفاوت دارد. یک امور عامه‌ای داریم که حفظ نظام مترتّب بر آن امور عامه است، در اینجا دیگر بین رسول خدا و بین ولیّ مسلمین فرقی نمی‌کند، هم رسول خدا مبسوط الید است و هم ولیّ مسلمین مسبوط الید است و می‌تواند انجام بدهد. بله، بعضی از احکام را داریم که در آنها ولیّ مسلمین مسبوط الید نیست، مانند امر به طلاق یا امر به بعضی از مسائل دیگر و امثال‌ذلک یا نهی از اینها؛ که این اختصاص به مقام ولایت معصوم دارد. اما در آن اموری که حفظ نظام مترتّب بر آنها است، مانند إحداث آبار یا اماکن یا تخریب اماکن یا رفع ضرر از بلاد که این رفع ضرر راه‌های متفاوتی دارد و گاهی‌اوقات موجب تخریب می‌شود، در این‌صورت در تمام اینها تعیین این طرق وظیفهٔ ولیّ مسلمین است که یکی از اینها را بنا بر مصلحت تعیین بکند.

البته یک بحث خیلی مهمی در اینجا است که ما این ولایت را چه ولایتی بدانیم. آیا حدود این ولایت باید از باب تطابق مقام اثبات با ثبوت باشد؟

اگر ولایت شخصی در مقام ثبوت مانند ولایت امام باشد، مثل مرحوم آقا ـ رضوان اللَه علیه ـ که هیچ فرقی بین ولایت ایشان و ولایت امام علیه السّلام نبود، در این‌صورت در مسائل ولائی خاص داخل می‌شود که اختصاص به «النّبی» دارد، یعنی دیگر هیچ فرقی نمی‌کند و داخل در امور عامّه‌ای می‌شود که امور ولائیّه است و در آنجا یَفعلُ ما یشاء و یحکمُ ما یُرید است و اصلاً نباید چون و چرا باشد.[1]

اما اگر ما در ولایت آن ولی، بین مقام اثبات و ثبوت تفاوتی ببینیم، دیگر مطلب محدود می‌شود به حفظ نظام و مراعات اصلح و رعایت مصلحت أتمّ، و قطعاً مسائل و امور خطیره داخل در تحتِ ولایت این ولیّ نخواهد بود، بلکه اموری که حفظ نظام به آنها بستگی دارد، مانند جنگ و صلح و تخریب و

---

[1] رجوع شود به ولایت فقیه در حکومت اسلام.

مسائل جزئی که نظام نیاز به یک آمر دارد ولو اینکه از باب ولیّ فقیه هم نباشد، بلکه از باب رعایت همان مراتب ولائی باشد، ولو اینکه یک مؤمن هم باشد، بالأخره باید از باب رعایت مصلحت از او اطاعت بشود. در اینجا حتی فاسق هم می‌تواند آمر بشود.

علیٰ‌کلّ‌حال، ما باید ببینیم که آیا اهمال قضیّه اهمّ است یا إقدام در قضیّه اهمّ است؟ اقدام در قضیّه مستلزم یک آمریّت و یک ناهویّت است که دیگر برحسب مراتب ولایت، إقدام در این مسائل هم تفاوت پیدا می‌کند. بحث در مورد این مسئله در جای دیگری است، ولیکن همان‌طوری‌که ایشان فرموده‌اند، از باب بحث ابتدایی، در اینجا مسائل دیگری پیش می‌آید: تشخیص موضوع پیش می‌آید، حجّیت قطع و حجّیت علم پیش می‌آید، حرمت مخالفت با قطع پیش می‌آید، یعنی ولو اینکه ولیّ مسلمین امر کرده است، اما اگر ما قطع به خلاف داشته باشیم نباید در اینجا اطاعت کنیم، بلکه باید مخالفت کنیم، منتها نه مخالفتی که خودش موجب ضرر بر نظام باشد؛

مانند مسائل رؤیت و جنگ و صلح و امثال‌ذلک که تمام اینها دائر مدار قطع می‌شوند.

بنابراین همان‌طوری‌که عرض کردم، اینها برحسب دائرهٔ مقام اثبات و ثبوت است، یعنی باید ببینیم که مقام اثبات تا چه حدی با مقام ثبوت موافقت دارد، به همان مقدار ما جلو بیاییم؛ اگر ثبوتش مانند ثبوت امام علیه السّلام است، دیگر در آنجا قطع، بی‌قطع! علم، بی‌علم! در آنجا باید دهان را ببندی و دخالت نکنی و هرچه گفتند، باید بگویی چشم، و عمل بکنی! آنجا این‌طور است. اما اگر این‌طور نشد و تنازل کردیم، دیگر در آنجا لاشكَّ و لاشبهةَ که باید احراز موضوع بشود.

این اشکالی است که در اینجا شده است؛ اما ما می‌توانیم این پاسخ را بدهیم که حتی نیازی به پیغمبر اکرم هم ندارد، بلکه وقتی که ولیّ مسلمین تشخیص بدهد که قلع نخله به صواب و صلاح نزدیک‌تر است از تعزیر یا از بعضی موارد دیگر، در این‌صورت ولیّ مبسوط الید است و اختیار دارد که قلع نخله را اختیار کند و دیگر این ربطی به پیغمبر

ندارد، بلکه غیر پیغمبر هم می‌تواند این کار را بکند، چون مربوط به حفظ نظام است؛ یعنی پیغمبر در مقام حاکم مسلمین این کار را کردند، نه در مقام تصرّف و ارادهٔ نبوی و نه در مقام اختیار حکم ولائیه که اختصاص به خودشان دارد مثل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾.[1]

ولیّ مسلمین مبسوط الید است. من‌باب‌مثال اگر مالی باشد که در جهت حفظ نظام اتمّ نیاز است، در اینجا هم می‌توانیم بگوییم که این مربوط به ولیّ مسلمین می‌شود؛ مثلاً گرفتن اموال برای جنگ یا گرفتن اموال برای مالیات و برای مصالح عمومی و امثال‌ذلک. اما اگر گرفتن مالی بدون مصلحت باشد و ولیّ مسلمین بگوید: باید این‌قدر از مالت را بدهی! ـ: برای چه؟! ـ: به تو مربوط نیست! ـ: برای چه بدهیم؟! روی چه حسابی؟! اگر ولیّ مسلمین گفت: آقا باید خانه‌ات را بفروشی، بنده لازمش دارم! ـ: بیخود لازم داری! الآن این فروش مال و پرداخت

---

[1] سوره أحزاب (۳۳) آیه ۳٦.

