

المقدمة

بين يديك - أيها القاريء العزيز - مجموعة من محاضرات سماحة آية الله العظمى السيد علي السيستاني دام ظلّه ، التي ألقاها قبل سنين في مهد العلم والمعرفة جامعة . النجف الأشرف ، حول القاعدة الفقهية المعروفة - لا ضرر ولا ضرار - .
وإننا بعد مراجعتها واستئذان سماحته في طبعها نقدمها لأرباب الفضيلة وأساتذة الحوزة العلمية منهلاً زاخراً بالعبء الفكري على صعيد علم الفقه والأصول والحديث والرجال .
نسأل الله تعالى أن يوفق الجميع للعلم والعمل الصالحين إنه جواد كريم .

مكتب

سماحة آية الله العظمى

السيد السيستاني دام ظلّه

- قم المقدسة - ٢٠ رجب

١٤هـ

تمهيد

من القواعد المعروفة بين فقهاء المسلمين قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) وعلى المسلك المشهور في تفسيرها من أن مفادها نفي الحكم الضري تترتب عليها آثار مهمة في الكثير من الفروع الفقهية، حتى ادعى بعض العامة^(١) ان الفقه يدور على خمسة احاديث احدها حديث لا ضرر ولا ضرار .

وقد أصبحت هذه القاعدة مورداً لاهتمام علمائنا لا سيما في العصر الاخير حيث عني بها الشيخ الاعظم الانصاري قدس سره عناية خاصة، وتطرق الى البحث عنها في رسائله فانتظمت بذلك في سلك علم الأصول ، وأشبع البحث فيها لدى المتأخرين .

وحديثنا عن هذه القاعدة يقع في ضمن فصول ثلاثة :

الفصل الأول : في تحقيق موارد ذكر حديث لا ضرر ولا ضرار في الروايات وتشخيص متنه .

الفصل الثاني : في تحقيق مفاده .

الفصل الثالث : في أمور شاع التعرض لها بعنوان تنبيهات القاعدة، وهي اما مكملة للبحث عنها أومتضمنة لبعض تطبيقاتها.

ويلاحظ اننا قد تركنا البحث عن سند اصل الحديث لأنه لا اشكال في وروده بطريق معتبر^(٢) ، عن طريق زرارة كما سيأتي .

كما أن اسانيده ومصادره من كتب العامة والخاصة تظهر مما سنذكره في الفصل الاول ان شاء الله تعالى .

١. نقله السيوطي في تنوير الحوالك ١٢٢|٢ عن أبي الفتوح الطائي في الأربعين عن أبي داود .

٢. حكى الشيخ الانصاري عن فخر المحققين (قدهما) انه ادعى تواتر حديث نفي الضرر في باب الرهن من الايضاح ، ويظهر من الشيخ (ره) قبوله لذلك ، ولكنه غير واضح لأنه لم يرد هذا الحديث من طرق الخاصة مسنداً إلا عن راوين في الطبقة الأولى وهما زرارة وعقبة ، وفي سائر الطبقات ربما يكون عدد الرواة ثلاثة أو أربعة، وهذا المقدار لا يكفي في عدّ الحديث مستفيضاً فضلاً عن أن يعد متواتراً ، وربما يظن ان دعوى التواتر تستند الى الاطلاع على اخبار اخرى لم تصل إلينا لفقدها اكثر كتب الحديث في عصرنا ولكنه ضعيف ، ولعل الأوجه ان يقال : إن نظره (قده) الى مجموع أخبار الخاصة والعامة فان العامة كما سيأتي في الفصل الاول قد رووا هذا الحديث عن جماعة من الصحابة، فيمكن عدّ الحديث متواتراً بلحاظ ذلك وهو محل تأمل أيضاً .

الفصل الأول ، وفيه بحثان :

وفيه بحثان :

البحث الأول في ذكر قضايا (لا ضرر) وتحقيقها

في ذكر قضايا (لا ضرر) وتحقيقها .

وهي قضايا اشتملت على ذكر حديث (لا ضرر ولا ضرار) تطبيقاً له - ولو على بعض الاقوال والاحتمالات - على مواردنا ، ولهذا البحث أهمية كبرى ، لأن ملاحظة هذه الموارد والتعرف على مبنى تطبيق الحديث عليها يسلب بعض الضوء على معنى الحديث نفسه ، ويبطل بعض الوجوه التي ذكرت في تفسيره كما سيتضح ذلك إن شاء الله تعالى في الفصل الثاني .

والقضايا التي تضمنت ذكر حديث (لا ضرر ولا ضرار) تبلغ ثمانين قضية ، وردت في مجموع كتب الفريقين : منها ثلاث قضايا وردت في كتب الامامية ، وواحدة وردت في دعائم الاسلام للقاظمي نعمان المصري الاسماعيلي ، واربع قضايا وردت في كتب العامة ، ونحن نبحث عن الجميع مفصلاً .

وهي أشهر القضايا، ولا ينبغي الاشكال في ثبوت هذه الجملة - أي لا ضرر ولا ضرار- في موردها^(١) إلا أنه قد يبالغ فيعد ذلك مستفيضاً بل فوق حد الاستفاضة، بادعاء ان هذه القضية المذكورة في كتب الفريقين بطرق متعددة^(٢) .
ولكن الصحيح : ان قضية سمرة وان ذكرت في كتب الفريقين بطرق متعددة، إلا إنها لم تذكر مقرونة بهذه الجملة في جميع طرقها، بل ذكرت مقرونة بها تارة ومجردة عنها اخرى :
فاما النحو الأول : فلم يرد في شيء من كتب العامة واحاديثهم ، وانما ورد في كتبنا، وقد انفرد بنقله في الطبقة الاولى من السند زرارة بن أعين ناقلاً ذلك عن أبي جعفر عليه السلام ، ونقله عنه اثنان من الرواة هما : عبدالله بن بكير وعبدالله بن مسكان .

١. لكن قديستشكل في ثبوتها من وجهين :

الأول : إن قاعدة لا ضرر ولا ضرار لا يمكن تطبيقها على مورد قضية سمرة، مما يثير الشكوك في اشتغالها على جملة (لا ضرر ولا ضرار)، لا سيما أنها نقلت مجردة عنها أيضاً كما سيأتي ، وهذا الوجه سوف يجيء الكلام في تقريبه ودفعه في الفصل الثالث .
الثاني : إن هذه القضية - كما اشترنا - قد نقلت على نحوين مقرونة بهذه الجملة ومجردة عنها فيدور الأمر بين الزيادة والنقيصة ، ولا ترجيح لأصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة على أصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة كما سيأتي تحقيقه في البحث الثاني من هذا الفصل ، فالنتيجة أنه لا يمكن اثبات اشتغال قضية سمرة على هذه الجملة.

ويرد عليه (اولاً) ان الروايات التي نقلت القضية مجردة عن هذه الجملة لم تصح بطريق معتبر، فلا معارض لمعتبرة ابن بكير المشتملة عليها.
(وثانياً) : إن مورد دوران الامر بين الزيادة والنقيصة هو ما إذا لم تكن الزيادة المحتملة جملة مستقلة بحيث لا يكون حذفها مؤثراً على معنى الرواية لكنه مؤثر على عموم المعنى وشموله كما في حذف العلة وبقاء المعلل نحو لا تأكل الرمان لأنه حامض . معنى الرواية- وألاً فما يتضمن الزيادة حجة على ثبوتها بلا معارض، ومقامنا من هذا القبيل فان جملة (لا ضرر ولا ضرار) جملة مستقلة ويمثابة العلة للحكم المذكور في القضية فلا يكون حذفها مؤثراً على معنى بقية الرواية ، لكنه مؤثر على عموم المعنى المعلل بها. ومما تقدم يظهر النظر فيما افاده العلامة شيخ الشريعة قدس سره في رسالة لا ضرر: ٦ : حيث بنى ثبوت الجملة المذكورة في قضية سمرة رغم خلو رواياتها عنها على قاعدة الترجيح لأصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة عند دوران الامر بين الزيادة والنقيصة ، قال قده (ومن جهة هذه القاعدة المطردة حكم الكل بوجود لا ضرر ولا ضرار في قضية سمرة مع أن رواية الفقيه بسنده الذي هو صحيح أو كالصحيح عن الصيقل عن الحذاء خالية عن نقل هذين اللفظين بالمرّة كما عرفت .

ووجه النظر فيما أفاده أن ثبوت جملة - لا ضرر- في المقام ليس من باب ترجيح أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، فاننا لا نقول بها بل من باب أن ما تضمن الزيادة حجة في نفسه بلامعارض .

٢. رسالة لا ضرر تقريرات المحقق النائيني : ١٩٣ .

رواية ابن بكير عن زرارة نقلت بصورتين

(و رواية ابن بكير) عن زرارة نقلت بصورتين

الصورة الأولى : ما نقله الكليني في باب الضرار

ما نقله الكليني في باب الضرار من كتاب المعيشة عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه ، عن عبدالله ابن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار - وكان منزل الانصاري بباب البستان - وكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن ، فكلمه الانصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره يقول الانصاري وما شكاً، وقال : إن أردت الدخول فاستأذن ، فأبى . فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع ، فقال صلى الله عليه وآله : لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى أن يقبل ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار^(١) .

وهذه الرواية معتبرة سنداً ، وقد اوردها الشيخ في التهذيب^(٢) مبتدئاً فيها باسم (أحمد بن محمد بن خالد)، والظاهر انه قد أخذها عن الكافي - فلا يمكن عده مصدراً مستقلاً لها-، وذلك لما اوضحناه في شرح مشيخة التهذيبيين من أن دأب الشيخ (قدس سره) على الابتداء باسم البرقي بعنوان (أحمد بن أبي عبدالله) حينما ينقل الرواية عن كتاب البرقي نفسه والابتداء باسمه بعنوان (أحمد بن محمد بن خالد) حينما ينقل الرواية عن الكافي دون كتابه^(٣) .

١. الكافي | ٥ | ٢٩٢ .

٢. التهذيب | ٧ | ١٤٦ - ١٤٧ | ١ خ ٦٥١ .

٣. توضيحاً لما أشار إليه مد ظله لا بأس بذكر امرين مستفادين مما ذكره دام ظله في شرح مشيخة التهذيبين :

الأول : انه ربما يتصور- ولعله هو التصور السائد - إن جميع من يكون للشيخ طرق إليهم في المشيخة إنما يروى الاحاديث المبدوءة باسمائهم في التهذيبين من كتبهم مباشرة، - ولعل الاصل في هذا التصور هو عبارة الشيخ نفسه في مقدمة المشيخة -ولكن هذا غير صحيح ، بل التحقيق ان رجال المشيخة على ثلاثة اقسام :

الاول : من أخذ الشيخ جميع ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مباشرة، وهم اكثر رجال المشيخة كمحمد بن الحسن الصفار، ومحمد بن الحسن الوليد، وعلي بن الحسن بن فضال وغيرهم .

الثاني : من اخذ الشيخ جميع ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مع الواسطة، وهو بعض مشايخ الكليني ومشايخ مشايخه كالحسين بن محمد الاشعري ، وسهل بن زياد، فهؤلاء إنما ينقل الشيخ رواياتهم بواسطة الكافي .

الثالث : من أخذ الشيخ بعض ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مباشرة وبعضه الاخر من كتابه مع الواسطة، وهم جماعة منهم خمسة ذكرهم الشيخ تارة مستقلاً بصيغة (وما ذكرته عن فلان . . .) ، وأخرى تبعاً في ذيل ذكر اسانيدهم الى آخرين بصيغة (ومن جملة ما ذكرته عن فلان . . .) وهؤلاء هم الحسن بن محبوب ، والحسين بن سعيد، واحمد بن محمد بن عيسى ، والفضل بن شاذان ، واحمد بن محمد بن خالد البرقي ، فإن هؤلاء وان نقل الشيخ من كتبهم بلا واسطة ولكن نقل عنها أيضاً بتوسط غيرهم ممن ذكرهم بعد ايراد اسانيدهم اليهم ، فالبرقي - مثلاً - قد ذكره الشيخ مرتين : تارة بعد ذكر اسانيدهم الى الكليني بقوله (ومن جملة ما ذكرته عن احمد بن محمد بن خالد ما روته بهذه الاسانيد، عن محمد بن يعقوب ، عن عدة من اصحابنا ، عن احمد بن محمد بن خالد . . .) وذكره مرة أخرى مستقلاً بقوله (وأما ما ذكرته عن احمد بن أبي عبدالله البرقي فقد اخبرني . . .) فهذا يقتضي أنه (قده) قد اعتمد في نقل روايات البرقي على كتابه تارة -واليه ينتهي سنده الاخير- وعلى الكافي تارة اخرى - واليه ينتهي سنده الاول - .

وعلى هذا فلا يمكن لنا بمجرد ابتداء الشيخ باسم البرقي واضرابه استكشاف ان الحديث مأخوذ من كتبهم مباشرة .

الثاني : ان في القسم الثالث حيث ينقل الشيخ روايات الشخص من كتبه على نحوين : مباشرة تارة ومع الواسطة اخرى، هل يمكن تمييز احد النوعين عن الآخر أم لا؟ ذكر مد ظله ان ذلك ممكن في بعض هؤلاء ومنهم البرقي فإنه متى ابتدأ به بعنوان (احمد بن محمد بن خالد) فالحديث مأخوذ من الكافي ، ومتى ابتدأ به بعنوان احمد بن أبي عبدالله فالحديث مأخوذ من كتبه مباشرة، وهذا مضافاً الى أنه مقتضى ظاهر عبارة المشيخة حيث فرق بين القسمين في التعبير كما تقدم ففهمقرون بعض الشواهد الخارجية منها ان الملاحظ أن كل رواية في التهذيبين ابتدأ فيها الشيخ بعنوان احمد بن محمد بن خالد موجود في الكافي - كما تحققته بالتتبع - لاحظ ج ٣ ح ٩١٠ و ج ٦ ح ٢٥٨ ، ٣٦٦ ، ٣٦٩ ، ٣٧٢ ، ٦٠٨ ، ٦٩٧ ، ٨٥٠ ، ٨٨٦ ، ١١٥٨ . و ج ٧ ح ٢٨ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٥٦ ، ١٠٩ ، ٧٠٩ . و ج ٩ ح ٢٨٢ ، ٤١٥ ، ٤٦٥ ، ٤٦٧ ، ٤٧٠ . و ج ١٠ ح ٦٧ ، ١١٥ ، ٢٠٨ ، ٣٦٢ ، ٤٥٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٥ ، ٨٧٢ ، ٩٠١ ، ٩٠٣ ، ٩٣١ ، ٩٣٧ ، وليس كذلك ما ابتدء فيه بعنوان احمد بن أبي عبدالله فإنه قد يوجد في الكافي وقد لا يوجد فيه كما في ج ١ ح ١٠٥٦ ، ١١٤٤ . و ج ٢ ح ٤١٥٥ . و ج ٣ ح ٢٩٥ ، ٤٨٦ ، ٧١٠ . و ج ٦ ح ٢٥٨ ، ٣٣٩ ، ٨٧٨ ، ١٠٦٠ .

وبهذا يتجلى صحة ما ذكرناه من انه كلما ابتدأ الشيخ بعنوان (احمد بن محمد بن خالد) فإنه يكون قد اخذ الحديث من كتاب الكافي فلا يمكن عده مصدراً مستقلاً في مقابله .

الصورة الثانية: ما نقله الصدوق في الفقيه

ما نقله الصدوق في الفقيه (١) قال : روى ابن بكير عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار، وكان منزل الانصاري فيه الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه ولا يستأذن ، فقال : إنك تجيء وتدخل ونحن في حال نكره أن ترانا عليه ، فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرز ثم نأذن لك وتدخل قال لا أفعل هو مالي أدخل عليه ولا أستأذن ، فأتى الانصاري رسول الله صلى الله عليه وآله فاشكا إليه وأخبره فبعث إلى سمرة فجاء فقال استأذن عليه فأبى وقال له مثل ما قال الانصاري ، فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وآله أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه وجعل يزيد فيأبى أن يبيع ، فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وآله قال له : لك عذق في الجنة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله الانصاري أن يقلع النخلة فيلقبها إليه وقال : لا ضرر ولا ضرار.

وبلاحظ أن هذه الصورة أكثر تفصيلاً من الصورة الأولى لاشتمالها على بعض الخصوصيات التي لم تذكر في تلك ، وكيف كان فهذه الرواية معتبرة أيضاً - لصحة طريق الصدوق إلى عبدالله بن بكير في المشيخة - بل يمكن عدها أقوى سنداً من رواية الكليني لأن في سند الكليني محمد بن خالد البرقي وقد قال النجاشي (إنه ضعيف في الحديث وإن كان المعتمد وثاقته) (٢) .

نعم يلاحظ أن مصدر الصدوق في نقل هذه الرواية غير معلوم عندنا وما قيل من انه يبتدئ باسم من أخذ الحديث من كتابه أمر لا قرينة عليه ، بل القرائن الواضحة تدل على خلافه كما ذكرناها في شرح مشيخة الفقيه .

هذا عن رواية ابن بكير عن زرارة .

١. من لا يحضره الفقيه ٣ | ١٤٧ ، ٦٨٤ .

٢. رجال النجاشي : ٣٢٥ | رقم ٨٩٨ .

(رواية ابن مسكان) عنه فقد أوردتها الكليني أيضا

وأما (رواية ابن مسكان) عنه فقد أوردتها الكليني (١) أيضاً في باب الضرار من كتاب المعيشة عن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن أبيه ، عن بعض أصحابنا ، عن عبدالله بن مسكان ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن سمرة بن جندب كان له عذق ، وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الانصار فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الانصاري .

فقال له الانصاري : يا سمرة لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب ان تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن .

فقال : لا أستأذن في طريقتي وهو طريقتي الى عذقي ، قال فشكا الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فأتاه فقال له إن فلاناً قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه ، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل ، فقال : يا رسول الله استأذن في طريقتي الى عذقي ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا فقال لا، قال : فلك اثنان ، قال لا أريد، فلم يزل يزيد حتى بلغ عشرة أعذاق فقال لا، قال فلك عشرة في مكان كذا وكذا فأبى، فقال خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة، قال لا أريد، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله : انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن ، قال ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله فقلعت ، ثم رمى بها إليه وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله انطلق فاغرسها حيث شئت .

وهذه الرواية ضعيفة بالارسال ، ولا سيما ان مرسلها هومحمد بن خالد البرقي الذي طعن عليه بالرواية عن الضعفاء كثيراً كما ذكر ذلك ابن العسائري (٢) ، وربما يناقش في سندها ايضاً بعدم ثبوت وثاقة (علي بن محمد بن بندار) ولكنه في غير محله ، لأنه - كما احتمل ذلك الوحيد البهبهاني (قده) (٣) - هو علي بن محمد بن أبي القاسم الذي وثقه النجاشي (٤) ، فإن بندار لقب أبي القاسم جده كما صرح بذلك النجاشي في ترجمة محمد بن أبي القاسم (٥) .

هذا كل ما ورد في نقل قضية سمرة مقرونة بجملة (لا ضرر ولا ضرار) .

وأما النحو الثاني : في نقل قضية سمرة مجردة عن جملة (لا ضرر ولا ضرار) فقد ورد في جملة من كتبنا وكتب العامة .

أما في (كتبنا) فقد ورد في الفقيه (٦) قال : روى الحسن الصيقل عن أبي عبيدة الحذاء قال قال أبو جعفر عليه السلام : كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان إذا جاء الى نخلته نظر الى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل ، قال فذهب الرجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فمشكاه ، فقال : يا رسول الله إن سمرة يدخل علي بغير إذني ، فلو أرسلت اليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرهما منه ، فأرسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله فدعاه فقال : يا سمرة استأذن انت إذا دخلت ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك ؟ قال : لا، قال لك ثلاثة قال : لا ، قال : ما أراك يا سمرة إلا مضاراً ، اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه .

وسند الصدوق في المشيخة الى الحسن الصيقل هو: محمد بن موسى المتوكل ، عن علي بن الحسين السعدآبادي ، عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي ، عن أبيه ، عن يونس بن عبد الرحمن ، عن الحسن بن زياد الصيقل .

ويمكن أن يناقش في اعتبار هذه الرواية تارة من جهة الحسن الصيقل وأخرى من جهة سند الصدوق اليه .

أما الجهة الأولى : فلأن الحسن الصيقل لم يوثق وإن استظهر المحدث النوري وثاقته من وجهين ذكرهما في خاتمة المستدرک (٧) وفصلهما العلامة شيخ الشريعة (قده) في رسالته (٨) وهما:

١ - رواية خمسة من أصحاب الاجماع عنه وهم : عبدالله بن مسكان وحماد بن عثمان وإبان بن عثمان من الستة الوسطى، ويونس بن عبد الرحس وفضالة بن أيوب من الستة الأخيرة على تردد في عد فضالة منهم (٩) .

ويرد عليه إن استكشاف وثاقة الراوي من رواية هؤلاء عنه يبتني على احد أمرين :

الاول : ان يفسر ما قاله الكشي في حق هؤلاء من الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم بصحة ما رووه من الروايات ، ليكون ذلك في قوة توثيق رواياتها، ولكن هذا التفسير غير صحيح فإن المقصود بما ذكره - كما اوضحناه في محله - هو الاجماع على صحة نقل هؤلاء والثقة بهم في ذلك لا صحة الحديث الذي رووه ، مضاف الى ان تصحيح أحاديثهم أعم من الحكم بوثاقه رواياتها كما لا يخفى .

الثاني : ان بناء اجلاء الاصحاب وأعاضمهم - كهؤلاء - على عدم الرواية عن الضعفاء، ولكن هذا ايضا لم يثبت كقاعدة كلية، نعم ثبت على المختار في حق ثلاثة منهم وهم محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى ومحمد بن أبي نصر البزنطي .

٢ - رواية جعفر بن بشير عنه (١٠) ، وقد قال النجاشي في ترجمته (روى عن الثقات ورووا عنه) (١١) وهو يقتضي وثاقة من يروي عنهم.

ويرد عليه انه لا وجه لاستظهار الحصر من العبارة المذكورة لان اثبات روايته عن الثقات لا ينفي روايته عن غيرهم .

(لا يقال) إن الامر وإن كان كذلك إلا أن هذه العبارة لما كانت مسوقة في مقام المدح فلا محيص من ارادة الحصر منها، لان أصل رواية الشخص عن الثقات ورواية الثقات عنه امر لا يستوجب المدح ولا تمييز لجعفر بن بشير عن غيره في ذلك ، بل هو ثابت في حق كثير من الرواة حتى الضعفاء منهم.

(فإنه يقال) المقصود بالعبارة المذكورة اكثاره الرواية عن الثقات وإكثار الثقات الرواية عنه ، ولا شك ان هذا أمر ممدوح وصفة عالية في الشخص

في مقابل ما يذكر في شأن بعض الرواة كمحمد بن خالد البرقي من انه يروي عن الضعفاء والمجاهيل ، فإنه يعد نوعاً من الفدح والذم في حقه .

وبالجملة لا يستفاد من العبارة المذكورة انحصار رواية جعفر بن بشير بما يرويه عن الثقات مضافاً الى أن هذه الاستفادة لا تخلو من غرابة في

ناحية الرواة عنه فإنه لم نجد أحداً مهما بلغ من الجلالة والعظمة لا يروي عنه إلا الثقات حتى أن الائمة المعصومين عليهم السلام كثيراً ما روى عنهم ا لوضاعون والكذابون .

ويشهد لما ذكرناه ما قاله الشيخ في التهذيب فإنه بعد أن أورد روايتين لجعفر بن بشير، الأولى : عن رواه عن أبي عبدالله والثانية عن عبدالله بن سنان أوغيره عنه عليه السلام (١٣) .

قال بصد النقاش في الخبر المحكي بهما (أول ما فيه أنه خيرمرسل منقطع الاسناد لأن جعفر بن بشير في الرواية الأولى قال عن رواه ، وهذا مجهول يجب اطراحه ، وفي الرواية الثانية قال عن عبدالله بن سنان أو غيره ، فأورده وهو شك فيه وما يجري هذا المجرى لا يجب العمل به) . فيلاحظ انه قدس سره لم يبا في إسقاط الرواية بالارسال بكون المرسل هو جعفر بن بشير، وهذا لا وجه له لو كان جميع مشايخه ومن يروي عنهم من الثقات فتأمل (١٣) .

وأما الجهة الثانية : فلاشتمال السند على علي بن الحسين السعدآبادي ومحمد بن موسى بن المتوكل .

فأما علي بن الحسين السعدآبادي فهو ممن لم يوثق وإن بنى جمع على وثاقته استنادا الى بعض الوجوه الضعيفة : (منها) كونه من مشايخ ابن قولويه في كتاب كامل الزيارات بناء ا على استفادة توثيق جميع رواة هذا الكتاب أو خصوص مشايخ مؤلفه من الكلام المذكور في مقدمته (١٤) . ولكن الصحيح ان العبارة المذكورة في المقدمة لا تدل على هذا المعنى بل مفادها انه لم يورد في كتابه روايات الضعفاء والمجروحين ، لذا لم يكن قد اخرجها الرجال الثقات المشهورون بالحديث والعلم ، المعبر عنهم بنقاد الاحاديث كمحمد بن الحسن بن الوليد وسعد بن عبدالله واضرابهما وأما لو كان قد اخرجها بعض هؤلاء سواء كانوا من مشايخه أو مشايخ مشايخه فهو يعتمدها ويوردها في كتابه ، فكأنه قدس سره يكتفي في الاعتماد على روايات الشذاذ من الرجال - على حد تعبيره - بايرادها من قبل بعض هؤلاء الاعاظم من نقاد الاحاديث.

وهذا المعنى مضافا الى كونه ظاهرعبارته المشار اليها - كما يتبين عند التأمل - مقرون ببعض الشواهد الخارجية المذكورة في محلها .

فليس مراده وثاقه جميع من وقع في أسانيد رواياته فإن منهم من لا شأنه في ضعفه وليس د مراده وثاقه عامة مشايخه فإن منهم من لا تنطبق عليهم الصفة التي وصفهم بها قدس سره وهي كونهم مشهورين بالحديث والعلم .

(منها) كونه - أي السعدآبادي - من شيوخ الاجازات الذين لا حاجة الى التنصيص على وثاقتهم بل لا يضر ضعفهم بعد تواتر الكتاب الذي اجازوا روايته ، ويرد عليه أنه لم يثبت اقتصار الاصحاب على الاستجازة من الثقات فقط بل ثبت خلاف ذلك -كما يعلم بمراجعة كتب الرجال- . وأيضاً لم يعرف الكتاب الذي اخرج منه الصدوق رواية الصيقل ليقال إنه متواتر فلا يقدر عدم وثاقه السعدآبادي في جواز الاعتماد على روايته .

(ومنها) كونه أحد العدة الذين يروي الكليني بواسطتهم عن البرقي وقد روى عنه أيضا علي بن إبراهيم وعلي بن الحسين والد الصدوق وأبو غالب الزراري وغيرهم من الاجلاء ففي ذلك دلالة على وثاقته . وفيه إنه لم يثبت اقتصارهؤلاء على ا لرواية عن ا لثقات كماسبقته الإشارة إليه .

هذا وقد حاول العلامة شيخ الشريعة قدس سره تصحيح سند الصدوق الى الحسن الصيقل حتى على تقدير عدم ثبوت وثاقه السعدآبادي بدعوى أن للصدوق طريقا آخر الى البرقي وهو صحيح بالاتفاق فإنه يروي عنه ايضا بتوسط أبيه ومحمد بن الحسن بن الوليد عن سعد بن عبدالله عن البرقي وهذا السند صحيح اتفاقا (١٥) . ويرد عليه أن هذا الطريق يختص بما يرويه الصدوق في الفقيه مبتدئا باسم البرقي لا الى جميع الروايات التي وقع البرقي في طرفها وهذا واضح ، نعم يمكن تعميم الطريق المذكور لما نحن فيه ونظائره فيما إذا ثبت أمران : الأول : إن الصدوق قد أخذ رواية الصيقل من كتاب البرقي بالرغم من انه لم يبتدأ باسمه .

الثاني : إن السند المذكور الى البرقي في المشيخة مسند الى كتبه لا الى خصوص رواياته المبدوءة باسمه في الفقيه ، ولكن لا يمكن اثبات شيء من الأمرين ؛ أما الأول : فواضح . وأما الثاني ، فلما أوضحناه في محله من أن سند الصدوق الى شخص في المشيخة إنما هو سنده الى الروايات المبدوءة باسم ذلك الشخص في الفقيه ، ولا يمكن تعميمه الى كتبه إلا بدليل يوجب ذلك كأن يصرح الصدوق نفسه بذلك كما صرح به عند ذكر طريقه الى علي بن جعفر حيث قال : (وكذلك جميع كتاب علي بن جعفر فقد رويته بهذا الاسناد) وكذلك صرح به عند ذكر طريقه الى الكليني فقال : (وكذلك جميع كتاب الكافي فقد رويته عنهم عنه عن رجاله) .

والحاصل ان طريق الصدوق الى الحسن الصيقل ضعيف بعلي بن الحسين السعدآبادي ولا يمكن تصحيحه بشيء من الوجوه المذكورة .

وأما الخدشة فيه من ناحية محمد بن موسى بن المتوكل ؛ الذي لم يوثق في كلمات الاعلام المتقدمين كالشيخ والنجاشي وإنما وثقه بعض المتأخرين كابن طاووس والعلامة ؛ في غير محلها ، إذ يرد عليها مضافا الى ضعف التفريق بين توثيق المتقدمين والمتأخرين أمثال ابن طاووس والعلامة - كما أوضحناه في محله (١٦) - إنه قد وقع في اسناد رواية ادعى ابن طاووس في فلاح السائل الاجماع على وثاقه روايتها مما يكشف عن توثيق بعض المتقدمين له على أقل تقدير.

فتحصل مما ذكرناه ان رواية الحسن الصيقل ضعيفة سندا وإن حاول بعض الأعاظم تصحيحها .

هذا ما في كتبنا من نقل قضية سمرة من دون جملة (لا ضرر) .

وأما ما في (كتب العامة) فقد نقلت في جملة منها-مع اختلاف في كيفية طرح الشكوى والمخاصمة - ونشير الى بعضها :

(منها) ما في سنن أبي داود، فقد روى باسناده عن واصل مولى عبيدة قال سمعت أبا جعفرمحمد بن علي يحدث عن سمرة بن جندب ، انه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الانصار قال ومع الرجل أهله قال فكان سمرة يدخل الى نخله فيتأذى به ويشق عليه فطلب اليه أن ينقله فأبى فأتى النبي صلى الله عليه واله ، فذكر ذلك له فطلب اليه النبي صلى الله عليه واله أن يبيعه فأبى فطلب اليه أن ينقله فأبى ، قال

فهبه له ولك كذا وكذا - مرارا رغبة فيه - فأبى فقال أنت مضار، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للانصاري : اذهب فاقطع نخله (١٧) .
(ومنها) ما في مصابيح السنة للبيهقي (١٨) .

(ومنها) ما في الفائق للزمخشري (١٩) ، والمروى فيهما لا يختلف عما في سنن أبي داود إلا يسيرا .

(ومنها) ما في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد قال روى وإصل مولى ابن عيينة، عن جعفر بن محمد بن علي عليهم السلام ، عن آبائه قال كان لسمره بن جندب نخل في بستان رجل من الانصار فكان يؤذيه ، فشكا الانصاري ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله فبعث الى سمره فدعا فقال له يع نخلك من هذا وخذ ثمنه قال : لا أفعل ، قال : فخذ نخلاً مكان نخلك قال لا أفعل .

قال : فاشتر منه بستانه قال لا افعل قال فاترك لي هذا النخل ولك الجنة قال : لا افعل فقال صلى الله عليه وآله للانصاري : اذهب فاقطع نخله فإنه لاحق له فيه (٢٠) .

فظهر من مجموع ما تقدم ان قضية سمره وإن نقلت في كتب الفريقين بطرق متعددة، إلا انها لم تذكر مقرونة بجملة (لا ضرر ولا ضرار) إلا في كتبنا وبطريق واحد فقط ، فلا ينبغي الخلط بين ثبوت هذه القضية في نفسها وبين ثبوتها مقرونة بهذه الجملة ، فإنه إن صحت دعوى استفاضة أصل القضية فلا تصح دعوى استفاضة مقرونة بهذه الجملة كما يظهر من المحكي عن المحقق النائيني قدس سره .

هذا بعض ما يتعلق بقضية سمره واقترانها بجملة (لا ضرر ولا ضرار) وللإكلام في ذلك تنمة يأتي في البحث الثاني ان شاء الله تعالى .

١. الكافي ٥ : ٢٩٤ | ٨ .

٢. مجمع الرجال ٥ | ٢٠٥ .

٣. تنقيح المقال ٢ | ٢٠٣ .

٤. رجال النجاشي : ٣٦٨ | ٧٠٠ .

٥. رجال النجاشي : .

٦. من لا يحضره الفقيه ٣ : ٥٩ | ٢٠٨ .

٧. مستدرک الوسائل ٣ | ٥٨٨ .

٨. رسالة لا ضرر ولا ضرار: ٥٥ - ٥٦ .

٩. لاحظ رجال الكشي : ٥٥٦ | رقم ١٠٥٠ .

١٠. رسالة لا ضرر ولا ضرار: ٥٦ .

١١. رجال النجاشي : ١١٩ | ٣٠٤ .

١٢. التهذيب ١ | ١٩٦ | ٥٦٧ و ٥٦٨ .

١٣. وجهه أن الاستشهاد بكلام الشيخ قدس سره مدفوع نقضا وحلا (أما النقض) فان الشيخ قد ناقش في موضع من التهذيبيين في بعض مراسيل ابن أبي عمير وردها بالارسال (التهذيب ج ٨ ح ٩٣٢) مع أننا نرى حجية مراسيله اعتمادا على كلام الشيخ نفسه في العدة من انه لا يروى ولا يرسل إلا عن ثقة .
(وأما الحل) فإن الشيخ قد تكفل في التهذيبيين لحل ظاهرة التعارض بين الاخبار وذلك مما الجأه احيانا الى اتباع الا سلوب الاقناعي في البحث المتمثل في حمل جملة من الروايات على بعض المحامل البعيدة، أو المناقشة في حجيتها بعض الوجوه التي لا تنسجم مع مبانيه الرجالية والاصولية المذكورة في سائر كتبه .

وهذا ظاهر لمن تتبع طريقته قدس سره في الكتابين ، ولتوضيحه وذكر الشواهد عليه مجال آخر، وعلى هذا فلا يمكن الاستناد الى ما ذكره في التهذيبيين خلافا لما صرح به هوفي كتاب العدة أو ذكره غيره من اعلام الرجاليين .

١٤. كامل الزيارات : ٤ .

١٥. رسالة (لا ضرر ولا ضرار) : ٥٤ - ٥٥ .

١٦. باعتبار أنه لا فرق بينهما في احتمال الحدس ولا فرق بينهما في دعوى الحس .

١٧. سنن ابي داود ٣ : ٣١٥ | ٣٦٣٦ .

١٨. مصابيح السنة ٢ | ٣٧٢ | ٣٢٢٠ .

١٩. الفائق في غريب الحديث ٢ | ٤٤٢ .

٢٠. شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ٤ | ٧٨ .

٢ - حديث الشفعة : رواه المشايخ الثلاثة

وقد رواه المشايخ الثلاثة

١ - رواه الكليني ، عن محمد بن يحيى

وقد رواه المشايخ الثلاثة : ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن عبدالله بن حلال ، عن عقبة بن خالد ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال :
قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال : لا ضرر ولا ضرار، وقال : إذا رقت الارف وحدت الحدود فلا
شفعة (١) .

١. الكافي ٥ | ٢٨٠ | ٤ .

٢ - رواه الشيخ في التهذيب باسناده عن محمد بن يحيى

(١) باسناده عن محمد بن يحيى ، والظاهر انه أخرجه عن الكافي لما أوضحناه في شرح مشيخة التهذيبين من انه كلما ابتدأ الشيخ باسم بعض
مشايخ الكليني كمحمد بن يحيى وعلي بن إبراهيم ونظرانها ، فإنه قد أخذ الحديث من الكافي لا من كتبهم (٢) إلا مع التصريح بخلاف ذلك . وإن
كان ظاهر كلامه في أول المشيخة يوهم انه لم يبتدأ ، إلا باسم من أخذ الحديث من كتابه أو اصله ، ولكن هذا وإن كان هو الغالب على أحاديث
التهذيبين إلا أنه لا كلية له كما تدل عليه القرائن الكثيرة ، وعلى هذا فلا يمكن عد التهذيب في المقام مصدرا مستقلا لهذا الحديث .

١. التهذيب ٧ | ١٦٤ | ٧٣٧ .

٢. اقام مد ظله فرائن عديدة على هذا المدعى من نفس المشيخة وخارجها ومما يختص منها بالمقام أن المراجع لرجال الشيخ وفهرسته ، يجد انه قدس
سره لم يذكر محمد بن يحيى العطار في الفهرست وإنما ذكره في الرجال قائلا (روى الكليني عنه قمي كثير الرواية)، ولكن النجاشي عنونه وقال (له كتب
منها كتاب مقتل الحسين وكتاب النوادر) فيستظهر من ذلك ان كتب محمد بن يحيى لم تصل الى الشيخ قدس سره لينقل منها مباشرة وإلا فكيف لم يذكرها
في الفهرست مع ان غايته فيه الاستيفاء قدر الإمكان كما يعلم من مقدمته .

٣ - رواه الصدوق باسناده عن عقبة بن خالد

ورواه الصدوق (١) باسناده عن عقبة بن خالد

كما نقله الكليني ولكنه اسند الجملة الثالثة من الحديث الى الامام الصادق عليه السلام قال : (وقال الصادق عليه السلام : إذا رقت الأرف) ،
قال صاحب الوسائل بعد نقل الحديث عن الكافي والتهذيب : ورواه الصدوق باسناده عن عقبة بن خالد وزاد (ولا شفعة إلا لشريك غير مقاسم) (٢)
ولكن الظاهر ان هذه الجملة من كلام الصدوق نفسه وليست زيادة في الرواية على نقله ولذا لم ينقلها في الوافي (٣) ن الفقيه ، ومن راجع
الفقيه يجد أن دأب الصدوق (قدس سره) على تعقيب بعض الروايات بكلام لنفسه من دون فصل مشعر بالتغيير - كما ان الامر كذلك في التهذيب
-ومن هنا قد يشنبه الامر على الناظر فيعد كلامه جزءا من الرواية .

١. الفقيه ٣ | ٤٥ | ١٥٤ .

٢. الوسائل ٢٥ : ٤٠٠ | ٣٣٣١٨ .

٣. الوافي مجلد ٣ جزء ١٠ | ١٠٣ .

وكيف كان فتحقيق الكلام في هذه الرواية يقع في ضمن جهات

وكيف كان فتحقيق الكلام في هذه الرواية يقع في ضمن جهات

الجهة الأولى : في سندها

(الجهة الأولى) في سندها، وهو ضعيف لأن رواية الكليني والشيخ مخدوشة بـ (محمد بن عبدالله بن هلال) و(عقبة بن خالد) فإن الأول لم يوثق
بل لم يذكره القدماء من أعلام الرجاليين ، وربما يوثق : لوقوعه في اسانيد كامل الزيارات أو لأنه من شيوخ محمد بن الحسين بن أبي الخطاب
الذي هومن أجلاء الطبقة السابعة، ولرواية جماعة أخرى من الاجلاء عنه ولكن قد تقدم ضعف هذه الوجوه ، وأما الثاني فهو وإن ذكره النجاشي
والشيخ إلا أنهما لم يوثقا ، نعم وثقه صاحب الوسائل (قده) لرواية الكشي مدحه ودعاء الصادق له ورواية الكليني في الجوائز مدحا له ، ولأن له
كتاباً ذكره الشيخ والنجاشي وربما يوثق لكونه من رجال الكامل وجميع ذلك ضعيف ايضاً .

وبما تقدم يظهر ضعف رواية الصدوق ايضاً ؛ لأنها تنتهي الى عقبة بن خالد نفسه ، مضافا الى أنها مرسله حيث ان الصدوق (قده) لم يذكر طريقه
الى عقبة في المشيخة، وأما دفع الارسال عنها بان للشيخ (قده) طريقا معتبرا في الفهرست الى كتاب عقبة وقد توسطه الصدوق فيعلم بذلك
سنده اليه فتخرج الروايات التي ابتدأ فيها باسمه في الفقيه عن الارسال (فمخدوش) إذ لم يثبت ان الصدوق التزم في الفقيه أن لا يبتدئ إلا

باسم من أخذ الحديث من كتابه ، بل ثبت خلافه في جملة من الموارد كما سبقت الإشارة الى ذلك ، وعلى ضوء ذلك فمن أين يعلم انه أخذ حديث عقبة هذا من كتابه مباشرة لا من كتب مشايخه أو مشايخ مشايخه مثلا كي يجدي استكشاف طريقه الى كتاب عقبة في اخراج رواياته في الفقيه عن الرسائل فتأمل .

والذي يهون الامر ان مورد الاشكال في سند الكليني والشيخ الى عقبة إنما هو محمد بن عبدالله بن هلال - كما تقدم - وهو مذكور ايضا في السند المذكور في الفهرست الى كتاب عقبة، فإن أمكن تصحيح طريق الكليني والشيخ بوجه فلا حاجة الى دفع شبهة الرسائل عن رواية الصدوق بما ذكر.

الجهة الثانية : في انجبار ضعف سندها

في انجبار ضعف سندها بعمل الأصحاب وعدمه .

قد يقال إن رواية عقبة هذه وإن كانت ضعيفة سنداً إلا انها منجبرة بعمل الأصحاب فقد أوردتها المشايخ الثلاثة في كتبهم من غير رد ظاهر وكذا من بعدهم من المتأخرين فيستظهر من ذلك عملهم بها واعتمادهم عليها .

وفي مقابل ذلك قد يدعى وهنأ باعراض الأصحاب عنها فيلزم طرحها حتى وان أمكن تصحيح سندها ببعض الوجوه المتقدمة، وتقريب دعوى الاعراض أن يقال إن مقتضى استخدام الجمع لا المثني في قوله عليه السلام (قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء) ثبوت الشفعة لازيد من شريك واحد، وهذا خلاف المشهور، فإن المشهور بينهم شهرة عظيمة كادت أن تكون اجماعاً عدم ثبوت حق الشفعة إلا مع وحدة الشريك ، فالشفعة معجولة عندهم لازالة الشيوع في الأموال لالتقليل ، ولم يخالف في ذلك غير ابن الجنيد حيث حكم بثبوتها للشركاء مطلقاً، وغير الصدوق حيث قال بثبوتها للشركاء في خصوص العقار كما نقله عنهما السيد المرتضى في الانتصار^(١) ورد عليهما قائلان : (إن اجماع الامامية تقدم الرجلين فلا اعتبار بخلافهما) ونقل أيضاً : متن رواية عقبة هذه وعدها من اخبار الاحاد التي لا توجب علماً وذكر وجهين في تأويلها. وقال الشيخ في الخلاف^(٢) بعد اختيار المسلك المشهور : دليلنا على المسألة الاولى إنه إذا كان الشريك واحداً فلا خلاف في ثبوت الشفعة وإذا كانوا أكثر من ذلك فلا دليل على ثبوت الشفعة لهم ، واخبار اصحابنا التي يعتمدونها ذكرناها في الكتاب الكبير فنصرة القول الآخر اخبار رويت في هذا المعنى والاقوى عندي الاول .

هذا ولكن يمكن أن يقال إنه لا يظهر من الرواية ما يخالف المسلك المشهور ولذا لم يعتبرها الشيخ في التهذيبين من الاخبار المخالفة في الباب ، ففي التهذيب^(٣) نقلها على انها من الاخبار الموافقة ولم يعلق عليها بشئ ، كما فعل ذلك بالنسبة الى بعض الاخبار الاخر ، وفي الاستبصار^(٤) نقل عدة اخبار تدل على ثبوت الشفعة في اكثر من شريكين وردها ولم يذكر هذه الرواية في ضمنها رغم انه أوردتها في التهذيب .

والوجه في ذلك ان استخدام صيغة الجمع في الرواية انما هو باعتبار ذكر لفظي (الارضين) (والمساكن) فيها ، فهو من مقابلة الجمع بالجمع وظاهره الانحلال ، فلا دلالة في الرواية على ثبوت الشفعة للشركاء بلحاظ مورد واحد من ارض أو مسكن لتقتضي خلاف ما هو المشهور في المسألة حتى يدعى وهنأ باعراض الأصحاب عنها . هذا بالسبب لدعوى وهنأ باعراض الأصحاب .

واما دعوى انجبارها بعمل الأصحاب فهي في غير محلها ايضا ، لان كبرى الانجبار غير مسلمة على اطلاقها بل للانجبار مواضع خاصة ليس المقام منها وتوضيح ذلك موكول الى محله .

١. الانتصار : ٢١٧ - ٢١٨ .

٢. الخلاف : ٣ : ٤٢٥ - ٤٣٦ مسألة ١١.

٣. التهذيب | ٧ | ١٦٤ | ٧٣٧ .

٤. الاستبصار | ٣ | ١١٦ - ١١٧ | ٤١٦ - ٤١٨ .

الجهة الثالثة: وهي عمدة ماركز عليه في كلماتهم

من الرواية ارتباط قوله (لا ضرر ولا ضرار)، بالحكم فيها بثبوت الشفعة للشركاء أم لا؟ وعلى التقدير الاول فهل هناك قرينة خارجية توجب رفع اليد عن هذا الظهور أم لا؟

ووجه العناية بهذا البحث : انه لو ارتبطت جملة (لا ضرر ولا ضرار) بالحكم بثبوت الشفعة، فإن ذلك يقتضي عدم إمكان تفسير هذه الجملة بما استظهره بعضهم منها من ارادة النهي التحريمي فقط ، ولذا أصر جماعة منهم على عدم الارتباط بينهما أولهم العلامة شيخ الشريعة (قده) حيث قال في رسالته^(١) وهو يشرح منشأ ميله النفسي الى ذلك : إن الراجح في نظري القاصر ارادة النهي التكليفي من حديث الضرر، وكنت استظهر منه - عند البحث عنه في اوقات مختلفة - ارادة التحريم التكليفي فقط ، إلا أنه يمتعني عن الجزم بذلك حديث الشفعة وحديث النهي عن منع فضل الماء، حيث إن اللفظ واحد ولا مجال لارادة ما عدا الحكم الوضعي في حديث الشفعة ، ولا التحريم في منع فضل الماء بناء على ما اشتهر عند الفريقين من حمل النهي على التنزيه ، فكنت أتشبث ببعض الأمور في دفع الاشكال ، الى أن استرحت في هذه الاواخر وتبين عندي ان حديث الشفعة والناهي عن منع الفضل لم يكونا حال صدورهما من النبي صلى الله عليه وآله مذيّلين بحديث الضرر، وان الجمع بينهما وبينه

جمع من الراوي بين روايتين صادرتين عنه صلى الله عليه وآله في وقتين مختلفين .
وأضاف قده : وهذا المعنى وإن كان دعوى عظيمة وأمرًا يثقل - تحمله على كثيرين ويأبى عن تصديقه كثير من الناظرين إلا أنه مجزوم به عندي .
وقد وافقه في هذا الادعاء جمع منهم المحقق النائيني والاصفهاني قدس سرهما (٢) وقد وافقه في كيفية الاستدلال على ذلك أيضا في الجملة
كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

١. رسالة لا ضرر ولا ضرار: ٢٨ .

٢. رسالة لا ضرر ولا ضرار تقارير المحقق النائيني ص ١٩٤ ، نهاية الدراية للمحقق الاصفهاني ٢ | ٣٢٢ .

تحقيق ظهور الرواية وملاحظة القرائن الخارجية فيه بحثان

والكلام يقع تارة في تحقيق ظهور الرواية وأخرى في ملاحظة القرائن الخارجية
فهنا بحثان :

البحث الأول : في الارتباط بين الحكم بثبوت الشفعة للشركاء وبين كبرى لا ضرر ولا ضرار وفيه نقطتان

لا اشكال ظاهرا في ظهور سياق الحديث في الارتباط بين الحكم بثبوت الشفعة للشركاء وبين كبرى لا ضرر ولا ضرار، وقد اعترف بذلك جمع ممن
اصروا على عدم الارتباط بينهما بحكم القرائن الخارجية كالعلامة شيخ الشريعة والمحقق النائيني قدس سرهما، ولكن لتوضيح الامر لابد من
ملاحظة نقطتين :

النقطة الاولى : في تعيين فاعل (قال) في جملة (وقال لا ضرر ولا ضرار)

في تعيين فاعل (قال) في الجملة الثانية أي (وقال لا ضرر ولا ضرار) فإن المحتمل في ذلك ابتداءً وجهان :

١- أن يكون هو النبي صلى الله عليه وآله ويكون قوله (قال) عطفا على قوله (قضى رسول الله) .

٢- ان يكون هو الامام الصادق عليه السلام ويكون قوله (قال) عطفا على قوله (قال قضى رسول الله) ويكون مقصوده عليه السلام من اضافة
هذه الجملة على حكاية قضاء النبي صلى الله عليه وآله في الجملة الأولى بيان حكمة تشريع الشفعة، كما أن مقصوده عليه السلام باضافة
الجملة الثالثة توضيح معنى الشركاء في الجملة الأولى وبيان أن المراد به المالك للكسر المشاع كما ذهب اليه المحدثون من العامة، خلافا
لغيرهم ممن ذهبوا الى ثبوت حق الشفعة للشريك المقاسم والجار ونحوهما .

والظاهر من الحديث هو الوجه الاول أما (اولا) فلأن الظاهر من الرواية أن (قال) في الجملة الثانية معطوف على أقرب فعل سبقه مما يصح أن
يكون معطوفا عليه وهو (قضى) لا على ما قبله وهو (قال) في الجملة الاولى ، وأما (ثانيا) فلمعروفية صدور هذه الجملة (لا ضرر ولا ضرار) عن
النبي صلى الله عليه وآله لدى الفريقين مما يوجب انصراف القول اليه صلى الله عليه وآله ما لم يصرح بخلافه .

ويقوى ظهور الحديث في هذا الوجه بناء على رواية الفقيه من اسناد الجملة الثالثة الى الصادق عليه السلام ، فإنه لو كان قائل الجملة الثانية هو
الصادق عليه السلام أيضاً لما كان هناك وجه لتغيير سوق الكلام في الجملة الثالثة دون الثانية بل كان العكس هو الانسب ، فالتصريح في
الجملة الثالثة بعد الاضمار في الجملة الثانية يعين كون القائل في الجملة الثانية هو النبي صلى الله عليه وآله .

إلا ان الشأن في اثبات وقوع التصريح بالقائل في الجملة الثالثة من هذه الرواية بمجرد نسخة الفقيه إذ لم يرد في نقل الكافي والتهديب ، ولا
يمكن ترجيح نسخة الفقيه على نسختها إلا بناءً على تقديم اصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة على اصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة
ولكن هذا لم يثبت بدليل واضح كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

هذا مع ان الجملة الثالثة منقولة في كتب العامة عن النبي صلى الله عليه وآله م ايضا فيقوى احتمال ان يكون اسنادها الى الصادق عليه السلام
في نسخة الفقيه اجتهادا من الصدوق (قده) أو بعض من تقدمه من الرواة .

وربما يرجح الاحتمال الثاني في الرواية - أي كون فاعل قال في الجملة الثانية هو الصادق عليه السلام - بان الفيض الكاشاني نقل في الوافي (١)
قوله (قال) من الجملة الثانية معقبا بقوله عليه السلام ، وهذا يناسب كون القائل هو الامام عليه السلام لا النبي صلى الله عليه وآله وإلا
لقال صلى الله عليه وآله كما هو المعهود بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله في الروايات .