پول از چه جهت حفظ

نظام است؟! بله، اگر امر دائر مدار این مسئله باشد اشکالی ندارد و موارد آن تفاوت می‌کند. در مورد أعراض هم همین‌طور است؛ مثلاً اگر یک ازدواج ممکن است حتی برای یک مملکت خطری ایجاد کند، در این‌صورت ولیّ مسلمین می‌تواند جلوگیری بکند، با اینکه ازدواج حقّ طرفین است؛ یا اگر یک طلاق ممکن است خطر ایجاد کند، مثل اینکه شخصی زن گرفته است و می‌خواهد طلاق بدهد و این طلاق ممکن است اصلاً دو قبیله را به‌هم بریزد یا حتی دو شهر را به‌هم بریزد، دراین‌صورت ولیّ مسلمین می‌تواند از این طلاق جلوگیری بکند، درحالی‌که طلاق حق شوهر است: «**الطلاقُ بِیَدِ مَن أخَذَ بِالسّاق.**»[1]

بنابراین از این نظر هم اشکالی به این روایت وارد نمی‌شود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمدٍ و آلِ محمد

---

[1] عوالی اللّئالی، ج ۱، ص ۲۳٤.

درس سی و ششم: کیفیت تطبیق قاعده بر قلع نخلهٔ سمره (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

منافات قضاوت پیامبر به قلع نخلهٔ سمره با تعلیل به لا ضرر و لا ضرار

عرض شد که بر این روایت اشکال شده است که قاعدهٔ لاضرر و لاضرار قلع نخله را اثبات و تجویز نمی‌کند، بلکه روایت دالّ بر رفع ضرر و حرمت ضرر است، اما دیگر این رفع ضرر علت برای قلع نمی‌شود؛ به‌جهت‌اینکه ما می‌توانیم ضرر را به‌وسیلهٔ دیگری رفع کنیم، پس نمی‌تواند مبرّر برای قلع نخله باشد.

آیا اشکالی که در اینجا فرموده‌اند، موجب می‌شود که ما از ظهور روایت رفع ید کنیم و روایت را جزء مجملات و مبهمات به‌حساب بیاوریم، یا اینکه موجب می‌شود برای این روایت و این قاعده ظهور دیگری سوای این اشکال در نظر بگیریم؟

رسول خدا فرمودند: «**فَاقلعها و ارمِ بها إليه؛ فإنَّه لاضرر و لاضرار!**»[1] این چه تعلیلی است که رسول خدا برای این قلع فرموده‌اند، با توجه به اینکه می‌شد به‌نحوهٔ دیگری رفع ضرر کرد! در اینجا لاضرر و لاضرار علت برای قلع واقع شده است، ولی این با توجه به قواعد و مبانی دیگر ما در تعارض است؛ آیا این موجب سقوط ظهور روایت نمی‌شود؟ آیا نباید بگوییم چون بین قلع نخله و تعلیل به لاضرر و لاضرار ارتباطی وجود ندارد، بنابراین لاضرر و لاضرار نمی‌تواند موجب یك حکم کلی مطّرد در موارد ضرر و ضرار باشد؟ من‌باب‌مثال اگر کسی ماشینش را سر کوچه گذاشته باشد، ما می‌توانیم به لاضرار تمسّك کنیم و چرخش را پنچر کنیم؟ یا من‌باب‌مثال اگر صاحب مغازه‌ای یك جعبهٔ انگورش را کنار در منزل ما گذاشته باشد و راه ما را بسته باشد و ما هم یکی دو دفعه به او گفته باشیم و توجهی نکرده باشد، آیا ما

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۹۳.

می‌توانیم جعبهٔ انگورش را روی زمین خالی کنیم و همه را لِه کنیم؟ یا من‌باب‌مثال اگر دوچرخه‌ای جلوی راه را بسته باشد، آیا ما می‌توانیم آن دوچرخه را از بین ببریم؟ آیا این قاعده موجب هم‌چنین اطّرادی در حکم می‌شود؟ قطعاً ما نمی‌توانیم یك‌چنین حکم کلی‌ای را از قاعدهٔ لاضرار استفاده کنیم.

نقد و بررسی جواب شیخ انصاری در رفع منافات مذکور

بنابراین ما چه چاره‌ای برای این روایت بیندیشیم؟ بعضی‌ها مانند مرحوم شیخ در رسالهٔشان این‌طور می‌فرمایند:

مسئله در اینجا دو تا است: یك‌وقت بحث در مورد امر رسول خدا به قلع نخله است و یك‌وقت بحث در مورد خود قاعدهٔ لاضرر و لاضرار است. ما باید این دوتا را از هم جدا کنیم؛ یعنی اینکه رسول خدا امر به قلع نخله کرده است، یك مطلب است، و اینکه فرموده است «**لاضرر و لاضرار**» مطلب دیگری است.[1]

به عبارت دیگر، عدم ورود حکم جزئی در تعلیل،

---

[1] رسائل فقهیة، رسالة فی قاعدة لاضرر، شیخ انصاری، ص ۱۱۱.

باعث رفع ید از عموم تعلیل در موارد جزئیه نخواهد شد؛ پس تعلیل در اینجا ـ که لاضرر و لاضرار است ـ به عموم خودش باقی است و در موارد رفع ضرر و ضرار می‌توان به آن تمسك کرد، گرچه مورد خاص و ما نحن‌فیه برحسب قواعد، داخل در این تعلیل نیست و رسول خدا می‌توانست به‌نحو دیگری در اینجا ضرر را رفع بکند.

ما احکام زیادی داریم که اختصار بر مورد نص می‌شود؛ یعنی موردی را که با قوانین نمی‌خواند عمل نمی‌کنند و می‌گویند که در اینجا اختصار بر مورد نص و مورد خاص شده است. در اینجا هم این تعلیل دلالت بر اطّراد نمی‌کند، بلکه دلالت بر

مَنشئیّت این حکم می‌کند؛ یعنی در واقع این تعلیل می‌گوید که منشأ برای امر رسول خدا به قلع نخله، ضرر و ضرار است. اما ما دیگر اجازه نداریم که در هرجایی که ضرر و ضرار است همین کار پیغمبر را عمل بکنیم. مرحوم شیخ هم در اینجا همین را با بیان دیگری می‌فرماید که این از احکام اختصاصیهٔ ولائیه است.

بنابراین می‌شود اختصار بر مورد نص کرد؛ یعنی در اینجا مصالح رسول خدا و ولائیه اقتضاء می‌کند که رسول خدا در این مورد خاص، هم‌چنین حکمی بکند؛ اما ما دیگر نمی‌توانیم از این روایت استفادهٔ حکم کلی کنیم به‌نحوی‌که در هرجایی که ضراری بود، عملی مثل عمل رسول خدا انجام بدهیم، بلکه ما در اینجا باید به طرق دیگری تمسک کنیم؛ چون پیغمبر بنا بر إشراف واقعی و بنا بر ولایتی که داشتند و بنا بر اطلاع بر اسراری که داشتند، این راه را صحیح‌تر می‌دیدند، ولی ما نمی‌توانیم این کار را بکنیم. بله، اگر حضرت خضری پیدا بشود و اطلاع بر مغیبات داشته باشد، می‌تواند سر بچه را هم ببرد؛ ولی بنده نمی‌توانم تا یک فسق از یک بچه دیدم

فوراً مثل کار خضر را انجام بدهم!

بنابراین ما قبول داریم که این قاعده مَنشئیّت دارد، یعنی می‌رساند که در هرجایی که ضرر و ضراری هست باید در آنجا دفع ضرر و ضرار بشود؛ اما در تطبیق این قاعده بر این مورد خاص حرف است که آیا راه منحصر به فرد اجرای این قاعده، همین قلع نخله بوده است تا ما هم همین کار را انجام بدهیم یا اینکه طرق دیگری هم بوده است و رسول خدا بنا بر مصلحت، این طریق را احسن دیده است. پس ما تا وقتی دلیلی نداشته باشیم نمی‌توانیم کار پیغمبر را انجام بدهیم؛ کار پیغمبر برای پیغمبر است! اگر ما این کار را انجام دهیم، این کارمان اضرار بر خود مضرّ است، درحالی‌که ما می‌خواهیم رفع ضرر کنیم. فرض کنید که اگر کسی به شما فحش بدهد، آیا شما باید سر او را ببُرید؟ نه، شما هم یک فحش بدهید یا نهایتاً یکی بر سرش بزنید! حتی اگر عناد بورزد آیا باید سرش را ببُرید؟! خدا نکند که کسی در مصدر فقاهت بنشیند و یک‌چنین فتوایی بدهد! بحث سر این است که اگر سمره توبه می‌کرد

پیغمبر هم او را می‌بخشید؛ اما ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا﴾.[1]

ما با حدیث لاضرر و لاضرار می‌خواهیم دفع ضرر کنیم، ولی نباید کاری کنیم که خود سمره بیچاره بشود! انسان اگر دو تا کتك بخورد گوش می‌دهد، دوتا چوب بخورد گوش می‌دهد، دو روز زندان بیفتد و بفهمد چه مزّه‌ای می‌دهد، گوش می‌دهد؛ پس چه مصلحتی در اینجا بود که رسول خدا همۀ این طرق را نفی کرد و فقط همین طریق قلع نخله را تعیین کرد؟ این دیگر به خود رسول خدا مربوط است.

در اینجا اشکال شده است:

روایت لاضرر و لاضرار اصلاً مجمل است و جزء روایات مجملی است که لامعنیٰ لها و لانَفهَمُ مِنه مَعنًی، پس باید این روایت را به‌کلی کنار بگذاریم و بگوییم که ما اصلاً از بیخ و بُن قاعدۀ لاضرر نداریم، به‌جهت‌اینکه تطبیقی که این قاعده بر این مورد خاص

---

[1] سوره شوری (٤٢) آیه ٤٠.

شده است، تطبیق ما لا یرضیٰ به صاحِبُه است و تطبیقی است که با قوانین نمی‌خورد.

بنابراین این قاعده منحصر در این مورد خاص است و رسول خدا فقط در اینجا این کار را کرده است و اگر در مورد دیگر لاضرر و لاضرار پیدا شد، ما نمی‌دانیم چه‌کار کنیم و دستمان بسته است.

شیخ در مقام جواب این اشکال می‌گوید:

بله، قبول داریم که این مورد از مواردی است که با قواعد نمی‌سازد و قلع نخله اضرار بر سمره است، ولکن این به مفاد کلی لاضرر و لاضرار کاری ندارد؛ یعنی می‌خواهیم این‌طور بگوییم که لاضرر و لاضرار دلالت بر مفاد کلی خودش می‌کند، ولی پیغمبر این مورد خاص را به مصلحت ولائی و اطلاع بر امور غیبی خودش انجام داده است، و این دوتا ربطی به همدیگر ندارند. این مورد، مورد خاص است.

بله، اگر ما به‌جای پیغمبر بودیم، به همین قاعده عمل می‌کردیم، اما قلع نخله نمی‌کردیم، بلکه من‌باب‌مثال دوتا کتک به او می‌زدیم، او را گوش‌مالی

می‌دادیم، به زندانش می‌انداختیم، دو هفته تبعیدش می‌کردیم و امثال‌ذلک.