ولكن يرد عليه أولا بأنه لم يعلم وجود هذه الجملة أي عليه السلام في نقل عقبة بن خالد وربما كانت اضافة من النساخ أو من صاحب الوافي
(قده) استظهاراً، وثانياً إن استعمال جملة عليه السلام بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله مذكور في بعض الموارد (٢) كما يظهر ذلك بالتتابع
فلا ينبغي أن يعد ذلك مرجحاً للاحتمال الثاني .

فتلخص مما ذكرناه أن الرواية ظاهرة في كون قائل الجملة الثانية - كالأولى - هو النبي صلى الله عليه وآله .

النقطة الثانية : ينبغي البحث هل ان الجمع بين رواية (لا ضرر ولا ضرار) وبين (رواية الشفعة) من قبيل الجمع في الرواية أو في المروي

في انه بعد ما ثبت أن الجملة الثانية كالأولى من كلام النبي صلى الله عليه وآله فينبغي أن يبحث هل ان الجمع بينهما من قبيل الجمع في الرواية أي أن النبي صلى الله عليه وآله جمع بين قضائه بثبوت الشفعة للشركاء وبين قوله (لا ضرر ولا ضرار)، أو انه من قبيل الجمع في المروي فيكون من قبل الامام عليه السلام أو الراوي ؟ .

ففي المقام ثلاثة احتمالات :

١- أن يكون الجمع من قبل النبي صلى الله عليه وآله .

٢ - أن يكون من قبل الامام عليه السلام .

٣ - أن يكون من قبل الراوي عنه .

والفارق بين هذه الاحتمالات انه على الاحتمال الأخير لا يجب فرض ترابط بين مضمون الجملتين فإنهما - على هذا الاحتمال - روايتان مختلفتان جمع الراوي بينهما في النقل .

وأما على الاحتمالين الأولين حيث يكون الجمع من قبل النبي صلى الله عليه وآله أو الامام عليه السلام فلا بد من فرض ترابط بينهما في المفاد كما هو واضح فإنه إذا كان الجمع من قبل النبي صلى الله عليه وآله فلا بد ان يفرض ان الجملة الثانية تتكفل لبيان حكمة تشريع الشفعة، وكذا إذا كان الجمع من قبل الامام عليه السلام فإنه لا بد ان يفرض ان اضافة الجملة الثانية جاءت بياناً لحكمة التشريع أو بغرض تأييد ثبوت الجملة الأولى عن النبي صلى الله عليه وآله بانسجامها مع القول المعروف عنه من انه (لا ضرر ولا ضرار) من باب التطبيق لقاعدة الأخذ بشواهد الكتاب والسنة في تقويم الأحاديث كما صرحت بذلك الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام^(١) .

هذه هي الاحتمالات المتصورة . وأما الترجيح بين هذه الاحتمالات : فالظاهر ان اضعفها الاحتمال الأخير أي احتمال كون الجمع بين الجملتين من قبل الراوي ، إذ لو كان كذلك لكرر كلمة (قال) مرتين عند نقله الجملة الثانية حتى يقع قول النبي صلى الله عليه وآله وهذا مقولاً لقول آخر من الامام عليه السلام ، فظاهر عدم تكرار لفظة (قال) ان قوله صلى الله عليه وآله وقضاه معاً كانا مقولين لقول واحد من الامام عليه السلام مما يعني ان الجمع بينهما إنما كان من قبله عليه السلام إما ابتداءً أو تبعاً لجمع النبي صلى الله عليه وآله بينهما . وبعد سقوط الاحتمال المزبور يدور الأمر بين الاحتمالين الأولين ولعل اقربهما هو الاحتمال الأول أي كون الجمع بين قضاء النبي صلى الله عليه وآله وقوله إنما جاء من قبله صلى الله عليه وآله نفسه .

١ . وقد عقد في الكافي ١ | ٥٥ باباً لذكر هذه الروايات كما فعل من قبله البرقي في المحاسن ، وقد بحث السيد الاستاذ مد ظله عن مفاد هذه الاخبار في ابائنه الاصولية في بحث حجية الخبر الواحد وتعارض الأدلة الشرعية وانتهى الى تفسيرها بتفسير مختلف عن التفسير المتعارف لدى المتأخرين وهو انها تنيط اعتبار الحديث - وإن كان صحيحاً سنداً - بانسجام محتواه مع المبادئ الشرعية الثابتة بالكتاب والسنة وسيأتي لهذا توضيح في الفصل الثالث من هذا الكتاب .

البحث الثاني : هل هناك قرائن خارجية توجب رفع اليد عن الظهور وفيه قولان

في أنه بعد أن ثبت ان مقتضى ظاهر الحديث هو الارتباط بين الحكم بثبوت الشفعة وبين كبرى لا ضرر ولا ضرار فهل هناك قرائن خارجية توجب رفع اليد عن الظهور المذكور وتثبت أن الجمع بين الجملتين إنما كان من قبل الراوي للحديث - وهو عقبة بن خالد - أم لا؟ قولان : ذهب الى الأول العلامة شيخ الشريعة ووافقه فيه جمع ممن تاخر عنه فقالوا ان هناك قرائن تشهد على ان الجمع بين الجملتين إنما جاء من قبل عقبة بن خالد، وانه لا ارتباط بين كبرى لا ضرر ولا ضرار والحكم بثبوت الشفعة للشركاء في الأرضين والمسكن . ولكن الصحيح عندنا هو القول الثاني لعدم تمامية تلك الشواهد المدعاة بل هناك بعض القرائن المساندة لظهور الحديث في الارتباط بين الجملتين .

منها ان كون الجمع بينهما من قبل الراوي لا ينسجم مع تكرار (لا ضرر ولا ضرار) بعد حديث منع فضل الماء - كما سيأتي في القضية الثالثة - فإنه لو كان عقبة بن خالد هو الذي اتبع ذكر قضائه صلى الله عليه وآله بالشفعة بحديث آخر عنه صلى الله عليه وآله هو حديث (لا ضرر ولا ضرار) فلماذا كرر ذكر هذا الحديث مرة أخرى بعد حديث منع فضل الماء؟ وأي مبرر لهذا التكرار ما دام يفترض عدم الارتباط بينه وبين ذنبك الحديثين - أي حديث الشفعة وحديث منع فضل الماء - ، فالتكرار المذكور قرينة واضحة على ان تعقيب حديث الشفعة بحديث لا ضرر إنما كان لأجل الارتباط بينهما بملاحظة الجمع بينهما من قبل النبي صلى الله عليه وآله أو الامام عليه السلام .

الوجه الأول : ما ذكره العلامة شيخ الشريعة في رسالته

الوجه الأول :

ما ذكره العلامة شيخ الشريعة (فده) في رسالته (١) قائلا : يظهر بعد التروي والتأمل التام في الروايات أن الحديث الجامع لأقضية رسول الله صلى الله عليه وآله وما قضى به في مواضع مختلفة وموارد متشعبة كان معروفاً ، عند الفريقين .

أما من طرقنا فبرواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام .

وأما من طرق أهل السنة فبرواية عبادة بن الصامت فقد روى أحمد بن حنبل في مسنده الكبير الجامع لثلاثين ألف عن عبادة بن الصامت (٢) قال إن من قضاء رسول الله أن المعدن جبار والبنر جبار والعجماء جرحها جبار . وقضى في الركاز الخمس ، وقضى إن ثمر النخل لمن أبرها إلا أن يشترط المبتاع . . .

وقد نقل (قدس سره) هذا الحديث بطوله وهو يشتمل على عشرين قضاءً ، وجاء في السادس منها (وقضى بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والدور) ، وجاء في الخامس عشر منها (وقضى أن لا ضرر ولا ضرار) ، كما جاء في السابع عشر والثامن عشر منها (وقضى بين أهل المدينة في النخل : لا يمنع نزع بثروقتي بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاء) (٣) .

وقال رحمه الله بعد نقل الحديث (وهذه الفقرات كلها أو جلها مروية من طرقنا، موزعة على الأبواب وغالبها برواية عقبة بن خالد وبعضها برواية غيره ، وحملتها منها برواية السكوني ، والذي اعتقده أنها كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام إلا أن أئمة الحديث فرقوها على الأبواب) .

ثم تعرض (فده) لتخريج هذه . القضايا من طرقنا إلا أنه لم يخرج من القضايا العشرين التي وردت في خبر عبادة سوى اثني عشر، منها سبعة عن عقبة بن خالد - وهي ثلاثة موارد مضافا إلى الموارد التي ذكرناها مما اختلف فيه النقلان - وخمسة لم يذكر الراوي لها .

ثم قال ره : قد عرفت بما نقلنا مطابقة ما روي في طرق القوم مع ما روي من طرقنا من غير زيادة ونقص، بل بعنوان تلك الالفاظ غالباً إلا الحديثين الأخيرين المرويين عندنا من غير زيادة قوله (لا ضرر ولا ضرار) وتلك . المطابقة بين الفقرات مما يؤكد الوثوق بان الأخيرين أيضاً كانا مطابقين لما رواه عبادة من عدم التذييل بحديث الضرر، وأن غرض الراوي أنه صلى الله عليه وآله قال كذا وقال كذا، لا أنه كان متصلاً به وفي ذيله مما يرجع إلى أنه كان حديث الشفعة مذيلاً بحديث الضرر وكذلك الناهي عن منع فضل الماء واسقطهما عبادة بن الصامت في نقله وأنه روى جميع الفقرات مطابقة للواقع إلا الفقرتين من غير خصوصية فيهما، ولا تصور نفع له أو ضرر عليه في النقل للذيل وتركه .

ثم قال فده : وبعد هذا كله : فظهور كون هذا الذيل متصلاً بحديث الشفعة حال صدوره ليسم ظهوراً لفظياً وضعياً لا يرفع اليد عنه إلا بداع قوي وظهور أقوى، بل هو ظهور ضعيف يرتفع بالتأمل فيما نقلناه ، سيما مع ما علم من استقراء رواياته - أي روايات عبادة - من اتقانه وضبطه وما صرحوا به أنه كان من اجلاء الشيعة .

ثم ذكر (ره) بعض ما يدل على جلاله عبادة وشهادته المشاهد مع النبي صلى الله عليه وآله ورجوعه بعده إلى أمير المؤمنين عليه السلام . وملخص ما أفاده (قدس سره) أنه وإن كان ظاهر رواية عقبة أن كبرى لا ضرر كانت ذيلاً لحديثي الشفعة ومنع فضل الماء في مرحلة سابقة على نقل عقبة إلا أنه يجب رفع اليد عن هذا الظهور الذي هو ضعيف أساساً بملاحظة أن أقضية النبي صلى الله عليه وآله قد رويت بطريق العامة عن عبادة بن الصامت ولم يذكر فيها هذه الكبرى ذيلاً لحديثي الشفعة ومنع فضل الماء بل جاء ذكرها قضاءً مستقلاً، وحيث أن عقبة بن خالد قد روى أيضاً أقضية النبي صلى الله عليه وآله - كما يدل على ذلك وجود جملة منها منقولة عنه في الجوامع الحديثية الموجودة بأيدينا - والمظنون أنها كانت مجتمعة في روايته وإنما فرقها أصحاب الكتب ليلحقوا كل قضية بابها فيستنتج من ضم هذا إلى ذلك أن الجمع بين حديثي الشفعة ومنع فضل الماء وحديث لا ضرر في رواية عقبة إنما هو من قبيل الجمع في الرواية على حذو ذلك في حديث عبادة .

هذا ملخص كلامه قدس سره في هذا الوجه وقد وافقه عليه جمع من المحققين (٤) .

ولتحقيق ما أفاده (ره) لا بد من البحث : أولاً عن مدى اعتبار أصل حديث عبادة بن الصامت .

١ . رسالة لا ضرر ولا ضرار: ٢٨ - ٣٤ .

٢ . روي حديث عبادة هذا في صحيح أبي عوانة والمعجم الكبير للطبراني أيضاً كما جاء في مختصر كنز العمال بهامش مسند أحمد ٢ | ٢٠٣ .

٣ . مسند أحمد: ٣٣٦-٣٣٧ .

٤ . لاحظ رسالة لا ضرر ولا ضرر تقارير المحقق النائيني : ١٩٤ ، ونهاية الدراية للمحقق الاصفهاني ٢ | ٣٣٢ .

عما يقتضيه الموقف في الحكم بين حديث عبادة بن الصامت وبين حديث عقبة بن خالد

وثانياً عما يقتضيه الموقف في الحكم بينه وبين حديث عقبة بن خالد فهنا جهتان :

الأمر الأول : أنه لو ثبت وثيقة عبادة بن الصامت فلا طريق لنا لاثبات وثيقة غيره

أنه لو ثبتت وثيقة عبادة بن الصامت - كما ذكره العلامة شيخ الشريعة قده - فلا طريق لنا لاثبات وثيقة غيره من رجال سند الحديث المذكور، لأنهم من رجال العامة غير المذكورين في كتبنا ، فلا تجدي وثيقة عبادة وحده في إمكان الاعتماد على حديثه هذا بعد عدم نقله بطريق معتبر عندنا .

الأمر الثاني : أن هذا الحديث لم تثبت صحته حتى عند العامة الذين رووه

إن هذا الحديث لم تثبت صحته حتى عند العامة الذين رووه واثبتوه في كتبهم فإنه حديث مرسل منقطع الاسناد كما تعرض لذلك جملة من علمائهم فإن إسحاق الراوي عن عبادة بن الصامت حديثه هذا لم يدرکه ، كما نص على ذلك البخاري والترمذي وابن عدي وغيرهم (١) .

١ . كما في تهذيب التهذيب ١ | ٢٢٤ وتحفة الأشراف ٤ : ٢٣٩ وابن ماجه ٢ : ٧٨٤ ذيل الحديث ٢٣٤٠ .

الأمر الثالث : أن ما ذكره شيخ الشريعة (قده) من معروفة أقضية النبي صلى الله عليه وآله

إن ما ذكره (قدس سره) من معروفة أقضية النبي صلى الله عليه وآله ومجتمعة عند العامة برواية عبادة بن الصامت لم يقتصر بشاهد اصلا بل ربما كانت الشواهد على خلافه ، ويظهر ذلك بملاحظة سند الحديث ومصدره .

أما عن سند الحديث فلأنه قد تفرد بنقل هذه الاقضية مجتمعة عن عبادة : إسحاق بن يحيى وتفرد بروايتها عن إسحاق موسى بن عقبة، فليس لها حظ من الشهرة الروائية .

وأما عن مصدر الحديث فلأن هذا الحديث لم يوجد بطوله في مجاميعهم الحديثية المهمة كالصحيح الستة - بل لم ينقل في شيء من صحاحهم جملة (لا ضرولا ضرار) إلا في سنن ابن ماجه (١) - كما أن كثيرا من فقراتها الاخرى غير مذكورة فيها، فكيف يدعى مع ذلك شهرته ومعروفيته عندهم .

نعم ورد ذكره في مسند احمد وصحيح أبي عوانة ومعجم الطبراني ولكن هذه الكتب الثلاثة ليست بتلك الأهمية والاعتبار عندهم ، واشهرها مسند احمد الذي اطلع العلامة شيخ الشريعة على تضمنه لهذا الحديث ، غير ان المسند تدور حوله جملة من الشبهات :

(منها) انه بصورته المعروفة ليس من جمع احمد بن حنبل ولذا لم يروه عنه تلامذته من غير أهل بيته وإنما نقله عنه أهل بيته خاصة سيما ابنه عبدالله ، فعن شمس الدين الجزري : إن الامام احمد شرع في جمع المسند لكنه في أوراق متناثرة وفرقه في اجزاء منفردة على نحو ما تكون المسودة ثم توقع حلول المنية قبل حصول الأمنية فبادر باسماعه لأولاده وأهل بيته ومات قبل تنقيحه وتهذيبه فبقي على حاله ثم جاء بعده ابنه عبدالله فالحق به ما يشاكله وضم اليه من مسموعاته ما يشابهه ويمثله (٢) .

ومنها : ان المسند الموجود بآبدينا ليس جميعه من رواية احمد بل لابنه عبدالله فيه اضافات كثيرة قيل إنها نحو عشرة آلاف (٣) ، كما قيل إن لأحمد ابن جعفر القطيعي الراوي عن ابنه عبدالله بعض الزيادات (٤) . وربما كانت روايتنا هذه مما الحقه عبدالله بن احمد بمسند ابيه (٥) فإنه رواها أولاً عن غير ابيه قال حدثنا أبو كامل الجحدري ، حدثنا الفضيل بن سليمان قال : (حدثنا موسى بن عقبة، عن إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة بن الصامت ، عن عبادة قال : إن من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله . . . الخ ، ثم نقلها عن ابيه ، عن الصلت بن مسعود، عن الفضيل بن سليمان . . . الخ) .

١ . سنن ابن ماجه ٢ | ٧٨٤ | ٢٢٤٠ و ١٤٣١ .

٢ . تاريخ المذاهب الإسلامية محمود أبو زهرة ٢ | ٥٢٤ - ٥٢٥ .

٣ . علوم الحديث ومصطلحه لصحبي صالح : ٣٩٥ .

٤ . علوم الحديث ومصطلحه لصحبي صالح : ٣٩٥ .

٥ . ومن هنا نسب جماعة من علماء العامة هذا الحديث أو بعض قطعه إلى زيادات عبدالله في مسند ابيه (منهم) السيرطي في جمع الجوامع - كما جاء في كنز العمال الذي هومرتب جمع الجوامع ٤ | ٦١ - ٦٢ ح ١٩ ٩٥ ، (ومنهم) ابن تيمية صاحب منتقى الأخبار، لاحظ نيل الأوطار : ٥ | ٢٨٥ و ٢٨٨ .

الجهة الثانية : في المقارنة بين حديث عبادة بن الصامت وحديث عقبة بن خالد

في المقارنة بين حديث عبادة بن الصامت وحديث عقبة بن خالد وأنه هل ينبغي توجيه الثاني بما يوافق الاول من حيث كون حديث لا ضرر ولا ضرار قضاءً مستقلاً لا ربط له بحديث الشفعة ولا بغيره - كما صنعه العلامة شيخ الشريعة (قده) - أم لا، لعدم تمامية ما افاده بهذا الصدق؟

الظاهر هو الثاني لعدة ملاحظات :

أولاًها : ما تقدم بيانه أنفأ من أن حديث لا ضرر مذکور في رواية عقبة مرتين : تارة عقيب حديث الشفعة وأخرى عقيب حديث منع فضل الماء ، ولا يمكن تخريج ذلك مع البناء على أنه كان قضاء مستقلاً في رواية عقبة-كما هو كذلك في رواية عبادة- فإنه لا معنى لتكرار قضاء واحد في مجموعة واحدة ، فكرر جملة لا ضرر ولا ضرار خير دليل على كونها مرتبطة بالحديثين المذكورين قبلها وذيلها لهما، ولو كانت قضاء مستقلاً لاقتصر عقبة على ذكرها مرة واحدة عقيب احدهما كما هو واضح .

ثانيها : إن الأنسب بمعنى (لا ضرر ولا ضرار) وعده من أقضية النبي صلى الله عليه وآله أن يكون قد القي في مورد خاص - كما ورد في رواية عقبة - لا أن يكون كلاماً مستقلاً قد ألقى ابتداءً كما تضمنه حديث عبادة، وسيأتي لهذا توضيح في الجواب عن الوجه الثاني .

ثالثتها: إنه لم يثبت ما ذكره قدس سره من أن عقبة بن خالد قد روى اقضية النبي صلى الله عليه وآله مجتمعة-كما فعل عبادة -ليتم ما استظهره (قده) بناءً على ذلك من ان الجمع بين حديث لا ضرر وحديث الشفعة جاء نتيجة للجمع بين اقضية النبي صلى الله عليه وآله في رواية عقبة لا لكونه ذيلاً له كما يوهمه ظاهر روايته .

فإن الذي ثبت روايته عن عقبة من القضايا العشرين التي رواها عبادة إنما هي سبع قضايا فقط ، وهذا المقدار لا يدل بوجه على ما ادعاه (ره) من ان عقبة نقل أو تصدى لنقل اقضية النبي صلى الله عليه وآله مجتمعة .

ومن الغريب ما افاده (قده) من معروفة الاقضية المذكورة لدى الخاصة عن طريق عقبة رغم انحصار الراوي عنه بمحمد بن عبدالله بن هلال ، وعدم ثبوت نقله لأغلبها ، وعدم رواية المنقول منها مجتمعاً في شيء من مصادر الحديث الموجودة بآيدينا . .

فدعوى اشتهاار اقضية النبي صلى الله عليه وآله لدى الخاصة من طريق عقبة تماثل دعوى اشتهاارها لدى العامة من طريق عبادة الذي تقدم بيان ضعفه .

رابعتها: إنه (قدس سره) استبعد تذييل قضاء النبي صلى الله عليه وآله في مورد حديث الشفعة ومنع فضل الماء بكبرى (لا ضرر ولا ضرار) مع عدم رواية عبادة لها قائلًا ان لازم ذلك أنه روى جميع فقرات الحديث مطابقة للواقع إلا الفقرتين من غير خصوصية فيهما ولا تصور نفع له أو ضرر عليه في النقل للذيل وتركه .

ولكن هذا الاستبعاد في غير محله ، لأن مجرد عدم تصور نفع له في الترك أو ضرر عليه في النقل لا يقوم حجة على عدم وجود الذيل واقعا، إذ ترك نقل بعض الحديث قد ينشأ من عدم العناية به أو عدم التنبه له أو نسيانه . . . الى غير ذلك من العوامل والاسباب ولا ينحصر بالنفع والضرر الشخصي .

خامستها : إن احاديثنا اوثق - نوعا - في كيفية النقل من احاديث العامة واقرب الى الصحة والاعتبار، وذلك مما اوضحناه في مبحث (تاريخ تدوين الحديث) من مباحث حجية خبر الواحد من ان تدوين الاحاديث عند العامة ، قد تاخر عن عصر صاحب الرسالة صلى الله عليه وآله بما يزيد على مائة عام ، مما استتبع ذلك اتكاء روايتهم على الحفظ في نقل الروايات ، ومعلوم ان ذلك يفضي في حالات كثيرة الى إهمال خصوصيات الكلام ، لأن ذاكرة الرواة غير المعصومين لا تستوعب عادة جميع خصوصيات الرواية وملابساتها .

وهذه العلة لا توجد في رواياتنا بالشكل الذي يوجد في روايات العامة ، لأن رواياتنا متلقاة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وخصوصا الصادقين عليهما السلام ، وقد تم تأليف الكثير من الاصول والكتب والمصنفات في عصرهما.

وعلى ضوء هذا فلا يستبعد في المقام أن يكون عدم ذكر كبرى لا ضرر ولا ضرار- في رواية عبادة - في ذيل حديثي الشفعة ومنع فضل الماء ، وذكرها مستقلاً مستندا الى توهم بعض رواة تلك الرواية كونها قضاء ا مستقلاً، ويكون ذكرها في رواية عقبة في ذيل الحديثين استدراكاً من الامام عليه السلام لما فات رواة العامة من الحديث ، وتكميلاً لما حدث فيه من النقص .

فعلى هذا الاساس فرواية عقبة أحق بالاعتماد من حديث عبادة في كيفية النقل . هذا كله مضافاً الى أن المقام داخل في كبرى دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة، إذ يدور أمر حديثي الشفعة ومنع فضل الماء بين أن يكونا مشتملين على كبرى لا ضرر ولا ضرار- كما في رواية عقبة - وعدمه - كما في رواية عبادة -، ومقتضى ما ذهب إليه العلامة شيخ الشريعة (قدس سره) من ترجيح جانب الزيادة في امثال ذلك هو ترجيح رواية عقبة لا عبادة .

نعم ، هذا لا يتجه على المختار-على ما سيأتي توضيحه -من عدم ثبوت ترجيح جانب الزيادة عند دوران الامر بينها وبين النقيصة بل العبرة في الترجيح بتوفر القرائن والمناسبات التي تورث الاطمئنان .

ولا يبعد ثبوت الزيادة إذا كانت جملة تامة الدلالة مع ورودها في خبر صحيح .

وكيف كان فقد ظهر بما تقدم عدم تمامية هذا الوجه الذي ذكره (قده) كقرينة خارجية على كون الجمع بين حديثي الشفعة ومنع فضل الماء وكبرى لا ضرر من قبل الراوي .

الوجه الثاني : ما افاده المحقق النائيني (قده) من انه لو كان لا ضرر ولا ضرار من تنمة قضية أخرى

ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) (1) من انه لو كان - لا ضرر ولا ضرار- من تنمة قضية أخرى في رواية عقبة لزم خلو رواياته الواردة في الاقضية عن هذا القضاء، الذي هو من اشهر قضاياه صلى الله عليه وآله لأنه لو كان تنمة لقضية أخرى لا يصح عده من قضاياه صلى الله عليه وآله مستقلاً .

الرد على ما ذكر المحقق النائيني (قدس سره)

ويرد عليه

أولاً: انه لم يثبت كون هذا القضاء من أشهر قضاياه صلى الله عليه وآله

أولاً: إنه لم يثبت كون هذا القضاء من أشهر قضاياه صلى الله عليه وآله في العصر الأول ، وقياس العصور المتأخرة بالعصر الأول في غير محله .

ثانياً: إن ما ذكره (ره) مبني على أن عقبة بن خالد قد روى جميع أقضية النبي

إن ما ذكره (ره) مبني على أن عقبة بن خالد قد روى جميع أقضية النبي صلى الله عليه وآله أو معظمها، فيقال حينئذ إنه إذا كان قد أورد (لا ضرر) في ذيل حديثي الشفعة ومنع فضل الماء، فهذا يعني أنه قد فاته أن ينقل قضاء المستقلا من أشهر أقضية النبي صلى الله عليه وآله مع أنه نقل معظم أقضية النبي صلى الله عليه وآله وهو بعيد.

ولكن قد ذكرنا فيما سبق إنه لم تثبت رواية عقبة إلا للقليل من أقضية النبي صلى الله عليه وآله فلا يتجه الاستبعاد المذكور.

ثالثاً: أن كون (لا ضرر) قضاءً لا ينافي وقوعه في ضمن مورد خاص

أن كون (لا ضرر) قضاءً لا ينافي وقوعه في ضمن مورد خاص حتى يرجع عدم نقله في غير ذلك المورد من قبل عقبة الى عدم نقله له كقضاء، بل يمكن أن يقال إن الانسب بعد قضاء أن يكون قد القي في واقعة خاصة لا ابتداءً، لأن الكلام الابتدائي لا يعبر عنه إنه من قضايا المتكلم بل يقال إنه من حكمه أو من جوامع كلمه .

ويشهد لهذا كلمات بعض متقدمي الأصوليين كالشيخ في العدة والشهيد في تمهيد القواعد حيث ناقشا في استفادة العموم من الروايات المتضمنة لقوله (قضى رسول الله صلى الله عليه وآله . . .) على أساس أنها تحكي عن أحكام ذكرت في موارد جزئية فلا يمكن أن يستفاد منها العموم ، وأنها من جوامع كلمه صلى الله عليه وآله بل هي قضاء في مورد خاص .

قال الشيخ في العدة - بعد ما فرق بين عبارة (قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشاهد واليمين) وبين عبارة (قضى أن الخراج بالضمان وإن الشفعة للجار)، بأنه يفهم من الأول حكاية فعل له صلى الله عليه وآله لا غير، ولكن السابق الى الفهم من الاخير أنه صلى الله عليه وآله قال ذلك قولاً لا انه عمل به فحسب - قال : إلا أنه وإن كان كذلك فهو لا يقتضي صحة التعلق به لأنه لا يعلم إنه قال ذلك بلفظ يقتضي العموم ، أو بقول يقتضي الخصوص ويفيد الحكم في تلك العين ، وإذا كان كذلك صار مثل الأول في انه ينبغي أن يلحق بالمجمل ، وإذا ثبتت هذه الجملة فيما روى انه قضى بالشاهد واليمين وان الخراج بالضمان لما قلناه ، إلا أن يدل - دليل على الحاق غيره به فيحكم به (١) .

وقال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد (٢) : قول الصحابي مثلاً انه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرور وقضى بالشاهد واليمين ، لا يفيد العموم على تقدير دلالة المفرد المعرف على العموم ، لأن الحجة في المحكي وهو كلام الرسول لا في الحكاية، والمحكي قد يكون خاصاً فيتوهم عاماً، وكذا قوله (سمعتة يقول قضيت بالشفعة للجار) لاحتمال أن تكون (ال) للعهد، كذا قال في المحصول وتبعه عليه مختصراً كلامه وغيرهم من المحققين ، الى آخر ما ذكره في ذلك .

١. عدة الأصول ١ | ١٤٧ مخطوط .

٢. تمهيد القواعد ذيل القاعدة (٥٧) .

الوجه الثالث : ما أشار اليه المحقق النائيني (قده) وأوضحه السيد الاستاذ (قدس سره)

ما أشار اليه المحقق النائيني (قده) وأوضحه السيد الاستاذ (قدس سره) من أن حديث لا ضرر إنما يمكن اعتباره ذيلاً لحديث الشفعة إذا كان مصححاً لجعل حق الشفعة بجسب مفاده ومحتواه ، ولكنه ليس كذلك لأن مفاده هو نفي الحكم الضري اما ابتداءً أو بلسان نفي الموضوع ، والضرر في مورد ثبوت حق الشفعة إنما يأتي من قبل بيع الشريك حصته ، فلو كان ذلك مورداً لقاعدة (لا ضرر) لزم الحكم ببطلان البيع ، ولو كان الضرر ناشئاً من لزوم البيع لزم الحكم بثبوت الخيار بان يكون له حق رد المبيع الى البائع ، واما جعل حق الشفعة له لجبران الضرر وتداركه بان ينقل المبيع الى ملكه فهو انما يكون مستنداً الى قاعدة (لا ضرر) إذا كانت دالة على جعل حكم يتدارك به الضرر ولكنها لا تدل على ذلك وإنما تدل على نفي الحكم الضري (١) .

أولاً : إن إيراد هذه القاعدة بعد حديث الشفعة باعتبار تناسب الجملة الثانية

إن إيراد هذه القاعدة بعد حديث الشفعة باعتبار تناسب الجملة الثانية منها أي قوله صلى الله عليه وآله (لا ضرار) مع حق الشفعة بان تكون حكمة لجعل حق الشفعة - على ما سيأتي توضيحه في الجواب عن الوجه الرابع - وعلى هذا فلا يتوقف ارتباط القاعدة بحديث الشفعة على تفسير (لا ضرر) بوجه يقتضي جعل الحكم الذي يتدارك به الضرر لكي يقال إن حديث لا ضرر لا يدل على ذلك .

ثانياً : إن مرجع الوجه المذكور الى انه لما كان المختار في معنى (لا ضرر) هونفي الحكم

إن مرجع الوجه المذكور الى انه لما كان المختار في معنى (لا ضرر) هو نفي الحكم الضري دون غيره من المعاني التي سيأتي البحث عنها، وهو لا يناسب الترابط بين الجملتين على ما هو ظاهر الكلام ، فلا بد من رفع اليد عن هذا الظهور واعتبار الجمع بينهما من قبيل الجمع في الرواية ، وهذا الكلام لا يخلو عن غرابة ، لأنه يمكن أن يقال بأن نفس ورود هذه الجملة في ذيل حديث الشفعة قرينة على كون معناها غير نفي الحكم الضري ، ولا وجه لاختيار معنى للجملة مسبقاً كأصل مفروض من دون ملاحظة القران المحتفة بها، ثم الاعتراض على ترابط الجملة مع حديث الشفعة بعدم انسجام ذلك مع هذا المعنى ، واستكشاف كون الجمع بينهما من قبيل الجمع في الرواية، بل الأحرى أن يعكس الأمر فيجعل ظهور الكلام في ترابط الحديث مع قوله (لا ضرر ولا ضرار) المذكورة ذيلاً له من وجوه صف استظهار ذلك المعنى من جملة (لا ضرر) كما هو واضح .

ثالثاً: انه لو فرضنا ان قوله (لا ضرر) في قضية سمرة مثلاً بمعنى نفي الحكم

إنه لو فرضنا ان قوله (لا ضرر) في قضية سمرة مثلاً بمعنى نفي الحكم الضري ، لا بمعنى جعل الحكم الذي يتدارك به الضرر، ولكن لا مانع من كونه في ذيل حديث الشفعة بهذا المعنى الثاني إذا كان هذا الحديث بما له من الظهور السياقي لا يساعد مع المعنى الأول ، فيختلف معناه بحسب اختلاف الموردين ، إذ لا موجب للالتزام بوحدة المراد منه في جميع الموارد، حتى يكون ظهوره في المعنى الأول في سائر الموارد مقتضياً لرادته في ذيل حديث الشفعة أيضاً ليستلزم ذلك انفصاله عن معنى ثنا الحديث وسياقه فتدبر.

الوجه الرابع : ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) من أن الترابط بين لا ضرر وبين جعل حق الشفعة بلحاظين

ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) وذكر بعضه في كلام السيد الأستاذ (قده) أيضاً^(١) ، وحاصله : إن الترابط بين (لا ضرر) وبين جعل حق الشفعة إما بلحاظ كون الأول علة للثاني ، أو بلحاظ كونه حكمة لتشريع وكلاهما باطل .

١. رسالة لا ضرر تقريرات المحقق النائيني: ١٩٥ ، ومصباح الاصول ٢ | ٥٢١.

بطلان كلا اللحاظين

أما الأول

أما الأول : فلأن الضرر إذا كان علة للحكم بثبوت حق الشفعة

فلأن الضرر إذا كان علة للحكم بثبوت حق الشفعة فلا بد أن يدور هذا الحكم مداره وجوداً وعدمًا، لأن هذا شأن العلة كما في قولنا (لا تاكل الرمان لأنه حامض)، مع ان هذا غير متحقق في المقام بلا اشكال فإن الحكم بالشفعة غير محدد بترتب الضرر الشخصي للشريك من البيع ، بل بين موارد ثبوت حق الشفعة وتضرر الشريك بالبيع عموم وخصوص من وجه ، فربما يتضرر الشريك ولا يكون له حق الشفعة، كما إذا كان الشركاء أكثر من اثنين ، وقد يثبت حق الشفعة بلا ترتب ضرر على أحد الشريكين ببيع الآخر، كما إذا كان الشريك البائع مؤذياً وكان المشتري ورعا باراً محسناً الى شريكه ، وربما يجتمعان كما هو واضح .
إذا لا يصح ادراج الحكم بثبوت الشفعة تحت كبرى (لا ضرر).

وأما الثاني : فلأن وقوع الضرر على الشريك أمر اتفاقي

فلأن وقوع الضرر على الشريك أمر اتفاقي ، وعلة التشريع وإن لم يعتبر كونها أمراً دائماً ولكنه يعتبر أن تكون أمراً غالبياً أو كثير الوقوع ، فإن الضرر الاتفاقي ليس بتلك المثابة من الأهمية بحيث يجعل له حكم كلي لئلا يقع الناس فيه .

ويلاحظ عليه أولاً: ان ما ذكر من عدم عليّة ترتب الضرر بان تمام الموضوع للحكم

إن ما ذكر من عدم عليّة ترتب الضرر بان يكون تمام الموضوع للحكم بثبوت الشفعة وإن كان تاماً إلا أن ما ذكر من عدم كونه حكمة له أيضاً في غير محله فإن توجه الضرر الى الشريك بانتقال حصة شريكه الى شخص آخر ليس امراً نادراً، بحيث لا يصلح أن يكون حكمة لتشريع حق الشفعة، بل نفس الشركة في العين بحد ذاتها أمر يوجب كون الشركاء في معرض الضرر بغير بعضهم على بعض ، كما أشير اليه في الآية الكريمة (وإن كثيراً من الخلطاء ليبيغي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) ^(١) بناءً على تفسير الخلطاء بالشركاء المختلطة أموالهم كما عن جمع من المفسرين .

وقد ابطل في بعض القوانين الحديثة الوقف الذري معللاً بأنه يوجب ركود الملك وتقليل منافعه وصيرورته مثاراً للاختلاف والتضرر، وقد أفتى جمع من الفقهاء بجواز بيع الوقف عند اختلاف الموقوف عليهم ، بحيث يخاف منه تلف الأموال والأنفس.

وقد علل في بعض الروايات عدم ارث الزوجة من العقار بان ذلك احتراز من تزوجها برجل آخر فيفسد الميراث على أهله ، ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً ولكن يقوم البناء والطوب وتعطى ثمنها أربعمها، قال : وإنما ذلك لئلا يتزوجن فيفسدن على أهل الموارث موارثهم ^(٢) .

والحاصل ان دعوى ندرّة توجه الضرر الى الشريك من عدم جعل حق الشفعة له لا يمكن المساعدة عليها .

ويشهد لذلك ان كثيراً من فقهاء العامة قد عللوا ثبوت الشفعة بدفع الضرر، قال ابن رشد ^(٣) (ذهب مالك والشافعي وأهل المدينة الى انه لا شفعة إلا للشريك ما لم يقاسم ، وقال أهل العراق الشفعة مرتبة فأولى الناس بالشفعة الشريك الذي لم يقاسم ثم الشريك المقاسم إذا بقيت في الطرق أو في الصحن شركة، ثم الجار الملاصق ، وقال أهل المدينة لا شفعة للجار ولا للشريك المقاسم)، ثم قال في ذكر احتجاج أهل العراق (ومن طريق المعنى لهم أيضاً أنه لما كان المقصود بالشفعة دفع الضرر الداخل من الشركة، وكان هذا المعنى موجوداً في الجار وجب أن يلحق به ، ولأهل المدينة أن يقولوا وجود الضرر في الشركة أعظم منه في الجوار) .

واحتج السيد المرتضى (فده) على العامة في شمول الشفعة لغير الارضين لعموم العلة، وقال (ومما يمكن أن يعارضوا به إن الشفعة عندكم إنما وجبت لازالة الضرر عن الشفيع ، وهذا المعنى موجود في جميع المبيعات من الامتعة والحيوان ، فإذا قالوا حق الشفعة إنما يجب خوفاً من الضرر على طريق الدوام ، وهذا المعنى لا يثبت إلا في الارضين والعقارات دون العروض ، قلنا في الامتعة ما يبقى على وجه الدهر مثل بقاء العقارات والارضين كالياقوت وما أشبهه من الحجارة والحديث ، فيدوم الاستضرار بالشركة فيه ، وأنتم لا توجعون فيه الشفعة، وبعد فإن ازالة الضرر الدائم أو المنقطع واجبة في العقل والشرع ، وليس وجوب ازلتها مختصة بالمستمر دون المنقطع ، فلو كان التأذي بالشركة في العروض منقطعاً على ما ادعيتم لكانت ازالته واجبة على كل حال ...) ^(٤) .

والحاصل ان دفع الضرر صالح لأن يكون حكمة لتشريع حق الشفعة ، وليس ذلك باقل من تشريع الحج للفقير في الدين وبسط أمر الولاية أو تشريع العدة لأجل عدم اختلاط المياه ، أو تشريع غسل الجمعة لازالة ريح الأباط وغير ذلك من الامثلة المضروبة لما هو حكمة لجعل حكم شرعي .

١. سورة ص ٢٨ | ٢٤.

٢. الوسائل ٢٦ : ٢٠٨ ج ٢٢٨٤٢ باب ٦ .

٣. بداية المجتهد ٢ | ٢٥٦ - ٢٥٧ .

٤. الانتصار: ٢١٥ .

وثانياً : إن لحاظ دفع الضرر حكمة لتشريع حق الشفعة

إن لحاظ دفع الضرر حكمة لتشريع حق الشفعة لا يمنع من اعتبار (لا ضرر ولا ضرار) كبرى كلية وقاعدة مستقلة في حد نفسها، إذ لا مانع من أن يكون أمر واحد قد لوحظ حكمة بالنسبة إلى جعل حكم مع انه بنفسه موضوع لحكم آخر، كما اتفق ذلك بالنسبة إلى الـ (لا حرج)، فإن عدم الحرج النوعي حكمة لعدم إيجاب السؤال مثلاً - كما دل عليه النص - في حين ان الحرج الشخصي موجب لرفع كل حكم يلزم منه الحرج على المكلف .

وثالثاً: ان اعتبار (لا ضرر ولا ضرار) حكمة للحكم بثبوت الشفعة

إن اعتبار (لا ضرر ولا ضرار) حكمة للحكم بثبوت الشفعة لا ينافي تفسيره بشيء من المعاني التي فسر بها في كلمات الاعلام ، وذلك لأنه ان فسر بنفي الحكم الضري أو بالنهي عن الاضرار بالغير فغاية الأمر أن هذا المعنى لا يتأتى في مورد حديث الشفعة ، فلا بد أن يكون المقصود بقوله (لا ضرر ولا ضرار) في ذيل هذا الحديث مجرد نفي الضرر والضرار كحكمة للحكم بثبوت الشفعة ، وأما في غير هذا الحديث فلامانع من تفسيره بغير ذلك فتأمل .

وإن فسر بما هو المختار من أن مفاد (لا ضرر) هو نفي التسبب الى تحمل الضرر، ومفاد (لا ضرار) التسبب الى نفي الاضرار بالغير بما يشمل تحريم وتشريع ما يمنع من تحققه خارجاً وجعل الأحكام الرافعة لموضوعه ، فعلى هذا القول يمكن تطبيق نفس هذا المعنى على مورد حديث

الشفعة بملاحظة الجملة الثانية أي (لا ضرر) باعتبار ان الحكم بالشفعة بنفسه مثال للحكم الراجع لموضوع الاضرار بالغير كما اتضح ذلك مما تقدم .

ثم إن ما ذكرناه من كون الارتباط بين قوله (لا ضرر ولا ضرار) وبين جعل حق الشفعة للشريك إنما هو بمناسبات كون (لا ضرر) حكمة لجعل هذا الحق ، لا مناص من الالتزام به لو كان الجمع بين حديث الشفعة ولا ضرر من قبل النبي صلى الله عليه وآله كما هو الأقرب ، وأما على الاحتمال الآخر الذي سبق ان ذكرناه من كون الجمع بينهما من قبل الامام عليه السلام ، فبالامكان أن يخرج الارتباط بينهما على وجه آخر، وقد أشرنا اليه فيما مضى أيضاً وهو أن يكون ذكر(لا ضرر) بعد نقل قضاء النبي صلى الله عليه وآله بالشفعة من باب الأخذ بشواهد السنة لكون قوله صلى الله عليه وآله (لا ضرر ولا ضرار) كلاماً مشهوراً عنه صلى الله عليه وآله ، فاراد الامام عليه السلام بذكره الاستشهاد لثبوت القضاء المذكور عنه صلى الله عليه وآله بتوافقه مع ذلك الكلام الثابت عنه صلى الله عليه وآله يقينا .

هذا وقد تحصل من جميع ما تقدم ان الوجوه الأربعة التي ذكرت لدعوى عدم الارتباط بين قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة وبين قوله لا ضرر ولا ضرار، خلافاً لظاهر رواية عقبة بن خالد مما لا يمكن المساعدة عليها .

٣- حديث منع فضل الماء: رواه الكليني عن محمد بن يحيى

٣ - حديث منع فضل الماء.

وقد رواه الكليني عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن عبدالله بن هلال ، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخيل إنه لا يمنع نقع البئر، وقضى بين أهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاً، وقال : لا ضرر ولا ضرار (١) .

١ . الكافي ٥ | ٢٩٣ - ٢٩٤ ح ٦ .

الكلام في هذا الحديث في جهات

والكلام في هذا الحديث من جهات

الجهة الأولى : في سنده ، وهو ضعيف على غرار ماتقدم

الجهة الأولى :

في سنده ، وهو ضعيف على غرار ما تقدم في سند حديث الشفعة فإن سندهما واحد، وقد سبق ان كلاً من (محمد بن عبدالله ابن هلال) و (عقبة بن خالد) لم تثبت وثاقتهم عندنا وإن وثقهما بعض لرواية الاجلاء عنهما، أو لكونهما من رجال كامل الزيارات وشبه ذلك مما تقدم الاشكال فيه .

الجهة الثانية : في شرح مفادها اجمالاً

في شرح مفادها اجمالاً، أما قوله صلى الله عليه وآله في القضاء الأول (نقع البئر) ففي النسخ التي رأيناها من الكافي (نقع الشيء) بدل (نقع البئر) وهو تصحيف كما نبه عليه في الوافي (١) ويشهد له مناسبة الحكم والموضوع ، مضافاً الى ان الرواية المذكورة في كتب العامة وفيها (نقع البئر) (٢) .

قال ابن الاثير في النهاية (٣) في شرح الحديث : فيه نهى أن يمنع نقع البئر-أي فضل مائها - لأنه ينقع به العطش أي يروي (وشرب حتى نقع أي يروي) وقيل النقع الماء النافع وهو المجتمع ، ومنه الحديث لا يباع نقع البئر ولا رهوالماء وقال (رهوالماءمجتمعه) .

١ . الوافي المجلد ٣ الجزء ١٠ | ١٣٦ .

١ . لاحظ مسند أحمد بن حنبل ٥ | ٢٢٧ وسنن ابن ماجه ٢ | ٨٢٨ وموطأ مالك ٧٤٥ | ٢٤ - ٢٥ . ٢٣ .

١ . النهاية ٥ | ١٠٨ .

المراد من قوله صلى الله عليه وآله : (لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاً) وجوه

وأما قوله صلى الله عليه وآله في القضاء الثاني (لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاً) ففي المراد به وجوه :

الوجه الأول : إن الأعراب لما كانوا ينزلون الى الماء والكلاً كانت طائفة منهم تأتي الى الماء لحاجتها

ن الأعراب لما كانوا ينزلون الى الماء والكلاً كانت طائفة منهم تأتي الى الماء لحاجتها، وطائفة تأتي الى الكلاً لحاجتها فإذا منعت الطائفة الأولى

من الماء امتنعت الطائفة الأخرى من الكلاً، فكان ذلك منعا لهم عن الكلاً أيضاً.

وهذا الاحتمال ذكره في الوافي^(١) وهو بعيد أولاً لأن الحاجة الى الماء والكلاً مشتركة بين الجميع فلاوجه لفرض كونهم على طائفتين ، طائفة تحتاج الى الماء وطائفة تحتاج الى الكلاً.

وثانياً إن ظاهره أن مصب النهي هو المنع من الماء بلحاظ أن من عواقبه غالباً ترك الكلاء مع أن ظاهر الحديث الارتباط بين الجملتين في تعلق النهي .

١. الوافي المجلد ٣ جزء ١٠ | ١٣٦ .

الوجه الثاني : ان المراد أن اصحاب الماء لو منعوا فضل مائهم منعهم الله من الكلاً

إن المراد أن أصحاب الماء لو منعوا فضل مائهم منعهم الله من الكلاً ذكره في الوافي أيضاً^(١) ، وهو بعيد كسابقه لأن ظاهر السياق اتحاد فاعل (يمنع) في الجملتين -أي ان مانع الماء هو مانع الكلاً-، وبما ان ظاهر الجملة الأولى ان مانع الماء هم أصحابه فلا يناسب أن يكون مانع الكلاً هو الله تعالى .

١. الوافي المجلد ٣ جزء ١٠ | ١٣٦ .

الوجه الثالث : ان المراد أنه لا يمنع قوم فضل مائهم عن الرعاة

إن المراد انه لا يمنع قوم فضل مائهم عن الرعاة، لأنه مستلزم لمنعهم عن الكلاً المباح أيضاً، فإن الرعاة إذا منعوا من الماء في ارض لم يأتوها للكلاً فقط ، لحاجتهم إلى الماء والكلاً في وقت واحد ولا يسعهم التفكيك بينهما ، وهذا الوجه ذكره ابن حجر^(١) قائلاً (والمعنى أن يكون حول البئر كلاً ليس عنده ماء غيره ، ولا يمكن أصحاب المواشي رعيه إلا إذا تمكنوا من سقي بهائمهم من تلك البئر، لئلا يتضرروا بالعطش بعد الرعي ، فيستلزم منعهم من الماء منعهم من الكلاً) قال (والى هذا التفسير ذهب الجمهور) وفرع عليه انه لو لم يكن هناك كلاً يرعى فلا نهى عن المنع لانتفاء العلة؟ لأن هذا الوجه مبني على أن يكون قوله (ليمنع به فضل كلاً) علة للنهي عن منع فضل الماء بتقدير(لا) النافية فيه ، فيكون المعنى (لئلا يمنع به فضل كلاً) وهذا هو الفارق بينه وبين الوجه الأول ، فإن محصل الأول أن مصب النهي هو المنع من الماء بلحاظ أن من عواقبه ترك الكلاً ، لا انه علة له ، بينما مفاد هذا الوجه أنه لا نهى عن منع الماء إلا إذا كان سبباً لمنع الكلاً ، ولذلك يكون هذا الوجه خلاف الظاهر جداً .

١. فتح الباري ٥ | ٢٤ - ٢٥.

الوجه الرابع : ان المراد أنه لا يمنع قوم فضل الماء المباح عن الرمحاة

إن المراد انه لا يمنع قوم فضل الماء المباح عن الرعاة لأجل أن يمنعوهم عن الكلاً المباح احتفاظاً به لانفسهم فالمنع عن الكلاً - على هذا الوجه - علة للمنع من فضل الماء نفسه ، لاعلة للنهي عن منع فضل الماء كما في الوجه السابق وقد ذكر هذا المعنى في الوافي^(١) قائلاً (قيل كان بعضهم يمنعون فضل الماء من مواشي المسلمين حتى لا تأكل مواشيهم العشب والكلاً الذي حول مائه ، فنهى عليه السلام عن المنع لأنه لومع لم ينزل حول بئر أحد فحرموا الكلاً المباح حينئذ).

وحكى ابن حجر هذا الوجه في موضع آخر من فتح الباري^(٢) عن المهلب قال : (قال المهلب المراد رجل كان له بئر وحولها كلاً مباح -وهو بفتح الكاف واللام مهموز ما يرعى - فاراد الاختصاص به ، فيمنع فضل ماء بئرته وأن ترده نعم غيره للشرب ، ولا حاجة به إلى الماء الذي يمنعه وإنما حاجته إلى الكلاً، وهولا يقدر على منعه لكونه غيرمملوك له ، فيمنع الماء فيتوفر له الكلاً، لأن النعم لا تستغني عن الماء بل إذا رعت الكلاً عطشت ويكون ماء غير البئر بعيداً عنها، فيرغب صاحبها عن ذلك الكلاً فيتوفر لصاحب البئر بهذه الحيلة) ثم قال فمقتضى الحديث حينئذ انه لا يمنع فضل الماء بوجه من الوجوه ، لأنه إذا لم يمنع بسبب غيره كالمحافظة على الكلاً فأولى أن لا يمنع بسبب نفسه . وهذا الوجه هو المنساق من ظاهر الحديث فهو صحيح .

١. الوافي المجلد ٣ جزء ١٠ | ١٣٦ .

٢. فتح الباري ١٢ : ٢٩٦ : طبعة اوفسيت لبنان على طبعة بولاق في مصر.

الجهة الثالثة : في ارتباط النهي عن منع فضل الماء بقوله (لاضرر ولاضرار،

في ارتباط النهي عن منع فضل الماء بقوله (لا ضرر ولا ضرار) المذكور بعده .

والكلام في هذه الجهة يقع تارة فيما يقتضيه ظاهر الحديث في نفسه ، وأخرى فيما تقتضيه القرائن الخارجية .
أما ظاهر الحديث فمقتضاه الترابط بينهما على حذو ما تقدم في حديث الشفعة لاتحادهما سياقاً ، وقد سبق ان الطاهر من مثل هذا السياق هو الارتباط بين الجملتين ، وكون الجمع بينهما إما من قبل النبي صلى الله عليه وآله أو الامام عليه السلام دون الراوي .
واما القرائن الخارجية فقد اختار العلامة شيخ الشريعة وجمع من المحققين أن مقتضاها عدم الترابط بين الجملتين وكون الجمع بينهما من قبل الراوي كما سبق ذلك في حديث الشفعة .