در اینجا مرحوم شیخ می‌خواهد بگوید که دراین‌صورت دیگر اجمالی نیست.

نقد و بررسی جواب مرحوم نائینی در رفع منافات مذکور

اما مرحوم نائینی در جواب این اشکال مستشکل، قائل به اجمال شده و فرموده است:

در صورت صحّت این تطبیق که امر به قلع نخله معلول برای ضرر و ضرار باشد و این قاعده علّت برای امر به قلع باشد، این قاعده مجمل می‌شود؛ به‌جهت‌اینکه اگر شما جمله‌ای بیاورید که دو جزء آن جمله با همدیگر ارتباط وثیق دارند به‌نحوی‌که یکی از آنها می‌تواند علّت برای آن جزء دیگر باشد، اگر این‌طور باشد شما باید یا دست از علّیّت بردارید که ما این حرف را نمی‌زنیم، یا اگر دست از علیت برنمی‌دارید و قاعده را علت برای امر رسول‌اللَه به قلع نخله می‌دانید، پس باید قائل بشوید که در اینجا این قاعده مطّرد نیست، یعنی این علت نتوانسته است یک معلول صحیحی در اینجا نتیجه بدهد و بالنسبة به معلول مطّرد باشد.

هم‌چنین مثال دیگری هم نداریم که این قاعده در آنجا جاری شده باشد، پس این قاعده مجمل می‌شود.

پس نمی‌دانیم این قاعدهٔ لاضرر و لاضرار در کجا جاری می‌شود! در مورد قلع نخله خلاف قواعد است، پس در چه موردی جاری می‌شود؟ نمی‌دانیم! به‌جهت‌اینکه در اینجا علت نتوانسته است آن علّیت خودش را اظهار کند و به مقام اثبات برساند. وقتی که نتواند علّیت خودش را اظهار کند ما هم نمی‌توانیم این قاعده را در موارد دیگر پیاده کنیم، به‌جهت‌اینکه روایتی نداریم که لاضرر و لاضرار در آن آمده باشد و اجرا شده باشد تا ما بگوییم که به استناد این قاعده و اجرایش در این مورد، معلوم می‌شود که ما می‌توانیم امثال یك‌چنین مواردی را در مورد یك‌چنین قاعده‌ای اجرا کنیم.[1]

در اینجا قواعد دیگری حاکم است؛ مثلاً **«لایَحِلُّ مالُ امرِئٍ مُسلمٍ إلابِطیبِ نَفسِهِ»**[2] حاکم است، **«النّاسُ مُسلّطونَ علی أموالهم»**[3] حاکم

---

[1] رسالة فی قاعدة لاضرر، خوانساری، ص ۱۹٤ و ۲۰۹ ـ ۲۱۳.
[2] نهج الحق، ص ٤۹۳.
[3] همان، ص ٤۹٤.

است و... . علاوه بر این، اجرای این قاعده نقض خود این قاعده می‌شود، به‌جهت‌اینکه ما با این قاعده می‌خواهیم نفی اضرار بکنیم، ولی درعین‌حال اضرار بر خود مُضر شده است و این ظلم است! آیه می‌گوید: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾[1]، اگر دستت را بریدند، تو هم دستش را ببُر، دیگر پایش را قطع نکن! اگر پایش را قطع کنی، آن‌وقت باید پای خودت را هم قطع کنند! بنابراین حالاکه سمره استیذان نکرده است، ما دیگر نباید بر او ظلم کنیم؛ یعنی در اینجا ثبوت این قاعده موجب نفی خود همین قاعده می‌شود، لذا ما دیگر نمی‌توانیم این قاعده را اجرا کنیم.

نائینی در اینجا می‌گوید که اگر ما اشکال مستشکل را قبول کنیم، لا جرم باید ملتزم بشویم به اینکه قاعده و روایت اجمال دارد و در مقام بیان نیست. اشکال مستشکل اشکال محکمی است؛ می‌گوید: قلع نخله مقتضای لاضرر نیست، به‌خاطر اینکه لاضرر می‌گوید که ضرر را نفی کن؛ پس تو چرا نخله را قلع

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۱۹٤.

می‌کنی؟! بنابراین ما در اینجا ارتباط بین این تعلیل و این حکم جزئی را برمی‌داریم. وقتی که این ارتباط را برداشتیم پس این قاعده دیگر نمی‌تواند علت برای قلع نخله باشد! شما علیت را نفی می‌کنید و می‌گویید که این قاعده در مقام علیت نیست، بلکه این قاعده یك مطلب بیان می‌کند و این حکم هم یك مطلب دیگری بیان می‌کند، و این اختصاص به رسول خدا دارد.

ولی ما می‌گوییم که ظهور روایت در تعلیل است: «**فَاقلعها و ارمِ بها إلیه؛ فإنّه لاضررَ و لاضرارَ!** آن را بکَن و جلویش بینداز، چون لاضرر و لاضرار!» «ف» در «فإنّه» ظهور در تعلیل دارد؛ پس یا ما باید علیت را برداریم و قائل به حکمت شویم، درحالی‌که این‌طور نیست، چون اضرار علت برای قلع است و اگر اضرار نبود قلعی

در کار نبود؛ یا اگر ما قائل به علیت هستیم باید در اینجا ظهور علت را در این مورد نفی کنیم، یعنی می‌خواهیم بگوییم که این علیت نتوانسته است خود را در اینجا اثبات بکند، و وقتی نتواند خود را اثبات کند پس در مقام خودش ابهام دارد.