ولكن يمكن لنا أن نقول - كما تقدم نظيره في حديث الشفعة -: إن تكرار قوله (لا ضرر ولا ضرار) بعد حديث الشفعة وحديث منع فضل الماء جميعاً ، قرينة واضحة على الارتباط بينه وبين كل منهما ، فإنه لو كان المجمع من قبل الراوي لما كان لذكر حديث (لا ضرر ولا ضرار) مرتين مبرر اصلاً .
بل يمتاز المقام عن حديث الشفعة في ان قوله (لا ضرر ولا ضرار) ورد هنا معطوفاً بالفاء في جملة من نسخ الرواية، والعطف بالفاء لا مصحح له لولا الارتباط بين الجملتين ، فهو مرجح احتمالي لصالح القول بالارتباط ، مع أن ورود العطف بالواو في بعض النسخ الأخرى ليس مرجحاً احتمالياً للقول بعدم الارتباط ، بل هو منسجم مع كلا القولين كما لا يخفى .

وربما يقال - كما عن العلامة شيخ الشريعة (قده) - (بان ما في بعض النسخ من عطف قوله (لا ضرر ولا ضرار) على الجملة التي قبلها بالفاء تصحيف قطعاً ، لأن النسخ الصحيحة المعتمدة في الكافي متفقة على الواو^(١) .

أقول : المذكور في النسخ المطبوعة للكافي هو العطف بالواو^(٢) على الجملة التي قبلها ولكن المذكور في الوسائل والوافي وجملة من الكتب الناقلة لهذا الحديث - كالعوائد للنراقي والرسائل للشيخ الاعظم الانصاري وغيرهما - هو العطف بالفاء^(٣) ، ولا يمكن القطع بصحة الأول وكون الثاني تصحيفاً ، فإن النسخ الموجودة بأيدينا من الكافي لا تخلو من الغلط والتصحيف كما مر مثاله قريباً وهو تحريف (نقع البئر) بـ (نقع الشيء) في عامة نسخه ، ومنها النسخة التي وصلت إلى المحدث الكاشاني وصاحب الوسائل .

١ . رسالة لا ضرر: ٢٢ .

٢ . الكافي | ١٩٣ ط جديد ٦ | ٢٩٢ ذيل الحديث ٢ .

٣ . الوافي المجلد ٢ الجزء ١٠ | ١٣٦ ، الوسائل ٢٥ : ٤٢٠ ح ٢ . ومرة العقول ٩ : ١٩ ح ٢٩٤ ح ٢ . العوائد : ١٧ : ٠ الرسائل ٢ : ٥٢٣ و ٥٢٤ .

هناك وجهان ذكرت كقرائن خارجية على عدم ارتباط بين حديث منع فضل الماء وقوله (لا ضرر ولا ضرار)

ثم إن الوجوه التي ذكرت كقرائن خارجية على عدم الارتباط بين حديث منع فضل الماء وقوله (لا ضرر ولا ضرار)، منها ما سبق بيانه في حديث الشفعة وهو وجهان :

أولهما: ما ذكره العلامة شيخ الشريعة (قده)

ما ذكره العلامة شيخ الشريعة (قده) من ادعاء ان الجمع بين الجملتين إنما كان من قبل عقبة في سياق الجمع بين قضايا النبي صلى الله عليه وآله ، بقرينة التفكيك بينهما في حديث عبادة بن الصامت المنقول في كتب العامة .

ثانيهما: ما أفاده المحقق النائيني (قده)

ما أفاده المحقق النائيني (قده) من انه لو كان (لا ضرر) ذيلاً لقضية أخرى، لزم خلوقضايها - في رواية عقبة - عن هذا القضاء رغم انه من اشهر قضايها .

وقد تقدم الكلام في تحقيق هذين الوجهين فلا موجب للاعادة .

فهناك وجهان آخران قد يستدل بهما لهذا المدعى في خصوص المقام وهما

وهناك وجهان اخران قد يستدل بهما لهذا المدعى في خصوص المقام وهما:

الوجه الأول : ان حديث منع فضل الماء المذكور في بعض روايات الخاصة

وهناك وجهان اخران قد يستدل بهما لهذا المدعى في خصوص المقام وهما: الوجه الأول :

إن حديث منع فضل الماء المذكور في بعض روايات الخاصة وكثير من روايات العامة من غير تذييل بقوله (لا ضرر ولا ضرار)، وهذا يقوي احتمال كون الجمع بينهما في رواية عقبة بن خالد من فعل الراوي من دون ارتباط بينهما في الاصل .

أما في روايات الخاصة فقد ورد في الفقيه^(١) مرسلأ (قال وقضى عليه السلام في أهل البوادي أن لا يمنعوا فضل ماء ولا يبيعوا فضل الكلاً) هكذا في المطبوعة النجفية للفقيه ، وفي بعض النسخ (لكي لا يمنعوا فضل الكلاً) ولعله الصحيح .

وأما في روايات العامة فقد ورد في صحيح البخاري وسنن أبي داود والترمذي وابن ماجه وموطأ مالك ومسنند أحمد بن حنبل وغيرها^(٢) .

ويمكن الجواب عنه اولاً: بالنقض بقضية سمرة بن جندب ، فإنها وردت مذيلة بقوله (لا ضرر ولا ضرار) في رواية زرارة ، ولكنها خالية عن هذا الذيل في روايات العامة وفي بعض رواياتنا كما تقدم ذلك مفصلاً .

وثانياً : بالحل ، وهو ان رواية الصدوق مرسلة ولا اعتماد على مراسيله وإن كانت بصيغة جزمية-كما حقق في محله -، مضافا الى أن (من لا يحضره الفقيه) كتاب فقهي في الاساس يتضمن الفتوى بمتون الاحاديث ، فلا يلزم في مثله مراعاة نقل الحديث بتمامه إذا كان بعض فقراته لا يرتبط بما هو مقصود المؤلف كما في المقام ، فإن قوله (لا ضرر ولا ضرار) يجري مجرى التعليل الذي لا حاجة الى ذكره في مقام الافتاء بمضمون الرواية .

وأما روايات العامة فقد تقدم الكلام في مدى ما يمكن الاعتماد عليه في مقابل رواياتنا عند الحديث عن رواية عبادة بن الصامت فلاحظ . فلا يلزم في مثله مراعاة نقل الحديث بتمامه إذا كان بعض فقراته لا يرتبط بما هو مقصود المؤلف كما في المقام ، فإن قوله (لا ضرر ولا ضرار) يجري مجرى التعليل الذي لا حاجة الى ذكره في مقام الافتاء بمضمون الرواية .

وأما روايات العامة فقد تقدم الكلام في مدى ما يمكن الاعتماد عليه في مقابل رواياتنا عند الحديث عن رواية عبادة بن الصامت فلاحظ .

١. من لا يحضره الفقيه ١٢ | ١٥٠ ح ٦٦٢ .

٢. لاحظ المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي مادة (فضل) .

الوجه الثاني : إن مضمون حديث منع فضل الماء يابى عن الالتزام بالترابط بينه وبين قوله (لا ضرر ولا ضرار) وذلك من جهتين

إن مضمون حديث منع فضل الماء يابى عن الالتزام بالترابط بينه وبين قوله (لا ضرر ولا ضرار) وذلك من جهتين :

الأولى : إن منع المالك فضل ماله عن الغير لا يعد ضرراً بالنسبة الى الغير، وإنما هو من قبيل عدم النفع ومعلوم إن عدم النفع لا يعد ضرراً .

إن منع المالك فضل ماله عن الغير لا يعد ضرراً بالنسبة الى الغير، وإنما هو من قبيل عدم النفع ومعلوم إن عدم النفع لا يعد ضرراً .

الثانية : ان النهي في مورد الحديث تنزيهي قطعاً

إن النهي في مورد الحديث تنزيهي قطعاً، لعدم حرمة منع فضل المال عن الغير بالضرورة فلا يندرج ذلك تحت كبرى (لا ضرر ولا ضرار) بأي من معانيها.

والتحقيق ان مرجع هاتين الجهتين الى جهة واحدة، وهي عدم ثبوت حق للغير في الاستفادة من فضل الماء لأنه إذا كان له حق في ذلك فإن منعه عنه يكون ضرراً عليه لأنه تنقيص لحقه ، فلا يكون النهي عن منعه حينئذ نهياً تنزيهياً ، فيمكن تطبيق كبرى لا ضرر ولا ضرار على مورده ، وأما إذا لم يكن له حق في ذلك اتجه الاشكال في انطباق (لا ضرر) من الجهتين - موضوعاً وحكماً - فجهة الاشكال م ساساً: انه لا حق للغير في الاستفادة من فضل الماء.

والصحيح عدم اتجاه هذا الاشكال وتوضيحه : ان الأبار التي كان أهل البادية - وهم الأعراب الرحل - يستفيدون من مائها اما انها كانت من المباحات الاصلية، أو ما هي في حكمها،-كالأبار الموقوفة وقفا عاما لاستفادة الناس منها - كما لا يبعد أن ذلك كان هو الغالب فيها ، لعدم كونهم مستقرين حولها وحينئذ فلا اشكال في انه ليس لمن سبق الى شيء منها حق منع الغير عفاً فضل من استفادته ، اذ ليس له إلا حق السبق في الاستفادة فقط .

واما انها كانت من الاملاك الشخصية أو ما هي بحكمها، وحينئذ فقد يتوهم انه لا اشكال في عدم استحقاق الغير الاستفادة من فضل مائها، وانعقاد الضرورة على ذلك ، ولكن الذي يتضح بملاحظة كلمات الفريقيين والمشهور بين المتقدمين ان للغير حق الشرب منها لنفسه ولماشيته ، وكون القول بعدم ثبوت هذا الحق له واستحباب البذل للمالك شاذاً بين القدماء .

قال الشيخ في الخلاف^(١) : (إذا ملك البئر بالاحياء وخرج ماؤها فهو احق بمائها من غيره بقدر حاجته وحاجة ماشيته ، وما يفضل عن ذلك يجب عليه بذله لغيره لحاجته اليه للشرب له أولماشيته ، ولا يجب عليه بذله لسقي زرع بل يستحب له ذلك ، وبه قال الشافعي ، وقال أبو عبيد بن خريز يستحب له ذلك لسقي غيره وسقي مواشيه وسقي زرع ، ولا يجب على حال ، ومن الناس من قال يجب عليه بذله بلا عوض لشرب الماشية وسقي الزرع ، ومنهم من قال يجب عليه بالعوض ، فاما بلا عوض فلا، ثم ذكر في الاستدلال على مختاره ثلاث روايات جميعها من طرق العامة ، ويشبه كلامه هنا كلامه في المبسوط .

وفي المختلف^(٢) بعد نقل كلام الشيخ ما لفظه (وبه) قال ابن الجنيد والوجه : الاستحباب في الجميع وبه قال ابن البراج ، إذ لا يجب على الانسان بذل ماله لغيره) ثم ذكرما استدلل به الشيخ وناقش فيه ، بأن هذه احاديث لم تثبت عندنا صحتها ، ولو ثبتت حملت على الكراهة .

ويظهر من كلام ابن حجر في فتح الباري ان القول بوجوب البذل هو المشهور بين العامة^(٣) . وعليه فلا وجه لدعوى الاجماع على عدم وجوب البذل فضلاً عن دعوى الضرورة عليه .

ولعل عمدة ما أوجب هذه الدعوى تصور أن لازم الحكم بملكية شخص لمال جواز منع الآخرين عنه بمقتضى طبيعة الملكية، فكأن استحقاق الغير

التصرف فيه ينافي الحكم بكونه مملوكاً للأول ، ولكن هذا غير صحيح ، لأن ثبوت الحق المذكور لا ينافي أصل الملكية، وإنما ينافي الملكية المطلقة، وهي غير ثابتة في أمثال المقام ، بل الثابت فيها بحسب بناء العقلاء سنخ ملكية محدودة تجامع ثبوت حق الشرب والوضوء ونحوهما بالنسبة الى الآخرين .

ومن هنا اخترنا وفقاً لجمع من المحققين جواز الوضوء والشرب من الأنهار الكبار وإن لم يعلم رضا المالكين ، بل وإن علم كراحتهم أو كان فيهم صغير أو مجنون ، ومستند ذلك هو بناء العقلاء على عدم ثبوت الملكية المطلقة للملاك في أمثال هذه الأشياء ، بحيث تنافي جواز تصرف الآخرين فيها من غير رضاهم بمثل ما ذكر من التصرفات .

وأما التمسك لذلك بسيرة المتشريعة - كما في المستمسك^(٤) - فلا يخلو عن نظر، لأن مورد التمسك بها هو فيما إذا انفرد المسلمون أو الامامية بفعل شيء أو بتركه ، وانحازوا في ذلك عن بقية العقلاء، حيث يستكشف بذلك حكم تأسيسي شرعي وفق ما جرت عليه سيرتهم ، وأما في أمثال المقام حيث يكون الكاشف بناء عموم العقلاء والمستكشف به هو الحكم الامضائي الشرعي ، فلا معنى للتمسك بسيرة المتشريعة. ثم إنه قد يتوهم ان مثل قوله عليه السلام (لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفسه) يصلح ان يكون رادعاً عن البناء العقلاني في المتقدم فلا يمكن الاعتماد عليه بعد ثبوت الردع عنه من قبل الشارع المقدس ، ولكن هذا في غير محله ، لأن قوله (لا يحل مال امرئ . . . الخ) لا يتضمن بمنطوقه حكماً تأسيسياً شرعياً ، لكي يؤخذ باطلاقه - لو توفرت مقدمات الحكمة - ، بل مفاده إمضاء ما بنى عليه العقلاء، فيمتنع ان يكون رادعاً عن نفس هذا البناء في بعض حدوده .

هذا ثم انه لو فرضنا انه يحق للمالك منع الآخرين من الاستفادة من فضل ماء بئر ، وان النهي عن هذا المنع - في رواية عقبة بن خالد- نهى تنزيهياً لا تحريمياً ، ولكن لا مانع من تعليقه بـ (لا ضرر ولا ضرار) ايضاً على ان يكون ذلك في مستوى الحكم الاخلاقي الاسلامي ، وهو انه ينبغي التحرز عن الاضرار بالغير المسلم كمنع فضل الماء عنه وعن مواشيه مع حاجتهم وعطشهم ، فيكون لهذا الحكم أي (لا ضرر) مستويان : مستوى اخلاقي تمثل في حديث منع فضل الماء ، ومستوى الزامي وهو المراد به في حديث سمرة ونحوه ووحدة اللفظ لا تفرض وحدة المعنى بعد قضاء القرائن خلافها .

هذا إذا كان الجمع بين النهي عن منع فضل الماء وبين قوله (لا ضرر ولا ضرار) قد صدر من النبي صلى الله عليه وآله ، وأما ان كان ذلك صادراً من قبل الامام عليه السلام ، فبالامكان تخريج الارتباط بينهما على وجه آخر، وهو قاعدة الأخذ بشواهد الكتاب والسنة، بمعنى الاستشهاد بالسنة الثابتة على صدق النقل ، ولا يقدر حينئذ عدم افادة (لا ضرر) للنهي التشريعي لكفاية التوافق الروحي والمبدئي بين الامرين في مثل ذلك كما تقدم نظيره في حديث الشفعة.

فتحصل من جميع ما تقدم انه لا مناص من الالتزام بما هو ظاهر الحديث ، ويؤيده بعض القرائن الخارجية من الارتباط بين النهي عن منع فضل الماء وكبرى لا ضرر ولا ضرار، لان الوجوه التي ذكرت لاثبات عدم الارتباط لا تنهض على ذلك . هذا تمام الكلام في القضايا الثلاث الأولى التي وردت من طرق الامامية .

١. الخلاف ٢ | ١٢٩ ، ١٣٢ .

٢. مختلف الشيعة ٢ | ١٥ .

٣. فتح الباري لابن حجره | ٢٤ - ٢٥ ، ولاحظ نيل الأوطار للشوكاني ٦ : ٤٨ .

٤. مستمسك العروة الوثقى ٢ | ٤٢٤ .

٤ - حديث هدم الحائط : اورده القاضي نعمان المصري في دعائم الاسلام

وقد أورده القاضي نعمان المصري في دعائم الاسلام قائلاً (روينا عن ابي عبدالله عليه السلام انه سئل عن جدار الرجل - وهوسترة بينه وبين جاره - سقط فامتنع من بنيانه ، قال : ليس يجبر على ذلك الا ان يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى لحق أو شرط في اصل الملك ، ولكن يقال لصاحب المنزل : استر على نفسك في حقل ان شئت ، قيل له : فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه أو اراد هدمه اضراراً بجاره لغير حاجته الى هدمه ، قال : لا يترك وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : لا ضرر ولا ضرار (اضرار-خ ل) ، وان هدمه كلف ان يبينه)^(١) .

١. دعائم الإسلام ٢ | ٥٠٤ | ١٨٠٥ .

الكلام فيه يقع في جهات

والكلام فيه يقع في جهات :

الجهة الأولى : في مصدره : وهو - كما ذكرنا - كتاب دعائم الإسلام للقاضي نعمان بن محمد من علماء الاسماعيلية، خدم المهدي بالله

وهو- كما ذكرنا - كتاب دعائم الاسلام للقاضي النعمان بن محمد بن منصور بن حيون التميمي المغربي المتوفى سنة ٣٦٢، وكان من علماء الاسماعيلية، خدم المهدي بالله مؤسس الدولة الفاطمية في السنوات التسع الاخيرة من حكمه ، ثم تولى القضاء لهم حتى اصبح قاضي القضاة في الدولة، وقد ذكر ان كتابه الدعائم هذا كان هو القانون الرسمي ودستور الدولة منذ عهد المعز - رابع الخلفاء الفاطميين - حتى نهاية الدولة الفاطمية، وربما توهم بعضهم ان القاضي نعمان من رجال الشيعة الإمامية استناداً الى شبهات ضعيفة اجبنا عنها في محله .

وبلاحظ ان احاديث الكتاب كلها مراسيل ، بل لم يذكر فيه اسامي رواتها من الطبقة الأولى غالباً، وقد تداول النقل عن هذا الكتاب في كتب متأخري المتأخرين من فقهاءنا كالجواهر وغيره ، وهو احد مصادر كتاب المستدرك للمحدث النوري (قده) .

واما مراجع الكتاب ومصادره : فالذي يظهر بمراجعة ما ورد فيه من الاحاديث ، ومقايسته مع مصادر الحديث عند الشيعة الامامية ، انه كان يرجع الى كتبهم ويعتمدها في نقل الروايات ، فان جملة مما تضمنه من الاخبار مما لا اشكال في انه اخذها من مصادرهم ، حتى انه اشتبه في بعض المواضع فنقل رواية عن ابي جعفر عليه السلام طنا منه انه الباقر عليه السلام بينما هو الجواد عليه السلام ، فظن المحدث النوري وآخرون انه تعمد الابهام وجعلوا ذلك من امارات كونه اماميا .

والظاهر ان الذي دعاه الى الاعتماد على مصادر الامامية في تأليف كتابه هو ان الاسماعيلية منذ تكؤنهم في زمن الصادق والكاظم عليهما السلام ، لم يكن من مسلكتهم نقل الاحاديث والاهتمام بضيبتها وانما كانت غاية اهتمامهم بالجوانب السياسية والاجتماعية للامامة .

ولما وفقوا لتشكيل دولتهم في المغرب واستولوا على مدينتي القاهرة واسسوا الجامع الازهر، احتاجوا الى الفقه والحضارة والقانون فاضطر عالمهم المبرز انذاك القاضي نعمان الى تأليف كتاب الدعائم ، والاعتماد على مصادر الاخرين ، لما لم يكن لسلفهم كتب في هذا المضمار.

ويمكن معرفة بعض مصادره من كتب الامامية بمقارنته معها او مع ما نقل من رواياتها، ومنها كتاب الجعفرات فان ما ورد فيه من الاخبار يطابق في موارد كثيرة متون الاخبار الواردة في الدعائم- كما تنبه لذلك المحدث النوري (قدس سره) ^(١) - وكتاب الجعفرات لاسماعيل بن موسى بن جعفر، قال الشيخ والنجاشي (سكن مصر وولده بها وله كتب يرويها عن ابيه عن آبائه) .

وقد روى الجعفرات اسماعيل بن موسى ورواه عنه محمد بن محمد بن محمد ابن الاشعث - وكان ساكنا بمصر ايضا - فهذا الكتاب كان موجودا في مصر مقر الاسماعيلية آنذاك .

وعلى اي تقدير فالمقصود : ان روايات كتاب الدعائم منقولة غالباً عن مصادر الشيعة الامامية رغم ان مؤلفه ليس منهم ، ولذلك كانت اقرب الى الاعتبار من روايات العامة ، لانها نفس رواياتنا نقلت اليها بغير طريقنا فتدبر.

١. مستدرك الوسائل ٢ | ٣١٧ .

الجهة الثانية: في سنده : وهو ضعيف من جهة الارسال ومن جهة عدم وثاقة المؤلف

الجهة الثانية :

في سنده ، وهو كما علم مما سبق ضعيف من جهتين :

من جهة الارسال ومن جهة عدم وثاقة مؤلف الدعائم عندنا .

الجهة الثالثة : في مفاد: لا اشكال فيما تضمنه صدره من عدم وجوب اعادة بناء الجدار

الجهة الثالثة :

في مفاده ، ولا اشكال فيما تضمنه صدره من عدم وجوب اعادة بناء الجدار على صاحب الدار اذا لم يكن للجدار حق فيه فانه على وفق القاعدة ، وانما الاشكال فيما تضمنه الدليل من منعه من هدم جداره وامره ببنائه لو هدمه اضاراً بجاره ، فانه قد يقال ان ذلك مخالف للقواعد والاصول المسلمة ، لان الظاهر ان مورد الحديث الجدار الذي يكون مملوكاً للشخص ملكاً طلقاً من دون ان يكون متعلقاً لحق الجار بوجه من الوجوه ، ومقتضى القاعدة في مثل ذلك ان يكون للمالك حق هدمه ، وان لا يجب عليه اعادة بنائه على تقدير هدمه ، وان كان ذلك سبباً لوقوع الجار في الحرج والضيق من جهة فقدان السائر لبيته ، ومجرد كون هدمه لا حاجة عقلانية بل بداعي ايقاع الجار في الضيق لا يقتضي منعه من الهدم ، وامره بالبناء على تقدير مخالفته ، وعليه فتطبيق قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) على مورد الحديث محل اشكال .

يمكن الجواب على ماورد في الجهة الثالثة بوجهين الوجه الأول : انه لا غرابة في الحكم بمنع المالك من هدم جداره

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بوجهين :

الوجه الأول :

انه لا غرابة في الحكم بمنع المالك من هدم جداره وامره باعادة بنائه لو فعل عقوبة على مخالفته ، اذا لم يكن له في الهدم غرض عقلائي بل كان غرضه مجرد الاضرار بجاره ، فان لهذا الحكم نظائر في الفقه الاسلامي ، ومنها ما التزم به جمع من الفقهاء منهم الشيخ في النهاية

والقاضي وابن البراج ، من انه اذا اعتق احد الشركاء نصيبه من العبد قاصداً به الاضرار بشريكه ، وجب عليه فكه ان كان موسراً وبطل عتقه ان كان معسراً ، لان قصد القرية انتعت سهمه وسعى العبد في نصيب الشريك ، ولم يجب على المعتق فكه بل يستحب له ذلك ، وقد اعترف في الجواهر هذا القول احد القولين القويين في المسألة (١) .

ويدل عليه من الاخبار صحيح الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن المملوك بين الشركاء فيعتق احدهم نصيبه ؟ فقال ان ذلك فساد على اصحابه ، فلا يستطيعون بيعه ولا مؤاجرته وقال يقوم قيمته فيجعل على الذي اعتقه عقوبة ، وانما جعل ذلك مما افسده . وفي صحيحة محمد ابن مسلم قال قلت لابي عبدالله عليه السلام : رجل ورث غلاماً وله فيه شركاء فاعتق لوجه الله نصيبه ، فقال اذا اعتق نصيبه مضارة وهو موسر ضمن للورثة ، واذا اعتق لوجه الله كان الغلام قد اعتق من حصة من اعتق ، ويستعملونه على قدر ما اعتق منه له ولهم ، فان كان نصفه عمل لهم يوماً وله يوماً ، وان اعتق الشريك مضاراً وهو معسر فلا عتق له ، لانه اراد ان يفسد على القوم فترجع إلى القوم حصصهم (٢) .

فيستفاد من هاتين الروايتين وغيرهما أن العتق لو كان مقروناً بقصد الاضرار بالشريك ، استتبع ذلك التشديد على المعتق اما بابطال عتقه راساً أو بتضمينه حصة الشريك .

فيمكن الالتزام بنظر ذلك في المقام ايضاً - كما التزم به بعض فقهاء العامة - بان يقال : انه لا يجوز للجار ان يتصرف في ملكه بما يكون لمجرد الاضرار بجاره لا لغرض عقائبي ، ولو فعل ذلك اجبر على تدارك الضرر الحاصل عقوبة على عمله .

وهذا الحكم يصح ان يكون حكماً اولياً على اساس ان من حق المسلم على المسلم أو الجار على الجار ان لا يضر به متعمداً وان كان ذلك بالتصرف في ملك نفسه ، كما يصح ان يكون حكماً ولائياً اقتضته المصلحة الملزمة التي رآها الامام عليه السلام في امثال هذه الموارد .

١. جواهر الكلام | ٣٤ | ١٥٦ - ١٥٧ .

٢. الوسائل ٣٣ : ٣٩ و ٤٠ ح ٣٩٠٥٦ و ٣٩٠٥٩ .

الوجه الثاني : انه يمكن ان يفترض ان مررد كلام الامام عليه السلام هو ما اذا كان الجدار مورداً لحق الجار

الوجه الثاني :

انه يمكن ان يفترض ان موررد كلام الامام عليه السلام في ذيل الحديث هو ما اذا كان الجدار مورداً لحق الجار ، وبذلك يتجه النهي عن الهدم والامر ببنائه على تقدير المخالفة ، كما يتجه تعليل النهي بـ (لا ضرر ولا ضار) ، لان في هدم الجدار حينئذ اضراراً بالجار لاستلزامه سلب حقه .

ومبرر هذا الافتراض ان السائل فرض كون الهدم اضراراً بالجار ، وهذا ظاهر فيما اذا كان للجار حق بالنسبة الى الجدار - لكي يصدق الاضرار به عرفاً - ، ولا يشمل ما اذا لم يكن له حق فيه وانما كان هدمه مستلزماً لعدم انتفاعه بجدار الغير ، واما قول السائل (لغير حاجة منه الى هدمه) فلا يدل

على عدم كون الجدار متعلقاً لحق الغير ، بل لعل المراد به اخراج صورة تعارض الضررين ، حيث يكون صاحب الجدار محتاجاً الى هدمه لكونه اثلاً للسقوط أو موجبا لضيق داره مثلا مع كونه متعلقاً لحق الجار .

وهذا الوجه في توجيه الرواية يظهر من كلام لصاحب الجواهر (١) في كتاب الصلح ذكره تأييداً لكلام نقله عن المحقق الكركي في جامع المقاصد .

١. جواهر الكلام | ٢٦ | ٢٦٨ .

٥- حديث قسمة العين المشتركة : رواه في كنز العمال عن جامع عبد الرزاق الصنعاني

- حديث قسمة العين المشتركة (١) :

رواه في كنز العمال عن جامع عبدالرزاق الصنعاني منقولاً باسناده عن الحجاج بن أرتأة - وهو من رجال الصادقين كما في كتاب الرجال للشيخ (قده) - قال أخبرني أبو جعفر: ان نخلة كانت بين رجلين فاختصما فيها الى النبي صلى الله عليه واله ، فقال احدهما : اشققها نصفين بيني وبينه ، فقال النبي صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام يتقوامان فيها (٢) .

والحكم المذكور في الرواية جار على وفق قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) وقد ذكره فقهاؤنا مع تعليقه بهذه القاعدة ايضاً .

وقد ورد ما يماثله في صحيح الغنوي المروي في الكافي عن ابي عبدالله عليه السلام : في رجل شهد بغيراً مريضاً وهويبا فاشتراه رجل بعشرة دراهم ، فجاء واشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد ، فقصى ان البعير برئ فبلغ ثمنه دانير ، فقال لصاحب الدرهمين خذ خمس ما بلغ فابى قال اريد الرأس والجلد فقال عليه السلام ليس له ذلك هذا الضرر وقد أعطي حقه اذا أعطي الخمس (٣) .

وهذه الرواية تماثل رواية الحجاج بن أرتأة الا ان المذكور فيها مجرد تطبيق كبرى لا ضرر على موردهما من دون ذكرها صريحاً ، ولعل ذلك لمعلوماتها واشتهارها فاستغنى الامام عليه السلام عن ذكرها .

وقد وقعت صحيحة الغنوي موضعاً للبحث والاشكال في كلمات جمع من الفقهاء، وافتنى بمضمونها جماعة منهم كالمحقق في الشرائع والشهيد الاول في الدروس ، ولعل الاظهر في معناها ان يكون قوله (اشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد) بمعنى ان الرجل قد اشترك في البعير بنسبة الخمس واشترط ان يكون نصيبه بعد النحر في الرأس والجلد، وكان هذا الشرط ناظرًا الى صورة استمرار المرض وعدم براء البعير مما لا مناص معه من نحره فلما برئ البعير انتفى موضوع الشرط المذكور فلم يكن يستحق الا خمس البعير نفسه وذلك وجه الحكم في الرواية .

١. هذا الحديث وما بعده من الأحاديث وإن لم ترد في كتبنا وإنما وردت في كتب العافة إلا إننا أثرتنا التعرض لها استيفاءً لما اطلعنا عليه من القضايا التي ذكر قاعدة لا ضرر ولا ضرار في مواردها في كتب علماء الإسلام مضافاً إلى بعض الفوائد الأخرى التي ستتضح من خلال البحوث الأتية .

٢. كنز العمال ٥ : ٤٢٢ ح ٨٥٣٤ ١ .

٣. الكافي ٥ : ٢٩٣ ح ٤ .

٦ - حديث عذق أبي لبابة: رواه ابو دارد في المراسيل عن واسع بن حبان

- حديث عذق ابي لبابة :

رواه ابو داود فى المراسيل عن واسع بن حبان ، قال : كان لابي لبابة عذق في حائط رجل فكلمه ، فقال انك تطأ حائطي الى عذقك فانا اعطيك مثله في حائطي ، وأخرجه عني فابى عليه ، فكلم النبي صلى الله عليه وآله فقال يا ابا لبابة خذ مثل عذقك فحزها الى مالك واكفف عن صاحبك ما يكره ، فقال ما انا بفاعل ، فقال اذهب فاخرج له مثل عذقه الى حائطه ، ثم اضرب فوق ذلك بجدار فانه لا ضرر في الاسلام ولا ضرار^(١) . وهذه القضية تشبه قضية سمرة بن جندب مع الرجل الأنصاري .

١. المراسيل مع الاسانيد لأبي داود : ٢٠٧ ح ٢ باب ٧١ في الإضرار.

٧ - حديث جعل الخشبة في حائط الجار وحد الطريق المسلوك : أورده عبد الرزاق الصنعاني

٧ - حديث جعل الخشبة في حائط الجار وحد الطريق المسلوك :

أورده عبدالرزاق الصنعاني في المصنف ، عن معمر بن جابر، عن عكرمة، عن ابن عباس ، قال قال رسول الله صلى الله عليه واله : (لا ضرر ولا ضرار) وللرجل ان يجعل خشبة في حائط جاره والطريق سبعة اذرع^(١) .

ورواه احمد بن حنبل في مسنده باسناده عن ابن عباس ايضا، وكذا الطبراني والبيهقي وابن ماجه^(٢) . وفي سنن الدارقطني حكى الجمل الثلاث بطريقه عن ابن عباس ، لكن مع تأخير جملة (لا ضرر ولا ضرار) عن الجملتين الأخريين^(٣) .

كما روى باسناده عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه واله ، انه قال : (لا ضرر ولا ضرور ولا يمنع احدكم جاره أن يضع خشبة على حائطه)^(٤) .

ولكن ظهور هذا الحديث في تعاقب الجمل الثلاث في كلام النبي صلى الله عليه واله على نحو يكون قوله (لا ضرر ولا ضرار) بمنزلة الكبرى الكلية للحكمين المذكورين في الجملتين الاخرين غير واضح ، فان صيغة الحديث في الجمع بين الجمل الثلاث ليست صيغة واضحة في ان النبي صلى الله عليه وآله كان بصد تطبيق (لا ضرر ولا ضرار)، على مورد جعل الخشبة في حائط الجار وحد الطريق المسلوك .

والفرق التعبيري بين الصيغة المستعملة في هذا الحديث والصيغة المستعملة في حديثي الشفعة ومنع فضل الماء شاسع جدا، فان الوارد فيهما هكذا قضى بكذا وكذا وقال (لا ضرر ولا ضرار) مما يكون ظاهرا عرفا في الارتباط بين القضاء والقول واما في المقام فلا ظهور للحديث في الارتباط بين قوله (لا ضرر ولا ضرار) وقوله (ولا يمنع احدكم . . . الخ) .

ويظهر من مالك في الموطأ، والشافعي في كتاب الام في مقام الرد على اصحاب مالك انهما اعتبرا قوله (لا ضرر ولا ضرار) رواية مستقلة ولم يعدها صدراً أو ذليلاً لحكمه صلى الله عليه وآله بجواز جعل الخشبة في حائط الجار، ونهيه عن منع الجار عن ذلك . فلاحظ^(٥) .

١. كنز العمال ٤ : ٦١ ح ٩٥١٩ .

٢. لاحظ مسند أحمد ١ : ٣١٣ ، وشرا ابن ماجه ٢ : ٧٨٤ ، وسنن الدارقطني ٤ : ٢٢٨ .

٣. لاحظ مسند أحمد ١ : ٣١٣ ، وشرا ابن ماجه ٢ : ٧٨٤ ، وسنن الدارقطني ٤ : ٢٢٨ .

٤. سنن الدارقطني ٤ : ٨٢٢٠

٥. موطأ مالك ٢ : ٧٤٥ ، والأم ٧ : ٢٣٠ .

٨ - حديث مشارب النخل : أورده في كنز العمال عن أبي نعيم عن صفوان بن سليم

اورده في كنز العمال عن أبي نعيم عن صفوان بن سليم ، عن ثعلبة ابن ابي مالك : ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال (لا ضرر ولا ضرار) وان رسول الله صلى الله عليه وآله : قضى في مشارب النخل بالسيل الاعلى على الاسفل حتى يشرب الاعلى ويروي الماء الى الكفين ، ثم يسرح الماء الى الاسفل وكذلك حتى تنقضي الحوائط ويغني الماء (١) .

وهذا الحديث لا ظهور له في الارتباط بين قوله صلى الله عليه وآله (لا ضرر ولا ضرار) وبين قضائه في مشارب النخل ، ولا سيما مع تكرار ذكره صلى الله عليه وآله فيه .

وروي قضاؤه صلى الله عليه وآله في مشارب النخل من دون تعقبه أو تقدمه بـ (لا ضرر ولا ضرار) في جملة من مصادر الخاصة والعامه .

اما الخاصة فقد ورد في مصادرهم (٢) عن ثلاثة اشخاص هم :

١- عقبة بن خالد واورد حديثه الكليني ونقله عنه الشيخ (٣) .

٢ - غياث بن ابراهيم وقد ورد حديثه بطريقين في الكافي ونقله الشيخ باسناده عن احمد بن محمد - والظاهر انه اخذه من الكافي ايضا - كما رواه الصدوق في الفقيه بسنده الى غياث .

٣ - حفص بن غياث - وهو عامي المذهب - وقد اورد حديثه الكليني باسناده اليه ورواه عنه الشيخ (قده) .

واما العامة فقد روى ذلك جمع منهم في مصادرهم عن جمع ، منهم عبادة بن الصامت (٤) .

هذا تمام الكلام في البحث الأول من الفصل الأول في ذكر القضايا التي تضمنت تطبيق كبرى (لا ضرر ولا ضرار) على مواردنا في كتب الخاصة والعامه ، وقد عرفت انها ثمان قضايا وعمدتها القضايا الثلاث الأولى المروية في كتب الامامية .

١. كنز العمال ٣ : ٩١٩ ح ٩١٦٧ .

٢. الوسائل ٢٥ : ٤٢٠ | ٣٣٣٦٣ .

٣. مسند أحمد ٥ : ٢٣٦ ، كنز العمال ٣ : ٩٠٣ ح ٩١١٧ .

٤. الكافي ٥ : ٢٧٨ ح ٦ ، التهذيب ١٤٠ ح ٦٢ .

البحث الثاني : في تحقيق لفظ حديث (لا ضرر ولا ضرار)

في تحقيق لفظ حديث (لا ضرر ولا ضرار) .

ويقع الكلام فيه تارة في زيادة (في الاسلام) في اخره ، واخرى في زيادة (على مؤمن) بدلاً عنه ، وثالثة في ثبوت القسم الثاني من الحديث أي قوله (لا ضرار) ، وانه على تقدير ثبوته هل هو بهذه الصيغة أو بصيغة اخرى مثل (لا اضرار) أو (لا ضرورة)؟ فالكلام في مقامات :

يقع الكلام فيه في مقامات

المقام الاول :

المقام الأول : في تحقيق زيادة (في الاسلام) في آخر الحديث وفيه أمران

في تحقيق زيادة (في الاسلام) في اخر الحديث .

ويقع البحث عنه تارة من حيث وجود هذه الزيادة في المصادر الحديثية وغيرها، واخرى في اعتبارها وعدمه فهنا امران :

الأمر الأول : في تحقيق وجود هذه الزيادة في المصادر

في تحقيق وجود هذه الزيادة في المصادر التي تعرضت لذكر حديث (لا ضرر ولا ضرار) .

ادعى العلامة شيخ الشريعة (قده) ان هذه الزيادة غير ثابتة في شيء من كتب العامة والخاصة عدا النهاية في غريب الحديث لابن الاثير، ولا يدري انه من اين جاء بها؟

قال (١) (قدس سره) : ان الثابت في روايات العامة هو قوله (لا ضرر ولا ضرار) من غير تعقيب قوله (في الاسلام) ، فقد تفحصت في كتبهم وتتبع في صحاحهم ومسانيدهم وغيرها فحسا اكيداً ، فلم اجد رواية في طرقهم الا عن ابن عباس ، وعن عبادة بن الصامت ، وكلاهما روي من غير هذه الزيادة ، ولا ادري من اين جاء ابن الاثير في النهاية بهذه الزيادة، وليس المقام من مصاديق القاعدة السابقة من تقدم الزيادة على النقيضة والحكم بوجودها، فانها فيما اذا ثبتت الزيادة بطريق معتبر لا في غيره مما لم يثبت أو ثبتت خلافها أو ارسلها واحد أو اثنان ، فلا يمكن الاحتجاج بمثل هذه الزيادة التي لو لم يدع الجزم بخطئها فغاية ما فيه الارسال ممن لا يعلم حال مراسيله على حكم ديني وفتح فقهي .

واضاف (قده) : وناهيك في المقام ان علامتهم المتبحر الماهر السيوطي الذي تجاوزت تصانيفه عن خمسمائة، ويعدونه مجدد المائة التاسعة، وقيل انه ما بلغ احد درجة الاجتهاد بعد الائمة الاربعة الأسيوطي ، صنف كتابه (جمع الجوامع) في الحديث ، وجمع فيه جميع كتب الحديث من

الصحاح وغيرها كصحيح البخاري ومسلم ، وصحيح الترمذي ، وسنن ابن داود، وسنن النسائي ، وصحيح ابن ماجه القزويني ، وموطأ مالك ، ومسند أحمد بن حنبل ، وصحيح ابن خزيمة، وصحيح ابن عوامة، ومستدرک الحاكم ، ومنتقى ابن الجارود، وصحيح ابن حبان ، وصحيح الطبراني ، وسنن سعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وجامع عبدالرزاق ، ومسند أبي يعلى ، وسنن الدارقطني ، والصحاح المختارة للضياء المقدسي ، وشعب الايمان للبيهقي ، والكامل لابن عدي ، وغيرها من كتب كثيرة لا نطيل بنقلها، ولم ينقل في هذا الكتاب الا قوله صلى الله عليه وآله (لا ضرر ولا ضرار) فقط ؟ وذكر رواية احمد في مسنده وابن ماجه في صحيحه .

ثم قال (قد ه) (وهذه كتب احاديث اهل السنة تراها خالية عن قوله (في الاسلام)، فمن اين هذه الزيادة حتى نقدمها على النقيصة، ونستشهد بها على معنى الحديث ونستعين بها في بعض المقاصد والفروع ؟ فما اشتهر في الكتب وتداولوه في الاستشهاد بها ليس على ما ينبغي . واعجب من الكل ما رأيته في كلام بعض المعاصرين من دعوى الاستفاضة مع هذا القيد ، واسناده الى المحققين دعوى تواتر هذا الحديث مع هذه الزيادة- انتهى موضع الحاجة من كلامه - .

وقد تأثر بما ذكره (قد ه) (غيرواحد ممن تأخر عنه ولا سيما فيما ذكره من عدم وجود الزيادة المذكورة في مصادر العامة غير النهاية الاثيرة . ويبدو انه (قدس سره) لم يطلع على نقل الفقيه (٢) لحديث (لا ضرر ولا ضرار) مع اضافة في الاسلام ، والا لما بالغ في نفيها . وقد شكك بعض الاعاظم (٣) تأثراً بالنفي البالغ الذي ذكره العلامة شيخ الشريعة (قد ه) في اصل وجود هذه الاضافة في الفقيه : قائل انه لم يثبت وجودها في نقل الفقيه ايضا على نحو يطمئن به ، لاحتمال ان تكون الزيادة من قبل الكاتب ، وذلك لانه قد جاء في الفقيه بعد ذكر(لا ضرر)، فالاسلام يزيد المسلم خيرا ولا يزيده شرا، فمن المحتمل ان الناسخ قد كتب كلمة (فالاسلام) مكرراً لغفلته عن كتابتها اولاً، كما يقع ذلك كثيراً، ثم تصور بعض من تأخر عنه ان (فالاسلام) الأولى تحريف (في الاسلام) ، فصححه تصحيحاً قياسياً مبدلاً للفاء بـ (في) ، فتحقق بذلك (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) ، فكان وجود هذه الزيادة في الفقيه وليد عمليين : تكرار خاطئ اولاً ، وتصحيح قياسي للتكرار دون التنبيه الى منشأه ثانياً . هذا غاية ما يمكن ان يقال في التشكيك في ثبوت زيادة (في الاسلام) في آخر الحديث .

١. رسالة لا ضرر: ٧ .

٢. الفقيه ٤ : ٣ ٤ ٣ ح ٧٧٧ .

٣. رسالة لا ضرر للإمام الخميني : ٢٥ .

يرد على ما ذكر في الأمر الأول ملاحظات

وفي مجموع ما ذكر ملاحظات

الملاحظة الأولى : ان ما ذكره العلامة شيخ الشريعة (قد ه) ليس بصحيح

ان ما ذكره العلامة شيخ الشريعة (قد ه) من حصر راوي حديث (لا ضرر ولا ضرار) لدى العامة ، في شخصين ابن عباس ، وعبادة بن الصامت ، ليس بصحيح ، وتوضيح الحال :

ان هذا الحديث قد ورد في كتب العامة على نحوين : مرسلًا ومسندًا .

اما المرسل فقد ورد في موطأ مالك (١) ، عن عمرو بن يحيى المازني ، عن ابيه : ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال (لا ضرر ولا ضرار)، وورد ايضا في جامع الصنعاني - على ما في كنز العمال (٢) - عن ابن اليميني ، عن الحجاج بن أرطاة، أخبرني ابو جعفر ان نخلة كانت بين رجلين فاختمتا فيها الى النبي صلى الله عليه وآله فقال احدهما اشققها نصفين بيني وبينه فقال النبي صلى الله عليه وآله (لا ضرر) - وعدّ هذا الحديث مرسلًا مبني على اصول العامة من عد روايات ائمتنا عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله من غير ذكر الوسائط من قسم المراسيل ، وان كانت عندنا من المسانيد .

وعلى اي تقدير فقد ورد نقل (لا ضرر) مرسلًا في كثير من الكتب الفقهية واللغوية تارة مع الزيادة واخرى بدونها - كما سيأتي عرض ذلك ان شاء الله تعالى .

وأما المسند فقد نقل عن جملة من الصحابة يبلغ عددهم ثمانية أو تسعة رواة وهم :

١- ابن عباس . وقد نقل حديثه في مصادر:

منها : سنن ابن ماجه (٣) : رواه باسناده عن جابر الجعفي عن عكرمة ، عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله : (لا ضرر ولا ضرار) .

ومنها : المصنف (٤) لعبدالرزاق الصنعاني رواه عن معمر، عن جابر الجعفي كما تقدم .

ومنها : مسند احمد (٥) ، رواه عن عبدالرزاق بنفس السند المذكور، ولكن بلفظ (لا ضرر ولا اضرار) .

ومنها : سنن الدارقطني (٦) رواه باسناده عن داود بن الحصين عن عكرمة، عن ابن عباس بلفظ (لا ضرر ولا اضرار) .

ومنها: المعجم للطبراني -على ما في نصب الراية (٧) - عن ابن أبي شيبة، عن معاوية بن عمرو، عن زائدة، عن سماك عن عكرمة .

وقد ورد حديثه في مصادر: منها : المستدرک للحاکم^(٨) : رواه باسناده عن عمرو بن يحيى المازني ، عن ابيه ، عن ابي سعيد الخدري : أن رسول الله صلى الله عليه واله قال (لا ضرر ولا ضرار - من ضار ضاره الله ومن شاق شاق الله عليه)، قال الحاكم : (هذا حديث صحيح الاسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه) ولم يتعقبه الذهبي في تلخيص المستدرک .
ومنها : سنن الدارقطني^(٩) رواه باسناده عن المازني ، ولكن بلفظ (لا ضرر ولا اضرار) .
ومنها : التمهيد في شرح الموطأ لابن عبد البر- على ما حكى عنه^(١٠) .
ومنها: سنن البيهقي^(١١) .
٣ - ابو لباية .

نقل حديثه ابوداود في المراسيل عن واسع بن حبان عنه - على ما ذكره الزيلعي في نصب الراية^(١٢) - ونص الحديث قال (واسع) كان لابي لباية عذق في حائط رجل فكلمه ، فقال انك تطأ حائطي الى عذقك ، فانا اعطيك مثله في حائطي ، واخرجه عني فابى عليه فكلم النبي صلى الله عليه وآله فقال يا ابا لباية خذ مثل عذقك فحزها الى مالك ، واكفف عن صاحبك ما يكره ، فقال ما انا بفاعل فقال اذهب فأخرج له مثل عذقه الى حائطه ، ثم اضرب فوق ذلك بجدار (فانه لا ضرر في الاسلام ولا ضرار) .

٤ - ابو هريرة . أورد حديثه الدارقطني في سننه^(١٣) باسناده عن ابن عطاء، عن ابيه ، عن ابي هريرة : أن النبي صلى الله عليه وآله قال (لا ضرر ولا ضررة) ولا يمنع احدكم جاره أن يضع خشبة على حائطه .

٥ - ثعلبة بن مالك . اورد حديثه ابونعيم - على ما في كنز العمال^(١٤) - باسناده عن صفوان بن سليم ، عن ثعلبة : أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال (لا ضرر ولا ضرار) . ونقله ايضا الطبراني في معجمه -على ما حكاه الزيلعي^(١٥) - بسنده الى صفوان عن ثعلبة .

٦ - جابر بن عبدالله . روى حديثه الطبراني في معجمه الاوسط - على ما حكاه الزيلعي في نصب الراية^(١٦) ، والهيتمي في مجمع الزوائد^(١٧) - باسناده عن واسع بن حبان ، عن جابر بن عبدالله ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) .

٧ - عائشة . نقل حديثها الدارقطني في سننه^(١٨) باسناده عن عمرة، عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله قال (لا ضرر ولا ضرار) ورواه الطبراني ايضا في معجمه الاوسط - كما في نصب الراية ومجمع الزوائد^(١٩) - بطريقتين عن نافع بن مالك عن القاسم بن محمد، عن عائشة احدهما بلفظ (لا ضرر ولا ضرار) واما الثاني فنقله الهيتمي بهذا اللفظ ايضا ولكن نقله الزيلعي بلفظ (لا ضرر ولا ضرار) .

٨ - عبادة بن الصامت . - وهو أشهر رواة الحديث - وقد ورد حديثه في عدة مصادر:
منها: سنن ابن ماجة بطريقه الى موسى بن عقبة بن الوليد بن عبادة، عن جد أبيه عبادة بن الصامت : أن رسول الله صلى الله عليه وآله قضى أن لا ضرر ولا ضرار^(٢٠) .

ومنها: صحيح أبي عوانة-على ما في كنز العمال^(٢١) -.

ومنها : المعجم الكبير للطبراني - على ما في كنز العمال ايضا^(٢٢) -.

ومنها: سنن البيهقي^(٢٣) .

ومنها: مسند احمد بن حنبل^(٢٤) .

وإذا اعتبرنا الرواية المذكورة في جامع الصنعاني عن أبي جعفر عليه السلام ، مروية عن الامام أمير المؤمنين عليه السلام - باعتبار ان ما ينقله عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله فانما ينقله عن آبائه - فسوف تكون رواية الحديث تسعة .

وبما ذكرنا يتضح :

اولا : ان نقل الحديث ليس محصورا بالنقل المسند في كتبهم ، لكي يقال في بيان عدم وجود الحديث مع الزيادة فيها انه لم يروه الا ابن عباس وعبادة ، وروايتهما لا تتضمن الزيادة ؛ اذ يمكن ثبوت الزيادة في المنقول مرسلًا، كما ثبت ذلك فعلاً على ما مر، فلا بد من نفي ثبوت الحديث مرسلًا ومسندًا مع الزيادة لكي يتم البيان المذكور.

وثانيا : ان الراوي للحديث لا ينحصر بابن عباس وعبادة بل له رواة كثيرون غيرهما، نعم هما اشهر من نقل الحديث لورود روايتهما في جملة واقرة من مصادرهم .

وثالثا : ان مصدر الحديث لا ينحصر بسنن ابن ماجة ومسند احمد، بل له مصادر اخرى كالموطأ لمالك والمصنف لعبدالرزاق وسنن الدارقطني ، والمعجم الكبير، والاوسط للطبراني ، والمستدرک للحاکم ، وسنن البيهقي ، وغيرها مما تقدمت الاشارة إلى بعضها .

١ . الموطأ ٢ : .

٢ . كنز العمال ٥ : ٤٣ ح ٨ ٤٣٤ ح ١٤ .

٣ . سنن ابن ماجة ٢ : ٤٧٨ ح ٣٤١ .

٤ . كما في نصب الراية ٤ : ٣٨٤ .

٥ . مسند أحمد بن حنبل ١ | ٣١٣٣ .

٦. سنن الدارقطني ٤ : ٢٨ | ٢ | ح ٨٤ .
٧. نصب الراية ٤ | ٤ | ٢٨٤ .
٨. المستدرک على الصحيحين ٢ | ٥٧ .
٩. سنن الدارقطني ٤ : ٢٨ | ٢ | ح ٨٥ .
١٠. لاحظ نصب الراية ٤ | ٢٨٥ .
١١. سنن البيهقي ٦ : ١٥٧ .
١٢. نصب الراية ٤ | ٢٨٥ .
١٣. سنن الدارقطني ٤ : ٢٨ | ٢ | ح ٨٦ .
١٤. كنز العمال ٢ : ٩١٩ | ح ٩١٦٧ .
١٥. نصب الراية ٤ | ٢٨٦ .
١٦. نصب الراية ٤ | ٢٨٥ .
١٧. مجمع الزوائد ٤ | ١١٠ .
١٨. سنن الدارقطني ٤ : ٢٧ | ح ٨٣ .
١٩. نصب الراية ٤ : ٢٨٦ ، ومجمع الزوائد ٤ : ١١٠ ، المعجم الأوسط ٢ : ٢٣ | ح ١٠٣٧ .
٢٠. سنن ابن ماجه ٢ : ٧٨٤ | ٣٣٤٠ .
٢١. كنز العمال ٤ : ٥٩ | ح ٩٤٩٨ .
٢٢. كنز العمال ٢ | ٢٠٩ | الطبعة القديمة .
٢٣. سنن البيهقي ٦ : ١٥٧ .
٢٤. مسند أحمد بن حنبل ٥ : ٣٢٦ .

الملاحظة الثانية : ان ما ذكره (قده) من عدم معلومية مصدر ابن الاثير ليس في محله

والملاحظة الثانية :

ان ما ذكره (قده) من عدم معلومية مصدر ابن الاثير في نقل هذه الزيادة في النهاية ليس في محله ، فان مصدره في ذلك واضح من نفس كتابه وهو كتاب (غريب الحديث والقرآن) لابي عبيد احمد بن محمد الهروي صاحب أبي منصور الازهري اللغوي المتوفى سنة ٤٠١ . وتوضيح ذلك :

ان ابن الاثير- كما صرح في مقدمة النهاية^(١) - قد جمع في كتابه هذا بين كتاب الهروي ، وبين كتاب أبي موسى محمد بن ابي بكر الازفهري المتوفى سنة ٥٨١ ، واذاف هو على ذلك ما تيسر له ، وقد جعل لما اخذه من كل منهما علامة ، فكانت علامة الأول (هـ) وعلامة الثاني (س) ، وما اضافه عليهما جعله مهملا بلا علامة ، وكلامه المتضمن لشرح حديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مقرون بالعلامة الأولى ، فيعلم أنه مأخوذ من كتاب أبي عبيدالهروي .

١. لنهاية ٣ : ٨١ .

الملاحظة الثالثة : ان حصر مصدر الزيادة بنهاية ابن الاثير ليس بصحيح

الملاحظة الثالثة :

- ان حصر مصدر الزيادة بنهاية ابن الاثير- كما جاء في كلامه (قده) - حيث قال :
- (وانما توجد في نهاية ابن الاثير) ليس بصحيح ، لانها توجد في جملة من كتب الحديث والفقه واللغة وغيرها.
- اما في (كتب الحديث) فتوجد في مصادر العامة في عدة كتب علم بعضها مما سبق . . وفي ضمن ثلاث روايات :
- ١- رواية ابي لبابة المروية في مراسيل ابي داود.
 - ٢ - رواية جابر بن عبدالله المروية في المعجم الاوسط للطبراني .
 - ٣ - رواية أبي جعفر عليه السلام المروية في المصنف لعبد الرزاق الصنعاني .

يوجد حديث (لا ضرر ولا ضرار) مع زيادة (في الاسلام) في كتابين

واما في مصادرنا فيوجد الحديث مع الزيادة في كتابين

ثانيهما: عوالي اللآلي

احدهما: الفقيه كما مر نقله عنه .

وثانيهما : عوالي اللآلي لابن أبي جمهور الاحسائي الذي نقل الحديث عن الشهيد الأول (ره) في بعض مصنفاته عن أبي سعيد الخدري وهو أحد رواة العامة مما يظهر منه أنه نقل الحديث من مصادره ولا يبعد أن يكون الصدوق (قده) أيضا قد أخذه من مصادره كما أنه ذكر الحديث في مقام الاحتجاج على العامة ، مقرونا بعدة أحاديث اخرى مروية من طرقهم .

وأما في (كتب الفقه) فيوجد في جملة من كتب فقه العامة: (١) للكاساني الحنفي قال في كلام له (وأما الذي يرجع الى المولى فيه فهو ان لا يكون من التصرفات الصارة بالمولى عليه لقوله صلى الله عليه وآله (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) .

ومنها : المبسوط (٢) للسرخسي الحنفي حيث قال في كلام له (فاذا كان تقديم الغرباء يضر باهل المصر قدمهم على منازلهم عملا بقوله صلى الله عليه وآله (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) .

ومنها : شرح الخراج (٣) لبعض متأخري الحنفية حيث قال في كلام له (والضرر حرام لقوله : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) .

ويوجد في بعض كتب فقه الزيدية ايضا ككتاب البحر الزخار (٤) حيث قال في كلام له (واذا باعه الراهن فباطل لابطاله حق المرتهن وقد قال صلى الله عليه وآله (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) .

ويوجد في جملة من كتب الامامية ايضا كالخلاف للشيخ الطوسي في كتاب الشفعة (٥) ، والتذكرة للعلامة في خيار الغبن (٦) .

واما في (كتب اللغة) : فيوجد في تهذيب اللغة للازهري (٧) وعريب الحديث والقرآن لابي عبيد (٨) واساس البلاغة للزمخشري (٩) وفي جملة من القواميس اللغوية المتأخرة كلسان العرب (١٠) وغيره .

هذا ما اطلعنا عليه من موارد ذكر الحديث مع الاضافة في كتب الفريقين ولعل المتتبع يجد اكثر من ذلك .

١. بدائع الصنائع ٦ : ٣٦٥ .

٢. المبسوط ١٦ | ٨١ .

٣. الرجاج ٢ | ١٢٠ .

٤. البحر الزخاره | ١١٩ .

٥. الخلاف ٢ : ١٠٩ .

٦. تذكرة الفقهاء ١ | ٥٢٢ .

٧. تهذيب اللغة ١١ | ٤٥٧ .

٨. كما تقدم عن نهاية الأثر ٣ : ٨١ .

٩. أساس البلاغة ٣٦٨ .

١٠. لسان العرب ٤ | ٤٨٢ .

الملاحظة الرابعة : ان ما ذكره بعض الاعاظم من التشكيك في وجود زيادة (في الاسلام) محل نظر من وجهين

الملاحظة الرابعة :

ان ما ذكره بعض الاعاظم (١) من التشكيك في وجود زيادة (في الاسلام) في الفقيه محل نظر من وجهين

١. الإمام الخميني في الرسائل : ٢٥ .

الأول : ان مجرد امكان تخريج زيادة كلمة خطأ على اساس التكرار لايقوم حجة على وقوع الخطأ

ن مجرد امكان تخريج زيادة كلمة خطأ على اساس التكرار أو غيره من مناشئ الخطأ في الكتابة لا يقوم حجة على وقوع الخطأ بالفعل ، بل لا بد من قيام شاهد عليه ، ولا شاهد في المقام على ذلك بل بعض الشواهد يقتضي خلافه ، فان نسخ الكتب الاربعة كانت مقروءة على المشايخ من بدو تأليفها الى قريب هذه الاعصار وتوجد جملة من النسخ المقروءة عليهم بايدينا ، فيضعف مع ذلك ادعاء وقوع التحريف بالزيادة في مرحلة القراءة وان سلم انه يحصل في الكتابة ، مضافا الى ان الجوامع الحديثية التي نقلت هذا الحديث عن الفقيه انما نقلته مع تلك الزيادة كالوسائل وغيرها ولم ينقل احتمال ما ذكر من التصحيف عن احد من محشي الفقيه وشراحه .

الثاني : مقتضى كلام الصدوق (قده) في الاحتجاج بهذا الحديث وجود هذه الزيادة

ان مقتضى كلام الصدوق (قده) في الاحتجاج بهذا الحديث وجود هذه الزيادة، فانه ذكر هذا الحديث في سياق الاحتجاج على العامة في قولهم ان المسلم لا يرث الكافر فقال (١) : ان الله عزوجل انما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم ، كما حرم على القاتل عقوبة لقتله ، فاما المسلم فلاي حرم وعقوبة يحرم الميراث ؟ ! وكيف صار الاسلام يزيد شراً؟ ! مع قول النبي صلى الله عليه وآله : الاسلام يزيد ولا ينقص ، ومع قوله عليه وآله السلام : (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً ، ومع قوله عليه وآله السلام : الاسلام يعلم ولا يعلى عليه.

فيلاحظ ان احتجاجة بحديث (لا ضرر ولا ضرار) مبني على ان اسلام المرء لا يوجب ضرراً عليه ، وهذا يتوقف على ثبوت تلك الزيادة لكن مع تفسير الاسلام بالاعتقاد بالدين ، دون نفس الدين وجعل كلمة (في) للتعليل كما في قولهم (قتل فلان في دينه) فيكون مؤدى الحديث انه لا ضرر على المرء باسلامه فلو فرضنا خلو الحديث عن الزيادة في ذيله لم يمكن الاحتجاج به للمدعى المذكور. فظهر بما ذكرناه ان التشكيك في وجود زيادة (في الاسلام) في الفقيه في غير محله . هذا تمام الكلام في تحقيق وجود هذه الزيادة في المصادر الحديثية وغيرها وعدمه .

١. من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٣ ح ٧٧٦-٧٧٨ .

الأمر الثاني : في تحقيق اعتبار هذه الزيادة وهل انها ثابتة في الخبر على وجه معتبرام لا؟

الأمر الثاني

الاستدلال للوجه الأول من ثبوتها واعتبارها بوجوه :

في تحقيق اعتبار هذه الزيادة وهل انها ثابتة في الخبر على وجه معتبرام لا؟ وجهان بل قولان ويمكن الاستدلال للوجه الأول من ثبوتها واعتبارها بوجوه :

الوجه الأول : ان حديث لا ضرر ولا ضرار مع هذه الاضافة مروى في كتب الحديث للفريقين

الوجه الأول :

ان حديث لا ضرر ولا ضرار مع هذه الاضافة مروى في كتب الحديث للفريقين ومشهور في السنة الفقهاء حتى انه ذكر بهذا المتن في كتب اللغة وذلك مما يوجب الوثوق بثبوت الزيادة وصحتها .

الرد على هذا الوجه

ويرد عليه :

أولاً : انه لم يذكر مع الزيادة في كتب اصحابنا الا في مقام الاحتجاج به على العامة

أولاً :

انه لم يذكر مع الزيادة في كتب اصحابنا - فيما اطلعنا عليه - إلا في مقام الاحتجاج به على العامة من حيث وروده من طرفهم ، فلا يدل على نقله من طرفنا ايضاً ليقال انه مروى من طرق الفريقين فيمكن الوثوق بصحته .

ثانياً : ان تكرار الخبر مع الزيادة مرسلأ من قبل الفقهاء

ان تكرار الخبر مع الزيادة مرسلأ من قبل الفقهاء واللغويين أو المحدثين ، مما لا يوجب الوثوق به وإنما الذي يوجب الوثوق به تعدد طرقه واختلافها ليزداد بذلك احتمال صدوره حتى يصل الى مرتبة الوثوق والاطمئنان وهذا ما لم يتحقق في المقام.

الوجه الثاني : ان هذا الحديث مع الزيادة مروى في الفقيه بصيغة جزئية

ان هذا الحديث مع الزيادة مروى في الفقيه بصيغة جزئية اي ان الصدوق (قده) اسنده الى المعصوم عليه السلام بصورة الجزم حيث قال : (ومع قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) وهو مما يستوجب الاعتماد عليه ، وإن كان النقل مرسلأ فانه وان لم تثبت حجية جميع مراسيله (قده) - كما ذهب اليه جمع - الا ان ما نسبه الى المعصوم عليه السلام على سبيل الجزم حجة ومعتمد عليه .

وهذا الوجه اعتمده السيد الاستاذ (قدس سره) في بعض دوراته الاصولية (١) ثم عدل عنه ، ورده بان غاية ما يدل عليه هذا النحو من النقل هو صحة الخبر عند الصدوق ، وإما صحته عندنا فلم تثبت لاختلاف المباني في حجية الخبر، فان بعضهم قائل بحجية خصوص خبر العادل مع ما في

معنى العدالة من الاختلاف ، حتى قال بعضهم العدالة هي اظهار الشهادتين مع عدم ظهور الفسق ، وبعضهم قائل بحجية خبر الثقة، وبعضهم لا يرى جواز العمل الا بالخبر المتواتر أو المحفوظ بالقرينة العلمية فمع وجود هذا الاختلاف في حجية الخبر، كيف يكون اعتماد أحد على خبر مستلزماً لحجيته عند غيره (٢) .

ويمكن ان يناقش فيما افاده نقضاً وحلاً.

اما (النقض) فبتوثيقات الرجاليين وتضعيفاتهم فانه (قدس سره) يعتمدها رغم تأتي هذا الاحتمال فيها ايضاً ولا موجب للتفريق بينها وبين ما نحن فيه ، اذ لا شاهد على انهم في مقام جرح الرواة أوتعديلهم يعتمدون على طريقة خاصة غير ما يعتمدونها في مقام نسبة القول الى المعصوم ، بل الظاهر ان اثبات المخبر به عندهم في المقامين على منهج واحد .

وما يقال من كثرة الكتب المؤلفة في الرجال المتضمنة لاحوال الرواة مما لم يصل اليها، فيحتمل استناد الرجاليين اليها في الجرح والتعديل ، يأتي نظيره في كتب الحديث ايضاً، بل ان كتب الحديث المؤلفة من زمان الامام الصادق عليه السلام الى زمن الصدوق - مما فقد في الاعصار المتأخرة - أزيد بكثير مما صنف في الجرح والتعديل .

واما الحل فيما ذكره (قدس سره) في غير هذا المقام (٣) - بناءً على مختاره من حجية خبر الثقة- وهو انه اذا لم يعلم ان منشأ الإخبار هل هو الحس أو الحدس ، فالقاعدة الاولى وان كانت تقتضي عدم حجية هذا الاخبار - نظراً الى ان ادلة حجية خبر الثقة لاتشمل الاخبار الحدسية ، فاذا احتلم ان الخبر حدسي كانت الشبهة مصداقية ولا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، الا ان هناك أصلاً ثانوياً حاكماً على هذه القاعدة وهو اصالة الحس الثابتة ببناء العقلاء- فان سيرتهم قائمة على حجية خبر الثقة في الحسيات فيما لم يعلم انه نشأ من الحدس ، وعلى ضوء هذا فيقال في المقام ان مجرد عدم العلم بمعنى المخبر في اخباره لا يوجب الحكم بعدم حجية خبره بعد وجود احتمال الحس في حقه ، ولا ريب في أن احتمال الحس في خبر الصدوق - ولو من جهة نقل كابر عن كابر وثقة عن ثقة- موجود وجدانا فيلزم البناء على حجية خبره .

١. الدراسات : ٣٢٢ .

٢. مصباح الأصول ٢ | ٥٢٠ .

٣. لاحظ معجم الرجال ١ : ٤١ .

الصحيح في الجواب على الوجه الثاني

هذا والصحيح في الجواب عن الوجه المذكور ما اوضحناه في مبحث حجية الخبر الواحد .

أولاً أن التحقيق هو حجية الخبر الموثوق به دون خبر الثقة

أولاً:

من أن التحقيق هو حجية الخبر الموثوق به دون خبر الثقة،، وعليه فلا بد من حصول الوثوق عندنا بثبوت المخبره ، ولا يكفي مجرد وثوق المخبر بصحة خبره في ذلك ، إذا لم يستوجب الوثوق لدينا .

ثانياً : انه لو كان صحيح الصدوق (قده) للخبر وجزمه به حجة على ثبوته

انه لوكان صحيح الصدوق (قده) للخبر وجزمه به حجة على ثبوته فلا وجه لتخصيص ذلك بمراسيله التي جاءت بصيغة جزمية، بل ينبغي القول بحجية جميع مراسيله ، بل جميع ما ابتدأ فيه باسم شخص لم يذكر طريقه اليه في المشيخة، اذا كان هو ومن يروي عنه من الوسائط - ان وجدت - من الثقات ، والوجه في ذلك انه (قدس سره) قد شهد في مقدمة كتابه بصحة جميع ما رواه فيه ، حيث قال : (ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما أفتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي قدس ذكره وتعاليت قدرته) (١) .

وعلى ضوء هذا فتفريقه بين الروايات في التعبير، حيث يعبر تارة بالرواية ، واخرى بالقول ، وثالثة بالسؤال ، أو يستعمل صيغة المعلوم تارة، وصيغة المجهول اخرى . . . الخ ليس الا ضرباً من التفنن في التعبير، حذرا من التكرار الممل كما يشهد له اختلاف تعبيره في مورد راو واحد ممن اليه سند في المشيخة .

وبهذا يظهر بطلان كل مبنى يستند الى التفريق بين هذه التعابير، كأن يقال (٢) مثلاً؛ ان اسانيد المشيخة لا تشمل الروايات التي وردت في الفقيه بصيغة المجهول اعني (روي)، او يقال : إنها لا تشمل ما عبر فيه بصيغة السؤال ، لان الاسانيد انما هي الى روايات الرجال وليست الى اسئلتهم ، او غير ذلك مصافاً الى بطلان امثال هذه التفاصيل بوجوه اخرى تعرضنا لها في محل آخر.

١. من لايحضرالفقيه ١٣ | ١ .

٢. مستند العروة الوثقى - كتاب الصوم ٢ | ٢٠٢ .

ثالثاً : ان هذا الحديث أي لا ضرر ولا ضرار في الاسلام – أورده الصدوق

ان هذا الحديث - اي لا ضرر ولا ضرار في الاسلام - قد اورده الصدوق كما ذكرنا سابقاً وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى في مقام الاحتجاج على العامة، وذكر الحديث في هذا السياق لا يعني الاعتراف بصحته ولو كان التعبير بظاهره جزمياً، لأنه حينئذ في قوة ان يقول (مع قول النبي صلى الله عليه وآله فيما رويتموه . . .) وعلى ذلك فلا يمكن تصحيح هذا الحديث وإن قلنا بصحة مراسيله المسندة الى المعصوم عليه السلام بصيغة جزمية في سائر الموارد.

وبذلك كله يظهر عدم تمامية الوجه المذكور.

الوجه الثالث : أن يقال : ان هذا الخبر مع هذه الزيادة وان كان ضعيف السندا إلا انه منجبرضعفه بعمل الأصحاب به

الوجه الثالث :

أن يقال : ان هذا الخبر مع هذه الزيادة وان كان ضعيفاً سنداً الا أنه منجبر ضفه بعمل الاصحاب به واعتمادهم عليه ، كالصدوق في الفقيه والشيخ في الخلاف والعلامة في التذكرة وغيرهم .

يمكن أن يناقش هذا الوجه – بعد تسليم الكبرى

ويمكن ان يناقش فيه - بعد تسليم الكبرى.

أولاً : بان هذا المقدار لا يكفي في جبر الخبر الضعيف

بان هذا المقدار لا يكفي في جبر الخبر الضعيف ، فإن الجبر عند القائل به انما يتم في موارد عمل المشهور به لا بمجرد عمل البعض كما هو الحال في المقام .

ثانياً: انه لم يظهر اعتماد هذا البعض ايضاً على حديث (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام)

انه لم يظهر اعتماد هذا البعض ايضاً على حديث (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام)، لأن ما يستدل به علماؤنا في المسائل الخلافية من الروايات المروية بطرق العامة ، ليس من باب الاعتماد عليها وانما هو من باب الاحتجاج على الخصم بما يعترف بحجته ، ونقل الرواية في الخلاف والتذكرة انما هو من هذا القبيل .

بل الامر كذلك في نقل الفقيه ايضاً لأن هذا الكتاب وان لم يكن قد وضعه شيخنا الصدوق (قده) للمحاجة مع العامة في الفروع ، الا أنه قد تعرض لرد كلامهم في عدة مسائل خلافية، وقد كان منهجه في هذه المسائل نقل اخبار العامة التي تؤيد رأي الامامية وتقوم حجة عليهم . وكانت من تلك المسائل مسألة إرث المسلم من الكافر، وهي التي ذكر فيها حديث (لا ضرر ولا ضرار مع زيادة في الاسلام) فقد ذهب اكثر العامة الى ان المسلم لا يرث الكافر، وذهب الامامية الى انه يرثه ، ولكن الكافر لا يرث من المسلم وقد وافقهم في ذلك جمع من العامة ايضاً، ونسبوا ذلك الى معاذ، ومعاوية، ومحمد بن الحنفية، وعلي بن الحسين ، ومسروق ، وعبدالله بن معقل ، والشعبي ، والنخعي ، ويحيى بن معمر، واسحاق ، وهو رواية عن عمر (١) ، وذكر الشوكاني في نيل الاوطار في شرح قوله صلى الله عليه وآله (لا يتوارث اهل ملتين) انه لا يرث اهل ملة كفرية، من اهل ملة كفرية اخرى، وبه قال الاوزاعي ومالك واحمد والهادوية، وحمله الجمهور على أن احدى الملتين هي الاسلام والاخرى هي الكفر ولا يخفى بعد ذلك (٢) .

ونحن ننقل فيما يلي عبارة الصدوق في هذه المسألة مع تعقيها بشيء من الشرح لكي يتضح ما ذكرناه قال (٣) (قده) : "باب ميراث اهل الملل : لا يتوارث اهل ملتين والمسلم يرث الكافروالكافر لا يرث المسلم (ويلاحظ ان تعقيب الجملة الأولى التي هي موضع استدلال العامة بالجملة الثانية، بيان للجواب عن هذا الاستدلال بان المراد هو نفي التوارث من الطرفين متخذاً ذلك من بعض الاخبار التي نقلها بعد ذلك ، وهو خير عبدالرحمن بن اعين عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا يتوارث اهل ملتين نحن نرثهم ولا يرثونا؛ ونفي التوارث لا يستلزم نفي الإرث من أحد الطرفين للأخر.

، ثم قال (قده) (وذلك ان أصل الحكم في اموال المشركين أنها فيء للمسلمين وان المسلمين ا حق بها من المشركين) (٤) والمقصود بهذه العبارة بيان أن رجوع أموالهم الى المسلمين أمر على وفق القاعدة، الا أن الذمة منعت عن استحلال اموالهم من قبل المسلمين ، وهذا نوع استحسان ذكره احتجاجاً على العامة .

ثم قال (ره) (وان الله عز وجل انما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم ، كما حرم على القاتل عقوبة لقتله) (٥) وهذا من قبيل استنباط العلة للحكم - بملاحظة ما يشترك معه في ذلك -لمنع تعميمه لميراث المسلم من الكافر وهو من قبيل القياس.

ثم قال (قده) (فاما المسلم فلا يجرم وعقوبة يجرم الميراث) وهذا ايضاً مبني على استنباط ان مواضع الارث انما هي من قبيل العقاب على فعل قبيح - لا محالة- كالقتل والكفر، فلا معنى لحرمان المسلم من الميراث ، وهذا نوع من الاجتهاد بالرأي ايضاً ذكر احتجاجاً على العامة .

ثم ذكر (قده) (وكيف صار الاسلام يزيد شراً) وهذا الاستبعاد إذا كان استبعاداً للموضوع في نفسه - كما يظهر من لحنه - بغض النظر عن توجيهه بملاحظة الاخبار التي نقلها بعد ذلك - فهو ايضا نوع من الاجتهاد بالرأي .

ثم قال (ره) مع قول النبي صلى الله عليه وآله (الاسلام يزيد ولا ينقص) وهذا احد ادلة من قال بقولنا من العامة وهو جزء من رواية ابي الاسود التي نقلها (قده) بعد ذلك ، وهي مروية في كثير من كتبهم كما سيجيء ، وقد اجاب عنه ابن حجر في فتح الباري بانه محمول على انه يفضل عن غيره من الاديان ولا تعلق له بالارث .

ثم ذكر (قده) ومع قوله (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) وقد مضى تخريج هذا الحديث بهذا اللفظ من مصادرهم . ويلاحظ أيضاً انه لم يحتج بهذا الحديث على مذهب الامامية في هذه المسألة السيد المرتضى في الانتصار، والشيخ الطوسي في الخلاف ، ولعل منشؤه أن مبنى الاستدلال به هنا على حمل كلمة (الاسلام) على الاعتقاد بالدين ، وجعل كلمة (في) (للتعليل ليكون المعنى (لا ضرر ولا ضرار على المرء باسلامه) وهذا مخالف لظاهر الحديث من كون الاسلام بمعنى الدين وكون (في) (للتظرفية كما سيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى).

ثم ذكره (قده)، (فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً) وهذا استنتاج من الخبرين فهومن كلام الصدوق نفسه وليس في الروايات كما ظنه صاحب الوسائل (ره) .

ثم قال (قده) (ومع قوله عليه السلام الاسلام يعلو ولا يعلى عليه)، وهذا الحديث مروى ايضا من طرق العامة رواه البخاري في صحيحه (٦) وقد استدل به في نيل الأوطار (٧) على هذا القول .

ثم ذكر (ره) (والكفار بمنزلة الموتى لا يحجون ولا يرثون) وهذا تقريب للموضوع .

ثم قال (قده) (وروي عن ابي الاسود الدؤلي أن معاذ بن جبل كان باليمن فاجتمعوا اليه ، وقالوا : يهودي مات وترك ا خاً مسلماً، فقال معاذ سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول الاسلام يزيد ولا ينقص ، فورث المسلم من اخيه اليهودي) وهذه الرواية مذكورة في مسند احمد (٨) ، والمستدرک للحاكم (٩) ، ونقلت عن سنن ابي داود والبيهقي (١٠) ، وقد أوردها السيد المرتضى في الانتصار(٤)، وقال (على ان هذه الاخبار معارضة بما يرويه مخالفونا وقال : حدثني ابو الاسود الدؤلي : ان رجلاً حدثه ان معاذاً قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول (الاسلام يزيد ولا ينقص فورث المسلم)، ومنه يظهر أن نقل ابي الاسود عن معاذ مرسل ، ولا اشكال في ان الصدوق (قده) إنما نقل هذا الحديث من مصادر العامة ، أو من كتب بعض قدمائنا ممن ألف في الرد عليهم كالفضل بن شاذان وغيره .

١. المغني ٧: ١٦٧ .

٢. نيل الأوطار ٦: ١٩٤ .

٣. الفقيه ٤: ٢٤٤ | ٧٨٢ .

٤. الفقيه ٤: ٢٤٢ .

٥. الفقيه ٤: ٢٤٢ .

٦. نيل الأوطار ٦: ١٩٣ .

٧. مسند أحمد بن حنبل ٥ | ٢٣٠ .

٨. المستدرک على الصحيحين ٤: ٢٤٥ .

٩. سنن أبي داود ٣: ١٢٦ | ٢٩١٣ .

١٠. الانتصار : ٣٠٤ .

ان الصدوق (قده) (نقل حديث (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) من كتب العامة وأورده احتجاجاً عليهم وذلك لقريبتين

فظهر مما تقدم ان الصدوق (قده) (إنما نقل حديث (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) من كتب العامة وأورده احتجاجاً به عليهم ، وذلك لقريبتين :

الأولى : انه نقل هذا الخبر في مقام الاحتجاج على العامة

الأول :

انه نقل هذا الخبر في مقام الاحتجاج على العامة في مسألة خلافية بيننا وبينهم .

الثانية: ان سائر الروايات التي نقلها في هذا المقطع من كلامه ، إنما نقلها عن العامة

الثانية :

ان سائر الروايات التي نقلها في هذا المقطع من كلامه ، إنما نقلها عن العامة ولا توجد في شيء من كتبنا، بل ان سائر الادلة التي ذكرها إنما هي من قبيل الاجتهاد بالرأي من القياس والاستحسان ونحوهما لا حجة له لدى الامامية، وقد استعملها في مقام الالتزام ، فهذا يكشف عن أن منهجه الاستدلالي في هذا الموضوع ، إنما كان على البحث مع العامة وفق مبادئهم واسسهم ، ولا ينفع في هذا السياق ذكر خبر مروى من

طرق الامامية ، كما هو واضح .

فيهاتين القرنين يحصل الوثوق بان الصدوق (قده) قد أورد خبر (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) من طرق العامة وانما احتج به عليهم في مسألة خلافية، كما فعل من بعده كالشيخ الطوسي في الخلاف والعلامة في التذكرة .

وبذلك يظهر عدم تاممية دعوى انجبار الحديث مع الزيادة بعمل الاصحاب ، فلا دليل على ثبوت هذه الزيادة واعتبارها .

المقام الثاني : في تحقيق زيادة (على المؤمن) في آخر الحديث

في تحقيق زيادة (على المؤمن) في آخر الحديث ، إن هذه الزيادة قد وردت في رواية ابن مسكان ، عن زرارة في قضية سمرة ، لكنها لم ترد في معتبرة ابن بكير، عن زرارة، التي نقلت نفس القضية، كما لم ترد في سائر موارد نقل الحديث ، من طرق الخاصة والعامة، فهل تثبت هذه الزيادة في الحديث برواية ابن مسكان ، كما ذهب اليه العلامة شيخ الشريعة ^(١) وغيره أم لا؟ كما اختاره المحقق النائيني ^(٢) وآخرون ؟

١. رسالة لا ضرره ١٥ .

٢. رسالة لا ضرر تقارير المحقق النائيني : ١٩ .

القول بثبوت هذه الزيادة يتوقف على الالتزام بامرین

والقول بثبوت هذه الزيادة يتوقف على الالتزام بامرین :

الأول : حجية رواية ابن مسكان في نفسها

الأول :

حجية رواية ابن مسكان في نفسها .

الثاني : تقديمها - بعد حجيتها- على ما لا يتضمن تلك الزيادة

الثاني :

تقديمها -بعد حجيتها - على ما لا يتضمن تلك الزيادة .

أما الأمر الأول : فيشكل الالتزام به من جهة ان الرواية مرسله

اما الامر الأول :

فيشكل الالتزام به من جهة ان الرواية مرسله، ولا سيما أن مرسلها البرقي الذي طعن عليه بالرواية عن الضعفاء ،

وقد يقال بحجيتها لاحد الوجهين

ولكن مع ذلك فقد يقال بحجيتها لاحد وجهين :

الوجه الأول : وجود الرواية في الكافي فلا يضرها الارسال بعد ذلك

الوجه الاول :

وجود الرواية في الكافي فلا يضرها الارسال بعد ذلك ، وذكر هذا المحقق النائيني (قدس سره) ^(١) وقد حكى عنه انه قال (ان الخدشة سناد روايات الكافي من حرفة العاجز ^(٢) ، ويبدو أن العلامة شيخ الشريعة أيضاً اعتمد على هذا الوجه ، ولعل تأثره بالوجه التي ذكرها المحدث النوري في خاتمة المستدرک في تصحيح احاديث الكافي .

ولكن تلك الوجه ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها كما اوضحنا ذلك في بعض ابحاثنا الرجالية .

١. رسالة لا ضرر تقارير المحقق النائيني : ١٩ .

٢. معجم الرجال ١ : ٨٧ .

الوجه الثاني : ان يقال إن اصل هذه القضية التي ذكرت في رواية ابن مسكان عن زرارة قد ثبتت ايضا برواية ابن بكير عن زرارة

الوجه الثاني :

ان يقال إن اصل هذه القضية التي ذكرت في رواية ابن مسكان عن زرارة قد ثبتت أيضاً برواية ابن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام ،

وبرواية أبي عبيدة عنه عليه السلام أيضا، فمطابقة رواية ابن مسكان في اصل القضية لتلك الروايتين مما يوجب الوثوق بصدورها .

الرد على الوجه الثاني

ويرد عليه :

أولاً : انه اذا كان مبنى الاعتماد على رواية ابن مسكان توافقها في المضمون روايتا ابن بكير وأبي عبيدة
أولاً :

إنه إذا كان مبنى الاعتماد على رواية ابن مسكان توافقها في المضمون مع روايتي ابن بكير وأبي عبيدة، فاللازم الاقتصار في ذلك على موارد الاتفاق فيما بينها، ولا يمكن التعدي عنها الى موارد الاختلاف ، فإن قضية سمرة بنقل ابن بكير عن زرارة لم تتضمن زيادة (على مؤمن) وان تضمنت أصل حديث (لا ضرر ولا ضرار) كما أنها بنقل أبي عبيدة لم تتضمن اصل الحديث ، فكيف يمكن الالتزام باعتبار رواية ابن مسكان في مورد الاختلاف بينها وبين تلك الروايتين بسبب التوافق بينها في اصل القضية؟! !

ثانياً: ان رواية ابن بكير غير متضمنة لهذه الزيادة

وثانياً :

إن رواية ابن بكير غير متضمنة لهذه الزيادة، ولا يمكن توجيه عدم تضمنها لها بانه من باب الاختصار-مع أنه حذف لما يخل بالمعنى حذفه - لان الاختصار في مثل ذلك لا يوافق اصول الاختصار المعمولة في باب الروايات كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى، وعلى هذا فالقول باعتبار رواية ابن مسكان في هذا الموضوع ، مع منافاتها مع مصدر اعتبارها ، وهو خبر ابن بكير مما لا محصل له ، لأن مرجعه إلى انه إذا كان هناك خبران متعارضان يشتركان في جزء من مضمونهما، وكان احدهما حجة في نفسه دون الآخر، فإن الثاني يكون حجة في جميع مضمونه بملاحظة اشتراكه مع الاول في جزء من مضمونه ، ثم يتعارضان في نقطة الاختلاف بينهما، وربما يتقدم الثاني على الاول - الذي اكتسب منه الحجية - ببعض الوجوه والاعتبارات ، ! وهذا أمر لا ريب في بطلانه.

فتحصل مما تقدم ان رواية ابن مسكان لم يثبت اعتبارها في نفسها لتكون حجة على ثبوت زيادة (على مؤمن) في آخر الحديث .

وأما الأمر الثاني : وهو تقديم هذه الرواية المتضمنة للزيادة - على تقدير حجيتها-على ما لا يتضمن الزيادة

وأما الامر الثاني :

وهو تقديم هذه الرواية المتضمنة للزيادة - على تقدير حجيتها - على ما لا يتضمن الزيادة وهي رواية ابن بكير، وربما يحتج له : بان مقتضى الاصل في دوران الامر بين الزيادة والنقيصة هو البناء على الزائد والاخذ به واعتبار الخلل في مورد النقص .

تحقيق الكلام في هذا الامر يستدعي البحث في مقامين

وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي البحث في مقامين :

المقام الأول : في ثبوت الاصل المذكور وهو بحث مهم جدا

المقام الأول :

في ثبوت الاصل المذكور وهو بحث مهم جدا، لانه يتضمن مسألة سيالة كثيرة الدوران في الفقه .

المقام الثاني : فيما يقتضيه الموقف على تقدير عدم ثبوت هذا الاصل

والمقام الثاني :

فيما يقتضيه الموقف على تقدير عدم ثبوت هذا الاصل .

أما المقام الأول : فيلاحظ ان مقتضى القاعدة الاولى هو اعمال قواعد المتعارضين

أما المقام الأول :

فيلاحظ ان مقتضى القاعدة الاولى هو اعمال قواعد المتعارضين من الترجيح أو التساقط ، لان الدليلين هنا من قبيل المتعارضين بالنسبة الى كيفية النقل فيجري فيهما القواعد العامة في باب التعارض وهي تقتضي ملاحظة المزاي في الجانبين فإن اقتضت رجحان احدهما أو أوجبت الوثوق به - على القولين في باب التعارض من كفاية الرجحان في الترجيح أو اعتبار الوثوق كما هو المختار- أخذ بالجانب الراجح - سواء كان هو الزيادة أو النقيصة وإلا تساقط الدليلان ولم يمكن الاعتماد على أي منهما .

الأصل الثانوي المقتضي لتقديم جانب الزيادة على جانب النقيضة كقاعدة عامة فيه احتمالان

وأما الأصل الثانوي المقتضي لتقديم جانب الزيادة على جانب النقيضة كقاعدة عامة في موارد دوران الامر بينهما ففي حقيقته احتمالان :

الاحتمال الأول : أن يكون صغرى للقاعدة العامة للترجيح الصدوري

الاحتمال الأول :

أن يكون صغرى وتطبيقاً للقاعدة العامة للترجيح الصدوري - لا أصلاً موضعياً يرحح جانب الزيادة مستقلاً عن تلك القاعدة - وذلك بان يكون المقصود به التعبير عن وجود مزية نوعية قائمة في طرف الزيادة دائماً أو غالباً بحيث توجب أقرية الزيادة الى الصدور من النقيضة ، في فرض عدم رجحان طرف النقيضة في القيمة الاحتمالية للصدور، وإلا لم يرحح جانب الزيادة ولم يؤخذ بها .

بناءً على تفسير القاعدة بهذا الاحتمال فيمكن الاستدلال عليها بوجهين

وبناء على تفسير القاعدة المذكورة بهذا الاحتمال فيمكن الاستدلال عليها بوجهين .

الوجه الأول : أن يقال : ان احتمال الغفلة في جانب الزيادة أبعد من احتمالها في جانب النقيضة

الوجه الأول :

أن يقال إن احتمال الغفلة في جانب الزيادة أبعد من احتمالها في جانب النقيضة فيلزم الاخذ به ، ولعل وجه الابعدية أن الغفلة - بمعنى الذهول - إنما تتناسب بحسب طبيعتها لأن تكون سبباً لترك شيء ثابت لا لإثبات شيء غير واقع كما هو مشاهد وجدانا.

الرد على هذا الوجه

ويرد عليه :

أولاً: بان الأمر لا يدور بين الغفلتين ، ليرجح احتمال عدم الغفلة في جانب الزيادة

أولاً :

بأن الأمر لا يدور بين الغفلتين ، ليرجح احتمال عدم الغفلة في جانب الزيادة على احتمال عدم الغفلة في جانب النقيضة، فإن لكل من الزيادة والنقيضة مناشئ أخرى غير ذلك ، فقد تتحقق الزيادة لاجل النقل بالمعنى على اساس أن الراوي يستفيد قيماً للكلام من القرائن المحتفة به حسب فهمه فيتبعه ولا يثبت غيره لأنه لم يستفده منها، وقد تتحقق النقيضة من جهة الاختصار في النقل ، أو تصور كون القيد توضيحياً لا احترازياً مثلاً، فلا بدّ من ملاحظة مجموع الاحتمالات ودرجة كل احتمال بحد ذاته ثم الحكم على ضوء ذلك .

وثانياً : بانه لو فرض دوران الأمر بين الغفلتين فإن أبعدية الغفلة في جانب الزيادة لا يقتضي إلا أرجحية احتمال الغفلة جانب النقيضة

وثانياً :

بانه لو فرض دوران الامر بين الغفلتين فإن أبعدية الغفلة في جانب الزيادة لا تقتضي إلا أرجحية احتمال الغفلة في جانب النقيضة بمعنى الظن بوقوعها ولكن قد حقق في محله انه لا يكفي الرجحان بمعنى الظن في تقديم أحد المتعارضين على الآخر، لعدم الدليل على حجية الظن بالصدور لا تعبد ولا عقلاً، بل العبرة في ذلك بالوثوق باحد الطرفين ، بنحو يوجب انصراف الريبة الحاصلة من العلم الاجمالي بخطأ احدهما الى الطرف الآخر دون هذا الطرف .

الوجه الثاني : أن يقال : إن الزيادة ليس لها تفسير الا الغفلة

الوجه الثاني :

أن يقال : إن الزيادة ليس لها تفسير- على تقدير صدق الراوي - إلا الغفلة فيبقى هذا الاحتمال باصالة عدم الغفلة، وأما النقيضة فيمكن تفسيرها بوجه آخر، من قبيل الاختصار في النقل أو توهم تساوي وجود الزيادة وعدمها في المعنى وغير ذلك ، ومن هنا يرحح احتمال وقوع النقيضة في الناقص ويبنى على ثبوت الزيادة .

الرد على هذا الوجه

ويرد عليه :

أن سبب الزيادة - كما تقدم - لا ينحصر بالغفلة ، بل قد تكون الزيادة من جهة النقل بالمعنى بعد فهم الزائد من لحن الكلام ومناسبات الحكم والموضوع ، أو بلحاظ ما اعتقده الراوي من القرائن المقامية المحتفة بالكلام أو لغير ذلك ، فالنسبة بين مناشئ الزيادة والنقيصة ليست عموماً وخصوصاً مطلقاً بان تكون مناشئ الزيادة مناشئ للنقيصة ايضاً ولا عكس كما ذكره بعض الاعاظم (١) .

١. الإمام الخميني (قده) في الرسائل ٢٦ - ٢٧ نحوه .

وثانياً: انه لا عبرة بمجرد زيادة الاحتمالات في أحد الجانبين بالنسبة إلى الجانب الآخر

وثانياً :

انه لا عبرة بمجرد زيادة الاحتمالات في احد الجانبين بالنسبة الى الجانب الآخر، بل لا بدّ من ملاحظة درجة الاحتمال في كل واحد منهما على ضوء جهات اخرى من قبيل وحدة الراوي وتعددّه أو قرب الاسناد وبعده ، أو اوثقية رواية احد النقلين بالنسبة الى رواية الآخر وهكذا ، فمجرد زيادة الاحتمالات في جانب النقيصة لا يوجب أرجحية احتمال وقوعها في مقابل احتمال وقوع الزيادة .

وثالثاً : لو سلمنا أرجحية احتمال وقوع النقيصة من احتمال وقوع الزيادة إلا أنه لا يستوجب الاخذ به لعدم حجية الظن

وثالثاً:

لو سلمنا أرجحية احتمال وقوع النقيصة من احتمال وقوع الزيادة إلا أنه لا يستوجب الاخذ به لعدم حجية الظن في هذا الباب كما تقدم أنفاً.

الاحتمال الثاني : في تفسير الاصل المذكور: ان يكون اصلاً موضعياً يرجح جانب الزيادة على جانب النقيصة

الاحتمال الثاني :

في تفسير الاصل المذكور: أن يكون اصلاً موضعياً يرجح جانب الزيادة على النقيصة من جهة الصدور- مسمقلاً عن القاعدة العامة للمترجيح - بمعنى لزوم الاخذ بالزيادة والبناء على صحتها بغض النظر عن تكافؤ الاحتمالين أو ارجحية جانب الزيادة أو أرجحية جانب النقيصة ما لم تصل الى درجة الاطمئنان والوثوق ، وإلا كان العمل بالخبر الموثوق به دون الآخر وإن كان متضمناً للزيادة أو النقيصة .

وقد يستظهر هذا الاحتمال من كلام العلامة شيخ الشريعة (قده) حيث قال (١) بعد نقل اختلاف الروايات في هذه الزيادة : وبناءً على القاعدة المطردة المسلمة إن الزيادة إذا ثبتت في طريق قدمت على النقيصة ، وحكم بوجودها في الواقع وسقوطها عن رواية من روى بدونها ، وإن السقوط إنما وقع نسياناً أو اختصاراً أو توهمها بأنه لا فرق بين وجودها وعدمها إلا التأكيد ، أو غير ذلك من وجوه ما يعتذر به للنقص في قضية شخصية ثبتت في طريق آخر مع الزيادة، فينتج ما ذكر أن الثابت في قضية سمرة هو قوله (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) لا هما مجردين . انتهى .

١. رسالة لا ضرره ١ .

الرد على هذا الاحتمال - على تقدير تمامية الاستظهار المذكور

ولكن يرد عليه

- على تقدير تمامية الاستظهار المذكور:-

أولاً: إنه لم يثبت هناك أصل عقلائي في خصوص المقام يقتضي البناء على صحة الزيادة

أولاً:

انه لم يثبت هناك اصل عقلائي في خصوص المقام يقتضي البناء على صحة الزيادة، وإنما العبرة عند العقلاء بقيام القرائن الموجبة للوثوق بأحد الطرفين ، كما في سائر الموارد الأخرى، فمتى حصل الوثوق باحدهما بعد تجميع القرائن في كل واحد منهما بنوا عليه ، سواء أكان هو ثبوت الزيادة أو عدم ثبوتها ، وإلا تساقطاً معاً ، ودعوى اطراد تقديم الزيادة في تعارض الطرق ممنوعة جداً ، فهل ترى أن احداً إذا كان في مقام استلام الف دينار من غيره ، فأمر اثنين بعد المبلغ فعده احدهما ألفاً، والآخر ألفاً وخمسة وعشرين ، فهل تراه يقدم قول الاول بالبناء على اصاله ثبوت الزيادة ويرجع خمسة وعشرين ديناراً الى صاحب المال ؟ !

وثانياً : ان ما ذكره (قده) من كون ذلك مسلماً عند الكل في غير محله

ان ما ذكره (قدس سره) من كون ذلك مسلما عند الكل في غير محله ، بل وقع الاختلاف فيه بين العامة والخاصة ، ونقتصر على الاشارة الى اراء بعضهم ، فالمحقق النائيني (قدس سره) مثلا يرى أن مبنى الاصل المذكور هو ابعدية احتمال الغفلة بالنسبة الى الزيادة عن احتمالها بالنسبة الى النقيصة ، وهذه الأبعدية لا تتم فيما لو كان الراوي للزائد واحدا وللناقص متعددا^(١) ، فهذا يدل على أنه (قده) لا يرى البناء على الزيادة اصلا برأسه ، بل يراه مبنيا على محاسبة الاحتمالات واختلاف درجتها في الجانبين .

والزيلعي من محدثي العامة ذكر في كلام له في نصب الراية^(٢) ما نصه (إن قيل إن الزيادة من الثقة مقبولة ، قلنا ليس ذلك مجمعا عليه بل فيه خلاف مشهور، فمن الناس من يقبل زيادة الثقة مطلقا، ومنهم من لا يقبلها والصحيح هو التفصيل : وهوانها تقبل في موضع دون موضع فتقبل اذا كان الراوي الذي رواها ثقة حافظاً ثبتاً، والذي لم يذكرها مثله أو دونه في الوثيقة وتقبل في موضع اخبرقارئ تحفها ومن حكم حكما عاما فقد غلط).

وهكذا اتضح مما تقدم أنه لا وجه لترجيح جانب الزيادة على جانب النقيصة على اساس قاعدة عامة تقتضي ذلك ، سواء أ كانت تطبيقاً للقاعدة العامة للترجيح الصدوري أو اصلا مستقلا برأسه ، وعلى ضوء ذلك فلا يمكن اثبات زيادة (على مؤمن) في الحديث استناداً الى هذا الاصل . هذا تمام الكلام في المقام الأول .

١ . لاحظ رسالة لا ضرر تقارير المحقق النائيني : ١٩٢

١ . نصب الراية | ١ | ٣٣٦

وأما المقام الثاني وهو فيما يقتضيه الموقف بعد عدم تمامية الاصل المذكور، ففيه وجهان

وأما المقام الثاني :

وهو فيما يقتضيه الموقف بعد عدم تمامية الاصل المذكور، ففيه وجهان :

الوجه الأول : أن يرجح ثبوت الزيادة في هذه الحالة ايضا بتقريب : أن من لاحظ رواية ابن مسكان المتضمنة لزيادة (على مؤمن) وقارن بينها وبين رواية ابن مسكان

الوجه الأول :

أن يرجح ثبوت الزيادة في هذه الحالة ايضا بتقريب : أن من لاحظ رواية ابن مسكان المتضمنة لزيادة (على مؤمن)، وقارن بينها وبين روايتي ابن بكير وأبي عبيدة يجد ان سياقها قائم على التفصيل وذكر خصوصيات ما دار بين الرجل الانصاري وبين سمرة، ثم ما دار بينهما وبين رسول الله صلى الله عليه وآله ، بينما الروايتان الأخريان ليس سياقهما في ذكر تمام الخصوصيات ، فرواية ابن مسكان ليست في مستوى الروايتين اجمالا وتفصيلا حتى يتوقع تضمنهما لما تضمنته ، ليكون عدم تضمنهما لشيء جاء فيها موجبا للتشكيك في ثبوتها ، بل إنها تمثل الصورة التفصيلية للقضية بينما هما يتضمنان الصورة الاجمالية لها فعدم ذكر كلمة (على مؤمن) فيهما لعدم كونهما في هذا السياق .

ويرد عليه : أن للاختصار اصولا وقواعد لا تأتي في جميع الموارد، وربما يصح الاختصار ويكون مناسباً في مورد لخلو التفصيل عن أي فائدة مهمة ، ولا يكون كذلك في مورد آخر، والمقام من هذا القبيل فإن الاختصار في نقل التفاصيل الدائرة في القضية مما ليس لها اثر فقهي لا يقارن بالاختصار في نقل كلام النبي صلى الله عليه وآله الذي هو في مقام القاء كبرى كلية بحذف بعض كلماته ، فالاجمال من الجهة الأولى موافق لاصول الاختصار، بخلافه من الجهة الثانية فلا يمكن قياس الثاني بالأول .

الوجه الثاني : أن يرجح عدم ثبوت الزيادة، ويخرج ورودها في رواية ابن مسكان

الوجه الثاني :

أن يرجح عدم ثبوت الزيادة، ويخرج ورودها في رواية ابن مسكان على انها كانت اضافة من الراوي لفهمه من مناسبات الحكم والموضوع - كما ذكره المحقق النائيني (قده) - وذلك بتصور أن المنع من الاضرار بالغير يمثل رحمة بالنسبة اليه ، ولا يناسب شمول ذلك للكافر الذي امرنا بالشدة معه كما في قوله تعالى (أشداء على الكفار رحماء بينهم)^(١) ، فلا محالة تختص كبرى لا ضرر ولا ضرار بالمؤمن فيزيد لفظ (على مؤمن) .

١ . سورة الفتح ٤٨ | ٢٩ .

رجحان رواية ابن بكير من عدة جهات

وهذا الوجه هو الاقرب في النظر لرجحان رواية ابن بكير، الخالية عن الزيادة المذكورة من عدة جهات يمكن بملاحظة مجموعها ترجيح الوجه

الأولى : قرب الإسناد في رواية ابن بكير

الأولى :

قرب الاسناد في رواية ابن بكير، فإن بين الكليني وبين الامام عليه السلام في رواية ابن بكير، عن زرارة خمس وسائط وبينه وبين الامام في رواية ابن مسكان ست وسائط ومعلوم أنه كلما قل عدد الوسائط يقل معه احتمال مخالفة النقل للواقع ، لأن احتمال المخالفة يجيء في كل واحد من الرواة فيقل بطبيعة الحال فيما كان اقرب اسنادا الى الامام عليه السلام .

الثانية : تعدد الرواة في رواية ابن بكير دون رواية ابن مسكان

الثانية :

تعدد الرواة في رواية ابن بكير دون رواية ابن مسكان ، فإن الرواة عن عبدالله بن بكير في كل طبقة لا تقل عن رجلين ، بملاحظة ضم طريق الصدوق في المشيخة الى طريق الكليني ، وأما في رواية ابن مسكان فالراوي في كل طبقة رجل واحد فقط . هذا مضافا الى ان كتاب (عبدالله بن بكير) كان كثير الرواة كما ذكر ذلك النجاشي ، وأما كتاب (عبدالله بن مسكان) فلم يذكر ذلك بشأه ، فلو إستظهرنا أن مصدر الكليني أو الصدوق فيما رواه عن عبدالله بن بكير نفس كتابه ، فلا تقاس حينئذ روايته برواية ابن مسكان ، من حيث الاعتبار. ولكن لا سبيل الى هذا الاستظهار بالنسبة الى نقل الكليني كما هو واضح ، وقد يقال بثبوته بالنسبة الى نقل الصدوق لأنه ابتداء باسم ابن بكيروله طريق اليه في المشيخة، فيعلم بذلك انه اخذ رواياته من كتابه ، ولكن هذا ليس بصحيح -كما تقدمت الاشارة اليه - لأن الصدوق (قده) لم يتقيد في الفقيه بالابتداء باسم صاحب الكتاب الذي اخذ الحديث من كتابه بل يبتدأ باسم غيره كثيرا، فمجرد الابتداء باسم شخص وإن كان له سند اليه في المشيخة، أو كان كتابه مشهورا لا يقتضي كون مصدره في النقل عنه نفس كتابه .

الثالثة : ان رواية الحديث في سند الصدوق الى ابن بكير اعظم شأنًا وأجل

الثالثة :

إن رواية الحديث في سند الصدوق الى ابن بكير اعظم شأنًا وأجل قدرا من رواته في سند الكليني الى ابن مسكان ، فمن رواة الأوّل (الحسن بن علي بن فضال) الذي قال عنه الشيخ : كان جليل القدر عظيم المنزلة زاهدا ورعا ثقة في الحديث ، ومنهم (احمد بن محمد بن عيسى) الذي قال عنه النجاشي : شيخ القميين ووجههم وفقههم غير مدافع ، ومن رواة الثاني ذلك المجهول الذي روى عنه محمد بن خالد البرقي ولم يذكر اسمه ، وقد ذكر في شأن البرقي انه كان ضعيفا في الحديث يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ، ومنهم احمد بن محمد بن خالد الذي قال عنه ابن الغضائري طعن عليه القميون وليس الطعن فيه وإنما الطعن فيمن يروي عنه ، فانه كان لا يبالي بمن يأخذ على طريقه اهل الاخبار ، وقال الشيخ : كان ثقة في نفسه غير انه اكثر الرواية عن الضعفاء واعتمد المراسيل . ونحوه كلام النجاشي .