من‌باب‌مثال اگر بگوییم: لاتأکُلِ الرُّمّان لِأنّه حامض! آن‌وقت اگر هر حامضی برای این ناراحتی مضر باشد، این علیت در اینجا اطّراد خواهد داشت؛ پس نباید لیموترش بخوری لأنّه حامض! اما اگر شما از روی ادلۀ دیگر ثابت کردید که خوردن لیموترش و ترشی‌های دیگر عیبی ندارد، مثلاً خوردن آبغوره خیلی هم خوب است و اشکالی ندارد، یا خوردن یك میوۀ ترش مثل سیب ترش مفید است، چون مثلاً ناراحتی روده است که اصلاً دوایش سیب ترش است؛ آن‌وقت شما چند مورد از چیزهای ترش را استثناء کردید، تعلیل از عمومیتش می‌افتد. پس معلوم می‌شود که لاتأکلِ الرُّمان لانّه حامض به‌خاطر حموضتش نیست، بلکه به‌خاطر این خصوصیتش در رمّان است؛ چون اگر به‌خاطر حموضت بود، لیموترش هم ترش است، سیب

ترش هم ترش است، آبغوره هم ترش است و خیلی هم خوب است، و فقط سرکه و یا یك چیز دیگر می‌ماند. پس دیگر ما نمی‌توانیم به این حکم جزئی به‌خاطر لأنَّه حامض تمسك کنیم. بله، باید در اینجا بگوییم که لاتأکل الرمان به‌جهت یك خصوصیت در خود رمان، نه به‌خاطر حموضت رمان، چون اگر به‌خاطر حموضت باشد، ما ده تا مثال آوردیم که اینها اشکالی نداشتند.

مسئله در ما نحن‌فیه هم همین‌طور است؛ اگر امر به قلع به‌خاطر لاضرر و لاضرار باشد و لاضرر و لاضرار موجب امر به قلع نخله شده باشد، در این‌صورت با قوانین و با روایات دیگر مثل «**النّاسُ مسلّطون علیٰ أموالهم**» منافات دارد؛ چون شما می‌توانید اجرای لاضرر و لاضرار را با غیرِ امر به قلع نخله، مثل شلاق زدن سمره انجام بدهید، پس قلع نخله به استناد لاضرر با روایات یا مبانی دیگری که دلالت می‌کند که شما می‌توانید به‌نحو دیگری انجام بدهید منافات دارد.

خلاصه، آن چیزی که برای قلع نخله علت واقع شده است علت نیست، بلکه

علت در اینجا علم غیب رسول خدا است، نه لاضرر و لاضرار! علت مصالح دیگر است، نه لاضرر و لاضرار! به‌خاطر اینکه اگر لاضرر و لاضرار علت بود، با دوتا سیلی مسئله حل می‌شد! وقتی که علت نشد، پس مفاد لاضرر و لاضرار نتوانست هیچ‌چیزی را برساند و مبهم و مجمل ماند؛ پس این قلع نخله به‌خاطر علم غیب رسول خدا بوده است، نه به‌خاطر لاضرر و لاضرار! پس لاضرر و لاضرار چه حکمی را برای ما اثبات می‌کند؟ بالأخره ما با این سمره در این ظرف چه‌کار کنیم؟ در اینجا این قاعده چه حکم تکلیفی و وضعی‌ای را برای ما می‌آورد؟ و چه چیزی را وضع می‌کند؟ نمی‌دانیم! آیا قلع نخله را اثبات می‌کند؟ نه، آن اختصاص به رسول خدا دارد! آیا غیر قلع نخله را اثبات می‌کند؟ نمی‌دانیم! پس این روایت از حجّیت ساقط می‌شود.

در اینجا ما چند روایت داریم که علیت لاضرر و لاضرار را از آنها درمی‌آوریم؛ یکی همین روایت

است، یکی روایت نزح ماء بئر است،[1] یکی روایت شفعه و ارضون است،[2] و ما غیر از اینها دلیل دیگری نداریم. اولین روایتی که از آن می‌خواهیم این قاعده را دربیاوریم کنار رفت، لذا باید سراغ بقیّهٔ روایات برویم. حالا اگر ما آن دوتا روایت دیگر را نداشتیم و فقط ما بودیم و این روایت سمره، آیا لاضرر و لاضرار می‌توانست برای ما حکم در غیر این‌صورت را اثبات بکند یا نه؟ نه، اگر واقعاً لاضرر علت برای این قلع نخله باشد، این از علیت خودش ساقط می‌شود، چون ما دیگر نمی‌توانیم به این تمسّك بکنیم؛ مگر اینکه شما بگویید که این لاضرر و لاضرار ثابت است و ما در جاهای دیگر از آن استفاده می‌کنیم، بعد اگر بر این مورد منطبق نشد، اشکالی ندارد، اینجا را بر مورد خاص حمل می‌کنیم، اما حجّیتش و ظهورش و اطّرادش به‌جای خودش محفوظ است. اگر ما بودیم و روایت سمره و روایات دیگری نداشتیم، این روایت

---

[1] الکافی، ج ۵، ص ۲۹۳.

[2] همان، ص ۲۸۰.

نمی‌توانست برای ما قاعدهٔ کلی را اثبات بکند.

این کلام مرحوم نائینی است که البتّه در این تقریرات هم آیةاللَه سیستانی این مسئله را نقل کرده و تأیید کرده است. بیان ایشان این است:

> ما در جملاتی که می‌آوریم، آن ملابساتی که این جملات با هم دارند، همه با هم دست به دست هم می‌دهند و مفاد یک دلیل را برای ما روشن می‌کنند.

یعنی این‌طور نیست که ما یک کلام بیاوریم ولی نه قبل آن را بسنجیم و نه بعد آن را بسنجیم، و فقط خود آن کلام واحد را در نظر بگیریم و از آن استفاده بکنیم، بلکه مطالبی که قبل از این کلام هست و آنچه بعد از این کلام هست تمام اینها مانند حلقه‌های زنجیر در ظهور این مفاد دست دارند.