الرابعة: ان الكليني قد فرق بين روايتي ابن بكير وابن مسكان

الرابعة :

ان الكليني قد فرق بين روايتي ابن بكير وابن مسكان في كيفية النقل من وجهين يقتضيان ارجحية رواية ابن بكير وهما :

- 1- انه نقل رواية ابن بكير في اوائل الباب ونقل رواية ابن مسكان في اواخره ، وفصل بينهما بجملة احاديث تختلف عنهما موضوعا ، فهذا قد يدل على ان ذكر الثانية كان على سبيل الاستشهاد والتأييد لا على سبيل الاعتماد على ما هو دأبه - فيما عرفناه بالتتابع في كتابه - من ترتيب الروايات على حسب مراتبها عنده في الصحة والاعتبار ، وقد تنبه لهذا بعض المحققين ايضا (١) .
- 2- انه نقل رواية ابن بكير بتوسط العدة عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي ، ولكنه نقل رواية ابن مسكان بتوسط علي بن محمد بن بندار عنه ، ولا يبعد ان يكون منشأ ذلك انه قد نقل الرواية الاولى عن النسخة المشهورة أو الاجزاء المشهورة من كتاب المحاسن للبرقي ، ولذا نقلها بتوسط العدة ، وأما الثانية فنقلها من غير كتاب المحاسن أو غير النسخة أو الاجزاء المشهورة منه فلذا كان الراوي لها واحدا.

وتوضيح ذلك ان كتاب المحاسن للبرقي وان عد من الكتب المشهورة - كما في مقدمة الفقيه - الا ان جميعه لم يكن كذلك ، وقد ذكر الشيخ والنجاشي : انه قد زيد في المحاسن ونقص وقد اختلفت الرواة في عدد كتبه ، ومما يدل على عدم اشتهار جميعه ما في ترجمة محمد بن عبد الله الحميري من انه قال : كان السبب في تصنيفي هذه الكتب - اشارة الى بعض كتبه - اني تفقدت فهرست كتب الخاصة التي صنفها احمد بن ابي عبدالله البرقي ، ونسختها ورويتها عن رواها عنه وسقطت هذه السنة عني فلم اجد لها نسخة ، فسألت اخواننا بقم وبغداد والري فلم اجدها عند أحد منهم فرجعت الى الاصول فاخرجتها والزمت كل حديث منها كتابه وبابه الذي شاكله .

وكيف كان فلا اشكال في ان كتب المحاسن لم يكن كلها على مستوى واحد من الشهرة والنقل ، فلو كانت رواية ابن بكير مروية من الكتب المشهورة دون رواية ابن مسكان ، كما يومي اليه توسط العدة في نقل الاولى ، وعلي بن محمد بن بندار فقط في نقل الثانية ، كانت الاولى اوثق

الخامسة : ان زيادة (على مؤمن) لم ترد في سائر موارد نقل حديث (لا ضرر ولا ضرار)

الخامسة :

ان زيادة (على مؤمن) لم ترد في سائر موارد نقل حديث (لا ضرر ولا ضرار) في كتب العامة والخاصة سواء ما جاء في ضمن قضية خاصة وغيره ، وهذا مما يقرب احتمال كونها من قبل الراوي .

فتحصل مما تقدم ان الاصح عدم ثبوت زيادة (على مؤمن) في ذيل حديث لاضرر .

المقام الثالث : مما يتعلق بمتن الحديث : في تحقيق حال القسم الثاني منه وهولفظ (لا ضرار)

المقام الثالث :

مما يتعلق بمتن الحديث : في تحقيق حال القسم الثاني منه وهو لفظ (لا ضرر) وقد اختلفت فيه مصادر العامة والخاصة ، اما باختلاف الروايات او باختلاف النسخ - وهذا هو الاكثر- .

أما في (مصادر العامة) فقد نقل الحديث فيها على انحاء :

١- ما لا يتضمن القسم الثاني اصلا كالمروي عن جامع الصنعاني باسناده عن الحجاج بن ارطاة ، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال : قال النبي صلى الله عليه وآله : (لا ضرر في الاسلام) . وهذا يحتمل فيه السقوط للجملة الثانية .

٢- ما يتضمنه بصيغة (لا ضرورة) كرواية أبي هريرة المروية في سنن الدارقطني ، اذ جاء فيها (لا ضرر ولا ضرورة) وكرواية عبادة بن الصامت على ما في كنز العمال نقلا عن زيادات عبد الله بن احمد بن حنبل في مسند أبيه ، وصحيح أبي عوانة والمعجم الكبير للطبراني ، ولكن سائر مصادر رواية عبادة - مما اطلعنا عليه - نقلت حديثه بصيغة (لا ضرار) وهي الموجودة في مسند احمد بن حنبل .

٣- ما يتضمنه بصيغة (لا اضرار) كرواية ابن عباس بنقل احمد بن حنبل ، والدارقطني ورواية أبي سعيد الخدري بنقل الدارقطني أيضا ، ورواية عائشة بنقل الزيلعي عن معجم الطبراني .

٤- ما يتضمنه بصيغة (لا ضرار) وهذا هو الاكثر شيوعا في مصادرهم الحديثية والفقهاء .

واما (مصادر الخاصة) وما يلحق بها ككتاب دعائم الاسلام ، فهي مختلفة على النحويين الاخيرين : (لا ضرار) و (لا اضرار) كما يلي :

١- رواية ابن بكير عن زرارة : ورد فيها في بعض نسخ الكافي - وهي النسخة المطبوعة بهامش مرآة العقول - بصيغة (لا اضرار)^(١) ، ولكن ورد في الطبعة القديمة والحديثة من الكافي وكذا التهذيب بطبعته والفقهاء بطبعته النجفية والوسائل والوافي جميعا بصيغة (لا ضرار)^(٢) .

٢- رواية ابن مسكان عن زرارة : ورد فيها بصيغة (لا اضرار) في الكافي المطبوع بهامش مرآة العقول ، وكذا في الوافي^(٣) ولكن في الطبعتين القديمة والحديثة من الكافي وكذا في الوسائل بصيغة (لا اضرار)^(٤) .

٣- رواية عقبة بن خالد في الشفاعة : ورد فيها بصيغة (لا اضرار) في الفقيه - الطبعة الحديثة - وكذا في الوافي نقلا عن الكافي والتهذيب والفقيه^(٥) ، ولكن في غيرهما من المصادر ورد بصيغة (لا ضرار)^(٦) .

٤- رواية عقبة بن خالد في منع فضل الماء : ورد فيها في الوافي بصيغة (لا اضرار)^(٧) ولكن في غيره ورد بصيغة (لا ضرار)^(٨) .

٥- مرسلة الصدوق : ورد فيها بلفظ (لا اضرار) في المطبوعة النجفية من الفقيه^(٩) ، ولكن في الوسائل بصيغة (لا ضرار)^(١٠) .

٦- مرسلة ابن أبي جمهور : ورد فيها بلفظ (لا اضرار) في النسخة المخطوطة التي اطلعنا عليها من عوالي اللآلي^(١١) .

٧- مرسلة دعائم الاسلام في حديث هدم الحائط : ورد فيها بصيغة (لا اضرار) - على ما في مطبوعته المصرية - ، ولكن في المستدرک عنه بصيغة (لا ضرار) مع جعل (لا اضرار) نسخة بدل عنها^(١٢) .

٨ - مرسلة دعائم الإسلام الأخرى : ورد فيها بصيغة (لا اضرار) في جملة من نسخها المخطوطة التي اعتمدها محقق الطبعة المصرية ، وفي واحدة منها بصيغة (لا ضرار) كما هو كذلك في المستدرک أيضا^(١٣) ،

٩ - المصادر الفقهية وغيرها كالخلاف والتذكرة والتبيان والغنية^(١٤) ونحوها : ورد فيها بالاصغتين تارة (لا ضرار) وأخرى (لا اضرار) والاكثر هي الاولى .

وبعد ملاحظة اختلاف لفظ الحديث باختلاف النسخ أو الروايات فما هو الأرجح من بينها؟!

الظاهر ان الأمر دائر بين صيغتي (لا ضرار ولا اضرار) ، وأما ما ورد في بعض مصادر العامة من حذف القسم الثاني من الحديث رأساً أو ثبته بصيغة (لا ضرورة) فلا يمكن الاعتماد عليه اصلاً كما هو واضح ، والأرجح في النظر من الصيغتين المذكورتين هي الأولى منهما أي (لا ضرار) - كما استقره في مجمع البحرين أيضا - وذلك لوجوه .

الأول : إنه ورد في عنوان الكافي (باب الضرار)^(١٥) وهو يناسب كون الصيغة المستعملة في الحديث (لا ضرار) لا لفظ (لا اضرار) كما لا يخفى .

الثاني : إنه قد جاء في قضية سمرة توصيف النبي صلى الله عليه وآله لسمره بأنه رجل مضار-كما تضمن ذلك خبر ابن مسكان وخير أبي عبيدة وبعض اخبار العامة ، - ولفظ (مضا) صفة من باب المفاعلة كلفظ (ضرار) ، فيناسب أن تكون الكبرى المذكورة في القضية بصيغة المفاعلة أيضا ليسانخ الصفة المذكورة فيه.

الثالث : إن الشهيد في القواعد^(١٦) اعتنى بضبط الكلمة وذكر انها يكسر الضاد وحذف الهمزة .

الرابع : إنه ورد في رواية هارون بن حمزة الغنوي المتقدمة قوله عليه السلام (هذا الضرار) وهو يناسب أن تكون الكبرى التي يبدو ان الامام عليه السلام كان بصدد تطبيقها بهذا اللفظ أيضا دون غيره .

الخامس : إن كتب اللغة اتفقت على ضبط الكلمة بصيغة (ضرار) وضبطها للالفاظ اكثر اعتباراً من ضبط كتب الحديث والفقهاء لتركيبتها على هيئة الكلمة بحسب طبعها مما يبعدها عن التحريف اكثر من غيرها .

فبمجموع هذه الوجوه يطمئن بأن لفظ الحديث هو(لا ضرار) لا لفظ (لا إضرار) .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الصيغة الثابتة للحديث إنما هي (لا ضرر ولا ضرار) كما هو المعروف دون نقص أو تغيير أو زيادة وبذلك يتم الكلام في الفصل الاول وهو البحث عن سند الحديث ومنتنه .

١. في النسخة التي بين ايدينا من المرأة ١٩ | ٣٩٤ - ٣٩٥ ح ٢ لاضرار . ولكن في الطبعة الحجرية ٢ | ٤٣٣ فيها : لا إضرار .

٢. الكافي ط قديم ١ | ٤١٤ ، ط حديث ٥ | ٣٩٢ ح ٢ ، التهذيب ط قديم ٢ | ١٥٨ ، ط حديث ٧ | ١٤٦ ، الفقيه ٣ | ١٤٧ ، ح ٦٤٨ ،

الوسائل ٢٥ | ٣٩٢ - ٤٢٩ ح ٣٣٢٨١ ، الوافي المجلد ٣ الجزء ١٠ | ١٠٠ .

٣. الكافي ط قديم ١ | ١٤١ ، امرأة العقول ٣ | ٤٣٣ ، الوافي المجلد ٣ الجزء ١٠ | ١٤٢ .

٤. الكافي ط حديث ٥ | ٣٩٤ ح ٨ ، الوسائل ٢٥ | ٤٣٩ ح ٣٣٢٨٢ .

٥. الفقيه ٣ : ٤٥ | ١٥٤ ، الوافي المجلد ٣ الجزء ١٠ | ١٠٣ ، الكافي ط قديم ١ | ٤١٠ .

٦. الكافي ٥ : ٢٨ | ٤ ، التهذيب ٧ : ١٦٤ | ٧٣٧ ، التهذيب ط قديم ٢ | ١٦٣ ، الوسائل ٢٥ : ٣٩٩ - ٤٠٠ ح ٣٣٢١٧ .

٧. الوافي المجلد ٣ الجزء ١٠ | ١٣٦ ، امرأة العقول ٣ | ٣٤٢ وط قديم ١ | ٤١٤ .

٨. الوسائل ٢٥ : ٢٤٠ | ٣٣٢٥٧ ، الكافي ٥ | ٣٩٣ - ٣٩٤ ح ٦ ، الكافي المطبوع في المرأة ١٩ : ٣٩٧ - ٣٩٨ .

٩. الفقيه ٤ | ٢٤٢ ح ٧٧٧ .

١٠. الوسائل ٢٦ | ١٤ ح ٣٣٢٨٢ .

١١. وهي من موقوفات مقبرة فقيه عصره السيد ابو الحسن الاصفهاني (قده) في النجف الأشرف .

١٢. دعائم الاسلام ٢ | ٤٠٤ ح ١٨٠٥ ، مستدرك الوسائل ١٧ | ١٨١ ح ٣٠٩٢٧ .

١٣. دعائم الاسلام ٢ | ٤٩٩ ح ١٨٨ ، مستدرك الوسائل ١٧ | ١٨١ ح ٣٠٩٢٨ .

الخلاف ٤٢ | ٣ ذيل المسألة ٦٠ و ص ٨١ ذيل المسألة ١٣١ و ص ٨٣ ذيل المسألة ٣٦ ١ .

٤. التبيان ١ | ٣٧٩ والغنية الطبعة الحجرية غير مرقمة .

١٥. الكافي ط حديث ٥ | ٣٩٢ .

١٦. القواعد والفوائد ١ | ١٣٣ .

الفصل الثاني في تحقيق مفاد الحديث

(الفصل الثاني في تحقيق مفاد الحديث)

وقبل الدخول في البحث لا بأس بذكر بعض كلمات اللغويين في شرح معنى الحديث وتوضيح المراد به .

قال أبو عبيد كما في النهاية: وفيه - أي في الحديث - لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، الضر ضد النفع ، ضره يضره ضرا وضاراً ، وأضر به يضر إضراراً ، فمعنى قوله (لا ضرر) أي لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه ، والضرار فعال من الضر: أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه .

والضرر: فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين ، والضرر ابتداء الفعل ، والضرار: الجزاء عليه ، وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتتفع به انت ، والضرار أن تضره من غير أن تتفع به وقيل هما بمعنى وتكرارهما للتأكيد .

وقال الازهري : روي عن النبي صلى الله عليه وآله إنه قال لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، ولكل واحدة من اللفظتين معنى غير الآخر، فمعنى قوله (لا ضرر) اي لا يضر الرجل أخاه فينقص شيئاً من حقه أو مسلكه ، وهو ضد النفع ، وقوله (لا ضرار) أي لا يضر الرجل أخاه مجازاة فينقصه ويدخل عليه الضرر في شيء فيجازيه بمثله ، فالضرار منهما معا والضرر فعل واحد، ومعنى قوله (ولا ضرار) أي لا يدخل الضرر والنقصان على الذي ضره ولكن يعفو عنه كقول الله : (ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم)^(١) .

هذا والكلام في تحقيق معنى الحديث يقع تارة في مفاد المادة اللغوية للضرر والاضرار والضرار، وأخرى في مفاد هيئتها الافرادية ، وثالثة في مفاد

الهيئة التركيبية للجملتين

هنا ثلاثة مقامات

فهنا ثلاثة مقامات .

المقام الأول : في مفاد مادة (ض رر) وقد ذكر اللغويون لها معاني كثيرة

المقام الأول :

في مفاد مادة (ض رر) وقد ذكر اللغويون لها معان كثيرة، كالنقص والضيق وسوء الحال والزمانة والعمى والمرض والهزال والحاجة والقحط والايذاء والعلة وغير ذلك .

ولكن لا اشكال في ان هذه المادة ليس لها هذه الكثرة من المعاني ، بل المفهوم منها بحد ذاتها ليس إلا معنى واحداً أو اثنين أو ثلاثة وأما البواقي فليست معان للمادة وتوضيح ذلك :

إن المعاني المذكورة تنقسم باعتبار سعتها وضيقها الى فئتين : فئة المعاني العامة ، وفئة المعاني الخاصة . أما فئة المعاني العامة فهي المفاهيم التي تكون ابعد عن الخصوصيات واكثر تجردا عنها واقرب الى الشمول والسعة بالنسبة الى سائرهما، وهي ثلاثة معاني من بين المذكورات (النقص - ضد النفع - ، والضيق ، وسوء الحال) وأما فئة المعاني الخاصة فهي سائر المعاني المذكورة التي هي ذات حدود ضيقة وتعتبر مصاديق للفئة الأولى كالعمى والزمانة والمرض .

وهذه الفئة لا اشكال في انها ليست من معاني المادة، لأن المفهوم من المادة بحسب طبيعة معناها إنما هو مفهوم عام لا يدخل فيه شيء من تلك الخصوصيات ، فمفهوم الضر ومشتقاته لا يرادف العمى والزمانة والمرض والهزال ونحوها بل هي مصاديق له جزماً، وإنما ذكرت في كلمات اللغويين في عداد معاني المادة بسبب ان خلطاً للمفهوم بالمصداق بمعنى خلط المعنى الوضعي المدلول عليه بنفس اللفظ بالمعنى التأليفي المستفاد من الكلام على نحو تعدد الدال والمدلول ، وأما بغرض بيان ما اطلق عليه اللفظ سواء أكان معنى له أو مصداقاً لمعناه ، لأن ذكر المصاديق يعين على معرفة معنى المادة وحدوده .

وكيف كان فلا اشكال في أن فئة المعاني الخاصة المتقدمة خارجة عما يحتمل أن يكون، معنى لمادة (ض رر)، ولكن المعاني الثلاثة العامة وهي النقص والضيق وسوء الحال هل هي جميعاً معاني لمادة تطلق عليها بالاشتراك اللفظي أو ان للمادة معنى واحداً فقط ، وإن المذكورات مرشحات لتمثيل هذا المعنى العام؟!

ربما يستظهر الوجه الاول من كلمات كثير من اللغويين ، ولكن الصحيح هو الوجه الثاني ، لأن المنساق من هذه المادة على اختلاف مشتقاتها وفي مختلف موارد استعمالها ليس إلا معنى عاماً واحداً ، لا يختلف باختلاف الموارد فينبغي طرح المعاني الثلاثة المتقدمة كاقتراحات في تعيين هذا المعنى العام الوجداني فهنا عدة اقتراحات :

الأول : أن يجعل المعنى الاصلى، (سوء الحال) ويرجع المعنيين الآخرين اليه ، وهذا هو الذي اختاره الراغب في مفرداته قال (الضر سوء الحال ا ما في نفسه كقلة العلم والفضل والفقه واما في بدنه لعدم جارحة ونقص ، أو في حالة ظاهرة من قلة مال وجاه) .

والملاحظ عليه ان سوء الحال من المفاهيم المعنوية المحضة-بخلاف الضيق والنقص فإنهما من المعاني المحسوسة ، وفرض الامور المعنوية المحضة معنى اصيلاً للفظ يخالف طبيعة اللغة، فإن أصول اللغة معاني محسوسة وإنما ارتبطت الالفاظ بالمفاهيم غير المحسوسة - متصلة كانت أو اعتبارية - بالتطور في المفاهيم الاصلية المحسوسة ، ولذلك قلنا في محله في الاصول إن الاعتبارات المتصلة كالاقتبارات القانونية مثل الملكية والزوجية متأخرة في حدوثها عن الاعتبارات الادبية كالاستعارات والمجازات ، كما ان الاعتبارات الادبية متأخرة عن المعاني الحسية ، فالمعاني الحسية هي بمثابة رأس، المال للمفاهيم اللغوية، حتى أن لفظ (العقل) المعبر عن القوة المفكرة للانسان اصله من (عقال البعير) وهو الحبل الذي يشد به ليمنعه عن الحركة وهو امر محسوس ، وهذا يشير الى مدى اصالة المفاهيم الحسية في تكوين اللغة، وعليه فتفسير اللفظ بمعنى حسي أو أعم من الحسي وغيره -بحيث يكون اصيلاً في الحس ثم يتطور الى معنى أعم - هو الاقرب الى طبيعة اللغة وما يعرف من مبادئ تكوينها ، ففي المقام يكون تفسير مادة (ض رر) بالضيق أو النقص أولى واقرب من تفسيرها بمفهوم تجردي كسوء الحال .

والحاصل إن تفسير الضر بسوء الحال بعيد عن المعنى اللغوي والراغب الاصفهاني الذي فسره به يغلب عليه النزعة الفلسفية في تفسير المفردات اللغوية ، فهو يفسر اللغة بالمنظار الفلسفي وانتزاعه لمعنى اللفظ متأثر في حالات كثيرة - بهذه النظرة، كما ان بعضاً آخر من اللغويين ، كالفيومي في المصباح المنير متأثر بالمصطلحات الفقهية في ذكر معاني الالفاظ ، وقد اوضحنا اختلاف حال اللغويين وتأثرهم بالعوامل الدخيلة في تفسير معاني الالفاظ في البحث عن حجية قول اللغوي في الأصول فلاحظ .

الثاني : أن يجعل المعنى الاصلى (الضيق) سواء كان حسياً مكانياً أو معنوياً حالياً ، بحيث يكون استعمال الضر في موارد النقص وسوء الحال إنما هو بلحاظ تسببها للضيق .

ويرد عليه : ان الملاحظ كثرة استعمال الضر في موارد النقص وان لم يستوجب ضيقاً على الشخص ، مضافاً الى أن الضيق قد جعل في الآية

الكرامة : (ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن) (١) غاية للاضرار فلا ينسجم مع كون الضرر بمعنى الضيق إذ لا معنى لجعل الشيء غاية لنفسه فتدبر. الثالث : أن يجعل المعنى الاصيلي (النقص) وهذا هو الصحيح لأنه . انسب للتدرج في توسعة دائرة مفهوم اللفظ من الامور المحسوسة الى غيرها، واقدر على استيعاب الموارد المختلفة التي استعملت فيها هذه المادة من دون عناية وتنزيل .

والمقصود بالنقص نقص الشيء عما ينبغي أن يكون عليه سواء كان النقص في الكم المتصل كما في مورد ضيق المكان ، أم في الكم المنفصل كما في نقص النقود وما مثلها من اقسام العروض ، أم في الكيف كما في سوء الحال بالمرض ، أم في العين كما في المركبات الخارجية كنقص العضو، أم في مورد الاعتبار القانوني كعدم مراعاة حق من حقوق الاخرين كما في قضية سمرة حيث لم يراع حق الانصاري في أن يعيش حراً في بيته بدخوله عليه من غير استئذان .

هذا وقد يفصل في المقام فيقال : إن معنى المادة في المجرد وفي باب الافعال أي في لفظ الضرر والاضرار وتضاريفهما ، هو النقص في الاموال والانفس -كما هي أيضا مورد مقابلة أي النفع - فلا يطلق الضرر والاضرار في موارد التضيق على الشخص واحراجه بسلب حقه وايدائه ونحوذلك كما يشهد به العرف ، وأما في باب المفاعلة كالضرار والمضارة فهو عكس ذلك ، فإنه يستعمل في التضيق على الشخص وايضا في الحرج والمشقة دون النقص ، كما يظهر ذلك بملاحظة الموارد التي استعمل فيها هذا الباب في القرآن الكريم والاحاديث الشريفة، كما في قوله تعالى : (والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وارصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل) (٢) فان الكفار كانوا يقصدون باتخاذهم هذا المسجد تضعيف المسلمين وتفريقهم وتقوية اعدائهم كما يظهر من تنمة الآية، لا ادخال الضرر المالي والنفسي عليهم ، ومن ذلك استعمال الضرار في مورد قضية سمرة فإن سمرة لم يكن يضر بالانصاري مالا أو نفساً وإنما كان يضيق عليه حياته ويخرجه في بيته كما هو ظاهر. ولكن ملاحظة موارد الاستعمال تشهد ببطلان هذا التفصيل لاستعمال الضرر والاضرار في موارد التضيق والنقص معا ، واستعمال الضرار في موارد النقص المالي أو النفسي كما يستعمل في موارد التضيق ، ومن الاول قوله تعالى : (لن يضروكم إلا اذى) (٣) وقوله صلى الله عليه وآله (من اضر بامرأته حتى تفتدي منه نفسها لم يرض الله له بعقوبة دون النار) ومن الثاني قوله تعالى : (من بعد وصية أو دين غير مضار) (٤) وقوله عليه السلام في صحيحة الغنوي (هذا الضرار) اشارة الى مطالبة الشريك بذب الحيوان مع إباء الشريك الاخر عن ذلك . هذا فيما يتعلق بتشخيص المعنى العام لمادة (ضرر).

١. سورة الطلاق ٦٥ | ٦ .

٢. سورة التوبة ١٩ | ١٠٧ .

٣. سورة آل عمران ١١١ | ١١١ .

٤. سورة النساء ٤ | ١٢ .

المقام الثاني : في مفاد الهيئة الافرادية للضرر والضرار والاضرار

المقام الثاني :

في مفاد الهيئة الافرادية للضرر (١) والضرار والاضرار.

أما (الضرر) فهو بحسب الهيئة اسم حدث واسماء الاحداث يمكن تقسيمها الى ثلاثة اقسام :

الأول : ما يدل على المعنى المصدرى.

الثاني : ما يدل على المعنى الاسمي .

الثالث : ما يشترك بين المعنى المصدرى والمعنى الاسمي والفرق بين المصدر واسمه معنى - على ما هو المحقق في محله - ان المعنى المصدرى يتضمن نسبة تقييدية ناقصة كالنسبة التي تحتويها الاوصاف على احد قولين ، واما المعنى الاسمي فهو نفس المعنى دون نسبة تقتصر به ، فنسبة المصدر الى اسم المصدر نسبة اليجاد الى الوجود فهما متحدان خارجا مختلفان بالاعتبار، فمثلا اذا لوحظ (العلم) كمعنى خاص من غير لحاظه منسوب الى عالم أو معلوم كما في المفعول المطلق حيث يقال (علمت علما) كان معناه معنى اسما، وإذا لوحظ منسوباً الى العالم مثلا كما في قولنا (علم زيد بكذا محرر) كان معناه معنى مصدرى .

وأما الفرق بينهما لفظاً فهو موجود في بعض اللغات كاللغة الفارسية حيث ان المصدر فيها غالباً مختوم بالنون دون اسم المصدر كما يقال (رفتن ورفنار، كفتن وكفتار، كشتن وكشتار، كردن وكردان ، كتك وزدن ، كردش ، كريدن . . .) ولكن في اللغة العربية لا امتياز بينهما في اللفظ غالباً، فيستعمل اللفظ الواحد في كلا المعنيين ، نعم ربما يختص احدهما بلفظ خاص .

والظاهر ان لفظة (الضرر) اسم مصدر- كما عدتها بعض علماء اللغة- لأن المعنى المنساق منها لا يتضمن النسبة التقييدية فلاحظ .

وأما (الضرار) فهو مصدر على وزن (فاعل يفاعل) والمصدر الآخر لهذا الباب هو (المفاعلة) يقال : ضاره يضاره مضارة وضاراً ، ويعبر عن هذا الباب باب المفاعلة نسبة الى أشهر مصادرها ، وقد نسب الى جمع من اللغويين القول بأن باب المفاعلة موضوع للمشاركة، بمعنى ان كلا من الطرفين فعل بالآخر مثل ما فعله الآخر به ك (ضارب زيد عمرو)، ولكن احدي النسبتين في ذلك اصلية والآخرى تبعية .

ولكن من لاحظ موارد الاستعمالات القرآنية وغيرها لا يجد تمثل معنى المشاركة فيها .

كقوله تعالى : (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمرعوف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) (٢).

وقوله تعالى : (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك) (٣) .
وقوله تعالى : (واشهدوا إذا تباعتم * ولا يضار كاتب ولا شهيد) (٤) .
وقوله تعالى : (وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس*فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار * وصية من الله) (٥) .

وقوله تعالى : (والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل) (٦) . وقوله تعالى : (اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن) (٧) ، وقوله صلى الله عليه وآله مخاطباً لسمره - كما في خبر أبي عبيدة - ما أراك يا سمره إلا مضاراً، وقوله عليه السلام في حديث عتق بعض الشركاء حصه من العبد (وإن اعتق الشريك مضاراً وهو معسر) إلى غير ذلك من الموارد التي لا يلاحظ في شيء منها معنى المشاركة.

ولكن ربما يحاول تاويل بعض هذه الموارد تحقيقاً لمعنى المشاركة فيها فيقال مثلاً في جملة منها : إن المشاركة إنما هو لِحفاظ ان الأضرار بالغير يستتبع الضرر على النفس ضرراً اجتماعياً أو أخوياً فيتحقق معنى المفاعلة ، أو يقال - في مورد قضية سمره - ان العناية الموجبة لاستعمال هذا الباب فيه هو اصرار سمره على الأضرار بالانصاري ، فكأن اصراره على الأضرار صار بمنزلة صدور الفعل بين الاثنين منه فإضراره بمنزلة إضرارين ، أو يقال فيه أيضاً : إن الرجل الانصاري وإن كان لم يضر سمره حقيقة إلا أن منعه إياه عن الدخول الى نخلته كان مضراً به في نظره ، الى غير ذلك من الوجوه التي ذكرت في تاويل جملة من الموارد التي لم يتضح فيها معنى المشاركة .

ويرد على هذه الوجوه - مضافاً الى وضوح ضعفها في انفسها، وعدم علاجها لجميع موارد استعمال هذا الباب - إنه لا مبرر للاصرار على تاويل هذه الموارد، بعد أن ثبت مجيء باب المفاعلة لغير المشاركة، بل كثرة مجيئها لذلك كما يظهر بالتتابع في القواميس اللغوية، لاحظ : شاور وسافر وجادل وسارع وساور وخادع وناق وناقى وبادر وعاند وسامح وراجع وعابن وشاهد وكابر وزاول وضارب وأجر وزارع . . الى غير ذلك ، وقد اعترف بهذا علماء اللغة في علم الصرف حيث ذكروا لباب المفاعلة عدة معان كما سيأتي ان شاء الله .

١. قد يقال لا وجه للبحث حول هيئة - الضرر- فإنها إن كانت مصدراً فلا توجد هيئة نوعية موضوعة لمصدر الثلاثي المضاعف الافعل بسكن العين لا بفتحها ، لان كانت اسم مصدر فاسم المصدر موضوع بوضع شخصي بمادته وهيئته لمعنى خاص وليست له هيئة نوعية ذات دلالة مستقلة عن دلالة المادة؟ وجواب ذلك ان المراد بمفاد الهيئة مطلق الدلالة التي تكون منوطة بها، وان كان ذلك بوضع شخصي ، ولا أشكال في ان معنى المصدر او اسم المصدر انما يستفاد بملاحظة الهيئة والمادة باعتبارهما جزئين من الكلمة، إذ مادة (ض رر) لا تدل على ذلك كما هو واضح ، بل ثبوت الوضع النوعي مطلقاً حتى في الهيئات العامة كالأفعال والصفات مما لم يثبت عند السيد الاستاذ (قده) كما تعرض له في مباحث الألفاظ من علم الاصول ، بملاحظة طبيعة تكون اللغة فإن اللغة باعتبار انطلاقها من المجتمعات البدائية، فلا يتصور في مفرداتها الوضع النوعي ، لأن الوضع النوعي مفاده تجريد الذهن لصورة لفظية عامة متحررة من جميع المواد ووضعها لمعنى خاص ، وهذا إبداع عقلي لا يتصور في الوضع البدائي كما لا يخفى .

٢. سورة البقرة ٢: ٢٢١

٣. سورة البقرة ٢: ٢٢٣

٤. سورة البقرة ٢ | ٢٨٢ .

٥. سورة النساء ٤ | ١٢ .

٦. سورة التوبة ٩ | ١٠٧ .

٧. سورة الطلاق ٦٥ | ٦ .

هناك اتجاهان رئيسيان يبتني أحدهما على تعدد المعنى والأخر على وحدته في تفسير صيغ المفاعلة

وكيف كان فيعد وضوح عدم تمامية الاتجاه المذكور في تفسير صيغ المفاعلة - وهو القول بدلالاتها على المشاركة دائماً - فهناك اتجاهان رئيسيان في هذا المجال يبتني احدهما على تعدد المعنى والأخر على وحدته .

أما الاتجاه الأول : هو الذي سلكه علماء الصرف حيث جعلوا لهيئة باب المفاعلة عدة معان

أما الاتجاه الأول :

فهو الذي سلكه علماء الصرف حيث جعلوا لهيئة باب المفاعلة عدة معان :

منها: التكتير كباب (فعل) كضاعف الشيء وضعفته بمعنى كترت اضعافه ، وناعمه الله ونعمه بمعنى انه اكثر نعمه عليه .

و منها: أن يكون بمعنى المجرد كسافرت بمعنى سمرت أي خرجت الى السفر، وربما يقال إنه في ذلك يفيد المبالغة في الإسفار.

ومنها: جعل الشيء ذا صفة كافعل وفعل نحو راعنا سمعك وارعنا أي اجعله ذا رعاية لنا، وضاعر خذه وضعره ، وعافاك الله أي جعلك ذا عافية، وعاقبت فلانا أي جعلته ذا عقوبة .

وممن ذهب إلى هذا الاتجاه المحقق الرضي الاسترابادي (قده) في شرح الشافية، وعليه يمكن القول بأن معنى المضارة هنا هو معنى المجرد - ولو مع افادة المبالغة والتأكيد - فيقال (ضره ضررا ، وضاره ضرارا) بمعنى واحد بلا فارق جوهري بينهما .
ولكن هذا الاتجاه إنما يتعين الأخذ به إذا لم يمكن الاتجاه الثاني - المبني على وحدة معنى هذا الباب - من تقديم معنى عام يصلح لجمع شمل الموارد المذكورة ، وإلا يتعين الأخذ بالاتجاه الثاني إذ لا مبرر لدعوى تعدد المعنى حينئذ، فإنها تكون كدعوى تعدد معنى المادة لغة .

أما الاتجاه الثاني : فيضم عدة مسالك

وأما الاتجاه الثاني :

فيضم عدة مسالك :

المسلك الأول : ما اختاره جمع من المحققين من أن هيئة المفاعلة تقتضي السعي الى الفعل

المسلك الأول :

ما اختاره جمع من المحققين من أن هيئة المفاعلة تقتضي السعي الى الفعل ، فإذا قلت (قتلت) فقد اخبرت عن وقوع القتل وإذا قلت (قاتلت) فقد اخبرت عن السعي الى القتل ، فربما يقع وربما لا يقع ، ولا تقتضي المشاركة، نعم ربما تكون المادة في نفسها مقتضية للمشاركة - من غير ارتباط لها بالهيئة - وذلك كما في المساواة والمحاذاة والمشاركة والمقابلة ، والشاهد على عدم استفادة المشاركة من الهيئة عدة آيات .
منها : قوله تعالى : (يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم)^(١) ، فذكر سبحانه ان المنافقين بصدد ايجاد الخدعة لكن لا تقع خدعتهم إلا على انفسهم ، ومن ثم عبر في الجملة الأولى بهيئة المفاعلة، لأن الله تعالى لا يكون مخدوعا بخدعتهم لأن المخدوع ملزوم للجهل وتعالى الله عنه علوا كبيرا، وعبر في الجملة الثانية بهيئة الفعل ألمجرد لوقوع ضرر خدعتهم على أنفسهم لا محالة .
ومنها : قوله تعالى : (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون)^(٢) حيث ذكر تحقق القتل الفعلي من الجانبين بعد ذكر تحقق القتال معطوفا عليه بالفاء ، مما يدل على المغايرة بينهما، وأن معنى القتال هو السعي الى القتل دون نفس القتل الذي فصله بعد ذلك .

١. سورة البقرة ٢ | ٩ .

٢. سورة التوبة ٩ | ١١١ .

ويلاحظ على هذا المسلك

ويلاحظ عليه :

أولاً بالنقض

أولاً بالنقض :

فإن السعي الى الفعل وأن كان يستفاد في بعض موارد هذا الباب كما ذكر، إلا إنه لا يطرد في اغلب امثلته لعدم صدقها دون تحقق المعنى فعلا، فلا يقال سافر أو جادل أو طالع أو سارع أو شاهد أو عاوض لمجرد محاولة السفر أو الجدل أو المطالعة أو السرعة أو الشهود أو التعويض ، وهكذا في موارد كثيرة أخرى ، مضافا الى ان هناك بعض الموارد التي تقتضي معنى آخر- غير السعي الى الفعل أو تحققه فعلا - كما في باب المغالبة يقال (كارمه فكرمه) بمعنى فاحره في الكرم فغلبه فيه و(شاعره فشعره) أي حاول غلبته في الشعر فغلبه ونحو ذلك .

ثانياً بالحل : وفيه أمران

وثانياً بالحل وهو:

إن استفادة السعي الى الفعل من بعض امثلة هذا الباب لا يستند الى الهيئة بل الى المادة، وليس المقصود بالمادة هنا المبدأ الجلي - كالمغلبة في المغالبة والخدعة في المخادعة - لوضوح انه لا يستبطن معنى السعي ، وإنما المراد بها المبدأ الخفي الذي اوضحناه فكرة وتطبيقا في مبحث المشتق ، ونكتفي هنا بذكر امرين اختصارا لما اوردها هناك :

الامر الأول : ان المبدأ الذي يكون احد جزئي المعنى في المشتق بالمعنى الاعم على قسمين : المبدأ الجلي ، والمبدأ الخفي

إن المبدأ الذي يكون احد جزئي المعنى في المشتق بالمعنى الأعم المؤلف من المادة والهيئة الشامل للفعل المزيد فيه على قسمين :

١ - المبدأ الجلي ، وهو المعنى الفعلي للمادة دون اضافة عنصر اخر اليه كالعلم في العالم والقصد في القاصد، فإن مثل هذه المشتقات لو حلت ، يلاحظ ان المبدأ فيها نفس المعنى الفعلي للمادة دون اضافة جهة أخرى كالمضي والقابلية ونحو ذلك .

٢ - المبدأ الخفي ، وهو معنى المادة ملحوظا في المشتق على نحو خامر؟ هو على أصناف .

منها: أن يلحظ فيه بنحو القابلية، كما في اسم الآلة كالمفتاح والمنشار والمكنسة ، فإن المبدأ فيها قابلية الفتح والنشر والكنس لا فعلية هذه الأمور .

ومنها : أن يلحظ فيه على نحو الحرفة والمهنة كما في التاجر والتجار والزراع فإن المبدأ فيها حرفة التجارة والنجارة والزراعة لا فعليتها .

ومنها: أن يلحظ فيه بنحو الاقتضاء كما في توصيف النار بأنها محرقة، والسّم بأنه قاتل ، فإن المبدأ في ذلك اقتضاء هذه المعاني لا فعليتها .

فيلاحظ أن الخصوصية المضافة الى معنى المادة في هذه الحالات ، إنما هي باعتبار اشراب المادة إياها ، ثم صياغتها مقرونة بها بالصيغة الخاصة ، وليست الخصوصية مستفادة من ذات الصيغة والهيئة بل من المادة حين تطعيمها بمعنى آخر.

وعلى ضوء هذا يتجلى لنا ما وقع من الخلط بين مفاد الهيئة ومفاد المادة في كلمات كثير من اللغويين والاصوليين ، حيث جعلوا كل خصوصية معنوية زائدة على اصل معنى المادة، مدلولة للهيئة ومستفادة منها مبنيا على تصور اختصاص المبدأ في المشتقات بالمبدأ الجلي ، بينما تستند كثير من الخصوصيات الى المبدأ الخفي كما ذكرنا .

وقد انتج الخلط المذكور اخطاء كثيرة في تحقيق معنى الهيئات ، حيث أن اسناد تلكم الخصوصيات اك الهيئة اوجب الحكم باشتراكها بين معاني متعددة في موارد كثيرة، منها المقام على وفق الاتجاه الاول المبنى على تعدد المعنى في صيغ باب المفاعلة، وربما جعلت احدى تلك الخصوصيات معنى عاما للصيغة، كما في المقام على مبنى من جعل باب المفاعلة للمشاركة فقط ، ومنه ايضا ما ذكر في مبحث المشتق حيث لاحظ كثير من الاصوليين التلبس وعدمه بالقياس الى المبدأ الجلي في الامثلة المتقدمة كالمفتاح والمنشار والتاجر والنجار فاستدلوا بها على قول من يرى أن المشتق اعم من المتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه التلبس مع أن الصحيح ملاحظة التلبس بالنسبة الى المبدأ الخفي وهو الاقتضاء والقابلية - كما ذكرناه -، فلا تكون في الامثلة المذكورة ونحوها شهادة على القول بوضع المشتق للأعم .

الامر الثاني : ان المبدأ الخفي بما أنه لا يتجلى غالبا إلا في بعض المشتقات أوجب ذلك الخلط بينه وبين مفاد الهيئة

الامر الثاني :

إن المبدأ الخفي بما انه لا يتجلى غالبا إلا في بعض المشتقات ، أوجب ذلك الخلط بينه وبين مفاد الهيئة في كثير من الحالات - كما اشرنا اليه -، ولكن يمكن التمييز بينهما بملاحظة بعد المعنى - بطبيعته - عن أن يكون مفادا للهيئة لعدم التسانخ بينه وبينها بحسب الحس اللغوي للعارف باللغة، أو بملاحظة عدم اطراده في سائر موارد الهيئة بعد استظهار وحدة معنى الهيئة في جميعها، فيتعين ان يكون منشأ استفادة المعنى الخاص غيرها .

ويمكن اختبار ذلك في بعض الامثلة كمثال التاجر، فإنه يستعمل فيمن كانت حرفته ومهنته التجارة وإن لم يشتغل بها فعلا-وهو استعمال غير مقرون بالعناية ليعد استعمالاً مجازياً-، فهنا يمكن تشخيص عدم نشوء المعنى المذكور عن الهيئة اما بلحاظ أن مفاد صيغة (فاعل) حسب ما يقضي به الحس اللغوي ، إنما هو وقوع المعنى من الذات من غير ان يتضمن دلالة على الحرفة والمهنة اصلا، وبذلك تكون الدلالة عليها اجنبية عن مفاد الهيئة، أو بلحاظ أن امثلة هذه الصيغة في سائر الموارد لا تدل على المعنى المذكور، فمع استظهار وحدة المعنى المستفاد من الهيئة في جميعها - كما يساعده الحس اللغوي - يتعين أن تكون الخصوصية المذكورة ملحوظة في المادة لتكون من قبيل المبدأ الخفي .

إذا اتضح ما ذكرناه فنقول : إن معنى السعي الى الفعل في بعض امثلة باب المفاعلة إنما يستند الى المبدأ الخفي لا الى هيئة هذا الباب نظير معنى الغلبة في (شاعر) والمفاخرة في (كارم)، والدليل على ذلك مضافا الى أن الأنسب بمعنى هذا الباب بحسب الحس اللغوي هو نوع معنى يكون من قبيل الامتداد (كسافر) أو التكرار (كضارب) أو المشاركة (كضارب) لا من قبيل السعي ، أن هذا المعنى لو كان مفاد هيئة باب المفاعلة لوجب الالتزام بتعدد معناها بحسب اختلاف الموارد، وهذا على خلاف تقدير هذا المسلك وسائر المسالك الأتية في هذا الاتجاه ، لما سبق من أن معنى السعي لا يتمثل في جميع موارد هذا الباب بل في القليل منها جدا .

وعلى ضوء هذا يتضح أن السعي نحو الفعل لا يصلح أن يكون هو المعنى الموحد العام للهيئة، ولا يمكن طرحه بديلاً عن معنى المشاركة، كما يتضح عدم صحة النقض على استفادة المشاركة من هذه الهيئة، بجملة من الامثلة المتقدمة (كضارب) و(قاتل)، لأن بناء النقض بها على تصور أن المبدأ فيها هو القتل والضرب فيقال إنه لا مشاركة فيها، وأما إذا لوحظ المبدأ فيها بمعنى السعي الى الفعل فإن معنى المشاركة متحقق فيه بوضوح ، لأن المضاربة والمقاتلة لا يستعملان إلا في موارد اشتراك الطرفين في السعي الى الفعل ، فهذان المثالان قد يشهدان للقول بدلالة هيئة المفاعلة على المشاركة، ولا شهادة فيهما على خلاف ذلك .

المسلك الثاني : ما اختاره المحقق الاصفهاني (قدس سره) من أن هيئة المفاعلة معناها تعدية المادة واسراؤها الى الغير

المسلك الثاني :

ما اختاره المحقق الاصفهاني (قدس سره) من ان هيئة المفاعلة معناها تعدية المادة وإسراؤها الى الغير مما لم تكن تقتضي التعدي اليه

بنفسها ، وتختلف نتيجة ذلك بحسب اختلاف الموارد، فإن هذه الهيئة تارة توجب اخذ الفعل مفعولا لم يكن يأخذه مباشرة وإنما كان يصل اليه بحرف الجر، اما لأنه لم يكن متعديا اصلا كما في (جلس اليه) و(جالسه)، أو لأنه كان متعديا ولكن الى أمر آخر غير ما اصبح متعديا اليه بهذه الهيئة كما في (كتب الحديث اليه) و(كاتبه الحديث)، فإن المعنى في (كتب) لم يكن يتعدى الى الهاء بنفسه فتعدى اليه في (كاتب).
(اخرى) لا توجب اخذ الفعل مفعولا زائدا على ما كان يأخذه في المجرد كما في (ضرب زيد عمرا) و(ضاربه) ، وأثر باب المفاعلة في حصول التعدية إلى الغير في الحالة الاولى واضح ، وأما في الحالة الثانية فربما يستشكل في ذلك بتحقيق التعدية في المجرد فيكون تحققها بهيئة المفاعلة من قبيل تحصيل الحاصل ، إلا انه يندفع بان التعددي في المجرد تعدية ذاتية بمعنى أن إنهاء المادة وتعديتها الى المفعول غير ملحوظ في الهيئة وإنما هو لازم نسبة الفعل لمفعوله وأما في المزيد فالتعدية والانتهاء الى المفعول ملحوظة في مفاد الهيئة فهي تعدية لحاظية.
فالحاصل ان هيئة المفاعلة تقتضي تعدي المادة الى ما لم تكن تقتضي هيئة المجرد تعديها اليه سواء أكانت تتعدى اليه في المجرد باعتبار كون ذلك لازم النسبة ، أم كانت تصل اليه بوسط حرف الجر.

وقد رتب (قدس سره) على ذلك استفادة معنى التصدي (التعمد والتقصد) للاحاق المعنى بالغير من هيئة باب المفاعلة دون المجرد، إما لكونه لازما لهذا الباب مطلقا كما يظهر من بعض كلماته (١) أو واقع فيه في الجملة كما يظهر من بعض كلماته الأخرى (٢) ، وقد مثل لذلك بـ (ضارب) و (خادع) بالقياس الى (ضرب) و(خدع) فإن الاخيرين لا يقتضيان تعمد الفاعل في الفعل بخلاف الاولين ، ولكن المثال الثاني لا يخلو عن اشكال لان الخدعة في نفسها من المعاني القصدية اذ تتقوم بقصد ايهام الشخص خلاف الواقع ، فلا يكون ثمة، فرق بين (خدع) و(خادع) من هذه الجهة، وإنما تظهر التفرقة المذكورة حيث لا يكون المعنى في المجرد عنوانا قصديا كما في المثال الأول .

وقد نسب اليه (فده) المسلك الأول (٣) في بعض الكلمات ، مع ان الفرق بين هذا المسلك والمسلك السابق واضح لأن مفاد هذا المسلك تحقق المعنى في باب (فاعل) كتحقيقه في المجرد مثل ضرب وقتل ، إلا أن الفارق بين - فاعل - كضارب والمجرد كضرب حصول القصد في - فاعل - دون المجرد، وإنما كان مفاد هذا المسلك هو تحقق المعنى لأن التحقق لازم تعدية المادة الى الغير، بخلاف المسلك الاول فإنه كان يرى أن مفاد هذا الباب هو السعي الى تحقق الفعل سواء تحقق الفعل أم لا فالفرق بينهما واضح .

١. نهاية الدراية ٢ | ٣١٨ .

٢. تعليقة المكاسب ٢ | ٢١ .

٣. مصباح الفقاهة في المعاملات ٢ | ٢٧ - ٢٨ ، ومصباح الأصول ١٩ | ٢١٥ .

ويلاحظ على هذا المسلك

ولكن يلاحظ على هذا المسلك :

أولاً: إن ما ذكره من الفرق بين المزيد والمجرد غير واضح

أولاً :

إن ما ذكره من الفرق بين المزيد والمجرد -كضارب وضرب - من كون التعدية في الأول لحاظية وفي الثاني ذاتية : غير واضح بل الظاهر أن التعدية فيهما على نسق واحد بحكم الوجدان .

(فان قيل) : ان الفعل المجرد المتعدي يصح استعماله من دون نسبة الى المفعول كأن يقال : (ضرب زيد) ولا يصح ذلك في (فاعل) بان يقال (ضارب زيد) وهذا دليل الفرق المذكور.

(قيل) : إن هذا مجرد ادعاء لا يسنده دليل لعدم ثبوت فرق بين البابين من هذه الجهة .

وثانياً : ان المقدار الذي ذكره لا يفسر ما يستفاد في مختلف موارد المادة

وثانياً:

إن المقدار الذي ذكره لا يفسر ما يستفاد في مختلف موارد المادة من الاشتراك أو التكرار أو الامتداد أو نحو ذلك - بل ربما كانت استفادة التعمد احياناً بهذا الاعتبار لأن التكرار ونحوه يناسب التقصد والعمد كما ذكر في النظر الى الأجنبية أن النظرة الأولى تقع لا عن قصد بخلاف النظرة بعد النظرة .

وثالثاً : انه لا يتضح الترابط بين اقتضاء باب المفاعلة للنسبة الى المفعول

وثالثاً:

إنه لم يتضح الترابط بين اقتضاء باب المفاعلة للنسبة الى المفعول وبين اقتضائه التعمد فإن ملحوظية تعدي النسبة الى المفعول في هذه الهيئة لا يقتضي كون الفعل قصدياً فإن تلك جهة لفظية فحسب كما لا يخفى .

نعم قد تدل الكلمة على التعمد في بعض الموارد لدلالته على السعي نحو المادة - ومصدر هذه الدلالة إنما هو المبدأ الخفي - كما ذكرناه آنفا - دون دلالة الهيئة على التعدي - ولا يلزم تحقق المادة حينئذ أصلاً كما في خادعه وقائله وغالبه وما الى ذلك .

المسلك الثالث : ما عن المحقق الطهراني من أن معنى باب المفاعلة هو معنى المجرد

المسلك الثالث :

ما عن المحقق الطهراني من أن معنى باب المفاعلة هو معنى المجرد إلا أن المجرد يدل على أصل حركة المادة فحسب وباب المفاعلة يدل على تلك الحركة بعينها بنحو من الطول والامتداد -وهو الامتداد في نسبتها بين اثنين - فمعنى (هاجر) و(طالب) و(سافر) و(باعد) اطال الهجرة والطلب والسفر والبعد - وبذلك يفترق عن (هجر وطلب وسفر وبعد) التي تدل على مجرد التلبس بهذه المعاني .

وهذا التفسير:

أولاً : يتضمن التناسب بين المبرز والمبرز - أي اللفظ والمعنى - .

وثانياً: إنه لا ينفك عن جميع الموارد المختلفة التي وردت من هذا الباب فهومطرذ فيها واطراد المعنى في جميع موارد استعمال اللفظ يؤيد كونه مفهوماً له .

أما الأول : من التناسب الذاتي بين المبرز والمبرز- فلأن هيئة (فاعل) تتميز عن هيئة (فعل)، بإضافة الف بين حركتي هيئة المجرد-وهي حركة الفاء والعين - والألف هي نحو اشباع للفتحة واطالة لها فهي تناسب الطول والامتداد بطبيعتها .