بنابراین در اینجا پیغمبر با خود همین حکمی که جاری می‌کند: «**فَاقلعها و ارم بها إلیه**» می‌خواهد آن لاضرر و لاضرار را تثبیت کند و بگوید که این حکمی که من الآن دارم می‌کنم به‌خاطر این قاعده است، نه به‌خاطر مسئلهٔ دیگری؛ چون می‌گوید: «**و ارمِ بها الیه، فإنّه لاضررَ و لاضرارَ**» یعنی این کاری که من الآن دارم

می‌کنم با استفاده از این قاعده است. بنابراین ما نمی‌توانیم این قاعده را جدا بگیریم و بگوییم که این قاعده یك قاعدهٔ کلی برای خودش است. اگر حکم رسول خدا است، پس چرا اینها را به‌هم مربوط کرد و این قاعده را علت برای قلع نخله آورد؟ پس اینکه پیغمبر بین این دوتا ارتباط ایجاد کرده است، برای این است که موارد جریان این قاعده را برای ما روشن کند؛ درحالتی‌که روشن نشد و ما می‌بینیم که این خلاف اصل است و پیغمبر می‌توانست کار دیگری انجام بدهد. حالاکه روشن نشد، پس رسول خدا برای چه این کار را کرد؟ آیا کارش اشتباه بود؟ نه، اشتباه نبود، بلکه کار ایشان لِمصالحَ اُخَر است که ما نمی‌دانیم![1]

حالا ما با این قاعده چه‌کار کنیم؟ چه موردی را جاری کنیم؟ هیچ موردی نداریم! شما یک مورد به ما ارائه بدهید که ما به‌واسطهٔ این قاعده در آن مورد جعل

---

[1] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۲۰۷.

حکم بکنیم! چون این قاعده فقط یک قاعدهٔ لفظی نیست، بلکه یک قاعدهٔ عملی است و بعداً در مباحثمان خواهد آمد که این قاعده یک قاعدهٔ اجتماعی است، یعنی قاعده‌ای است که برای حفظ نظام است و ما باید برای حفظ نظام أتمّ، این قاعده را در میان مجتمع اجرا کنیم. بنابراین در صورتی می‌توانیم این قاعده را جاری کنیم که ما این قاعده را در ظهور خودش تام بدانیم و این مورد را خارج کنیم؛ ولی ما می‌خواهیم بگوییم که وقتی این قاعده در آن موردی که برایش مثال می‌زنند ناتمام می‌ماند، پس از حجّیت ساقط می‌شود.

من‌باب‌مثال اگر من بگویم: شما انار نخور، به‌علت‌اینکه ترش است! آن‌وقت شما می‌گویی: لیموترش را که خودت گفتی خوب است، آبغوره هم که خودت گفتی خوب است، قره‌قروت هم که گفتی اشکال ندارد، ماست ترش هم که گفتی خوب است؛ پس اینکه شما می‌گویی به‌علت‌اینکه انار ترش است انار نخور، در اینجا به علت ترشی نیست، بلکه لخصوصیةٍ فی الرمان است. بنابراین کلام شما که

می‌گویی لأنّه حامض، دیگر لغو است، چون ما این‌همه موارد خلاف برای شما ارائه دادیم.

در ما نحن‌فیه هم شما می‌گویید که باید به لاضرر و لاضرار تمسك کنید، چون من دارم تمسك می‌کنم و قلع نخله می‌کنم! می‌گوییم: قلع نخله که خلاف است، پس یك مورد دیگر به من نشان بده تا من به‌واسطهٔ آن مورد، در امثالش به این قاعده تمسك کنم. شما به‌واسطهٔ این قاعده دوتا سیلی به گوش یکی بزن تا من بدانم که هرجا موردش پیدا شد با این قاعده می‌توانم تنبیه کنم! شما با این قاعده کیفر بکن تا من بدانم که در امثال این می‌توانم کیفر کنم!

اگر رسول خدا این کار را انجام نمی‌داد و فقط می‌گفت: «**لاضرر و لاضرار**»، این دردی را دوا نمی‌کرد، مگر اینکه یک جهت قانونی پشت این قضیّه بود. جهت قانونی هم که خلاف در آمد و با قوانین نمی‌ساخت. بنابراین ما در اینجا چه باید بکنیم؟ اگر برای ما یک‌چنین موردی پیش بیاید، آیا دست ما بسته نیست؟ اگر ما بخواهیم اقدامی بکنیم، مثلاً بخواهیم تنبیه بکنیم، آن تنبیه را به چه ملاکی

انجام

بدهیم؟ قاعدهٔ لاضرر و لاضرار که حجّیت ندارد و نمی‌تواند خودش را اثبات کند، پس باید موردی بیان بشود تا ما آن مورد را به امثالش اطّراد بدهیم؛ ولی برای ما موردی بیان نشده است.

نائینی می‌خواهد این را بگوید و آیةاللَه سیستانی هم در مقام تأیید این حرف هستند که این جملاتی که در یك کلام آورده می‌شوند، مثل حلقه‌های جدای از هم نیستند، بلکه اینها همدیگر را تأیید می‌کنند و آن مفاد و مراد جدّی به‌واسطهٔ ارتباط بین این جملات با هم فهمیده می‌شود، و چه حلقه‌ای وثیق‌تر و چه ارتباطی محکم‌تر از ارتباط بین علت و معلول است؟ پس اگر قاعدهٔ لاضرار بخواهد علت برای جعل احکام تکلیفی و وضعی باشد باید بتواند معلول خودش را که در آن روایت آمده است اثبات کند، ولی نتوانست اثبات کند، پس از حجّیت ساقط می‌شود.

خود مرحوم نائینی در مقام جواب می‌گوید:

ما در مندوحه هستیم، به‌جهت‌اینکه اصلاً ما این علّیت را از پایه می‌زنیم و می‌گوییم که لاضرر و

لاضرار علت برای امر به قلع نخله نیست، بلکه علت برای استیذان است. حضرت به سمره می‌فرماید: «باید استیذان کنی و نمی‌توانی بدون استیذان وارد شوی، چون **فَإِنَّه لاضرر و لاضرار**؛ یعنی چون با استطراق خودت ضرر می‌رسانی، پس باید استیذان کنی!» پس لاضرر و لاضرار علت برای استیذان است و اصلاً کاری به امر رسول خدا ندارد. پس این یك واقعه شد و آن قاعده هم یك حکم دیگر شد؛ پس آن قاعده به‌جای خودش و به کلیت خودش محفوظ است، و این مورد خاص هم به امر مولوی و تصرف ولائی رسول خدا در امور عامه انجام می‌شود.

اشکالی که بر ایشان وارد می‌شود این است:

اولاً: آن امر به استیذان کجا و این کجا؟! پیغمبر در اول روایت می‌گوید: «باید اجازه بگیری!» بعد او قبول نمی‌کند، بعد پیغمبر می‌گوید: «به تو در بهشت درخت می‌دهم!» قبول نمی‌کند، و چندتا جمله و چندتا مطلب بیان می‌شود، بعد رسول خدا امر به قلع نخله می‌کند و می‌گوید: «**فَإِنَّه لاضرر و**

لاضرار!» آیا وقتی می‌خواهند

مطلبی را به‌عنوان علت بیاورند، بعد از چندین جمله می‌آورند؟! اینکه اصلاً صحیح نیست!

ثانیاً: ظهور روایت در همین اتّصال این جملهٔ قبل به همین تعلیل است: «**قالَ رسول‌اللَه صلَّی اللَه علیه و آله و سلّم لِلأنصاری: اذْهَبْ فَاقلَعها و ارْمِ بِها إلَیهِ؛ فَإنَّهُ لاضررَ و لاضِرارَ.**» این ظهور در همین تعلیل دارد. پس جواب مرحوم نائینی ناتمام است.

نقد و بررسی برخی اقوال دیگر در رفع منافات مذکور

جواب دیگری که داده شده این است:

ضرار در اینجا به معنای مُضر است، پس «**فإنَّه لاضرر و لاضرار**» یعنی «لاضرر و لامُضِر»، یعنی در اینجا نفی مُضِر می‌شود؛ پس معنای روایت این می‌شود که وسیلهٔ برای ضرر در اسلام وجود ندارد، یعنی پیغمبر می‌خواهند بفرمایند که باید وسیلهٔ ضرر را رفع کرد. بنابراین چون ثبوتُ النخلة فی بیت الأنصاری وسیلهٔ برای ضرر است، لذا پیغمبر آن وسیله را با لاضرر و لاضرار برمی‌دارد.

و استدلالشان این است:

در آیۀ شریفه می‌فرماید: ﴿ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسۡجِدٗا ضِرَارٗا﴾ و یکی از تفسیرهایی که در اینجا شده است همین مضر است: «مسجدًا مُضِرًّا؛ مسجدی که وسیلۀ برای ضرر است.» پس در **«لاضرر و لاضرار»** هم ضرار به معنای مضر است.[1]

البته تفاسیر دیگری هم شده است که دیگر متعرّض آنها نمی‌شویم؛ ولی بنا بر همین تفسیری که به معنای مضر است، باز جای صحبت است:

اولاً در اینجا ضرار را به معنای مضر گرفتن، خلاف است؛ به‌جهت‌اینکه همان اشکالی که در آنجا هست در اینجا هم می‌آید، یعنی خود نفس عدم تطبیق با قواعد، این تفسیر را نفی می‌کند. چرا وسیلۀ برای ضرر نباید باشد؟ اگر شما دوتا سیلی به

---

[1] رسالة فی قاعدة نفی الضرر، خوانساری، ص ۱۹۹؛ حقایق الأصول، حکیم، ج ۲، ص ۳۷٦؛ قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۲۰۹.

سمره بزنی، وسیلهٔ برای ضرر هم رفع می‌شود. خود وجود نخله که وسیلهٔ برای ضرر نیست، بلکه استطراق سمره وسیلهٔ برای ضرر است. نخلهٔ بیچاره چه وسیله‌ای برای ضرر است؟! آن که وسیله نیست! پیغمبر می‌توانست با جلوگیری از استطراق سمره، هم آن نخله را سر جایش باقی بگذارد و یک درخت بی‌گناه را بیخود خشک نکند و هم وسیلهٔ برای ضرر را بردارد. بنابراین درخت وسیلهٔ ضرر نیست، بلکه وسیلهٔ ضرر استطراق سمره است و شما باید جلوی این استطراق را بگیرید. بله، اگر بخواهید جلوی ضرر را بگیرید باید وسیلهٔ برای ضرر را بردارید؛ اما وسیلهٔ برای ضرر چیست؟ خود درخت است؟! نه، آنچه علت برای ضرر می‌شود وجود درخت نیست، بلکه درخت جنس عالی آن و مافوق آن است. علت برای ضرر در اینجا همان نفس استطراق است و همان نفس استطراق می‌تواند رفع بشود.

ثانیاً گرچه ضرار در آن آیه به معنای مضر و وسیلهٔ برای اضرار تفسیر شده است، ولکن در اینجا خلاف قاعده است، پس همان‌طوری‌که در لغات

آمده است، ضرار مصدر باب مفاعله است؛[1] بنابراین اینکه گفته‌اند: «ضرار وسیلهٔ برای ضرر است» مجاز است و صحیح نیست.

جواب دیگری هم داده‌اند و آن اینکه قلع نخله را از اوامر سلطانیه می‌گیرند، همان‌طوری‌که آیة‌الله خمینی ـرحمة الله علیهـ گفته بودند؛[2] ولی چون جواب خیلی قوی‌ای نیست دیگر متعرض نمی‌شویم، چون در همان مباحث گذشته عرض شد که امر سلطانی گرفتن منافاتی با امر مولوی ندارد، و خود اوامر سلطانی هم باید از روی ملاکات باشد و به‌صرف‌اینکه این شخص فقیه است مبسوط الید نیست که هر کاری دلش بخواهد انجام بدهد، بلکه کارهای فقیه باید همه بر طبق ملاك باشد. بنابراین لاضرر و لاضرار نفی ضرر می‌کند و دست فقیه را برای نفی ضرار باز می‌دارد، ولی آن فقیه هم نمی‌تواند هرچه که به ذهنش آمد انجام بدهد، بلکه کارهای فقیه باید مطابق با مبانی و بر وفق قواعد باشد. پس این جواب هم مردود است.