وأما الثاني - : من اطراد هذا المعنى في موارد المادة - فتوضيحه :

إن الامتداد في مورد هذه المادة إنما تكون في نسبتها بين اثنين :

أ - فإذا كانت المادة بذاتها مقتضية لامتداد النسبة - كما في المجاورة والمحاذة ونحوهما حيث إنها محالة تقتضي نسبة ممتدة بين طرفيها - فلا تصلح لها هيئة إلا هيئة المفاعلة ولذلك تصاغ بها ضمناً لاداء هذا المعنى .

وليس لخصوص كونها بين اثنين على نحو الاشتراك مدخلة كما توهم بعض النحاة فادرجوا بذلك خصوصية مورد الاستعمال في أصل المعنى المستعمل فيه المنطبق على هذا المورد الخاص . بل معناها هو الامتداد الأعم .

ب - وإذا لم تكن المادة مقتضية لامتداد النسبة بطبيعتها - بان كانت صائحة في نفسها للانتساب الى واحد واثنين كسار وساير وبعد وباعد وطلب وطالب وقبل وقابل ونحو ذلك :- فان معنى الامتداد يقتضي إضافتها الى الغير فاذا لوحظت منضافة إلى الغير حدثت هناك نسبة ممتدة بين اثنين تنحل إلى نسبتين - كما في القسم الأول - .

ثم في هذه الحالة (تارة) لا يكون الغير الذي وقع طرفاً لهذه النسبة الممتدة مفعولاً لأصل المادة و(أخرى) يكون مفعولاً لها .

ففي الفرض الأول يكون مفاد الهيئة التعدي الى الواحد ان كانت المادة لازمة في المجرد - كجلست اليه وجالسته وبرزت اليه وبارزته - والى الاثنين ان كانت متعدية لواحد - ك : (جذبت الثوب) و(جاذبته الثوب) .

وفي الفرض الثاني : لا يستفاد من الهيئة تعدي جديدة على المجرد، ولكن يتغير نوع التعدي وسنخها - فالتعدي في (ضرب زيد عمرا) عبارة عن صدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو واما في (ضارب) فلا نظر الى جهة الوقوع على المفعول ، لأن نوع تعديه على نسق تعدي (جاور) و (حاذي)، وانما هو ناظر الى انهما طرفا هذه النسبة الممتدة .

وتوضيح ذلك : ان الضرب بلحاظ صدوره من الطرفين تعتبر فيه نسبة ممتدة بينهما هي مدلول هيئة (ضارب) و(قاتل) و(جاذب)، وهذه النسبة المخصوصة بحاجة الى مبدأ تصدر عنه يسمى (فاعلاً) ومحل تقع عليه يسمى (مفعولاً) - فيلاحظ فيها مبدأ صدور النسبة الممتدة ومحل وقوعها بالاعتبارين . وربما يصلح كل من الطرفين لكل من الاعتبارين اذا استويا في استناد الحدث اليهما كما تقول (ضارب زيد عمرا) و(ضارب عمرو زيدا) فتارة يكون زيد مبدأ صدور النسبة وعمرو محل وقوعها - كما في المثال الأول - واخرى يكون الامر بالعكس - كما في الثاني - وليس للبادئ باصل الفعل والسابق فيه بالشروع خصوصية .

فالمفعول في هذا الباب من وقع طرفاً للنسبة الممتدة لا من وقع عليه اصل المادة -كما في المجرد - ولذا ينفك احد الامرين عن الآخر كما في (جاذب زيد عمرو الثوب) فان ما وقع عليه اصل المادة هو الثوب فهو المجذب ، ومن وقعت عليه النسبة الممتدة هو (عمرو) واذا اجتمع الامران - اي كان المفعول طرفاً للنسبة الممتدة ومحلاً لوقوع اصل المادة - كما في (عمرو) في مثال (ضارب زيد عمرا) فانهما يختلفان بالاعتبار، فعمرو مفعول لضارب من حيث انه مضارب لا من حيث انه مضروب كما في المجرد .

هذا تقرير هذا المسلك .

(لكن) يلاحظ عليه - انه رغم قرينه من جهة ضمانه التناسب بين المبرز والمبرز وقدرته على تفسير بعض موارد المادة - الا ان ما ذكر في موارد الاشتراك من تصوير الامتداد بلحاظ نسبة منتزعة من النسبتين الموجودتين بين الشخصين اللذين وقعت المادة في كل منهما - رغم اختلاف النسبتين من الأطراف - لا يخلو عن تكلف وبعد ظاهر.

وعلى هذا فلا يمكن قبول كون هذا المعنى هو المعنى الوجداني العام للهيئة.

واما التناسب المذكور فهو وان صح - الا ان مجرد التناسب الذاتي لا يحسم الامر في الدلالات اللغوية، بل لا بد من تحقيق الموضوع باستقراء

المسلك الرابع : ما هو المختار

المسلك الرابع :

ماهو المختار . وبيانه بحاجة الى ذكر مقدمة هي :

ان الدلالات التي تنضم الى اصل المادة في مدلول الكلمة في باب المفاعلة ليست جميعها مستندة الى هيئة هذا الباب ، كما كان هو الانطباع السائد لدى اللغويين وكثيرمن الاصوليين - بل هي على قسمين : - فمنها ما يستند الى الهيئة .

ومنها: ما يستند الى المبدأ الخفي الملحوظ في بعض موارد الباب .

وهذا الامر لا يختص بهذا الباب بل هو امر سار في اكثر الهيئات ان لم نقل جميعها، فكثيرا ما نرى ان هناك معنى اومعان تظهر في بعض المواد مع أنها لا تنشأ عن المادة ولا عن الهيئة وانما مصدرها المبدأ الخفي للكلمة .

وقد سبق ان اوضحنا هذه الفكرة وبعض الأمثلة لها في ابطال المسلك الاول ، وينا انه كيف يتدخل المبدأ الخفي في ايجاد معان غريبة عن المادة في وصفي الفاعل والمفعول ، من الاقتضاء والحرفة والمض وغير ذلك رغم وحدة مفاد الهيئة فيهما بحسب الوجدان اللغوي .

ففي باب المفاعلة ايضا يستند قسم من الدلالات المتفرقة الى المبدأ الخفي كالسعي الى الفعل والغلبة والفخرونحو ذلك ، مما يظهر بالتتابع.

وقد اوجبت الغفلة عن هذا المبدأ - بعض الاقتراحات في مفاد الهيئة كالمسلك الأول .

(نعم) : بعض آخر من الدلالات يستند الى الهيئة وهذا هو المقصود تحليله في هذا البحث .

وبعد اتضح هذه المقدمة نقول :

ان الظاهر بملاحظة الموارد المختلفة للهيئة ان هذه الهيئة تذ على نسبة مستتبعه لنسبة اخرى بالفعل أو بالقوة، وذلك مما يختلف بحسب اختلاف الموارد (فتارة) تكون النسبة الاخرى - كالأول - صادرة من نفس هذا الفاعل بالنسبة الى نفس الشيء . و(اخرى) تكون احدهما صادرة من الفاعل والاخرى من المفعول - كما في (ضارب) فيعبر عن المعنى حينئذ بالمشاركة .

وفي الحالة الأولى : قد يكون تعدد المعنى من قبيل الكم المنفصل فيعبر عنه بالمبالغة - كما ذكر في كلام المحقق الرضي (قده) ^(١) أو يعبر عنه بالامتداد - اذا لم يكن التعدد واضحا كما فسر لفظ المطالعة في بعض الكتب اللغوية كالمنجد - بادامة الاستطلاع مع انه استطلاعات متعددة في الحقيقة وقد يكون المعنى من قبيل الكم المتصل فيكون تكرره بلحاظ انحلاله الى افراد متتالية كما في . (سافر) ونحوه وحينئذ يعبر عنه بالامتداد والطول . ولازمه التعمد والقصد في بعض الموارد نحو تابع وواصل كما مرأنفا .

ولا يرد على ما ذكرنا ما اورده المحقق الاصفهاني على القول بدلالة الهيئة على المشاركة، من انه لا يمكن ان يكون المدلول الواحد محتويا لنسبتين ^(٢) لان المدلول المطابقي على ما ذكرنا نسبة واحدة لكنها مقيدة بان تتبعها نسبة أخرى على نحو دخول التقيد وخروج القيد .

وعلى ضوء ذلك يمكن القول بان الضرر يفترق عن الضرر بلحاظ انه يعني تكرر صدور المعنى عن الفاعل أو استمراره . وبهذه العناية أطلق النبي صلى الله عليه وآله على سمرة انه مضار لتكرر دخوله في دار الانصاري دون استيذان .

١ . شرح الشافية ط الحجر ص ٢٨ .

٢ . لاحظ نهاية الدراية ٢ : ٣١٧ - ٣١٨ .

تفسير الضرر في الحديث - مقارنة بين مدلوله ومدلول الضرر - عند اللغويين

وبما ذكرناه يظهر النظر فيما سبق في أول هذا الفصل عن بعض اللغويين في تفسير الضرر في الحديث - مقارنة بين مدلوله ومدلول الضرر- بعدة تفسيرات .

الوجه الأول : ان الضرر هو فعل الواحد والضرر فعل الأثنين

احدها :

ان الضرر هو فعل الواحد والضرر فعل الاثنين .

وقد سبق عدم تمامية هذا الوجه لان ضرارا لا يدل على المشاركة .

الوجه الثاني : ان الضرر ابتداء الفعل والضرر الجزاء عليه

الوجه الثاني :

ان الضرر ابتداء الفعل والضرر الجزاء عليه .

والظاهر ان هذا التفسير لا يبتني على دعوى فهم الابتداء والجزاء من مادة الكلمتين أو هيئتهما، لوضوح عدم افادة شيء منهما لذلك ، وانما هو

نحو توجيه لمفاد الحديث ومع ذلك فلا قرينة على هذا التحديد لمدلول المادة في الحديث .

الوجه الثالث : ان الضرر ما تضر به وتنتفع به أنت والضرار أن تضره

الوجه الثالث :

ان الضرر ما تضر به وتنتفع به أنت والضرار ان تضره من غير ان تنتفع به .
وهذا الوجه ايضا ليس مبنيا ظاهرا على دعوى دلالة المادة أو الهيئة على هذا التحديد، وإنما يبتنى على جهة أخرى وهي قيام قرينة خارجية على ذلك من قبيل بعض موارد تطبيق هذه الكبرى .
لكن لم تثبت القرينة المذكورة على هذا التحديد .

الوجه الرابع : ان يكون الضرر بمعنى الضرر بعينه

الوجه الرابع :

ان يكون الضرر بمعنى الضرر بعينه وعلى ذلك يبتنى ما ذكر من ان (لا ضرار) انما هو لمجرد التأكيد .
ووجه هذا الاعتقاد : تصوّر ان باب المفاعلة من مادة (الضرار) انما هو بمعنى المجرد منها - كما ذكروا ذلك في مواد أخرى - بناء على مبناهم من تعدد معنى هيئة المفاعلة على ما تقدم . وقد صرح بذلك في بعض كلماتهم ففي لسان العرب مثلا (ضره يضره ضرا وضر به وأضر به وضاره مضارة وضارا - بمعنى (١) .
لكن اتضح مما ذكرناه في معنى الهيئة فيهما وجود الفرق بين معناهما فالضرر معنى اسم مصدري مأخوذ من المجرد، والضرار مصدر يدل على نسبة صدورية مستتعبة لنسبة أخرى ، ولذلك ذكر المحقق الرضي (قده) ، ان الصيغة تفيد معنى المبالغة، وأوضحنا في المسلك المختار ان افادة معنى المبالغة انما هي باعتبار الدلالة على تكرار النسبة أو استمرارها .
هذا ما يتعلق بمفاد هيئة (ضرار) .
واما الاضرار- الوارد في نسخة اخرى في الجملة الثانية للحديث بدلا عن (ضرار) فقد ذكر انه بمعنى المجرد .
وهو أحد معاني هذا الباب في علم الصرف كقال وأقال (٢) ولكن أفاد المحقق الرضي في شرح الشافية ان ذلك تسامح منهم وان المقصود افادته التأكيد والمبالغة (٣) كما أن ما ذكر في علم الصرف لهذه الهيئة من المعاني الكثيرة إنما ينشأ أكثرها عن المبدأ الخفي للكلمة على نسق ما أوضحناه في باب المفاعلة .
واما تحديد المفاد الحقيقي لنفس الهيئة فيه وجوه واحتمالات .
لكن لا يهمنا تحقيق الحال فيها في المقام بعد عدم ثبوت هذه الصيغة في الحديث على ما أوضحناه في الفصل الأول .

١ . ط بيروت ١٩٥٥ هـ - ١٣٧٥ هـ | ٤ | ٤٨٢ .

٢ . لاحظ الشافية وشرحها للرضي ط الحجري ص ٢٤ ، ٢٦ وغيرهما .

٣ . لاحظ شرح الشافية ط الحجر ص ٢٦ .

المقام الثالث : في مفاد الهيئة التركيبية، وفيه بحثان

المقام الثالث :

في مفاد الهيئة التركيبية .

وهذا البحث هو اهم الأبحاث في الموضوع - اذ هو المقصد الأصلي - وقد اشترك فيه اللغويون وفقهاء الفريقين ، الا ان العمدة ما طرحه المتأخرون من فقهاءنا . ويلاحظ عليهم ان المسالك المطروحة عندهم في تفسير الحديث غالبا لم تفرق بين المفاد التركيبية للجملتين (لا ضرر- ولا ضرار) - مع أن بينهما فرقا واضحا على المختار .

ونحن نتعرض للوجه المختار في كيفية تفسير الحديث وتحقيق معناه ، ثم نتعرض لسائر المسالك التي طرحت في ذلك فهنا بحثان :

البحث الأول : في بيان المسلك المختار في تحقيق معنى الحديث ، ويحتوي على تشريعين

ضرر) ما ذهب اليه الشيخ الانصاري من نفي التسبب الى الضرر بجعل الحكم الضري . واما القسم الثاني منه - وهو (لا ضرار) - فان معناه التسبب الى نفي الاضرار، وذلك يحتوي على تشريعين :

الأول : تحريم الاضرار تحريما مولويا

الأول :

والثاني : تشريع اتخاذ الوسائل الإجرائية حماية لهذا التحريم

والثاني :

تشريع اتخاذ الوسائل الإجرائية حماية لهذا التحريم .

وبذلك يحتوي الحديث على مفادين :

١ - الدلالة على النهي عن الأضرار.

٢ - والدلالة على نفي الحكم الضري . ومضافاً لذلك دلالاته بناء (على المختار) على تشريع وسائل إجرائية للمنع عن الأضرار خارجاً ، وهذا المفاد استفدناه من الجملة الثانية وبعض الأعظم استفادته من الجملة الأولى يجعل النهي المستفاد منها نهياً سلطانياً وهو مناقش مبنى وبناءً كما سيتضح في موضعه ان شاء الله .

هناك وجهين لتوضيح ذلك

ولتوضيح استفادة ذلك من الحديث على المنهج المختار نتعرض لبيان ذلك في ضمن وجهين اجمالي وتفصيلي :

الوجه الاجمالي : هو أن نفي تحقق الطبيعة خارجاً في مقام التعبير عن موقف شرعي

اما الوجه الاجمالي :

فهو أن نفي تحقق الطبيعة خارجاً في مقام التعبير عن موقف شرعي بالنسبة إليها ، يستعمل في مقامات مختلفة كإفادة التحريم المولوي أو الإرشادي أو بيان عدم الحكم المتوهم وما الى ذلك .

ولكن استفادة كل معنى من هذه المعاني من الكلام رهين بنوع الموضوع ، وبمجموع الملابس المتعلقة به .

وملاحظة هذه الجهات تقضي في الفقرتين بالمعنى الذي ذكرناه لهما.

أما الفقرة الأولى : - وهي (لا ضرر) - فلأن الضرر معنى اسم مصدر يعبر عن المنقصة النازلة بالمتضرر، من دون احتواء نسبة صدورية كالأضرار والتنقيص ، وهذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الانسان ، ولا يتحملة أحد عادة الا بتصور تسبب شرعي اليه ، لان من طبيعة الانسان ان يدفع الضرر عن نفسه ويتجنبه ، فيكون نفي الطبيعة في مثل هذه الملابس يعني نفي التسبب اليها يجعل شرعي ولمثل ذلك كان النهي عن الشيء بعد الأمره أو توهم الأمر به دالا على عدم الأمر به كما كان الأمر بالشيء بعد الخطر أو توهمه معبراً عن عدم النهي فحسب كما حقق في علم الاصول ، وعلى ضوء هذا كان مفاد (لا ضرر! طبعاً، نفي التسبب الى الضرر يجعل حكم شرعي يستوجب له .

وأما الفقرة الثانية : - وهي لا ضرر - فهي تختلف في نوع المنفي وسائر الملابس عن الفقرة الأولى لان الضرر مصدر يحتوي على النسبة الصدورية من الفاعل كالأضرار. وصدور هذا المعنى من الانسان أمر طبيعي موافق لقواه النفسية غضبا وشهوة. وبذلك كان نفيه خارجاً من قبل الشارع ظاهراً في التسبب الى عدمه والتصدي له ، ومقتضى ذلك .

أولاً: تحريمه تكليفاً فإن التحريم التكليفي خطوة أولى في منع تحقق الشيء خارجاً.

وثانياً: تشريع اتخاذ وسائل إجرائية ضد تحقق الأضرار من قبل الحاكم الشرعي ، وذلك لان مجرد التحريم القانوني ما لم يكن مدعماً بالحماية اجراءً - لا سيما في مثل (لا ضرر) - لا يستوجب انتفاء الطبيعة ولا يصح نفيها خارجاً .

الوجه التفصيلي : ان الحديث يمثل نفياً لمفهومين (هما الضرر والضرار)، وهذه الصيغة تحتوي على معاني مختلفة بحسب اختلاف الموارد

واما الوجه التفصيلي :

لدلالة الحديث على ذلك فتوضيحه : ان هذا الحديث يمثل نفياً لمفهومين (هما الضرر والضرار)، وهذه الصيغة - أعني صيغة النفي - رغم وحدتها صورة ووحدة المراد الاستعمالي منها تحتوي على معان مختلفة بحسب اختلاف الموارد: فربما : يكون محتواها التحريم المولوي كما في (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) (١) .

واخرى : تكون ارشادا الى عدم ترتب الاثر القانوني المترتب على الشيء كما في (لا طلاق الا لمن اراد الطلاق) (٢) فانه يدل على عدم حصول الفراق القانوني بانشاء الطلاق اذا لم يكن مراداً جدياً .

وثالثة : تكون ارشادا الى محدودية متعلق الأمر كما في (لا صلاة إلا بطهور) (٣) فانه يدل على محدودية الصلاة الواجبة بالطهارة .

ورابعة : تقتضي عدم وجود حكم يبعث على وجود شيء كما في مالو قيل (لا حرج في الدين) • الى غير ذلك من محتوياتها .

١. سورة البقرة ٢ : ١٩٧ .

٢. جامع الأحاديث ١ : ٢٣٦ | ١٨٨٧ ، الفقيه ٤ : ٢٢ | ٦٧ .

تحقيق معنى الحديث على ضوء الضابط العام (المذكور في الوجه التفصيلي) فيه مرحلتان

وعلى هذا فلا بد في معرفة معنى الحديث ، وتحقيقه من تحقيق ميزان اختلاف محتوى الكلام في هذه الموارد وغيرها رغم وحدة عنصره الشكلي ،

ثم تحقيق معنى الحديث على ضوء هذا الضابط العام فهنا مرحلتان :

المرحلة الأولى: تأثير محتوى الكلام بالعوامل المختلفة

اما في المرحلة الأولى :

فلا بد قبل توضيح الميزان فيها من التنبيه على نكتة عامة فيما يتعلق بتفسير الكلام سواء أكان من قبيل صيغة الأمر أو النهي أو النفي أو الاثبات فنقول :

ان الكلام يتألف من عنصرين عنصر شكلي يتمثل في مدلوله اللفظي ، وعنصر معنوي كامن تحت المدلول اللفظي يكون هو المحتوى الواقعي للصيغة والمصحح لاستعمالها ، وهذان العنصران لا يتحدان دائما وان كان لا بد بينهما من تسانخ وعلاقة، ولذا تكون الصيغة الواحدة ذات محتويات متعددة بحسب اختلاف الموارد كاستعمال صيغة الامر والنهي في معان كثيرة . فان هذه المعاني ليست هي المدلول الاستعمالي للكلام ، ولا هي مجرد دواع واغراض لاستعماله -كما اوضحناه في محله من علم الأصول وانما هي محتوى الكلام وباطنه .

واختلاف مفاد النفي على الانحاء السابقة وغيرها يرتبط بالعنصر المعنوي الكامن للكلام - كما هو واضح لوحدة العنصر الشكلي حسب الفرض وهو النفي - ومعرفة الضابط العام لتشخيص محتوى الكلام ، يتوقف على التعرف المسبق على العوامل المختلفة التي تؤثر في تعيين محتواه وتحديد له لكي يتم استخراج هذا الضابط على أساسها .

وذلك : لان تفسير الكلام في حد نفسه عملية معقدة لا تكفي فيها معرفة الجهات اللفظية من المفردات اللغوية والهيئات العامة فحسب على ما أشرنا إليه .

بل يمكن القول بان العوامل اللفظية بالنسبة الى سائر الجهات المؤثرة في معنى الكلام ، مثل ما يظهر من الجبل الثابت في البحر بالنسبة الى ما كان منه كامنا تحت الماء، لان هذه العوامل لا تؤلف الا جز يسيرا من مجموع ما يؤثر في محتوى الكلام ، وان كانت ظاهرة اكثر من غيرها . وسر ذلك : ان الكلام بما انه ظاهرة حية من الطواهر النفسية او الاجتماعية فانه يتفاعل بحسب محتواه مع جميع الملابس التي تحيط به من محيط وشائعات واعراف وغير ذلك ، فاذا ما أريد تفسير كلام ما فلا بد من ملاحظة جميع الخصوصيات التي تقترب به من الأطار الذي القى فيه ، ومن طبيعة الموضوع الذي يتحدث عنه ، ومن الصفات النفسية للمتكلم والمخاطب . . . فربما تختلف الكلمة الواحدة من زمان الى زمان او من موضوع الى موضوع أو من متكلم الى متكلم أو من مخاطب الى مخاطب . فاذا لاحظنا الجهات المختلفة التي تحتضن الكلام وقدرنا نوع التفاعل المناسب معها : أمكننا تفسير الكلام في ظل مجموع تلك الجهات .

وقد عبرنا عن هذا المنهج في تفسير الكلام بـ (منهج التفسير النفسي) نظرا الى أن تأثير هذه الجهات في الكلام انما هو بلحاظ تأثيرها في الحالة النفسية للمتكلم أو المخاطب معها .

وبعد اتضح هذه المقدمة نقول : - ان اختلاف محتوى صيغة النفي في الموارد المذكورة ، إنما ينشأ عن اختلاف المواضيع وملابساتها وتناسبات المورد بحسبها ، كما يوجد نظير هذا الاختلاف في سائر الصيغ التي تعبر عن الموقف الشرعي في موضوع ما.

جملة من المواضيع لمختلف الصيغ كصيغة الأمر والنهي

ونحن نقتصر في هذا المجال على عرض جملة من هذه المواضيع بشكل عام لمختلف الصيغ كصيغة الأمر والنهي والنفي والاثبات في الجملة الخيرية مع توضيح كيفية تأثيرها في اختلاف محتوى الصيغة :

١ - الموضوع الأول : ان يكون مصب الحكم طبيعة تكوينية ذات آثار خارجية

- الموضوع الأول :

ان يكون مصب الحكم طبيعة تكوينية ذات اثار خارجية يرغب المكلفون فيها أو عنها من جهة نسبتها مع القوى الشهوية والغضبية للنفس ، من دون ان يكون هذا الحكم مسبقا بحكم مخالف له علما أو احتمالا كالأمر بعد الحظر أو بعد توهمه .

ففي هذا الموضوع يتضمن محتوى الخطاب أمرين : أحدهما : عام والاخر خاص بمورد صيغتي الاثبات والنفي .

اما محتواه العام : فهو الوعيد على الفعل أو الترك فان كانت الصيغة بعثا كان محتواها الوعيد على الترك فيكون الفعل واجبا تكليفا، وان كانت الصيغة زجرا كان محتواها الوعيد على الفعل فيكون الفعل حراما تكليفا، ومجموع الصيغة والمحتوى يؤلف الحكم المولوي الخاص من ايجاب أو

واحتواء الصيغة لهذا المحتوى لم يكن لمجرد خصوصية الصيغة اذ هي لا تدل الأ على البعث أو الزجر اللزومي ، وهذا المقدار ينحفظ في ظل محتويات اخرى من قبيل الارشاد ونحوه مما ياتي ، وانما تعين مدلول الوعيد بدلالة الاقتضاء بعد أن امتنع فرض محتوى اخر للصيغة لعدم وجود مبادئه في الجهات المكتنفة بها.

وتوضيح ذلك : ان مدلول الصيغة - من البعث أو الزجر- لا معنى لاعتباره بما هو مجردا عن أي معنى أو اعتباراً آخر، لأنه لا يكون بذلك مثار أثر خارجا أو عقلاء، فلا بد له من محتوى مسانخ له كامن فيما وراء اللفظ يكون سببا للأثر العقلائي ، وما يكون محتوى للكلام على قسمين : أ - ما يتوقف على مبادئ مسبقه غير موجودة ولا قابلة للاعتبار في متعلق الصيغة (ومثال ذلك) رفع توهم الحكم السابق - كما يراد ذلك في الامر بعد توهم الخطر- فانه يتوقف على فرض توهم خارجي للخطر.

ومنه الارشاد الى عدم ترتب الاثر المطلوب على الشيء حيث يكون للشيء اثر اعتباري بطبيعته ، وهذا يتوقف على فرض اثر اعتباري ثابت للشيء مسبقا، الى غير ذلك من المحتويات الأتية .

ب - ما يكون امرا اعتباريا لا بد من جعله من قبل الشارع وهو الوعيد على الترك المقوم للوجوب أو الوعيد على الفعل المقوم للحرمة. وعلى هذا فحيث لم يتواجد في هذا الموضوع شيء من العوامل النفسية وغيرها مما يندرج في القسم الأول ليتفاعل معه المعنى حسب الفرض ، فيتعين كون المحتوى هو القسم الثاني تصحيفا لاعتبار البعث والزجر من الحكيم . وعلى هذا الاساس يستفاد الحكم المولوي من البعث والزجر.

وبذلك يتضح انه لا يتجه ما اشتهر في كلمات الأصوليين من ان الاصل في الامر والنهي ان يكون مولويا ولا يحمل على الارشاد الا بقريته . بل الصحيح هو العكس لان حمل الأمر والنهي على الارشاد انما يكون وفق تناسبات ثابتة بحسب طبيعة الموضوع ، فلا يحتاج كونه للارشاد الى مؤونة زائدة، وهذا بخلاف حملة على المولوية لانه انما يكون بموجب دلالة الاقتضاء بعد فقد سائر الجهات التي ترسم للكلام محتوى إرشاديا ، فهي في طول تلك الجهات المقتضية لإرشادية الإنشاء طبعاً.

ويلاحظ هنا: أنه لا يفرق في استفادة الحكم المولوي من الصيغة في هذا الموضوع بين ان تكون صيغة الانشاء من قبيل الامر والنهي او صيغة الاخبار من النفي والاثبات ، نعم استعمال صيغة الاخبار في هذا المجال تجوز لانه يخالف مفاده الاستعمالي ، وانما صحح ذلك التناسب بين الاخبار عن وجود الشيء مع التسبب اليه بالأمر به - وكذلك التناسب بين الاخبار عن الانتفاء مع التسبب الى ذلك بالنهي عنه - كما اوضحناه في البحث عن مدلول الجملة الخبرية في علم الأصول .

فهذا هو المحتوى العام للكلام في هذا الموضوع .

(واما محتواه الخاص) - بمورد الاثبات والنفي (١) - فهو تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائية على اختلاف مراتبها لتحقيق مقتضى الحكم - فيما كان المورد مقتضيا لمثل هذا التشريع وهذه الوسائل كاعمال القدرة في المنع عن الحرام أو الاكراه على فعل الواجب ، ويدخل في ذلك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو بما يتضمن ايقاع الضرر على الفاعل نفسا أو مالا مع ملاحظة اخف الوسائل وأنسبها .

نعم ان الوسائل الاجرائية المتخذة لحماية الحكم لا بد من ان تكون جارية على وفق القوانين المجعولة في الشريعة المقدسة في هذه المرحلة، من قبيل كون ايقاع الضرر بالفاعل مالا أو نفسا باذن من ولي الأمر أو باشراف منه - كما ذكرناه في محله - .

١ . ووجه عدم اقتضاء الامر والنهي لذلك واضح لان مفادهما بالمطابقة اعتبار طلبي أو زجري فلا دلالة لهما على اكثر من ذلك وهذا بخلاف الاثبات والنفي فان مفادهما التسبب الى الفعل أو الترك حتى كأنهما متحتقان فعلا.

فيكون الاثبات والنفي منسجماً مع تشريع الوسائل الاجرائية أكثر من الأمر والنهي .

٢ - الموضوع الثاني : ان يكون مصب الحكم ماهية اعتبارية ذات آثار وضعية

- الموضوع الثاني :

ان يكون مصب الحكم ماهية اعتبارية ذات آثار وضعية عقلائية ويؤتى بها عادة بداعي ترتيب تلك الآثار التي يحترمها القانون ويمضيها ويحميها في مرحلة الإجراء - وذلك كالعقود والاقاعات .

ومحتوى الصيغة في هذا الفرض هو عدم ترتب الأثر المزبور على المتعلق في مورد النهي والنفي ك (لا بيع الا في ملك) و(لا طلاق الا لمن اراد الطلاق) أو على غير المتعلق في مورد الأمر والاثبات ك (طلقوهن لعدتهن) (١) . ولذا يكون الحكم في ذلك حكما ارشاديا.

والعامل العام الموجب لتعيين هذا المعنى كمحتوى للصيغة، هو التناسب الطبيعي بين الهدف والوسيلة، وتوضيح ذلك : ان مثل هذه الطبيعة اذا كانت ذا مفسدة بنظر المشرع فانه يكفي في تحقق هدف الشارع من الانزجار عنها فصلها عن اثارها القانونية ، فيستوجب ذلك انزجار المكلف عن الطبيعة، وتحديد الداعي الموجب لاجادها، لان الرغبة في الطبيعة -بحسب الفرض في هذا الموضوع - ليس باعتبارجهة تكوينية فيها تنسجم مع قوة نفسية للانسان مثلا - كما في المورد الأول - وانما هي بلحاظ أثرها القانوني ، فاذا فصلت عن الأثر القانوني انزاح الداعي الى تحقيقها .

فالغاء الأثر القانوني هو الوسيلة المناسبة لتحقيق الهدف المزبور عادة .

(نعم) ربما لا يكفي مجرد الغاء الاثر، لقوة الداعي الى ايجادها أو لعدم الاحتياج البالغ إلى الحماية القانونية في المورد -كما في مورد النهي عن بيع الخمر أو النهي عن الربا فان مورد الربا من المنقولات مثلا ولا تحتاج المعاملة فيها الى حماية قانونية - فيجعل الحرمة التكليفية زيادة على الفساد الوضعي .

وعلى هذا : فالتناسب المذكور هو الموجب لتعين محتوى الكلام في الغاء الاثر القانوني .

فهذا هو العامل الاساسي العام في هذا الموضوع ، الموجه لمحتوى الصيغة .

وهناك عامل آخر أخص يتواجد في مورد تحديد الموضوع فحسب -دون مورد النهي عن الطبيعة مطلقا - وهو تفا عل الصيغة مع العامل النفسي للمامور، وذلك لأن مرغوبة الطبيعة في هذا المورد انما تكون في ضوء هدف مسبق للمكلف ، وهو الوصول الى الأثر المطلوب كإنصاف العلة الخاصة مثلا -كما في الطلاق - او تحققها - كما في الزواج - .

فإذا كان الاعتبار الصادر يحدد تأثير الطبيعة، فان هذا يرجع الى تحديد الوسيلة لتحقيق الهدف المفروض فيكون الهدف المفروض كموضوع مفترض لهذا الاعتبار، فإذا قيل (لا طلاق الا بشاهدين) فهو في قوة ان يقال (إذا اردت انفصال العلة الزوجية فلا تطلق الا بشاهدين) فيكون الأثر المطلوب كشرط مقدر بالنسبة الى الخطاب ، فيكون مفاد الخطاب طبعاً ارتباط الغاية المفروضة بالحد الخاص .

وهذا العامل كما قلنا انما يكون في مورد تحديد الطبيعة لا في مورد الغاء اثرها مطلقاً، لان الغاء اثرها يرجع الى اسقاط الغاية المسبقة لا تحديد وسيلتها كما هو واضح .

(وبلاحظ) : ان استعمال صيغة الأمر والنهي في هذا الموضوع ليس مجازاً بل هو استعمال حقيقي لان فصل العلة بين الطبيعة وبين الأثر المرغوب منها ينسجم مع صيغة الزجر تمام الانسجام لانه يوجب انزجار المكلف عن ذلك بالامكان وكلما كان المحتوى المعنوي في اللفظ يحقق للعنصر الشكلي فيه التأثير المطلوب منه المسانخ اياه فإن الاستعمال يكون حينئذ حقيقياً بعد تمام المحتوي المزبور إذ يتأتى للمتكلم حينئذ ان يقصد المدلول الاستعمالي بالكلام جداً، وفصل العلة في المقام مستوجب لفاعلية الزجر الانشائي ، كما أن الوعيد في النهي المولوي مستوجب لفاعلية الزجر الانشائي . وهكذا في صيغة البعث في مورد الامر بالحصّة كـ (طلقوهن لعدتهن) (٢) يكون الاستعمال حقيقياً ، فان تحديد الوسيلة بعد تعلق الغرض مسبقاً باثرها نوع من البعث للشخص نحو الوسيلة المشروعة .

وبذلك يظهر: انه لا يتجه ما في كلمات جماعة من الاصوليين من اعتبار الارشاد معنى مجازياً للامر والنهي ، وكان منشأ ذلك عدم التنبيه لكيفية تفاعل الاعتبار مع الملابس المحيطة به على ما أوضحنا ذلك .

واما صيغة الاثبات والنفي كـ (لا طلاق الا ما اريد به الطلاق) و(لا سبق الا في خوف أو حافر او نصل) و(لا بيع الا في ملك) ، فانه يكون من قبيل اثبات الحكم بلسان اثبات موضوعه ، أو نفيه بلسان نفيه مبالغة في ذلك ، بلحاظ ان فصل الشيء عن اثره القانوني تسبب الى انتفائه في الخارج على ما سبق توضيحه .

١ . سورة الطلاق | ٦٥ | ١ .

٢ . سورة الطلاق | ٦٥ | ١ .

٣- الموضوع الثالث : ان يكون مصب الحكم موضوعاً لحكم شرعي خاص

- الموضوع الثالث :

ان يكون مصب الحكم موضوعاً لحكم شرعي خاص من دون رغبة طبيعية نحوه - في مورد الزجر - أو انزجار طبيعي عنه - في مورد البعث اليه - كـ (لا شك لكثير الشك) و(لا سهو للامام مع حفظ المأموم) فان الشك في الصلاة موضوع لجملة من الاحكام .

ومحتوى الصيغة في هذا الموضوع - حيث تكون صيغة نفي - ليس هو التسبب الى عدم تحقق الموضوع إذ لا وجه لارادة ذلك ، وانما هو عدم ترتب ذلك الحكم الشرعي بالنسبة الى الحصّة الخاصة، فان ارتباط الطبيعة في ذهن المخاطب بتلك الأحكام ، يوجب ان يكون محتوى الكلام ناظراً لهذا الارتباط بمقتضى التفاعل الطبيعي بين الكلام وبين التصورات الذهنية للمخاطب ، فيكون مؤداه تحديد هذا الارتباط وخروج المنفي عنه .

٤ - الموضوع الرابع : ان مصب الحكم حصّة خاصة من ماهية مأمور بها

- الموضوع الرابع :

أن يكون مصب الحكم حصّة خاصة من ماهية مأمور بها يظن سعتها لهذه الحصّة فيكون الداعي لاتبانها تفرغ الذمة واداء الوظيفة كما في (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) و(لا صلاة لمن لم يقرأ صلوة) .

ومحتوى الصيغة في هذا الموضوع هو عدم ترتب الاثر المذكور - وهو - فراغ الذمة على الاتيان بالحصّة، فيرجع الى اشتراط المتعلق بالقيّد الخاص ، ولذا يكون الحكم حكماً ارشادياً الى الجزئية والشرطية .

وسر تعين هذا المعنى كمحتوى للصيغة هنا عاملان - على غرار ما سبق في الموضوع الثاني :-

الأول : التناسب الطبيعي بين الهدف والوسيلة فإنه يكفي في حصول هدف الشارع - وهو عدم تحقق الحصة المذكورة تحديد الأمر بالطبيعي لتخرج هي عن المتعلق ، وذلك موجب لانزجار المكلف عنها، لان الاتيان بها إنما يكون بقصد امتثال الأمر بالطبيعة وهو ينتفي مع تحديده بحصة خاصة .

الثاني : تفاعل الكلام مع الحالة النفسية للمخاطب ، وذلك لان باعث المكلف على الاتيان بهذه الحصة هو تفرغ الذمة عن الطبيعي المأمور به ، فالنفي الملقى في هذه الحالة يتفاعل حسب التناسب مع هذا الباعث النفسي ويفيد تحديد العامل فيه وهو الأمر الشرعي بحصة معينة .
وكيفية استعمال صيغ الأمر والنهي والاثبات والنفي في هذا الموضوع يماثل ما مضى في الموضوع الثاني .

٥ - الموضوع الخامس: ان يكون مصب الحكم حصة من ماهية منهي عنها

الموضوع الخامس :

ان يكون مصب الحكم حصة من ماهية منهي عنها يظن سعتها لهذه الحصة، فيكون الرادع النفسي عنها هو قصد اطاعة الحكم المتعلق بالطبيعي كما في (لا ربا بين الوالد والولد) .

ومحتوى الصيغة في هذا الموضوع نفي تعلق الحكم التحريمي بالحصة، فيرجع الى تقييد متعلق الحرمة بالقيود الخاص ، وذلك لنظير ما تقدم في الموضوع الثالث فان ارتباط الطبيعي في ذهن المخاطب بالحكم التحريمي يوجب ان يكون محتوى الكلام ناظراً لهذا الارتباط وتحديداً للحكم التحريمي بتحديد متعلقه .

٦ - الموضوع السادس : ان يكون مصب الحكم طبيعة يرغب المكلف عنها

- الموضوع السادس :

ان يكون مصب الحكم طبيعة يرغب المكلف عنها أو يرغب إليها، اما لانسجام المتعلق مع القوى النفسية والشهوية، أو للأثر القانوني المترتب على الشيء عادة أو لاجل تفرغ الذمة وامتثال القانون ، لكنه معرض عنها لتصور ثبوت حكم مخالف لجهة رغبته وهذا هو الفارق بين هذا الموضوع والموضوع الأول كما هو واضح ، سواء كان هناك حكم كذلك بالفعل ، او كان هذا التصور توهماً أو احتمالاً، وقسم من هذا الموضوع هو الذي يتعرض له في علم الأصول بعنوان (الأمر بعد الحظر) .

وفي هذا الموضوع يتفاعل الكلام مع التصور الذهني المضاد، فيكون محتواه نفي الحكم المتصور، مع انه لولا التصور المذكور لافاد الحكم المولوي أو الحكم الارشادي ولا فرق في ذلك بين أن تكون صيغة الحكم انشاءً أو خيراً .

ففي الانشاء تتبدل الصيغة من اداة ايجابية بناءة الى اداة هدم سلبية - حيث يكون محتواها سلب الحكم السابق فحسب - رغم ان عنصرها الشكلي يمثل معنى ايجابياً من قبيل الطلب والزجر، ولذلك يكون استعماله مجازياً يختلف فيه المراد التفهيمي عن المراد الاستعمالي .

لكن مصحح الاستعمال المذكور هو ان هدم الاعتبار السابق أو رفع توهمه ، يتيح المجال للعامل النفسي ويرفع العائق امام فاعليته ، فيخيل بذلك أن هذا الهدم أو الرفع هو العامل الفاعل للبعث والزجر، وذلك من قبيل الامر بالاصطياح بعد تحريمه أولاً في حال الاحرام في قوله تعالى : (فاذا حللتم فاصطادوا) (١) فان هذا الأمر ليس محتواه الرفع التحريم السابق ، دون بناء حكم ايجابي - كما هو مقتضى مدلوله - الا انه صح استعمال صيغة البعث لان هدم التحريم السابق يستتبع الانبعاث نحو الاصطياح بفاعلية العامل الطبيعي عند الانسان نحو الصيد، فيكون استعمال صيغة الأمر في ذلك بلحاظ استتباع محتواه الهادم للانبعاث نحوه حتى كأنه العامل لذلك .

واما استعمال صيغة الاخبار في هذا الموضوع فهو ايضا استعمال مجازي ، لان مفاد صيغة النفي مثلاً هو مجرد الاخبار عن نفي وجود الطبيعة خارجاً، لا سلب وجود حكم موجب لتحقيقها خارجاً لولا هذا النفي ، لكن صح ذلك أن سلب الحكم وان كان في الواقع مجرد عدم تسبب الى وجود الطبيعة ، لكن حيث تكون الطبيعة مرغوباً عنها لذاتها - أو غير مرغوب اليها - الا على تقدير ثبوت هذا الحكم كان نفي الحكم في هذا السياق بمثابة التسبب الى عدم تحقق الطبيعة، وبذلك صح نفيها خارجاً نفيًا تنزيلاً.

وذلك كما لو قيل - نفيًا لممانعية بعض ما يحتمل مانعيته للصلاة :- (لا اعادة للصلاة بكذا)، فان الاعادة لا يرغب اليها المكلف بطبعه الا لطلب شرعي فحسب فلو دل الدليل على نفي الطلب الشرعي لزم من ذلك عدم تحققها عادة بفاعلية الرغبة الطبيعية عنها فصح نفيها تنزيلاً.

ثم ان هذا الموضوع لا يختص بما لو كان متعلق الحكم نفسه مورداً لحكم منساق او متوهم - كما في مثال الاصطياح والصلاة - بل يعم ما لو كان متعلقه امراً مستتباً عن الحكم السابق أو المتوهم ، وذلك كأن يقال في معرض توهم جعل الشارع لتكليف مؤد الى الحرج :- (لا حرج في الدين) أو (لا تحرج نفسك) فهنا ايضا يتفاعل الكلام مع التوهم المذكور ويكون محتواه ومفاده - التفهيمي نفي جعل حكم مسبب الى الحرج . ومقطع (لا ضرر) من الحديث من هذا القبيل على ما يتضح قريباً.

فهذه مواضع عامة يتغير بمقتضاها المحتوى الذي تستنبطه صيغ الحكم ومنها النفي ، وقد اتضح من خلال ذلك ان المحتويات المختلفة للنفي وغيره انما هي مرهونة بتناسبات مختلفة يتفاعل معها الكلام فترسم له على ضوءها معان مختلفة تكون محتوى له . هذا تمام الكلام عن

المرحلة الثانية : توضيح معنى الحديث

واما المرحلة الثانية :

فهي من تطبيق الضابط المذكور على الحديث أو توضيح معنى الحديث على ضوء ذلك :

اما المقطع الأول : من الحديث وهو (لا ضرر) فهو يندرج في الموضع السادس

اما المقطع الأول :

من الحديث وهو(لا ضرر)، فهو يندرج في المورد السادس الذي ذكرناه فيفيد نفي جعل حكم ضرري وذلك على ضوء أمور ثلاثة:

١ - الأزل :

ان من الواضح جدا أن متعلق النفي في هذا المقطع - وهو الضرر- ليس ماهية اعتبارية ذات آثار وضعية حتى يرجع نفيها الى فصلها عن آثارها ويندرج في الموضع الثاني ، ولا هو حصة من موضوع ذي حكم شرعي . او متعلق للوجوب أو للحرمة حتى يراد نفي الحكم المترتب على الطبيعي فيندرج في احد المواضع المتوسطة الباقية ، فلا محالة يدور الأمر فيه بين احتمالين :

أ - ان يكون ماهية مرغوبا إليها لانسجامها مع القوى الشهوية أو الغضبية - من قبيل الموضع الأول - فيكون مفاد نفيه حينئذ التسبب الى عدم تحققه بتحريمه والمنع عن ايجاده خارجا، فيصح حمل النفي في الحديث حينئذ على النهي كما هو مؤدى بعض المسالك في المقام .

ب - ان يكون ماهية مرغوبا عنها، لكن النفي لرفع توهم تسبب الشارع اليه بالزامه به بما يوجب الضيق والضرر للمكلف ، فيندرج في المورد السادس ويكون مفاد نفيه نفي التسبب الى الضرر، بجعل حكم ضرري نظير (لا حرج) كما نسب الى المشهور.

٢ - الثاني : ان هذين الاحتمالين يتفرعان على كون معنى هيئة (الضرر) معنى مصدريا محتويا للنسبة الصدورية إلى الفاعل -أي الضار- كالأضرار والضرار، أو معنى اسم مصدرى خال عن هذه النسبة كالضيق والحرج والمنقصة .

فعلى الأول : يمثل الضرر كالأضرار طبيعة موافقة للقوى النفسية للانسان -كالغضب والحقد وحب الايذاء ونحوها - التي يلجا اليها الانسان كثيرا ارضاء لنفسه . وحينئذ يكون مفاد لا ضرر تحريمه وتشريع ما يمنعه خارجا.

وعلى الثاني : يكون الضرر بمعنى المنقصة الواردة على المتضرر، وهو امر لا يتحملة الانسان بطبعه بل هو مكروه له أشد الكراهة ، وانما يتحملة لو ظن ان الشارع حملة اياه فنفي الضرر في هذا السياق النفسي يرجع الى نفي تسبب الشارع له دفعا لتوهم ايجابه على المكلف وتحميله عليه .

٣ - الثالث : ان الصحيح هو الاحتمال الثاني ، لان الحس اللغوي لمن عرف اللغة العربية يشهد بان الضرر انما يمثل المعنى نازلا بالمتضرر لا صالرا من الفاعل ، فهو معنى اسم مصدرى كالمضرة والمنقصة ، وليس معنى مصدريا كالأضرار، كما تقدم ذكر ذلك في البحث من معنى الهيئة الافرادية للكلمة .

وعلى هذا فيكون مثل هذا التركيب مثل سائر الأمثلة المماثلة له حالا ك (لا حرج) ما يكون المعنى المنفي عنه عملا مرغوبا عنه للمكلف بحسب طبعه وانما يتحملة بتصور تشريع يفرضه عليه فيكون المنساق من النفي قصد نفي التشريع المتوهم أو المترقب فحسب .

وبذلك يكون مفاد (لا ضرر) نفي التسبب إلى الضرر لجعل حكم ضرري كما هو مسلك المشهور.

واما المقطع الثاني : من الحديث وهو (لا ضرار) فانه يندرج في الموضع الأول

واما المقطع الثاني :

من الحديث - وهو (لا ضرار) - فانه يندرج في الموضع الأول من المواضع السابقة على ما اتضح بما ذكرناه في مورد (لا ضرر) آنفا - لان الضرار هو الاضرار المتكرر أو المستمر، وقد ذكرنا ان الاضرار بالغير عمل يمارسه الانسان بطبعه لأجل ارضاء الدواعي الشهوية والغضبية، فاذا نهى عنه كما في جملة من الايات^(١) فهو ظاهر في النهي التحريمي زجراً للمكلفين عن هذا العمل كما هو واضح .

١. كقوله تعالى (لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده) البقرة ٢ | ٢٣٢ و(اشهدوا اذا تباعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد) البقرة ٢ | ٢٨٢ (ولا تضاروهن

لتضيقوا عليهن) الطلاق ٦٥ | ٦٧٦ .

ان النفي الوارد في الحديث يدل على التسبب الى عدم تحقق هذا المحمل وذلك من خلال ثلاثة امور

واذا نفي كما في هذا الحديث فانه يدل على التسبب الى عدم تحقق

الأمر الأول : جعل الحكم التكليفي الزاجر عن العمل وهو الحرمة

الأمر الأول :

جعل الحكم التكليفي الزاجر عن العمل وهو الحرمة .

وهذا الحكم يستبطن الوعيد على الفعل ويترتب عليه بحسب القانون الجزائي الشرعي :

أولا : العذاب الاخروي في عالم الآخرة .

وثانيا : العقوبة الدنيوية بالتعزير ونحوه حسب رأى ولي الأمر بالحدود المستفادة من الأدلة الشرعية .

وثالثا: الضمان في موارد الاتلاف وكون الشيء المتلف ذا مالية لدى العقلاء.

الأمر الثاني : تشريع اتخاذ وسائل مانعة عن تحققه خارجا

الأمر الثاني :

تشريع اتخاذ وسائل مانعة عن تحققه خارجا، وذلك من قبيل تجويز إزالة وسيلة الضرر وهدمها اذا لم يمكن منع ايقاعه الا بذلك ، كالأمر باحراق

مسجد ضرار^(١) والحكم بقلع نخلة سمرة ونحو ذلك .

وهذا التشريع يركز على قوانين ثلاثة :

١ - قانون النهي عن المنكر فان للنهي مراتب متعددة - كما ذكر في الفقه - اخفها النهي القولي وأقصاها الاضرار بالنفس ، وبينهما مراتب متوسطة، ولاتصل النوبة الى مرحلة اشد الا بعد تعذر المرحلة السابقة عليها أو عدم تأثيرها في الكف عن المنكر.

٢ - قانون تحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس . وهذا من شؤون الولاية في الأمور العامة الثابتة للنبي صلى الله عليه واله وأئمة الهدى عليهم السلام ، والفقهاء في عصر الغيبة إذ لا بد من العدالة في حفظ النظام .

٣ - حماية الحكم القضائي فيما إذا كان منع الاضرار حكما قضائيا من قبل الوالي بعد رجوع المتخاصمين اليه - كما في مورد قضية سمرة حيث شك الأ نصاري دخوله في داره بلا استئذان ففرض النبي صلى الله عليه واله بعدم جواز دخوله كذلك ، وحيث أبى سمرة عن العمل بالحكم ، أمر صلى الله عليه واله بقلع النخلة لتنفيذ الحكم بعدم الدخول عملا .

(ويلاحظ) : ان ولاية اتخاذ وسيلة اجرائية لمنع الاضرار، انما هي للحاكم الشرعي دون عامة المسلمين ، أما على القانونيين الاخيرين فالأمر واضح لان تحقيق العدل وحماية القضاء انما هو من وظيفة الحاكم المتصدي للحكومة والقضاء وأما على القانون الاول : فلأن المختار أن ولاية النهي عن المنكر فيما كان بالاضرار بالفاعل نفسا أو مالا تختص بالحكم الشرعي خلافا لما افتى به جمع من الفقهاء.

(ويلاحظ ايضا) أن هذا الجزء من مفاد (لا ضرار) هو مبنى تعليل الأمر بقلع النخلة في قضية سمرة بهذه الكبرى، وهو أمر أشكل على جمع من الفقهاء حتى استند إلى ذلك بعض الاعاظم في جعل النهي في الحديث حكما سلطانيا، بتصور تبريره حينئذ للأمر بالقلع وهو ضعيف . وسيأتي توضيح الموضوع في التنبيه الأول من تنبيهات القاعدة .

١. ورد ذكر في كتب التفسير في تفسير قوله تعالى : (فى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا...) التوبة ٩ | ١٠٧ لاحظ مجمع البيان ط ٣ : ٧٢-٧٣.

الأمر الثالث : تشريع احكام رافعة لموضوع الاضرار من قبيل جعل حق الشفعة لرفع الشركة

الأمر الثالث :

تشريع احكام رافعة لموضوع الاضرار من قبيل جعل حق الشفعة لرفع الشركة ، التي هي موضوع لإضرار الشريك ، أو عدم جعل ارث للزوجة في العقار لعدم الاضرار بالورثة - كما في الحديث^(١) .

فاتضح مما ذكرناه مجموعا : أن الحديث بجملة (لا ضرر) يدل على نفي جعل الحكم الضري وجملة (لا ضرار) يدل على تحريم الاضرار وتشريع الصد عنه خارجا ورفعها في بعض الموارد موضوعا .

(ويلاحظ): انه ربما يعترض على تفسير(لا ضرر) بنفي الحكم الضري بعله وجوه ذكرها العلامة شيخ الشريعة في (رسالة لا ضرر) ، ترجيحاً لمسلك النهي في تفسير الحديث ، وسوف يأتي استعراض تلك الوجوه ونقدها في البحث عن هذا المسلك بما يتضح به جملة من الجهات التي ترتبط بهذا التفسير.

ونذكر هنا كلاما للشيخ الأنصاري (قده) من ترجيح هذا التفسير وما ذكره العلامة شيخ الشريعة في تعقيبه ونقده مع تحقيق القول في ذلك تكميلا للقول في هذا المبنى .

قال الشيخ (قده) في الرسائل بعد ذكر المعاني المحتملة في الحديث : (والاظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنى الأول^(٢)) يعني بذلك تفسير الحديث بنفي الحكم ا لضرري.

وهذا الكلام ينحل الى دعاو اربع وقعت جميعا موردا للانكار من قبل العلامة شيخ الشريعة فقال :.

(والشواهد الأربعة كلها منظورة فيها ممنوعة على مدعيها. اما نفس الفقرة فقد عرفت ظهورها في الحكم التكليفي . واما نظائرها فقد قدمنا عدم النظر لهذا المعنى في هذا التركيب (٣) .

واما موارد ذكرها في الروايات ففيه : انه قد اتضح عدم ذكرها في شيء من الروايات الا في قضية سمرة المناسب للتحريم وجدانا، وان حديث الشفاعة والناهي عن منع الفضل لا مساع لما فيها الا النهي التكليفي تحريما أو تنزيها، واما فهم العلماء فهو ايضا ممنوع ، ولم نجد للمتقدمين والمتأخرين ما يعين انهم فهموا هذا المعنى الا عن قليل نادر لا يكفي فهمهم في تعيين المعنى ، وقد ذكر في حديث اللهعائم تعليلا لحرمة الترك (٤) .

١. الوسائل - كتاب الفرائض - أبواب ميراث الأزواج - الباب ٩ ج ٣٦ : ٢٠٨ | ٣٢٨٤٢ .

٢. المصدر ط رحمت الله ص ٣١٥، الرسائل ٢ : ٥٣٥ .

٣. قال في ص ٤١ من الرسالة (ان المعنى الثالث من نفي المسبب واردة السبب لم يعهد في مثل هذا التركيب ايدا وانما المعهود النهي أو نفي الكمال فى (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد) ولا علم إلا مانع (ولا سفر إلا برفيق) و(لا كلام إلا ما افاد وان أمكن ارجاع الثلاثة إلى جهة واحدة .

٤. رسالة (لا ضرر) ص ٤٢

لتحقيق القول فيما ذكر شيخ الشريعة (فده) لابد من ملاحظة عدة جهات

ولتحقيق القول فيما ذكر (ره) لا بد من ملاحظة كل واحد من هذه الجهات :

اما الجهة الأولى-

من ظهور نفس ألفقرة - فقد يشكل ما ذكره الشيخ من ظهورها في نفي الحكم الضري وما ذكره هذا الغائل من ظهورها في النهي عن الاضرار جميعا، بتقريب : ان نفس الفقرة بملاحظة عدم ارادة المعنى الاستعمالي الظاهر منها ليس لها ظهور في حد ذاتها في المعنى المجازي المقصود بها ، وانما ذلك رهين قرينة اخرى وذلك : لانه لا اشكال في ان المعنى الاستعمالي الظاهر من الفقرة -وهو الاخبار عن نفي تحقق الضرر خارجا - ليس بمقصود بها على كل حال ، سواء فسر المراد الجدي بنفي الحكم الضري أو بالنهي عن الاضرار لاختلاف المدلول الاستعمالي مع هذين المعنيين بوضوح ، وحينئذ فيدور الأمر بين أن يراد بها نفي التسبب الى الضرر يجعل حكم موجب له ، أو يراد التسبب الى عدم نفي الاضرار الذي ينتج النهي عنه ، ولامعنى لشئيه منهما في نفس الفقرة.

وبعبارة اخرى ان كلا المعنيين يشتركان في كون حمل الفقرة عليهما بحاجة الى تجوز وعناية فالاول بحاجة الى التجوز بارادة نفي السبب - وهو الحكم الضري - من نفي المسبب - وهو الضرر كما ان الثاني بحاجة الى التجوز في ارادة النهي الذي هو سنخ معنى إنشائي من النفي الذي هو معنى خبري . فليس ادعاء ظهور الفقرة بذاتها في احد الاحتمالين بأولى من ادعاء ظهوره في الأخرى لا قضاء لذات الفقرة بعد عدم ارادة مدلولها الاستعمالي لشئيه من المعنيين .

ولكن التحقيق : عدم ورود هذا اليراد على ما ادعاه الشيخ من ظهورها في نفي الحكم الضري لما اوضحناه من ان طبيعة معنى الضرر - حيث انه معنى اسم مصدرى -يجعل الفقرة ظاهرة في هذا المعنى ، لأنه يمثل معنى مرغوبا عنه لا يتحمله أحد الا بتوهم تسبب شرعي ، ومفاد النفي في مثل ذلك نفي التسبب المتهم ، فيكون ذلك قرينة داخلية على التجوز المذكور .

(نعم) هذا اليراد يرد على القول بظهور الفقرة في النهي عن الاضرار مع عدم وجود قرينة عليه منها، بل ما ذكرناه قرينة على خلافه ، فان ارادة النهي لا يناسب مع نوع الموضوع المنفي لعدم وجود علاقة بين نفي الضرر والنهي عن الاضرار شرعا .

الجهة الثانية : وهي مدى تناسب معاني نظائر الفقرة (المبحوث عنها) مع ذلك التفسير المذكور

واما الجهة الثانية :

وهي مدى تناسب معاني نظائر الفقرة مع ذلك التفسير ، فالبحت تارة في وجود مماثل لهذه الفقرة بنفس هذا المعنى .

(واخرى) في وجود مماثل لها بخلاف هذا المعنى كمعنى النهي مثلا.

اما الأول : فقد جاء في رسالة لا ضرر للشيخ تنظير ذلك بقوله (لا حرج في الدين) (١) وذكرت هذه الجملة تنظيرا في كلام السيد الأستاذ ايضا (٢) لكننا لم نطلع على مصدر لها، والذي يوجد في القرآن الكريم هو قوله تعالى (إما جعل عليكم في الدين من حرج) (٣) وقوله (إما يريد الله ليضع عليكم من حرج) (٤) وهما ليستا بنفس سياق الحديث ، فانهما كالصريح في نفي الحكم الحرجي حيث لا يحتمل فيهما ارادة النهي عن الاحراج كما هو ظاهر .

واما الثاني : فقد ذكر هذا الغائل في كلام اخر له بعد ان ساق موارد كثيرة من استعمالات (لا) النافية للجنس من الكتاب والسنة : (ان نظائر هذه الفقرة فيهما وفي استعمالات الفصحاء قد اريد بها النهي) (٥) . وسيأتي نقل كلامه ونقده تفصيلاً في البحث عن مسلك النهي .

ونقتصر هنا على القول بأن في اعتبار تركيب آخر نظيرا لهذه الفقرة ينبغي عدم الاقتصار على ملاحظة تماثله معها في تركيب (لا) النافية للجنس

، لأن التماثل بهذا المقدار تماثل شكلي محض ، وعدم وجود المماثل للفقرة شكلا وبهذا المعنى لا يكون نقطة ضعف في تفسيرها بذلك ، لأن الاختلاف بينهما في المعنى ينشأ حينئذ عن اختلاف الخصوصيات المؤثرة في ترسيم محتوى الكلام ، فلا يقاس بعضها حينئذ ببعض. بل ينبغي في مقام التنظير اعتبار توفر الخصوصيات الموجودة في هذه الفقرة فيما يدعى نظيرا لها، بان يكون المنفي ماهية لا رغبة اليها لذاتها، إلا بتصور تسبب شرعي اليه ك (لا حرج في الدين) لأن هذه الجهة مؤثرة في تشكيل محتوى الكلام باعتبار تفاعل الكلام مع الحالة النفسية والذهنية للمخاطب .

إذا اعتبر هذا المقياس في التماثل ، يعلم ان شيئا من الموارد الكثيرة التي ذكرها هذا القائل مما يماثل هذه الفقرة، انما تشترك معها في العنصر الشكلي فحسب حيث استخدمت في جميعها صيغة النفي .

١. المكاسب للشيخ : ٣٧٢ .

٢. لاحظ الدراسات ص ٢٢٦ فانه قال (كما في قضية لا حرج في الدين) .

٣. الحج ٢٢ | ٧٨ .

٤. المائدة ٥ | ٦ .

٥. رسالة لا ضرر للعلامة شيخ الشريعة ص ٢٧-٢٩ .

الجهة الثالثة : وهي مدى تناسب المسلك المختار مع موارد تطبيق (لا ضرر)

واما الجهة الثالثة :

- وهي مدى تناسب مواردها في الروايات مع هذا التفسير:- فلا بد في تحقيقها من استعراض المهم منها:

١ - أما قضية سمرة فما ذكر من مناسبتها مع التحريم وجدانا محل تأمل ، وتوضيح ذلك : ان سمرة كان يرى دخوله في دار الانصاري عملا سائغا له باعتبار حقه في الاستطراق الى نخلته ، فان حق الاستطراق عرفا يترتب عليه جواز الدخول مطلقا - في كل زمان وحال - لا خصوص الدخول بالاستئذان ، فان اناطة الدخول بالاستئذان يناسب عدم الحق رأسا، وقد احتج بذلك سمرة في حديثه مع الانصاري ومع النبي صلى الله عليه وآله ، ففي رواية ابن بكير بعد ذكر طلب الأنصاري من سمرة ان يستاذن اذا جاء (فقال : لا أفعل ، هو مالي أدخل عليه ولا استاذن ، فاتى الأنصاري رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى اليه وأخبره فبعث الى سمرة فجاء، فقال له استاذن ، فابى وقال له مثل ما قال للأنصاري) ، وفي رواية ابن مسكان ، بعد ذلك : (فقال : لا استاذن في طريقي وهو طريقي الى عذقي ، فقال : فشكا الأنصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فامرله فامرله رسول الله صلى الله عليه وآله فاته فاته فقال : فلان قد شكأك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستاذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال : يا رسول الله استاذن في طريقي الى عذقي ؟) .

وعلى هذا فلو كان المراد بالحديث مجرد النهي التكليفي لبقى استدلال سمرة بلا جواب ، لانه يتمسك بحقه في الاستطراق و(لا ضرر) يقول (لا تضر بالانصاري) ومن المعلوم ان النهي التكليفي عن ذلك ليس الا اعمال سلطة، وليس جوابا عن وجه تفكيك الجواز المطلق عن حق الاستطراق .

وهذا بخلاف ما لو اريد به نفي التسبب الى الضرر يجعل حكم ضرري ، فانه يرجع الى الجواب عن هذا الاستدلال بان الاسلام لم يعض الأحكام العرفية متى استوجبت تفويت حق الآخرين والاضرار بهم ، فلا يترتب على حق الاستطراق جواز الدخول مطلقاً ولا يثبت حق الاستطراق مطلقا بل ذلك مفيد بعدم كون الدخول ضرراً على الانصاري في حقه - من التعيش الحر في داره - .

وبذلك يظهر ان (لا ضرر) على هذا التفسير اكثر تناسبا وأوثق ارتباطا بقضية سمرة منه على تفسيره بالنهي عن الاضرار.

٢ - وأما قضية الشفعة فلا شهادة فيها لأحد المعنيين ، لا لما ذكره هذا القائل من عدم ثبوت تذييلها ب (لا ضرر) اصلا، وإنما الجمع بينهما من قبل الراوي ، فانه غير تام كما سبق في الفصل الأول ، وإنما بملاحظة ما تقدم هناك من أن (لا ضرر) فيها انما هو حكمة للتشريع فلا يرتبط بما هو مبحوث عنه من كونه بنفسه حكما كليا.

وعلى اي تقدير فلا يتم ما ذكره هذا القائل من انه لا مساغ فيها الا للنهي التكليفي .

٣ - وأما قضية منع فضل الماء فهي تناسب التفسير المذكور، لما ذكرناه في الفصل الأول من انه لا يبعد ثبوت حق الشرب من الماء للآخرين سواء كان مباحا أو مملوكا، فيمكن تطبيق (لا ضرر) فيها بعناية نفي جواز منع الآخرين من الاستفادة من فضل الماء لانه ضرر بهم وتنقيص لحقهم وحاصله (أن حق الحائزين على الماء ليس مطلقا شاملا لجواز منع الآخرين منه) .

وربما يشكل فيها ايضا - كقضية الشفعة - بعدم ثبوت (لا ضرر) ذيلا لها وقد سبق مناقشة ذلك .

٤ - واما حديث هدم الحائط : فلا يتعين كون (لا ضرر ولا ضرار) فيها تعليلا لحرمة ترك الحائط بعد هدمه ، بل يمكن أن يكون بلحاظ وجود حق للجار في المورد، بحيث يكون جواز هدم الجدار حكما ضرريا بالنسبة الى الجار بملاحظة منافاته مع حقه فيرتفع ب (لا ضرر) .

فظهر: ان ما ذكر من عدم تناسب (لا ضرر) بهذا التفسير مع موارد تطبيقه في الروايات ليس بتام بل هو بهذا التفسير أنسب ببعضها منه بتفسيره بالنهي - كما في قضية سمرة - .

الجهة الرابعة : وهي مدى ذهاب العلماء ، الى هذا الرأي

واما الجهة الرابعة : -

وهي مدى ذهاب العلماء الى هذا الرأي في تفسير الحديث -فالمقصود بالعلماء اما علماء اللغة أو الفقهاء .
اما علماء اللغة : فقد ذكر هذا القائل اتفاقهم على تفسير الفقرة بالنهي ذاكرا في ذلك بعض كلماتهم وسياتي مناقشة ذلك ، وتقييم آراء اللغويين في مثل هذا الموضوع مما يتعلق بالفقه والتشريع الإسلامي في تحقيق مسلك النهي ، حيث اعتبر هذه الجهة مؤيدة لهذا المسلك .
واما الفقهاء : فالظاهر أن اكثر فقهاء الفريقين قد فهموا من الحديث نفي الحكم الضري كما ذكر الشيخ .
اما علماء العامة : فيكفي في تصديق ذلك عنهم ملاحظة ما نقله السيوطي في تنوير الحوالك في شرح موطأ مالك عن ابي داود: من انه قال (ان الفقه يدور على خمسة احاديث هذا احدها) (١) فإنه يبتني على تفسيره بهذا الوجه ، لانه حينئذ يكون محددًا عاما للدلالة الدالة على الأحكام الأولية في مختلف الأبواب وليس كذلك على تفسيره بالنهي ، كما أن تعبيره بأن الفقه يدور . . . قد يدل على ان ذلك هو الرأي السائد لدى فقهاءهم .

ويؤكد ذلك ما ذكره السيوطي في كتاب الأشباه والنظائر حيث قال : (اعلم أن هذه القاعدة ينبنى عليها كثير من ابواب الفقه ، ومن ذلك الرد بالعب وجميع انواع الخيار من اختلاف الوصف المشروط والتعزير وافلاس المشتري وغير ذلك والحجر بأنواعه والشفعة لانها شرعت لدفع ضرر القسمة والقصاص والحدود والكفارات وضمان المتلف والقسمة ونصب الأئمة والقضاة ودفع العائل وقتال المشركين والبغاة وفسخ النكاح بالعيوب أو الإعسار أو غير ذلك) .

ثم قال : (ويتعلق بهذه القاعدة قواعد : الاولى : الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها .
ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة واساغة اللقمة بالخم والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه وكذا انلاف المال . . . الخ) (٢) .
فان الاستدلال بها لكثير من هذه المواضع متفرع على تفسيرها بنفي الحكم الضري كما هو واضح .
واما علماء الخاصة : فيكفي في معرفة موقفهم ملاحظة ما ذكره صاحب العناوين فيها في ذكر المقامات التي استندوا فيها الى هذه القاعدة قال : (ويندرج تحته لزوم دية الترس المقتول على المجاهدين وسقوط النهي عن المنكر واقامة الحدود مع عدم الأمن ، وعدم الإيجار على القسمة مع عدم تحقق الضرر، وعدم لزوم اداء الشهادة كذلك وحرمة السحر والغش والتدليس ، ومشروعية النقص وجواز بيع ام الولد في مواقع التسعير على المحتكر إن أجحف ، وحرمة الاحتكار مع حاجة الناس وتفريق الأم عن الولد وجواز قلع البائع زرع المشتري بعد المدة وتخير المسلم في الفسخ مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول وتخير الرابح عند الكذب والخديعة، وفي خيار التأخير وما يفسد ليومه والرؤية والغبن وعدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن الملك وخيار العيب والتدليس . . .) (٣) الى آخر ما ذكره مما يطول نقله .
وكثير من هذه المواضع ايضا يتفرع على التفسير المذكور كما هو واضح .

١. ٢ | ١٣٢١ .

٢. الاشباه والنظائر ط مصر دار احياء الكتب العربية ص ٩٢ - ٩٣ .

٣. العناوين : ٩٦ .

البحث الثاني في استعراض المسالك الاخرى في تفسير الحديث

البحث الثاني :

في استعراض المسالك الاخرى في تفسير الحديث .
وبلاحظ : أن هذه المسالك غالباً فسرت (لا ضرر) و(لا ضرار) بمعنى واحد ولم تفرق بين الجملتين من حيث المعنى التركيبي -كما تقدم- وإن كان محل العناية والأهمية في الجملة الأولى كما ذكر الشيخ الأنصاري (فده) في رسالة (لا ضرر) بعد البحث في معنى الضرر: (فالتباس الفرق بين الضرر والضرار لا يخل بما هو المقصود من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الشرعية) (١) .

١. ص ٤١٨ (طبع مع كتبه الفقهية سنة ١٣١٢ هـ).

وهي مسالك خمسة

وهي مسالك خمسة :

المسلك الأول : تفسير (لا ضرر) بنفي الضرر وذلك بتقريب ذكره المحقق النانيني

المسلك الأول :

تفسير (لا ضرر) بنفي الحكم الضري وذلك بتقريب ذكره المحقق النائيني ، وتبعه عليه غير واحد^(١) وهوان الضر المنفي في الحديث عنوان ثانوي متولد من الحكم ، ونسبته اليه نسبة السبب التوليدي الى مسببه ، كالقتل الى قطع الرقبة والاحراق الى الإلقاء في النار والايلام الى الضرب ونحو ذلك .

واطلاق العناوين التوليدية على اسبابها شائع متعارف لا يحتاج الى أية عناية فيكون مجازا والمقام من هذا القبيل ، فيكون المراد من نفي الضر نفي سببه المتحد معه وهو الحكم ، والفرق بين هذا المسلك ومسلكتنا أننا نرى أن المنفي هو التسبب للضرر ولازمه نفي الحكم الضري بينما هذا المسلك يرى أن المنفي مباشرة هو الحكم الضري .

(ان قيل) : انه يعتبر في العنوان التوليدي عدم تخلل ارادة من فاعل مختار بينه وبين السبب كعدم تخللها بين الإلقاء والاحراق ، والمقام ليس من هذا القبيل في مثل ايجاد الوضوء والحج الضريين ، لأن الحكم فعل للشارع والضرر انما يترتب على امتثال العبد بارادته واختياره ، فكيف يحمل الضرر على الحكم .

(قيل) : إن ارادة العبد في عين كونها اختيارية مقهورة لارادة الله سبحانه ، لان العبد ملزم عقلا ومجبور شرعا بالامتثال ، فالعلة التامة لوقوع المتوضى أو الشريك أو الجار في الضرر هي جعل الشرعي .

ولكن هذا التقريب ضيف :

أولا : لان الإشكال المطروح لا واقع له ، فان المقام ليس من قبيل الأسباب والمسببات التوليدية ، ومجرد كون ارادة العبد مقهورة لارادة المولى لا يجعله من قبيلها موضوعا ولا يلحقه بها حكما، مضافا الى أن ذلك انما يتأتى في ارادة العبد المطيع دون العاصي كما اعترف به ومن المعلوم أن الاحكام لا تختص بالمطيعين دون العصاة .

وثانياً : ان الضر المترتب على العمل لا يترتب عليه دائماً مباشرة، بل قد يكون العمل مجرد معد للضرر كما لو كان الوضوء مما يوجب استعداد المزاج لمرض ما . وحينئذ لا يمكن اتصاف الحكم بانه ضرر بلحاظ توليده للعمل المضر.

وثالثاً : إن العنوان التوليدي إنما ينطبق على سببه بالمعنى المصدرى المتضمن للنسبة الصدورية لا بالمعنى الاسم المصدرى ونحوه مما لا يتضمن نسبة صدورية ولذا لا يقال على الإلقاء انه احتراق ولكن يقال إنه احراق ، لأن الاحراق يتضمن نسبة صدورية دون الاحتراق ، وعلى هذا فما ينطبق على الحكم هو عنوان الاضرار والضرار لا عنوان (الضرر) لأنه معنى اسم مصدرى على ما سبق .

ورابعا : ان هذا المقدار ليس إلا تصويراً لتفسير الحديث بنفي الحكم الضري وذلك لا يقتضي تعينه بعد عدم انحصار ما يحتمل معنى للحديث بهذا التصوير.

١ . المكاسب (رسالة في قاعدة نفي الضرر: ٣٧٢) .

المسلك الثاني : ان يكون المراد بالحديث النهي عن الضرر والاضرار

المسلك الثاني :

أن يكون المراد بالحديث النهي عن الضرر والا ضرا ر .

وهذا المسلك هو العمدة في تفسير الحديث في مقابل تفسيره بنفي الحكم الضري ، وقد ذهب اليه جمع من اللغويين ونقل عن بعض فقهاء العامة . وقد اختاره من المتأخرين جماعة منهم صاحب العناوين والعلامة شيخ الشريعة .

وعلى هذا المسلك يكون مفاد (لا ضرر) متحدا مع مفاد (لا ضرار) - بعد الاعتراف بوحدة معنى المادة فيهما على ما تقدم تحقيقه - فيكون التكرار لمجرد التأكيد كما نقل عن بعض اللغويين على ما مر.

وربما قال جمع منهم بالترفة بينهما تخلصا عن التكرار بوجوه ضعيفة سبق التعرض لها ولنقدنا.

وينحل هذا المسلك في نفسه الى عدة وجوه ، لأن النهي الذي يتضمنه الحديث تارة يجعل نهياً تحريماً أولياً ، واخرى يقال إنه نهى تحريمي سلطاني وثالثة يدعى أنه جامع بين النهي التكليفي والإرشادي .

ونحن نتعرض لتحقيق أصل هذا المسلك وفق الوجه الاول من هذه الوجوه لانه اقواها وأرجحها ، ثم نتعرض للوجهين الآخرين عقيب ذلك ، وان كانت جملة من الأبحاث الآتية في هذا الصدد مما يتعلق بأصل هذا المسلك فتتطبق على جميع الوجوه .

ولتحقيق هذا المسلك لابد من البحث :أولاً : في تصويره .

وثانياً : فيما ذكر ترجيحاً له واثباتاً لتعيينه .

وثالثاً : فيما يرد على هذا المسلك أو اورد عليه .

ورابعاً : في الوجهين الأخيرين مما قيل بناءً عليه .

فهنا ابحاث اربعة :البحث الأول :في تصوير هذا المبنى . وهو يتوقف على توضيح امرين :

الأول :كيفية ارادة النهي من هذا التركيب .

لا اشكال في ان مفاد (لا) في الحديث هو النفي فيكون معنى الحديث استعمالاً للإخبار عن نفي الضرر والضرار على ما هو المنساق منه ، وازما

أريد النهي - على تقديره - في مرحلة الإرادة تجوزا .

والجهة المصححة لهذا الاستعمال هي التناسب الموجود بين نفي الطبيعة وبين التسبب الى انتفائها باعتبارها فعلا محرما .
وأما العناية الموجبة لهذا التجوز فهي اظهار المبالغة في الزجر عن الشيء حتى كأن الفعل لا يوجد خارجا أصلا، كما تستعمل صيغة الاثباتي
البعث الى الشيء بمثل هذه العناية وقد ذكر في علم المعاني أنه قد يقع الخبر موقع الانشاء لاطهار الحرص في وقوع الفعل حتى يخيل اليه
حاصلا وقد اوضحنا القول في ذلك بتفصيل في بحث استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب من علم الاصول .
الثاني: في ثبوت استعمال هذا التركيب في النهي .

لا إشكال في ثبوت استعمال الجملة الخبرية باقسامها في غير مورد الانشاء الطلبي والزجري سواء كانت جملة اسمية كـ (هي طالق) أو جملة
فعلية بالفعل الماضي كـ (بعث) و(اشترت) أو بالفعل المضارع نحو (إني أريد أن انكحك) .

لكن الامر ليس كذلك في مورد الإنشاء الطلبي والزجري على ما يشهد به موارد الاستعمالات فلم يثبت استعمالها في مورد إنشاء هذين
المعنيين ، اذا كانت الجملة اسمية من قبيل (زيد قائم) أو (زيد ليس بقائم) بان يراد بالأول بعثه الى القيام وبالتالي زجره عنه وان كان
الاستعمال صحيحا ممكنا كأن يقول الولد لولده (أنا مسافر غداً وأنت معي) ومراده طلب السفر معه .

وأما في مورد الفعل الماضي فربما قيل انه لم يثبت أو لا يصح ايضا كما عن السيد الأستاذ(قده) (١) .
لكنه ليس بواضح فانه يشيع استعماله في الدعاء كـ (رحمك الله وأعزك) كما يستعمل في معنى الأمر اذا كان جزءا كـ (اذا استيقن انه زاد في
صلاته ركعة اعاد صلاته) وربما استعمل فيه ابتداءً كقوله عليه السلام (أجزء امرؤ قرنه أسى أخاه بنفسه) (٢) .

وأما في مورد الفعل المضارع فلا اشكال في ثبوت استعمالها في البعث والزجر كما هو شائع كـ (يعيد صلاته) أو(لا يعيد صلاته) على ما هو
واضح .

(وأما تركيب لا النافية): -وهو مورد البحث هنا-فربما يشكل ذلك كما ذكر المحقق الخراساني (ان ارادة النهي من النفي وان كان غير عزيز الا انه
لم يعهد في مثل هذا التركيب) (٣) ورد عليه العلامة شيخ الشريعة بشيوع هذا المعنى في التركيب وذكر جملة كثيرة من الأمثلة ادعى فيها
انها تعني النهي (٤) .

والحق ان القولين لا يخلوان عن افراط وتفريط ، اما الأول فلمعهودية ارادة النهي من النفي كما في قوله تعالى (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في
الحج) (٥) وغير ذلك من الاستعمالات .

وأما الثاني : فلأن شيوع هذا المعنى في التركيب المزبور بالمستوى الذي يمثله ذكر تلك الامثلة غير ثابت فان جملة منها ليست بهذا المعنى
كما ياتي تفصيله في التعرض لما ذكر في ترجيح هذا المسلك .

لكن يكفي في ما هو الغرض في المقام (من تصوير هذا المسلك) اصل ثبوت استعمال هذا التركيب في هذا المعنى .

وعلى ضوء هذا يتضح تمامية هذا المسلك تصويرا .

البحث الثاني: في تعيين هذا المسلك وترجيحه .

ويستفاد من كلام العلامة شيخ الشريعة في هذا الصدد وجوه : الوجه الأول :

ما يظهر من مجموع كلامه (٦) من تعين ارادة النهي في الحديث نظرا الى شيوع ارادته من هذا التركيب في مثل هذا الموضوع دون غيره من
المعاني التي يصح ان تراد بهذا التركيب .

وهذا ينحل الى عقدين سلبي وإيجابي .

اما العقد السلبي : وهو عدم شيوع غيره ، فلأن في قبال احتمال النهي وجهين :

احدهما : نفي المسبب و ارادة نفي السبب كما هو مبنى تفسيره بنفي الحكم الضري .

والثاني : نفي الحكم بلسان نفي موضوعه .

والأول غير معهود في هذا التركيب أصلا. والثاني معهود لكن فيما لا يماثل المقام موضوعاً وهو ما اذا ثبت حكم لموضوع عام وأريد نفيه عن بعض
اصنافه كـ (لا سهو في سهو) ومن الواضح ان المقام ليس من هذا القبيل ، اذ لم يجعل لنفس الضرر حكم يراد نفيه عن بعض اصنافه ، وأما نفي
حكم موضوع آخر عنه فارادته تحتاج الى قرينة واضحة وهي منتفية في مقامنا .

وأما العقد الإيجابي : - وهو شيوع ارادة النهي من هذا التركيب - فقد ذكر له امثلة من الكتاب والسنة وقال بعدها (ولو ذهبنا لنستقصي ما وقع
من نظائرها في الروايات واستعمالات الفصحاء - نظما ونثرا - لطال المقال وأدى الى الملل وفيما ذكرنا كفاية في اثبات شيوع هذا المعنى في
هذا التركيب ، اعني تركيب (لا) التي لنفي الجنس (٧) .

والامثلة التي ذكرها هي كما يلي :

١- قوله تعالى : (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) (٨) .

٢ - وقوله تعالى : (فان لك في الحياة أن تقول لا مساس) (٩) في مجمع البيان : معنى (لا مساس) أي لا يمس بعضنا بعضا (١٠) .

٣ - ومثل قوله صلى الله عليه وآله : (لاجلب ولاجنب ولا شغرافي الا سلام) .

٤ - وقوله صلى الله عليه وآله : (لا جلب ولا جنب ولا اعتراض) .

- ٥ - وقوله صلى الله عليه وآله: (لا خصى في الاسلام ولا بنيان كنيسة).
- ٦ - وقوله صلى الله عليه وآله: (لا حمى في الاسلام ولا مناجشة) .
- ٧ - وقوله صلى الله عليه وآله: (لا حمى في الاراك) .
- ٨ - وقوله صلى الله عليه وآله: (لا حمى الا حمى الله ورسوله) .
- ٩ - وقوله صلى الله عليه وآله: (لا سبق الا في خوف أو حافراً أو نصل) .
- ١٠ - وقوله صلى الله عليه وآله: (لا صمات يوم الى الليل) .
- ١١ - وقوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرورة في الاسلام) .
- ١٢ - وقوله صلى الله عليه وآله: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) .
- ١٣ - وقوله صلى الله عليه وآله: (لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة ايام) .
- ١٤ - وقوله صلى الله عليه وآله: (لا غش بين المسلمين) .

ويرد على هذا الوجه: أولاً: ما تقدم من ان شيوع ارادة النهي من هذا التركيب لا يؤثر في تقوية هذا الاحتمال وتضعيف سائر الاحتمالات بمجرد التماثل التركيبي بين المقام وبين الموارد الأخرى، مع اختلافها في ملابسات وخصوصيات مؤثرة في تغيير المعنى، بل لا بد من احراز اتحادها في ذلك. وحملة (لا ضرر) لا تشترك مع الأمثلة المضروبة في هذه الجهة لان طبيعة الموضوع المنفي فيها امر مرغوب عنه مما يجعل الانسان لا يتحملة الا بتصور تسبب شرعي فالنفي الوارد في هذا السياق النفسي يهدف بالطبع إلى ابطال التصور المذكور، ونفي التسبب الشرعي الى ذلك، وليس شيء من هذه الأمثلة من هذا القبيل فانها بين طبائع خارجية مرغوبة لذاتها لانسجامها مع القوى الشهوية والغضبية، وبين طبائع اعتبارية مرغوبة لاثارها القانونية - كما سيتضح مما يأتي - فشيع ارادة النهي في هذا المجال لا يحسم الموقف لصالح احتمال النهي في الحديث .

وثانياً: ان استعمال هذا التركيب في النهي ليس بشائع بالمستوى المدعى، إذ جملة من الأمثلة المذكورة انما هي من قبيل نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، اما لتعذر ارادة النهي فيها وان افادت التحريم أو لعدم ظهورها في ذلك .

اما القسم الأول: -

وهو ما يتعذر ارادة النهي منها - فهوما اقترن بكلمة (في الاسلام) فان وجود هذه الكلمة يقتضي كون نفي الماهية بلحاظ عالم التشريع أي عدم وقوعه موضوعاً للحكم لا نفيها خارجاً بداعي الزجر عن ايجادها .

ففي هذا القسم حتى، لو اريد التحريم - كما في (لا خصى في الإسلام) مثلاً - فانما يكون ذلك على سبيل نفي الحكم (اي الجواز) بلسان نفي موضوعه لا على ارادة النهي، وان كان نفي الجواز والنهي يرجعان الى مؤدى واحد، الا انه لا ينبغي الخلط بينهما في مقام التدقيق في انحاء استعماله هذا التركيب كما هو واضح.

واما القسم الثاني: -

وهو ما لا يكون ظاهراً في التحريم - فهو الموارد التي كان المنفي فيها ماهية اعتبارية، فان نفي الماهية الاعتبارية ظاهر حسب تناسبات الحكم للموضوع في نفي صحتها - كما تقدم توضيح ذلك في ذكر الضابط العام لتشخيص محتوى صيغ الحكم - فتكون هذه الموارد من قبيل نفي الحكم بلسان نفي موضوعه .

سواء في ذلك ما كان النفي فيه نفياً للماهية خارجاً أو في وعاء التشريع .

فمن الأول قوله (لا سبق الا في خوف أو حافر أو نصل) فان المراد بالسبق العقد الخاص فالمقصود بالحديث بطلانه الا في الموارد المستثناة، وثبوت حرمة دليل آخر لا يقضي باستفادته من هذا الدليل .

ومن الثاني: قوله (لا شغار في الاسلام) فان الشغار نوع خاص من النكاح كان معروفاً في الجاهلية وقوله (لا حمى في الإسلام) فان المراد بالحمى اعتبار مرعى ومرتع مختصاً بشخص أو قبيلة، فيمنع الغير من الرعي فيه وهذا نوع من الحكم الوضعي الذي يندمج فيه الحكم التحريمي ومرجع نفيه الى الغائنه أو اسقاط ما كان يترتب عليه من الأثار في العرف الجاهلي لا تحريمه تحريماً مولوي .

ويحتمل ان يكون من هذا القبيل قوله (لا رهبانية في الإسلام) بناءً على انها التزام وتعهّد نفسي بترك الاشتغال بالدنيا وملاذها والعزلة من اهلها والتعمد الى مشاقها، فيكون المراد بنفيها الغاء هذا العهد وعدم استتباعه لوجوب الوفاء فلا يكون في هذا المورد تحريم مولوي .

وبذلك ظهر أن معنى النهي لا يتجه في الأمثلة المذكورة، إلا فيما لم يقتدرن بزيادة في الاسلام وكان المتعلق ماهية خارجية يؤلى بها لبعض الدواعي الشهوية والغضبية كـ (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) (١١) .

الوجه الثاني: تبادر النهي من الحديث وانسياقه الى الذهن .

قال (قده) (في كلام له عن هذا المسلك): (وهو الذي لا تسبق الاذهان الفارغة عن الشبهات العلمية الألية) (١٢) وقال (وبالجملة: فلا اشكال في أن المتبادر الى الأذهان الخالية من اهل المحاورات قبل ان ترد عليها شبهة التمسك بالحديث في نفي الحكم الوضعي ليس الا النهي التكليفي) (١٣) .

(ويلاحظ عليه): انه لا يتجه التمسك بالتبادر في المقام - كما سبق - وذلك لان الشك (تارة) يكون في تشخيص المراد الاستعمالي وضعاً أو

انصرافاً (وأخرى) في تشخيص توافق المراد التفهيمي مع المراد الاستعمالي وعدمه . (وثالثة) في تشخيص المراد التفهيمي المراد بين وجوه بعد العلم بعدم توافقه مع المراد الاستعمالي . والتمسك بالتبادر انما يتجه في المرحلة الأولى لاثبات العلقة الوضعية أو الانصراف . واما في المرحلتين الاخيرتين فلا عبرة بادعاء التبادر بل المناطق في المرحلة الثانية وجود القرينة المعينة لهذا المعنى او ذاك بعد وجود القرينة الصارفة عن المراد الاستعمالي .

ومن المعلوم ان حمل الحديث على النهي ليس تحديداً لمدلوله الاستعمالي وانما هو اقتراح في المراد التفهيمي بعد الاعتراف بتخالفه مع المراد الاستعمالي .

فلا بد اذن من ملاحظة الجهات المحيطة بهذا الحديث لملاحظة مدى توفر القرينة على أحد الوجوه المقترحة في تحديد المراد التفهيمي وقد عرفت مقتضاها في كل من الجملتين .

الوجه الثالث : ما ذكره بعد ذلك بقوله (مضافاً الى ما عرفت من ان الثابت من صدور هذا الحديث الشريف انما هو ما كان في قضية سمرة بن جندب وأنه ثبت فيها (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) ولا شك ان اللفظ بهذه الزيادة ظاهر في النهي (١٤) .

(ويلاحظ عليه) أولاً : ان هذه الزيادة لم ترد الا في مرسله ابن مسكان عن زرارة وهي ليست بحجة وعلى تقدير حجيتها فان موثقة ابن بكير- التي تنقل نفس القضية عن زرارة دون تلك الزيادة- مقدمة عليها على ما مر تحقيقه في البحث عن متن الحديث في الفصل الأول .

وثانياً : انه على تقدير ثبوت هذه الزيادة فانا لا نسلم منافاته مع ارادة نفي التسبب الى الحكم الضري اذ يمكن نفي ذلك بالنسبة الى المؤمن .

الوجه الرابع : ما ذكره بقوله (على ان قوله صلى الله عليه وآله لسمره انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن - كما في رواية ابن مسكان عن زرارة - انما هو بمنزلة صغرى وكبرى، فلو اريد التحريم كان معناه انك رجل مضار والمضارة حرام وهو المناسب لتلك الصغرى، لكن لو اريد غيره مما يقولون صار معناه انك رجل مضار والحكم الموجب للضرر منفي أو الحكم المجعول منفي في صورة الضرر، ولا اظن بالادهان المستقيمة ارتضاءه) (١٥)

ويرد عليه أولاً : ان القول المذكور لم يتضمنه الا رواية ابن مسكان . وقد سبق عدم اعتبارها في الفصل الأول .

وثانياً : ان مقتضى ما ذكره استفادة التحريم من (لا ضرار) - لا من (لا ضرر) ولا منهما جميعاً - لأن المستعمل في التطبيق هو وصف باب المفاعلة - وهو مضار- وعليه فلا مانع من ان يراد بـ (لا ضرار) نفي التسبب الى الضرر بنفي الحكم الضري ويراد بـ (لا ضرر) الحرمة التكليفية فتتناسب الصغرى مع الكبرى .

الوجه الخامس : اتفاق اهل اللغة على فهم معنى النهي من الحديث .

قال (قده) (في كلام له) : (ولنذكر بعض كلمات ائمة اللغة ومهرة أهل اللسان تراهم متفقين على ارادة النهي لا يرتابون فيه ولا يحتملون غيره ، ففي النهاية الاثيرة: قوله (لا ضرر) اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيء من حقه ، والضرار فعال من الضراي لا يجازيه على اضراره باذخال (الضرر

عليه) . وفي لسان العرب -وهو كتاب جليل في اللغة في عشرين مجلداً (١٦) - معنى قوله (لا ضرر) لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه . و (لا ضرر) أي لا يجازيه على اضراره باذخال (الضرر عليه) . وفي تاج العروس مثل هذا بعينه ، وكذا الطريحي في المجمع (١٧) .

وفي هذا الوجه ملاحظتان : الأولى : في مدى اصالة هذه المصادر الخمسة في ذكر هذا الرأي ومدى التزام مؤلفيها به .

١ - واما النهاية لابن الاثير (ت ٦٠٦ هـ) فقد تقدم انها في جزء مهم منها تجميع لكتاب غريبي الحديث والقرآن لابي عبيد احمد بن محمد الهروي المتوفى سنة (٤٠١ هـ) وكتاب الغيث في تهذيب القرآن والحديث للحافظ ابي موسى محمد الالفهاني (ت ٥٨١ هـ) وقد جعل لكل منهما علامة . وقد جعل هنا علامة الأولى مما يعني انه نقله عن كتاب الهروي وليس من كلامه هو.

٢ - (واما لسان العرب لابن منظور ت ٧١١ هـ) فهو وان كان كتاباً جامعاً الا انه ليس الا تجميعاً لعدة كتب لغوية وهي تهذيب اللغة للزهري (ت ٣٧٠ هـ) والصحاح للجوهري (ت ٣٩٣ هـ) ونقد الصحاح لابن بري والمحكم لابن سيده الأندلسي والنهاية لابن الاثير.

وقد صرح بذلك مؤلفه في مقدمة كتابه كما صرح بانه ليس مسؤولاً عما في الكتاب (١٨) وقد اعتبره بعض محققي هذه الكتب كالنهاية كتاب اللسان نسخة من نسخها في مرحلة تحقيقها (١٩) وقد نقل في اللسان عبارتين تتضمنان تفسير الحديث بالنهي :

احدهما : عبارة النهاية لابن الاثير وقد نسبها اليه صريحا .

والثانية : عبارة الأزهري في تهذيب اللغة ولم يصرح باسمه وانما عبر بقوله (قال :روي عن النبي صلى الله عليه وآله . . .) والكلام الذي نقله هذا القائل هو جزء من هذه العبارة . فليس ذلك قول لابن منظور نفسه .

٣ - واما الدر النثير للسيوطي (ت ٩١١ هـ) فهو:

أولاً : مختصر نهاية ابن الأثير واسمه الكامل (الدر النثير تلخيص نهاية ابن الأثير) وقد اضاف على ذلك اضافات قليلة كما ذكر في مقدمة محقق النهاية (٢٠) وعبارته في المقام نص عبارة ابن الأثير فهو الحقيقة ليس مصدراً آخر.

وثانياً : ان الظاهر ان السيوطي لا يلتزم بان معنى (لا ضرر) هو النهي ، فانه في كتبه الحديثية والفقهية جرى على ما بنى عليه اكثر فقهاء العامة من تفسير الحديث بنفي الحكم الضري ، ففي كتابه تنوير الحوالك في شرح موطأ مالك نقل عن ابن داود قوله (ان الفقه يدور على

خمسة احاديث وهذا احدها) (٢١) وفي كتابه الأشباه والنظائر (٢٢) - وهو مؤلف في القواعد الفقهية - قد فرع عليها فروعاً كثيرة لا تنسجم الا مع التفسير المذكور كما تقدم ذكر ذلك .

٤ - واما تاج العروس للزبيدي : فالظاهر انه اخذ ما ذكره من النهاية اما مباشرة أو بتوسط لسان العرب أو الدر النثير، فانها جميعا من مصادره كما يظهر من مقدمة كتابه ، وقد اعتمد عليه محقق النهاية في تحقيق نصها-كما ذكره في مقدمتها - وعبارته في المقام عين عبارة النهاية .
مضافا الى ان كلامه قد لا يدل على جزمه بذلك فانه لم يتضمن الا نقل هذا التفسير حيث قال (والاسم الضرر فعل واحد والضرار فعل الاثنين وبه فسر الحديث (لا ضرر ولا ضرار)، اي لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئا من حقه ولا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه ، وقيل هما بمعنى وتكرارهما للتأكيد) .

٥ - واما مجمع البحرين : فهو ايضا ذكر عين عبارة النهاية في المقام وقد صرح في المقدمة بانها من مصادره .
وبذلك يتضح :اولاً: ان ذكر هذا الرأي في كلمات هؤلاء لم يكن عن التزام به من قبلهم جميعا، بل كان ذكر اكثرهم لذلك على سبيل النقل - ولو احتمالاً- كما في المصادر الأربعة الأولى ، وذلك ان اكثر الكتب اللغوية شأنها تجميع الكلمات والاقوال كالجوامع الحديثية ، ولذا كانوا يذكرون الاسناد اليها في العهد الأول .

وثانياً : ان اصل هذا التفسير ينتهي الى كلامين تقدم ذكرهما في أول هذا الفصل احدهما للازهري في تهذيب اللغة، والثاني للهروي في الغريبين ، وسائر المتأخرين عنهما انما ذكروا نص هذين الكلامين أو احدهما - ولو ملخصا - من دون تصرف زائد في ذلك .
وعلى ضوء ذلك يظهر ان ما ذكر من نسبة فهم هذا المعنى الى مهرة اللغة لا يخلو عن نظروتأمل .

والملاحظة الاخرى : ان الاحتجاج بقول أهل اللغة ضعيف لعدم حجية اقوالهم في حد انفسها - على ما اوضحناه في علم الاصول - لا سيما في مثل هذا الموضوع الذي لا يرتبط بتفسير مفرد لغوي ، وانما يرتبط بتشخيص المعنى المجازي للكلمة، وخصوصا مع تعارضه مع فهم الفقهاء الذين هم اكثر اطلاعا على المناسبات الدخيلة في تشخيص المراد التفهيمي ، لا سيما في النصوص التشريعية حيث تقدم أن اغلب فقهاء الفريقين فهموا من الحديث نفي مجعولية الحكم الضري .

الوجه السادس والسابع والثامن :

ما نقله (قده) عن صاحب العناوين من انه قال :

١- (والحق ان سياق الروايات يرشد الى ارادة النهي من ذلك ، وان المراد تحريم الضرر والضرار والمنع عنهما ، وذلك إما بحمل (لا) على معنى النهي ، واما بتقدير كلمة (مشروع ومجوزومباح) في خبره مع بقاءه على نفيه ، وعلى التقديرين يفيد المنع والتحريم .

٢ - وهذا هو الانسب بملاحظة كون الشارع في مقام الحكم من حيث هو كذلك ، كما في مقام ما يوجد في دين وما لا يوجد، وان كان كل من المعنيين مستلزما للآخر إذ عدم كونه من الدين ايضا معناه منعه فيه ومنعه فيه مستلزم لخروجه عنه .

٣ - مضافا الى ان قولنا (الضرر والضرار غير موجود في الدين) معنى يحتاج تنقيحه الى تكلفات ، فان الضرر مثلا نقص المال أو ما يوجب نقصه ، وذلك ليس من الدين بديهية إذ الدين عبارة عن الاحكام لا الموضوعات ، فيحتاج حينئذ الى جعل المعنى هكذا : ان الحكم الذي فيه ضرر أو ضرار ليس من الدين ، وهذا غير متبادر وان بالغ فيه بعض المعاصرين).

وهذه الوجوه غير تامة أيضا .

أما الأول : فلنعم إرشاد سياق الروايات الى ارادة النهي من (لا ضرر) لا سيما على المختار من دلالة (لا ضرار) على النهي . كما ان الوجوه المذكورين لتخريج ارادة التحريم ضعيفان وانما الصواب ما تقدم ذكره في تصوير هذا المسلك :

وإفا الثاني : فلأن كون الشارع في مقام الحكم والقضاء لا يقابل كونه في مقام بيان تحديد الأحكام الشرعية بعدم الضرر تطبيقا لذلك في المورد كما هو واضح .

واما على الثالث : فلان مبناه ثبوت زيادة (في الإسلام) ليكون المنفي وجود الضرر في وعاء التشريع ، وأما على تقدير عدم ثبوتها -كما هو الصحيح - فان المنفي حينئذ يكون وجود الضرر في الخارج ، وهو غير مراد تفهيمهما على كل تقدير سواء فسر بالنهي أو بنفي الحكم الضري ، لكن مصححه على الأول التسبب الى عدم الإضرار وعلى الثاني عدم التسبب الى وقوع الضرر ولا ترجيح للأول على الثاني بل سبق تعيين الثاني .

١. المحاضرات ج ٢ ص ١٣٧ .

٢. نهج البلاغة (في حث اصحابه على القتال : ١٨٠ - ١٨١).

٣. كفاية الاصول : ٢٨٢ .

٤. رسالة لا ضرر له : ٣٧-٣٩ .

٥. البقرة ٢ : ١٩٧ .

٦. يظهر ذلك بملاحظة ما ذكره أول الفصل الثامن من شيوع ارادة النهي وما ذكره بعد ذلك ص ٣٧ - ٤٠ حول سائر الاحتمالات .

٧. رسالة لا ضرر للعلامة شيخ الشريعة ص ٣٧-٣٩.

٨. لبقرة ٢ : ١٩٧ ،

٩. طه ٣٠ : ٩٧ .

١٠. ط جديد ج ٤ ص ٢٨ .

١٦. قد طبع الكتاب أولاً في عشرين مجلداً وعليه جرى هذا القائل وقد طبع ثانياً في بيروت في خمسة وعشرين مجلداً وقد جاء في مقدمة هذه الطبعة ١ | ٦ انه ثلاثون مجلداً كما جاء في مقدمة تاج العروس انه سبعة وعشرون مجلداً. منه .

١٧. لسان العرب ٤ | ٤٨٢، مجمع البحرين ٣ | ١٧٣، تاج العروس ٣ | ٢٤٨ ، النهاية لابن الأثير ٣ | ٨١ ، رسالة لا ضرر لشيخ الشريعة : ٤٣.

١٨. قال في مقدمة لسان العرب ١ | ٨ ط بيروت (وليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمت بها ولا وسيلة اتمسك بها سوى اني جمعت فيه ما تفرق في تلك الكتب من العلوم وبسطت القول فيه ولم اشبع باليسير وطالب العلم منهوم فمن وقف فيه على صواب أو ذيل أو صحة أو خلل فعهدته على المصنف الأول وحمده وذمه لأصله الذي عليه المعول لانني نقلت من كل أصل مضمونه ولم ابدل منه شيئاً فيقال انما ائمه على الذين يبدلون بل اديت الأمانة في نقل الأصول بالنص وما تصرفت فيه بكلام غير ما فيه من النص فليعتد من ينقل من كتابي هذا انه ينقل عن الأصول الخمسة وليغن عن الاهتداء بنجومها فقد غابت لما طلعت شمسها) وقد اكد ذلك في اثناء الكتاب ففي ٤ | ٤٢ (قال عبدالله محمد بن المكرم : شرطي في هذا الكتاب ان اذكر ما قاله مصنفو الكتب الخمسة التي عنيها في خطبته لكن هذه نكتة لم يسعني اهمالها. قال الهيثمي . . .) .

١٩. لاحظ مقدمة النهاية : ١٩ قال (ولما كان ابن منظور قد افرغ النهاية في لسان العرب فقد اعتبرنا ما جاء من النهاية في اللسان نسخة وأثبتنا ما بينه وبينها من فروق).

٢٠. قال في ص ٨ ثم رأى السيوطي ان يفرد زيادته على النهاية وسماها التذييل والتهديب على نهاية الغريب . ويوجد هذا التذييل بأخر نسخة من نسخ النهاية بدار الكتب المصرية وهو في سبع ورقات) وقد ذكر في ص ١٩٠ - ٢٠ (وقد نظرنا في الدر النثير للسيوطي وسجلنا تحقيقاته وزيادته ومعظمها عن ابن الجوزي ولعله اطالع على غريبه فهو يكثر النقل عنه) .

٢١. المصدر ٢ | ٣٢ .

٢٢. الاشباه والنظائر ٨٤ - ٨٥ .