---

[1] تاج العروس، ج ۷، ص ۱۲۲.

[2] تهذیب الأصول، ج ۳، ص ۱۱۷؛ الرسائل، ج ۱، ص ۵۵.

اما جواب دیگری که در اینجا هست همان مطلبی است که آیةاللَه سیستانی بیان کرده‌اند:

ضرار در اینجا در مقام بیان دو حکم است: یک حکم تکلیفی و یک حکم وضعی. حکم تکلیفی همان حرمت است. اما حکم وضعی این است که شارع باید وسائل رادعه‌ای جعل بکند که آن وسائل رادعه مانع برای این عدم اضرار بشود.[1]

و یَرِدُ علیه ما یَرِدُ علیٰ ما قَبلِه، و آن اینکه: وسائلی که شارع می‌تواند جعل بکند باید وسائلی باشد که منطبق با قواعد باشد. چرا شارع وسائلی جعل بکند که اضرار بر مضر پیش بیاید؟! مثلاً یکی از وسائلش دوتا کتك باشد، دو روز زندان باشد و... اما اینکه حتماً این کار را انجام دهد، در این‌صورت باز اشکال به حال خودش باقی می‌ماند.

جواب منافات مذکور طبق مسلک مختار

و أمّا الّذی یُسَهِّلُ الخَطب این است که ما همان جواب مرحوم شیخ را بدهیم به انضمام تأیید و بیانی که

---

[1] قاعدة لاضرر و لاضرار، سیستانی، ص ۲۱۱.

آیةاللَه سیستانی از این تفسیر کرده‌اند:

اصلاً اینها در دو مقام است؛ یعنی این‌طور نیست که حتماً باید قلع نخله باشد، یعنی لاضرر و لاضرار منشأ برای حکم و منشأ و علت برای رفع ضرر است. این علت به‌عنوان کلی است؛ و اما اینکه این علت چه نحوه باید اجرا بشود مطلب دیگری است و ربطی به این ندارد. آن همان مطلبی است که ما دیروز گفتیم که دست شارع برای اجرای این قاعده باز است.

اگر شما اشکال بکنید و بگویید که این حکم جزئی با قواعد دیگری، مثل «**الناس مسلّطون علیٰ أموالهم**»[1] و «**لایحلّ مالُ امرءٍ مسلمٍإلّا بطیب نفسه**»[2] مخالف

است؛ ما می‌گوییم: نه، این قاعده بر آنها حکومت یا ورود دارد. به حکم اولی، «**الناس مسلّطون علیٰ أموالهم**» و «**لایحلّ مالُ امرءٍ مسلمٍإلّا بطیب نفسه**» است؛ اما به حکم ثانوی که مقام ضرر و

---

[1] عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۲۲؛ الخلاف، ج ۳، ص ۱۷٦.

[2] عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۲۲؛ الخلاف، ج ۳، ص ۱۷۷.

اضرار است، این ادله دیگر در آنجا نمی‌آیند، بلکه این قاعده در آنجا می‌آید. این قاعده منشأ برای رفع ضرر و اضرار را اثبات می‌کند؛ اما در خصوصیت مورد، این دیگر مربوط به قواعد نیست، بلکه به تشخیص حاکم است. من‌باب‌مثال وقتی شخصی خطائی انجام داده است، برای رفع این ضرر چقدر این شخص را تعزیر کنیم؟ باید ده تا شلاق بزنیم یا بیست تا؟ این دیگر به تشخیص حاکم است که برحسب موقعیت و تشخّص و شئونات و حیثیّات آن شخص که کوچک است یا بزرگ است، جاهل بوده یا عالم بوده است، عناد داشته یا نداشته است، و هزار مورد دیگری که در اینجا است، تشخیص دهد که چقدر باید او را تعقیب کرد.

بنابراین هیچ منافاتی بین امر به قلع نخله و بین اجرای این قاعده نیست. قاعده علت را به‌نحو کلی برای امر به قلع نخله بیان می‌کند، نه به امر به‌خصوص به قلع نخله. یك‌وقت این قاعده علت برای این حکم خاص است، ولی یك‌وقت علت برای یك معلول کلی است که آن معلول کلی دارای مصادیقی است که یکی

از مصادیقش همین قلع نخله است. اینجا از این باب است؛ یعنی لاضرر و لاضرار می‌گوید که باید رفع اضرار بشود؛ حالا این رفع اضرار که معلول برای این قاعده است به صُوَری انجام می‌شود، یکی از آن صور، ضرب است، یکی تعزیر است، یکی حبس است، یکی گرفتن مال است، یکی امر به قلع نخله است. اینها دیگر به دست حاکم است.

بنابراین هیچ‌گونه منافاتی بین اینها نیست و ما به این وسیله بین جواب مرحوم شیخ و جواب آیةاللَه سیستانی جمع کردیم: این قاعده به کلیت خودش سر جایش محفوظ است و چون قاعده، یک قاعدهٔ کلی است، پس یک حکم کلی اثبات می‌کند. این حکم کلی، رفع ضرر و جلوگیری از ضرر در موارد ضرر است. تطبیق این رفع

ضرر به دست شارع و به تشخیص خودش است و هر طوری می‌خواهد انجام می‌دهد. در همهٔ موارد تعزیرات و... همین‌طور است؛ یعنی با توجه به خصوصیّات آن شخص، با توجه به حالاتش، با توجه به جوانب مطلب و با توجه به مسائلی که ایجاد شده است، شارع می‌تواند تطبیق بدهد.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمدٍ و آلِ محمد