تفسير - لا ضرر - بالنهي المولوي فيه ابحاث

واما الجهة الثالثة :

- وهي مدى تناسب مواردها في الروايات مع هذا التفسير:- فلا بد في تحقيقها من استعراض المهم منها:

١ - أما قضية سمرة فما ذكر من مناسبتها مع التحريم وجدانا محل تأمل ، وتوضيح ذلك : ان سمرة كان يرى دخوله في دار الانصاري عملاً سائغاً له باعتبار حقه في الاستطراق الى نخلته ، فان حق الاستطراق عرفاً يترتب عليه جواز الدخول مطلقاً - في كل زمان وحال - لا خصوص الدخول بالاستئذان ، فان اناطة الدخول بالاستئذان يناسب عدم الحق رأساً، وقد احتج بذلك سمرة في حديثه مع الانصاري ومع النبي صلى الله عليه وآله ، ففي رواية ابن بكير بعد ذكر طلب الأنصاري من سمرة ان يستاذن اذا جاء (فقال : لا أفعل ، هو مالي أدخل عليه ولا استاذن ، فاتى الأنصاري رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى اليه وأخبره فبعث الى سمرة فجاء، فقال له استاذن ، فابى وقال له مثل ما قال للأنصاري) ، وفي رواية ابن مسكان ، بعد ذلك : (فقال : لا استاذن في طريقي وهو طريقي الى عذقي ، فقال : فشكا الأنصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فإرسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله فاتاه فقال : فلان قد شكك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستاذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال : يا رسول الله استاذن في طريقي الى عذقي ؟) .

وعلى هذا فلو كان المراد بالحديث مجرد النهي التكليفي لبقى استدلال سمرة بلا جواب ، لانه يتمسك بحقه في الاستطراق (لا ضرر) يقول (لا تضر بالانصاري) ومن المعلوم ان النهي التكليفي عن ذلك ليس الا اعمال سلطة، وليس جواباً عن وجه تفكيك الجواز المطلق عن حق الاستطراق .

وهذا بخلاف ما لو اريد به نفي التسبب الى الضرر يجعل حكم ضرري ، فانه يرجع الى الجواب عن هذا الاستدلال بان الاسلام لم يمض الأحكام العرفية متى استوجبت تقوية حق الآخرين والاضرار بهم ، فلا يترتب على حق الاستطراق جواز الدخول مطلقاً ولا يثبت حق الاستطراق مطلقاً بل ذلك مفيد بعدم كون الدخول ضرراً على الانصاري في حقه - من التعيش الحر في داره - .

وبذلك يظهر ان (لا ضرر) على هذا التفسير اكثر تناسبا وأوثق ارتباطاً بقضية سمرة منه على تفسيره بالنهي عن الاضرار.

٢ - وأما قضية الشفاعة فلا شهادة فيها لأحد المعنيين ، لا لما ذكره هذا القائل من عدم ثبوت تذييلها (لا ضرر) اصلاً، وإنما الجمع بينهما من قبل الراوي ، فانه غير تام كما سبق في الفصل الأول ، وإنما بملاحظة ما تقدم هناك من أن (لا ضرر) فيها انما هو حكمة للتشريع فلا يرتبط بما هو مبحث عنه من كونه بنفسه حكماً كلياً.

وعلى أي تقدير فلا يتم ما ذكره هذا القائل من أنه لا مساع فيها إلا للنهي التكليفي .

٣ - وأما قضية منع فضل الماء فهي تناسب التفسير المذكور، لما ذكرناه في الفصل الأول من أنه لا يبعد ثبوت حق الشرب من الماء للأخريين سواء كان مباحاً أو مملوكاً، فيمكن تطبيق (لا ضرر) فيها بعناية نفي جواز منع الأخرين من الاستفادة من فضل الماء لأنه ضرر بهم وتنقيص لحقهم وحاصله (أن حق الحائزين على الماء ليس مطلقاً شاملاً لجواز منع الأخرين منه).

وربما يشكل فيها ايضاً - قضية الشفعة - بعدم ثبوت (لا ضرر) ذيلاً لها وقد سبق مناقشة ذلك .

٤ - وأما حديث هدم الحائط : فلا يتعين كون (لا ضرر ولا ضرار) فيها تعليلاً لحرمة ترك الحائط بعد هدمه ، بل يمكن أن يكون بلحاظ وجود حق للجار في المورد، بحيث يكون جواز هدم الجدار حكماً ضرورياً بالنسبة إلى الجار بملاحظة منافاته مع حقه فيرتفع بـ (لا ضرر) .

فظهر: ان ما ذكر من عدم تناسب (لا ضرر) بهذا التفسير مع موارد تطبيقه في الروايات ليس بتام بل هو بهذا التفسير أنسب ببعضها منه بتفسيره بالنهي - كما في قضية سمرة - .

وأما الجهة الرابعة : -

وهي مدى ذهب العلماء إلى هذا الرأي في تفسير الحديث - فالمقصود بالعلماء أما علماء اللغة أو الفقهاء .

أما علماء اللغة : فقد ذكر هذا القائل اتفاقهم على تفسير الفقرة بالنهي ذاكراً في ذلك بعض كلماتهم وسيأتي مناقشة ذلك ، وتقييم آراء اللغويين في مثل هذا الموضوع مما يتعلق بالفقه والتشريع الإسلامي في تحقيق مسلك النهي ، حيث اعتبر هذه الجهة مؤيدة لهذا المسلك .

وأما الفقهاء : فالظاهر أن أكثر فقهاء الفريقين قد فهموا من الحديث نفي الحكم الضري كما ذكر الشيخ .

أما علماء العامة : فيكفي في تصديق ذلك عنهم ملاحظة ما نقله السيوطي في تنوير الحوالك في شرح موطأ مالك عن أبي داود: من أنه قال (ان الفقه يدور على خمسة احاديث هذا احدها) ^(١) فإنه يبتني على تفسيره بهذا الوجه ، لأنه حينئذ يكون محددًا عامًا للدلالة الدالة على الأحكام الأولية في مختلف الأبواب وليس كذلك على تفسيره بالنهي ، كما أن تعبيره بأن الفقه يدور . . . قد يدل على ان ذلك هو الرأي السائد لدى فقهاءهم .

ويؤكد ذلك ما ذكره السيوطي في كتاب الأشباه والنظائر حيث قال : (اعلم أن هذه القاعدة يبنين عليها كثير من ابواب الفقه ، ومن ذلك الرد بالعيب وجميع انواع الخيار من اختلاف الوصف المشروط والتعزير وافلاس المشتري وغير ذلك والحجر بأنواعه والشفعة لأنها شرعت لدفع ضرر القسمة والقصاص والحدود والكفارات وضمان المتلف والقسمة ونصب الأئمة والقضاة ودفع العائل وقتال المشركين والبيعة وفسخ النكاح بالعيوب أو الإعسار أو غير ذلك) .

ثم قال : (ويتعلق بهذه القاعدة قواعد : الاولى : الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها .

ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة واساغة اللقمة بالخمير والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه وكذا اتلاف المال . . . الخ) ^(٢) .

فان الاستدلال بها لكثير من هذه المواضع متفرع على تفسيرها بنفي الحكم الضري كما هو واضح .

وأما علماء الخاصة : فيكفي في معرفة موقفهم ملاحظة ما ذكره صاحب العناوين فيها في ذكر المقامات التي استندوا فيها إلى هذه القاعدة قال : (ويندرج تحته لزوم دية الترس المقتول على المجاهدين وسقوط النهي عن المنكر واقامة الحدود مع عدم الأمن ، وعدم الإيجار على القسمة مع عدم تحقق الضرر، وعدم لزوم اداء الشهادة كذلك وحرمة السحر والغش والتدليس ، ومشروعية التقاص وجواز بيع ام الولد في مواقع التسعير على المحتكر إن أجحف ، وحرمة الاحتكار مع حاجة الناس وتفريق الأم عن الولد وجواز قلع البائع زرع المشتري بعد المدة وتخير المسلم في الفسخ مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول وتخير الرابح عند الكذب والخديعة، وفي خيار التأخير وما يفسد ليومه والرؤية والغبن وعدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن الملك وخيار العيب والتدليس . . .) ^(٣) إلى آخر ما ذكره مما يطول نقله .

وكثير من هذه المواضيع ايضاً يتفرع على التفسير المذكور كما هو واضح . البحث الثاني :

في استعراض المسالك الأخرى في تفسير الحديث .

ويلاحظ : أن هذه المسالك غالباً فسرت (لا ضرر) و(لا ضرار) بمعنى واحد ولم تفرق بين الجملتين من حيث المعنى التركيبي - كما تقدم - وان كان محل العناية والأهمية في الجملة الأولى كما ذكر الشيخ الأنصاري (فده) في رسالة (لا ضرر) بعد البحث في معنى الضرر: (فالتباس الفرق بين الضرر والضرار لا يخل بما هو المقصود من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الشرعية) ^(٤) .

وهي مسالك خمسة :

المسلك الأول : تفسير (لا ضرر) بنفي الحكم الضري وذلك بتقريب ذكره المحقق النائيني ، وتبعه عليه غير واحد ^(٥) وهو أن الضرر المنفي في الحديث عنوان ثانوي متولد من الحكم ، ونسبته إليه نسبة السبب التوليدي إلى مسببه ، كالقتل إلى قطع الرقبة والاحراق إلى الإلقاء في النار والايلام إلى الضرب ونحو ذلك .

واطلاق العناوين التوليدي على اسبابها شائع متعارف لا يحتاج إلى أية عناية فيكون مجازاً والمقام من هذا القبيل ، فيكون المراد من نفي الضرر نفي سببه المتحد معه وهو الحكم ، والفرق بين هذا المسلك ومسلكنا أننا نرى أن المنفي هو التسبب للضرر ولازمه نفي الحكم الضري بينما هذا المسلك يرى أن المنفي مباشرة هو الحكم الضري .

(ان قيل) : انه يعتبر في العنوان التوليدي عدم تخلل ارادة من فاعل مختار بينه وبين السبب كعدم تخللها بين الإلقاء والاحراق ، والمقام ليس من

هذا القبيل في مثل ايجاد الوضوء والحج الضرريين ، لأن الحكم فعل للشارع والضرر انما يترتب على امتثال العبد بارادته واختياره ، فكيف يحمل الضرر على الحكم .

(قيل) : إن ارادة العبد في عين كونها اختيارية مقهورة لارادة الله سبحانه ، لان العبد ملزم عقلا ومجبور شرعا بالامتثال ، فالعلة التامة لوقوع المتوضى أو الشريك أو الجار في الضرر هي جعل الشرعي .

ولكن هذا التقريب ضيف :

أولا : لان الإشكال المطروح لا واقع له ، فان المقام ليس من قبيل الأسباب والمسببات التوليدية ، ومجرد كون ارادة العبد مقهورة لارادة المولى لا يجعله من قبيلها موضوعا ولا يلحقه بها حكما، مضافا الى أن ذلك انما يتأتى في ارادة العبد المطيع دون العاصي كما اعترف به ومن المعلوم أن الاحكام لا تختص بالمطيعين دون العصاة .

وثانياً: ان الضرر المترتب على العمل لا يترتب عليه دائماً مباشرة، بل قد يكون العمل مجرد معد للضرر كما لوكان الوضوء مما يوجب استعداد المزاج لمرض ما . وحينئذ لا يمكن اتصاف الحكم بانه ضرر بلحاظ توليده للعمل المضر.

وثالثاً : إن العنوان التوليدي إنما ينطبق على سببه بالمعنى المصدرى المتضمن للنسبة الصدورية لا بالمعنى الاسم المصدرى ونحوه مما لا يتضمن نسبة صدورية ولذا لا يقال على الالفاء انه احتراق ولكن يقال إنه احراق ، لأن الاحراق يتضمن نسبة صدورية دون الاحتراق ، وعلى هذا فما ينطبق على الحكم هو عنوان الاضرار والضرار لا عنوان (الضرر) لأنه معنى اسم مصدرى على ما سبق .

ورابعا : ان هذا المقدار ليس إلا تصويراً لتفسير الحديث بنفي الحكم الضرري وذلك لا يقتضي تعيينه بعد عدم انحصار ما يحتمل معنى للحديث بهذا التصوير.

المسلك الثاني : أن يكون المراد بالحديث النهي عن الضرر والا ضرا ر .

وهذا المسلك هو العمدة في تفسير الحديث في مقابل تفسيره بنفي الحكم الضرري ، وقد ذهب اليه جمع من اللغويين ونقل عن بعض فقهاء العامة . وقد اختاره من المتأخرين جماعة منهم صاحب العناوين والعلامة شيخ الشريعة .

وعلى هذا المسلك يكون مفاد (لا ضرر) متحدا مع مفاد (لا ضرار) - بعد الاعتراف بوحدة معنى المادة فيهما على ما تقدم تحقيقه - فيكون التكرار لمجرد التأكيد كما نقل عن بعض اللغويين على ما مر.

وربما قال جمع منهم بالترفة بينهما تخلصا عن التكرار بوجوه ضعيفة سبق التعرض لها ولنقدها.

وينحل هذا المسلك في نفسه الى عدة وجوه ، لأن النهي الذي يتضمنه الحديث تارة يجعل نهياً تحريمياً أولياً ، واخرى يقال إنه نهى تحريمى سلطاني وثالثة يدعى أنه جامع بين النهي التكليفي والإرشادي .

ونحن نتعرض لتحقيق أصل هذا المسلك وفق الوجه الاول من هذه الوجوه لانه اقواها وأرجحها ، ثم نتعرض للوجهين الآخرين عقيب ذلك ، وان كانت جملة من الأبحاث الآتية في هذا الصدد مما يتعلق بأصل هذا المسلك فتنطبق على جميع الوجوه .

ولتحقيق هذا المسلك لابد من البحث :

أولاً : في تصويره .

وثانياً : فيما ذكر ترجيحاً له وإثباتاً لتعيينه .

وثالثاً : فيما يرد على هذا المسلك أو اورد عليه .

ورابعاً: في الوجهين الأخيرين مما قيل بناءً عليه .

فهنا ابحاث اربعة :

١. ١٣٢ | ٢ .

٢. الاشباه والنظائر ط مصر دار احياء الكتب العربية ص ٩٢ - ٩٣ .

٣. العناوين : ٩٦ .

٤. ص ٤١٨ (طبعت مع كتبه الفقهية سنة ١٣١٢ هـ).

٥. المكاسب (رسالة في قاعدة نفي الضرر: ٣٧٢) .

البحث الأول : في تصوير هذا المبنى . وهو يتوقف على توضيح أمرين

البحث الأول :

في تصوير هذا المبنى . وهو يتوقف على توضيح امرين :

الاول : كيفية ارادة النهي من هذا التركيب

كيفية ارادة النهي من هذا التركيب .

لا اشكال في ان مفاد (لا) في الحديث هو النفي فيكون معنى الحديث استعمالا الإخبار عن نفي الضرر والضرار على ما هو المنساق منه ، وازما اريد النهي - على تقديره - في مرحلة الإرادة تجوزا .

والجهة المصححة لهذا الاستعمال هي التناسب الموجود بين نفي الطبيعة وبين التسبب الى انتفائها باعتبارها فعلا محرما .
واما العناية الموجبة لهذا التجوز فهي اظهار المبالغة في الزجر عن الشيء حتى كأن الفعل لا يوجد خارجا أصلا، كما تستعمل صيغة الاثبات في البعث الى الشيء بمثل هذه العناية وقد ذكر في علم المعاني أنه قد يقع الخبر موقع الانشاء لاطهار الحرص في وقوع الفعل حتى يخيل اليه حاصله وقد اوضحنا القول في ذلك بتفصيل في بحث استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب من علم الاصول .

الثاني : في ثبوت استعمال هذا التركيب في النهي

الثاني :

في ثبوت استعمال هذا التركيب في النهي .

لا إشكال في ثبوت استعمال الجملة الخبرية باقسامها في غير مورد الانشاء الطلبي والزجري سواء كانت جملة اسمية كـ (هي طالق) أو جملة فعلية بالفعل الماضي كـ (بعث) و(اشترت) أو بالفعل المضارع نحو (إنني أريد أن انكحك) .

لكن الامر ليس كذلك في مورد الإنشاء الطلبي والزجري على ما يشهد به موارد الاستعمالات فلم يثبت استعمالها في مورد إنشاء هذين المعنيين ، اذا كانت الجملة اسمية من قبيل (زيد قائم) أو (زيد ليس بقائم) بان يراد بالأول بعثه الى القيام وبالتالي زجره عنه وإن كان الاستعمال صحيحا ممكنا كأن يقول الولد لولده (أنا مسافر غداً وأنت معي) ومراده طلب السفر معه .

واما في مورد الفعل الماضي فربما قيل انه لم يثبت أو لا يصح أيضا كما عن السيد الأستاذ(قده) (١) .

لكنه ليس بواضح فانه يشيع استعماله في الدعاء كـ (رحمك الله وأعزك) كما يستعمل في معنى الأمر اذا كان جزءا كـ (اذا استيقن انه زاد في صلاته ركعة اعاد صلاته) وربما استعمل فيه ابتداءً كقوله عليه السلام (أجزء امرؤ قرنه أسى أخاه بنفسه) (٢) .

واما في مورد الفعل المضارع فلا اشكال في ثبوت استعمالها في البعث والزجر كما هو شائع كـ (بعيد صلاته) أو(لا يعيد صلاته) على ما هو واضح .

(واما تركيب لا النافية):- وهو مورد البحث هنا-فربما يشكل ذلك كما ذكر المحقق الخراساني (ان ارادة النهي من النفي وان كان غير عزيز الا انه لم يعهد في مثل هذا التركيب) (٣) ورد عليه العلامة شيخ الشريعة بشيوع هذا المعنى في التركيب وذكر جملة كثيرة من الأمثلة ادعى فيها انها تعني النهي (٤) .

والحق ان القولين لا يخلوان عن افراط وتفريط ، اما الأول فلمعهودية ارادة النهي من النفي كما في قوله تعالى (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) (٥) وغير ذلك من الاستعمالات .

واما الثاني : فلأن شيوع هذا المعنى في التركيب المزبور بالمستوى الذي يمثله ذكر تلك الامثلة غير ثابت فان جملة منها ليست بهذا المعنى كما ياتي تفصيله في التعرض لما ذكر في ترجيح هذا المسلك .

لكن يكفي في ما هو الغرض في المقام (من تصوير هذا المسلك) اصل ثبوت استعمال هذا التركيب في هذا المعنى .
وعلى ضوء هذا يتضح تمامية هذا المسلك تصويرا .

١ . المحاضرات ج ٢ ص ١٣٧ .

٢ . نهج البلاغة (في حث اصحابه على القتال : ١٨٠ - ١٨١) .

٣ . كفاية الاصول : ٣٨٣ .

٤ . رسالة لا ضرر له : ٣٧ - ٣٩ .

٥ . البقرة ٢ : ١٩٧ .

البحث الثاني : في تعيين مسلك شيخ الشريعة وترجيحه

البحث الثاني :

في تعيين هذا المسلك وترجيحه .

يستفاد من كلام شيخ الشريعة وجوه

ويستفاد من كلام العلامة شيخ الشريعة في هذا الصدد وجوه :

الوجه الأول : ما يظهر من مجموع كلامه من تعين ارادة النهي في الحديث

الوجه الأول :

ما يظهر من مجموع كلامه (١) من تعين ارادة النهي في الحديث نظرا الى شيوع ارادته من هذا التركيب في مثل هذا الموضوع دون غيره من المعاني التي يصح ان تراد بهذا التركيب .

وهذا ينحل الى عقدين سلبي وإيجابي .

اما العقد السلبي : وهو عدم شيوع غيره ، فلأن في قبال احتمال النهي وجهين :

احدهما : نفي المسبب واردة نفي السبب كما هومبنى تفسيره بنفي الحكم الضري .

والثاني : نفي الحكم بلسان نفي موضوعه .

والأول غير معهود في هذا التركيب أصلا. والثاني معهود لكن فيما لا يماثل المقام موضوعاً وهو ما اذا ثبت حكم لموضوع عام واريد نفيه عن بعض اصنافه ك (لا سهو في سهو) ومن الواضح ان المقام ليس من هذا القبيل ، اذ لم يجعل لنفسه الضرحكم يراد نفيه عن بعض اصنافه ، واما نفي حكم موضوع آخر عنه فارادته تحتاج الى قرينة واضحة وهي منتفية في مقامنا .

واما العقد الإيجابي : - وهو شيوع ارادة النهي من هذا التركيب - فقد ذكر له امثلة من الكتاب والسنة وقال بعدها (ولو ذهبنا لنستقصي ما وقع من نظائرها في الروايات واستعمالات الفصحاء - نظما ونثرا - لطال المقال وأدى الى الملل وفيما ذكرنا كفاية في اثبات شيوع هذا المعنى في هذا التركيب ، اعني تركيب (لا) التي لنفي الجنس (٢) .

والامثلة التي ذكرها هي كما يلي :

١ - قوله تعالى : (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) (٣) .

٢ - وقوله تعالى : (فان لك في الحياة أن تقول لا مساس) (٤) في مجمع البيان : معنى (لا مساس) أي لا يمس بعضنا بعضا (٥) .

٣ - ومثل قوله صلى الله عليه وآله : (لاجلب ولاجنب ولا شغارفي الا سلام) .

٤ - وقوله صلى الله عليه وآله : (لا جلب ولا جنب ولا اعتراض) .

٥ - وقوله صلى الله عليه وآله : (لا خصى في الاسلام ولا بنيان كنيسة) .

٦ - وقوله صلى الله عليه وآله : (لا حمى في الاسلام ولا مناجشة) .

٧ - وقوله صلى الله عليه وآله : (لا حمى في الراك) .

٨ - وقوله صلى الله عليه وآله : (لا حمى الا حمى الله ورسوله) .

٩ - وقوله صلى الله عليه وآله : (لا سبق الا في خوف أو حافراً أو نصل) .

١٠ - وقوله صلى الله عليه وآله : (لا صمات يوم الى الليل) .

١١ - وقوله صلى الله عليه وآله : (لا ضرورة في الاسلام) .

١٢ - وقوله صلى الله عليه وآله : (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) .

١٣ - وقوله صلى الله عليه وآله : (لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة ايام) .

١٤ - وقوله صلى الله عليه وآله : (لا غش بين المسلمين) .

١. يظهر ذلك بملاحظة ما ذكره أول الفصل الثامن من شيوع ارادة النهي وما ذكره بعد ذلك ص ٣٧ - ٤٠ حول سائر الاحتمالات .

٢. رسالة لا ضرر للعلامة شيخ الشريعة ص ٣٧ - ٣٩ .

٣. لبقرة ٢ : ١٩٧ ،

٤. طه ٣٠ : ٩٧ .

٥. ط جديد ج ٤ ص ٢٨ .

الرد على هذا الوجه

ويرد على هذا الوجه :

أولاً: ما تقدم من ان شيوع ارادة النهي من هذا التركيب لا يؤثر في تقوية هذا الاحتمال

أولاً: ما تقدم من ان شيوع ارادة النهي من هذا التركيب لا يؤثر في تقوية هذا الاحتمال وتضعيف سائر الاحتمالات بمجرد التماثل التركيبي بين المقام وبين الموارد الاخرى، مع اختلافها في ملابسات وخصوصيات مؤثرة في تغيير المعنى ، بل لا بد من احرار اتحادها في ذلك . وجملة (لا ضرر) لا تشترك مع الامثلة المضروبة في هذه الجهة لان طبيعة الموضوع المنفي فيها امر مرغوب عنه مما يجعل الانسان لا يتحملة الا

بتصورتسبب شرعي فالنفي الوارد في هذا السياق النفسي يهدف بالطبع إلى ابطال التصور المذكور، ونفي التسبب الشرعي الى ذلك ، وليس شيء من هذه الأمثلة من هذا القبيل فانها بين طبائع خارجية مرغوبة لذاتها لانسجامها مع القوى الشهوية والغضبية، وبين طبائع اعتبارية مرغوبة لآثارها القانونية - كما سيتضح مما يأتي - فشيوع ارادة النهي في هذا المجال لا يحسم الموقف لصالح احتمال النهي في الحديث .

ثانيا : ان استعمال هذا التركيب في النهي ليس بشائع بالمستوى المدعى

وثانيا:

ان استعمال هذا التركيب في النهي ليس بشائع بالمستوى المدعى ، إذ جملة من الأمثلة المذكورة انما هي من قبيل نفي الحكم بلسان نفي موضوعه ، اما لتعذر ارادة النهي فيها وان افادت التحريم أو لعدم ظهورها في ذلك .

اما القسم الأول : وهو ما يتعذر ارادة النهي منها - فهو ما اقترن بكلمة(في الاسلام)

اما القسم الأول : -

وهو ما يتعذر ارادة النهي منها - فهو ما اقترن بكلمة (في الاسلام) فان وجود هذه الكلمة يقتضي كون نفي الماهية بلحاظ عالم التشريع أي عدم وقوعه موضوعا للحكم لا نفيها خارجا بداعي الزجر عن ايجادها .

وفي هذا القسم حتى، لو اريد التحريم -كما في (لا خصى في الإسلام) مثلا - فانما يكون ذلك على سبيل نفي الحكم (اي الجواز) بلسان نفي موضوعه لا على ارادة النهي ، وان كان نفي الجواز والنهي يرجعان الى مؤدى واحد، الا انه لا ينبغي الخلط بينهما في مقام التدقيق في انحاء استعماله هذا التركيب كما هو واضح.

اما القسم الثاني : وهو ما لا يكون ظاهرا في التحريم - فهو الموارد التي كان المنفي فيها ماهية اعتبارية

واما القسم الثاني : -

وهو ما لا يكون ظاهرا في التحريم - فهو الموارد التي كان المنفي فيها ماهية اعتبارية، فان نفي الماهية الاعتبارية ظاهر حسب تناسبات الحكم للموضوع في نفي صحتها-كما تقدم توضيح ذلك في ذكر الضابط العام لتشخيص محتوى صيغ الحكم - فتكون هذه الموارد من قبيل نفي الحكم بلسان نفي موضوعه .

سواء في ذلك ما كان النفي فيه نفيًا للماهية خارجا أو في وعاء التشريع .

فمن الأول قوله (لا سبق الا في خف أو حافر أو نصل) فان المراد بالسبق العقد الخاص فالمقصود بالحديث بطلانه الا في الموارد المستثناة، وثبوت حرمة دليل آخر لا يقضي باستفادته من هذا الدليل .

ومن الثاني : قوله (لا شغار في الاسلام) فان الشغار نوع خاص من النكاح كان معروفاً في الجاهلية وقوله (لا حمى في الإسلام) فان المراد بالحمى اعتبارمرعى ومرتع مختصا بشخص أو قبيلة، فيمنع الغير من الرعي فيه وهذا نوع من الحكم الوضعي الذي يندمج فيه الحكم التحريمي ومرجع نفيه الى الغائه أو اسقاط ما كان يترتب عليه من الآثار في العرف الجاهلي لا تحريمه تحريما مولويا .

ويحتمل ان يكون من هذا القبيل قوله (لا رهبانية في الإسلام) بناءً على انها التزام وتعهد نفسي بترك الاشتغال بالدنيا وملاذها والعزلة من اهلها والتعمد الى مشاقها، فيكون المراد بنفيها الغاء هذا العهد وعدم استتباعه لوجوب الوفاء فلا يكون في هذا المورد تحريم مولوي .

وبذلك ظهر أن معنى النهي لا يتجه في الأمثلة المذكورة، إلا فيما لم يقترن بزيادة في الاسلام وكان المتعلق ماهية خارجية يؤلى بها لبعض الدواعي الشهوية والغضبية ك (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) (١) .

١. البقرة ٢ : ١٩٧ .

الوجه الثاني : تبادر النهي من الحديث وانسباقه الى الذهن

الوجه الثاني :

تبادر النهي من الحديث وانسباقه الى الذهن .

قال (قده) (في كلام له عن هذا المسلك) : (وهو الذي لا تسبق الالذهان الفارغة عن الشبهات العلمية الألية) (١) وقال (وبالجملة : فلا اشكال في أن المتبادر الى الالذهان الخالية من اهل المحاورات قبل ان ترد عليها شبهة التمسك بالحديث في نفي الحكم الوضعي ليس الا النهي التكليفي) (١) .

(ويلاحظ عليه) : انه لا يتجه التمسك بالتبادر في المقام - كما سبق - وذلك لان الشك (تارة) يكون في تشخيص المراد الاستعمالي وضعا أو انصرافا و(أخرى) في تشخيص توافق المراد التفهيمي مع المراد الاستعمالي وعدمه . (وثالثة) في تشخيص المراد التفهيمي المررد بين وجوه

بعد العلم بعدم توافقه مع المراد الاستعمالي . والتمسك بالتبادر انما يتجه في المرحلة الأولى لاثبات العلقة الوضعية أو الانصراف . واما في
المرحلتين الاخيرتين فلا عبرة بادعاء التبادر بل المناطق في المرحلة الثانية وجود القرينة المعينة لهذا المعنى او ذاك بعد وجود القرينة الصارفة عن
المراد الاستعمالي .

ومن المعلوم ان حمل الحديث على النهي ليس تحديدا لمدلوله الاستعمالي وانما هو اقتراح في المراد التفهيمي بعد الاعتراف بتخالفه مع المراد
الاستعمالي .

فلا بد اذن من ملاحظة الجهات المحيطة بهذا الحديث لملاحظة مدى توفر القرينة على أحد الوجوه المقترحة في تحديد المراد التفهيمي وقد
عرفت مقتضاها في كل من الجملتين .

١. رسالة لا ضرر: ٤٠ - ٤١ (الفصل الثامن) .

٢. رسالة لا ضرر: ٤٠ - ٤١ (الفصل الثامن) .

الوجه الثالث : ما ذكره بعد ذلك بقوله (مضافا الى ما عرفت من ان الثابت من صدور هذا الحديث الثابت من صدور هذا الحديث

الوجه الثالث :

ما ذكره بعد ذلك بقوله (مضافا الى ما عرفت من ان الثابت من صدور هذا الحديث الشريف انما هو ما كان في قضية سمرة بن جندب وأنه ثبت فيها
(لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) ولا شك ان اللفظ بهذه الزيادة ظاهر في النهي (١) .

١. نفس المصدر ص ٤١ .

(ويلاحظ عليه) أولاً : ان هذه الزيادة لم ترد إلا في رسالة ابن مسكان

(ويلاحظ عليه) أولاً :

ان هذه الزيادة لم ترد الا في رسالة ابن مسكان عن زرارة وهي ليست بحجة وعلى تقدير حجيتها فان موثقة ابن بكير- التي تنقل نفس القضية
عن زرارة دون تلك الزيادة- مقدمة عليها على ما مر تحقيقه في البحث عن متن الحديث في الفصل الأول .

ثانياً: انه على تقدير ثبوت هذه الزيادة فانا لا نسلم منافاته مع ارادة نفي التسبب

وثانيا :

انه على تقدير ثبوت هذه الزيادة فانا لا نسلم منافاته مع ارادة نفي التسبب الى الحكم الضري اذ يمكن نفي ذلك بالنسبة الى المؤمن .

الوجه الرابع : ما ذكره بقوله (على ان قوله صلى الله عليه وآله لسمره : انك رجل مضار)

الوجه الرابع :

ما ذكره بقوله (على ان قوله صلى الله عليه وآله لسمره انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن- كما في رواية ابن مسكان عن زرارة - انما
هو بمنزلة صغرى وكبرى، فلو اريد التحريم كان معناه انك رجل مضار والمضارة حرام وهو المناسب لتلك الصغرى، لكن لو اريد غيره مما يقولون صار
معناه انك رجل مضار والحكم الموجب للضرر منفي أو الحكم المجعول منفي في صورة الضرر، ولا اظن بالاذهان المستقيمة ارتضاءه (١) .

١. رسالة لا ضرر للعلامة شيخ الشريعة : ٤١ - ٤٢ .

الرد على هذا الوجه

ويرد عليه أولاً :

أولاً: ان القول المذكور لم يتضمنه الا رواية ابن مسكان

ان القول المذكور لم يتضمنه الا رواية ابن مسكان . وقد سبق عدم اعتبارها في الفصل الأول .

ثانياً : ان مقتضى ما ذكره استفادة التحريم من (لا ضرار) لا من (لا ضرر)

وثانيا :

ان مقتضى ما ذكره استفادة التحريم من (لا ضرار) - لا من (لا ضرر) ولا منهما جميعا - لأن المستعمل في التطبيق هو وصف باب المفاعلة - وهو

مضار- وعليه فلا مانع من ان يراد بـ (لا ضرار) نفي التسبب الى الضرر بنفي الحكم الضرري ويراد بـ (لا ضرارهم الحرمة التكليفية فتننا سب الصغرى مع الكبرى .

الوجه الخامس : اتفاق اهل اللغة على فهم معنى النهي من الحديث

الوجه الخامس :

اتفاق اهل اللغة على فهم معنى النهي من الحديث .

قال (قده) (في كلام له) : (ولنذكر بعض كلمات ائمة اللغة ومهرة أهل اللسان تراهم متفقين على ارادة النهي لا يرتابون فيه ولا يحتملون غيره ، ففي النهاية الاثيرة: قوله (لا ضرر) اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيء من حقه ، والضرار فعال من الضراي لا يجازيه على اضراره باذخال (الضرر عليه) . وفي لسان العرب -وهوكتاب جليل في اللغة في عشرين مجلداً^(١) - معنى قوله (لا ضرر) لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه . و (لا ضرر) أي لا يجازيه على اضراره باذخال (الضرر عليه) . وفي تاج العروس مثل هذا بعينه ، وكذا الطريحي في المجمع (٢) .

١. قد طبع الكتاب أولاً في عشرين مجلداً وعليه جرى هذا القائل وقد طبع ثانياً في بيروت في خمسة وعشرين مجلداً وقد جاء في مقدمة هذه الطبعة ١ | ٦ انه ثلاثون مجلداً كما جاء في مقدمة تاج العروس انه سبعة وعسرون مجلداً. منه .

٢. لسان العرب ٤ | ٤٨٢، مجمع البحرين ٢ | ١٧٢، تاج العروس ٣ | ٢٤٨، النهاية لابن الأثير ٢ | ٨١، رسالة لا ضرر لشيخ الشريعة : ٤٣.

في هذا الوجه ملاحظتان

وفي هذا الوجه ملاحظتان :

الأولى: في مدى اصالة هذه المصادر الخمسة

وفي هذا الوجه ملاحظتان :

الأولى :

في مدى اصالة هذه المصادر الخمسة في ذكر هذا الرأي ومدى التزام مؤلفيها به .

١ - واما النهاية لابن الاثير (ت ٦٠٦ هـ) فقد تقدم انها في جزء مهم منها تجميع لكتاب غريبي الحديث والقرآن لابي عبيد احمد بن محمد الهروي المتوفى سنة (٤٠١ هـ) وكتاب الغيث في تهذيب القرآن والحديث للحافظ ابي موسى محمد الاصفهاني (ت ٥٨١ هـ) وقد جعل لكل منهما علامة . وقد جعل هنا علامة الأول مما يعني انه نقله عن كتاب الهروي وليس من كلامه هو.

٢- (واما لسان العرب لابن منظور ت ٧١١ هـ) فهو وان كان كتاباً جامعاً الا انه ليس الا تجميعاً لعدد كتب لغوية وهي تهذيب اللغة للزهري (ت ٣٧٠ هـ) والصحاح للجوهري (ت ٣٩٣ هـ) ونقد الصحاح لابن بري والمحكم لابن سيده الأندلسي والنهاية لابن الاثير.

وقد صرح بذلك مؤلفه في مقدمة كتابه كما صرح بانه ليس مسؤولاً عما في الكتاب^(١) وقد اعتبره بعض محققي هذه الكتب كالنهاية كتاب اللسان نسخة من نسخها في مرحلة تحقيقها^(٢) وقد نقل في اللسان عبارتين تتضمنان تفسير الحديث بالنهي :

احدهما : عبارة النهاية لابن الاثير وقد نسبها اليه صريحا .

١. قال في مقدمة لسان العرب ١ | ٨ ط بيروت (وليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمت بها ولا وسيلة اتمسك بها سوى اني جمعت فيه ما تفرق في تلك الكتب من العلوم وبسطت القول فيه ولم اشبع باليسير وطالب العلم منهوم فمن وقف فيه على صواب أو ذيل أو صحة أو خلل فعهدته على المصنف الأول وحمده وذمه لأصله الذي عليه المعول لانني نقلت من كل أصل مضمونه ولم ابدل منه شيئاً فيقال انما ائمه على الذين يبدلون بل اديت الأمانة في نقل الأصول بالنص وما تصرفت فيه بكلام غير ما فيه من النص فليعتد من ينقل من كتابي هذا انه ينقل عن الأصول الخمسة وليغن عن الاهتداء بنجومها فقد غابت لما طلعت شمسها) وقد اكد ذلك في اثناء الكتاب ففي ٤ | ٤٢ (قال عبدالله محمد بن المكرم : شرطي في هذا الكتاب ان اذكر ما قاله م/صنفو الكتب الخمسة التي عنيها في خطبته لكن هذه نكتة لم يسعني اهمالها. قال الهيتمي . . .) .

٢. لاحظ مقدمة النهاية : ١٩ قال (ولما كان ابن منظور قد افرغ النهاية في لسان العرب فقد اعتبرنا ما جاء من النهاية في اللسان نسخة وأثبتنا ما بينه وبينها من فروق).

الثانية : ان الاحتجاج بقول اهل اللغة ضعيف لعدم حجية اقوالهم

والثانية :

عبارة الأزهري في تهذيب اللغة ولم يصرح باسمه وانما عبر بقوله (قال :وروي عن النبي صلى الله عليه وآله . . .) والكلام الذي نقله هذا القائل هو جزء من هذه العبارة . فليس ذلك قول لابن منظور نفسه .

أولاً : مختصر نهاية ابن الأثير واسمه الكامل (الدر النثير تلخيص نهاية ابن الأثير) وقد اضاف على ذلك اضافات قليلة كما ذكر في مقدمة محقق النهاية^(١) وعبارته في المقام نص عبارة ابن الأثير فهو الحقيقة ليس مصدراً آخر .
وثانياً : ان الظاهر ان السيوطي لا يلتزم بان معنى (لا ضرر) هو النهي ، فانه في كتبه الحديثية والفقهية جرى على ما بنى عليه اكثر فقهاء العامة من تفسير الحديث بنفي الحكم الضري ، ففي كتابه تنوير الحوالك في شرح موطأ مالك نقل عن ابن داود قوله (ان الفقه يدور على خمسة احاديث وهذا احدها)^(٢) وفي كتابه الأشباه والنظائر^(٣) - وهو مؤلف في القواعد الفقهية - قد فرع عليها فروعاً كثيرة لا تتسجم الا مع التفسير المذكور كما تقدم ذكر ذلك .

- واما تاج العروس للزبيدي : فالظاهر انه اخذ ما ذكره من النهاية اما مباشرة أو بتوسط لسان العرب أو الدر النثير، فانها جميعاً من مصادره كما يظهر من مقدمة كتابه ، وقد اعتمد عليه محقق النهاية في تحقيق نصها-كما ذكره في مقدمتها - وعبارته في المقام عين عبارة النهاية .
مضافاً الى ان كلامه قد لا يدل على جزمه بذلك فانه لم يتضمن الا نقل هذا التفسير حيث قال (والاسم الضرر فعل واحد والضرار فعل الاثني وبه فسر الحديث (لا ضرر ولا ضرار)، اي لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه ولا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه ، وقيل هما للتأكيد) .

٥ - واما مجمع البحرين : فهو ايضا ذكر عين عبارة النهاية في المقام وقد صرح في المقدمة بانها من مصادره .
وبذلك يتضح :

اولاً: ان ذكر هذا الرأي في كلمات هؤلاء لم يكن عن التزام به من قبلهم جميعاً، بل كان ذكر اكثرهم لذلك على سبيل النقل - ولو احتمالاً- كما في المصادر الأربعة الأولى ، وذلك ان اكثر الكتب اللغوية شأنها تجميع الكلمات والاقوال كالجوامع الحديثية ، ولذا كانوا يذكرون الاسناد اليها في العهد الأول .

وثانياً : ان اصل هذا التفسير ينتهي الى كلامين تقدم ذكرهما في أول هذا الفصل احدهما للازهري في تهذيب اللغة، والثاني للاهروزي في الغريبيين ، وسائر المتأخرين عنهما انما ذكروا نص هذين الكلامين أو احدهما - ولو ملخصاً - من دون تصرف زائد في ذلك .
وعلى ضوء ذلك يظهر ان ما ذكر من نسبة فهم هذا المعنى الى مهرة اللغة لا يخلو عن نظرو تأمل .

والملاحظة الاخرى : ان الاحتجاج بقول أهل اللغة ضعيف لعدم حجية اقوالهم في حد انفسها - على ما اوضحناه في علم الاصول - لا سيما في مثل هذا الموضوع الذي لا يرتبط بتفسير مفرد لغوي ، وانما يرتبط بتشخيص المعنى المجازي للكلمة، وخصوصاً مع تعارضه مع فهم الفقهاء الذين هم اكثر اطلاعا على المناسبات الدخيلة في تشخيص المراد التفهيمي ، لا سيما في النصوص التشريعية حيث تقدم أن اغلب فقهاء الفريقين فهموا من الحديث نفي مجعولية الحكم الضري .

١. قال في ص ٨ ثم رأى السيوطي ان يفرد زيادته على النهاية وسماها التذييل والتهذيب على نهاية الغريب . ويوجد هذا التذييل بأخر نسخة من نسخ النهاية بدار الكتب المصرية وهو في سبع ورقات (وقد ذكر في ص ١٩٠ - ٢٠) وقد نظرنا في الدر النثير للسيوطي وسجلنا تحقيقاته وزيادته ومعظمها عن ابن الجوزي ولعله اطلع على غريبه فهو يكثر النقل عنه) .

٢. المصدر ٢٢١٢ .

٣. الاشباه والنظائر ٨٤ - ٨٥ .

الوجه السادس والسابع والثامن : ما نقله شيخ الشريعة (قده) عن صاحب العناوين

الوجه السادس والسابع والثامن :

ما نقله (قده) عن صاحب العناوين من انه قال :

١- (والحق ان سياق الروايات يرشد الى ارادة النهي من ذلك ، وان المراد تحريم الضرر والضرار والمنع عنهما ، وذلك إما بحمل (لا) على معنى النهي ، واما بتقدير كلمة (مشروع ومجوزومباح) في خبره مع بقاءه على نفيه ، وعلى التقديرين يفيد المنع والتحريم .

٢ - وهذا هو الانسب بملاحظة كون الشارع في مقام الحكم من حيث هو كذلك ، كما في مقام ما يوجد في دين وما لا يوجد، وان كان كل من المعنيين مستلزماً للآخر إذ عدم كونه من الدين ايضا معناه منعه فيه ومنعه فيه مستلزم لخروجه عنه .

٣ - مضافاً الى ان قولنا (الضرر والضرار غير موجود في الدين) معنى يحتاج تنقيحه الى تكلفات ، فان الضرر مثلا نقص المال أو ما يوجب نقصه ، وذلك ليس من الدين بديهياً إذ الدين عبارة عن الاحكام لا الموضوعات ، فيحتاج حينئذ الى جعل المعنى هكذا : ان الحكم الذي فيه ضرر أو ضرار ليس من الدين ، وهذا غير متبادر وان بالغ فيه بعض المعاصرين^(١) .

وهذه الوجوه غير تامة أيضا .

أما الأول : فلنعم إرشاد سياق الروايات الى ارادة النهي من (لا ضرر) لا سيما على المختار من دلالة (لا ضرار) على النهي . كما ان الوجوه المذكورين لتخريج ارادة التحريم ضعيفان وانما الصواب ما تقدم ذكره في تصوير هذا المسلك :

وإفا الثاني : فلأن كون الشارع في مقام الحكم والقضاء لا يقابل كونه في مقام بيان تحديد الأحكام الشرعية بعدم الضرر تطبيقاً لذلك في المورد كما هو واضح .

وأما على الثالث : فلأن مبناه ثبوت زيادة (في الإسلام) ليكون المنفي وجود الضرر في وعاء التشريع ، وأما على تقدير عدم ثبوتها - كما هو الصحيح - فإن المنفي حينئذ يكون وجود الضرر في الخارج ، وهو غير مراد تفهيماً على كل تقدير سواء فسر بالنهي أو بنفي الحكم الضري ، لكن مصححه على الأول التسيب إلى عدم الإضرار وعلى الثاني عدم التسيب إلى وقوع الضرر ولا ترجيح للأول على الثاني بل سبق تعيين الثاني .

١ . لاحظ رسالة لا ضرر للعلامة شيخ الشريعة - الفصل الثامن - ص ٤٠ للسيد مير فتح ، العنوان العاشر.

الوجه التاسع : ما يمكن ان يقال على ضوء ما ذكره في موضع آخر حيث قال:(ان التخصيصات الكثيرة التي يدعون ورودها على القاعدة ليست كما يقولون)

الوجه التاسع :

ما يمكن ان يقال على ضوء ما ذكره في موضع آخر حيث قال : (ان التخصيصات الكثيرة التي يدعون ورودها على القاعدة ليست كما يقولون ، وأنها مبتنية على ارادة المعنى الذي رجحوه من التعميم للتكليفي والوضعي وللضرر الناشئ من اركان المعاملة وشروطها وما يترتب عليها مما هو خارج عنها^(١) فلعل التسليم بورود تلك التخصيصات على الحديث في تفسيره بنفي الحكم الضري يكون قرينة على بطلان هذا الاحتمال ، فيتعين احتمال النهي ، وبعبارة أخرى لازم تفسير الحديث بنفي الحكم الضري كثرة التخصيص بخلاف تفسيره بالنهي المولوي عن الأضرار، فهذه قرينة عقلية على بطلان - تفسيره بنفي الحكم الضري .

لكن هذا الوجه ايضا غير تام لما سيأتي في التنبه الثاني من تنبيهات القاعدة من عدم ثبوت استلزام ارادة نفي الحكم الضري لتخصيص الحديث كذلك .

هذه هي الوجوه التي افادها العلامة شيخ الشريعة (قده) في ترجيح هذا المسلك ، وقد ظهر عدم نهوض شيء منها على ذلك . وعلى هذا: فهذا المبنى - بعد تمامية تصويره - ليس له معين في حد نفسه في مقابل سائر الوجوه والمعاني التي يصح ارادتها من الحديث .

١ . رسالة (لا ضرر) للعلامة شيخ الشريعة - الفصل التاسع - ص ٤٥ .

البحث الثالث : في مناقشة مسلك النهي

البحث الثالث :

في مناقشة هذا المسلك .

ويظهر ذلك مما سبق في تحقيق معنى الحديث على المختار.

ففيما يتعلق بـ (لا ضرر) قد اوضحنا ان معنى الضرر بما انه معنى اسم مصدرى لا يتضمن النسبة الصدورية - فلا تناسب بينه وبين احتمال النهي لانه ماهية مرغوب عنها لا تتحمل الا بتصور التسيب الشرعي فيكون نفيه نفياً لذلك بالطبع ، وإنما المناسب مع النهي هو الإضرار والضرار، مع تأيد ذلك بفهم اكثر الفقهاء وأنسبته مع بعض موارد الحديث كقضية سمرة على ما مر سابقاً.

وأما فيما يرتبط بـ (لا ضرار) فإن افادته للنهي صحيحة ، لكن لا يقتصر مفادها على ذلك لأن مؤداه التسيب إلى عدم الأضرار بالغير، وهذا المعنى كما يقتضي النهي عنه فإنه يقتضي تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائية لمكافحته على ما سبق ايضا.

وقد يعترض على هذا المسلك بوجه آخرى : منها: ما تقدم في اثناء المباحث السابقة وتقدم القول فيها .

ومنها : ما أورده السيد الاستاذ (قده) من انه لا يمكن الالتزام باحتمال النهي في المقام ، (أما بناءً) على اشتمال الحديث على جملة (في الإسلام) كما في رواية الفقيه ونهاية ابن الأثير فظاهر، لان هذا القيد كاشف عن ان المراد هو النفي في مقام التشريع لا نفي الوجود الخارجي بداعي الزجر، (وأما بناءً) على عديم ثبوت اشتمالها عليها كما هو الصحيح ، فلان حمل النفي على النهي يتوقف على وجود قرينة صارفة عن ظهور الجملة في كونها خبرية، كما هي ثابتة في قوله تعالى : (لا رث ولا فسوق)^(١) فإن العلم بوجود هذه الامور في الخارج مع العلم بعدم جواز الكذب على الله سبحانه وتعالى ، قرينة قطعية على ارادة النهي ، وأما في المقام فلا موجب لرفع اليد عن الظهور وحمل النفي على النهي ، لامكان حمل القضية على الخبرية^(٢) .

وفيما ذكرنظر في كلا الشقين :

أما الشق الأول : فيلاحظ على ما ذكر:

أولاً : انه لا وجه لذكره بعد ان كان مبناه ومبنى المعارض عليه جميعاً - وهو العلامة شيخ الشريعة - عدم صحة هذه الزيادة فالبحث في الصيغة التي ثبت ورود الحديث بها لا غيرها .

وثانياً : ان وجود هذه الزيادة وان كان يمنع عن جعل المقصود بـ (لا ضرر) نفس النهي عن الأضرار، إلا انه لا يمنع من استفادة التحريم المولوي من

الحديث على ان يكون من قبيل نفي الحكم بلسان نفي موضوعه استعمالاً، ويراد به تفهيماً نفي جواز الضرر في الشريعة الاسلامية ومد على المعترض عليه هو دلالة الحديث على الحرمة سواءً كانت مراداً استعمالياً أم تفهيمياً ، كما يظهر من آخر كلامه في المقام (٣) .
ان قيل : انه يعتبر في نفي شيء في الشريعة المقدسة ثبوت الحكم المنفي للشيء مسبقاً كأن يثبت له في الشرائع السابقة كما في قوله عليه السلام (لا رهبانية في الإسلام) فان رهبانية كانت مشروعة في الامم السابقة فكان نفيها في الاسلام نفياً لمشروعيتها، والإضرار ليس كذلك (فان حكمه السابق حيث لم يكن اباحة بل كان إما تحريماً أو قبيحاً على ما يستقل به العقل فإرادة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ينتج ضد المقصود وهونفي الحرمة أو القبح الثابتين سابقاً) .

قيل : إن هذا البيان أولاً: منتقض بقوله (لا مناقشة في الإسلام) فانه لا اشكال في ان المراد نفي مشروعيتها مع أنها ايضا قبيحة عقلاً. وقد ذكر الشيخ الأنصاري في المكاسب المحرمة بعد ذكر النجش انه يدل على قبحه العقل ، لانه غش وتلبيس واضرار . . . فالنجش اما منحصر بمورد الاضرار كما يظهر من المصباح المنير (٤) أو اعم من ذلك ، فكيف يوجه نفي الحكم فيها بلسان نفي موضوعه مع أنه قد ينتج ضد المقصود. وثانياً : انه يمكن حل ذلك بملاحظة مجموع جهتين :

الأولى : ان نفي الحكم بلسان نفي موضوعه لا يختص بما لو كان الحكم ثابتاً للشيء في الشرائع السابقة، بل يكفي ثبوته له عرفاً وعادة - كما اعترف به - فان للعرف أيضاً قانوناً وان لم يكن مدوناً، وإضافة النفي الى الاسلام يكفي في مصححه ثبوت الحكم في القانون العرفي كما هو واضح .

الثانية : انه لا يبعد القول بان الاضرار في العرف الجاهلي كان مباحاً ومجوزاً وذلك بملاحظة عملهم الخارجي ، فقد كان يتعارف لديهم المعاملات الضرورية كالقمار والربا وغيرهما كما كان من عاداتهم وأد البنات والإغارة والنهب ، وكانت سيرتهم على وفق قانون (الحق للقوة) حيث كان القوي يظلم الضعيف ويغصب حقه ، كما كانوا يضارون النساء كثيراً، ولذلك ورد النهي عن مضارتهن في جملة من الآيات القرآنية كقوله تعالى : (ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن) (٥) كما ورد التنديد بالظالم في كثير منها .

ولا ينافي ذلك حكم العقل بقبح الاضرار فان الأحكام الحاكمة في العرف الجاهلي كان كثير منها على خلاف ما يحكم به العقل ، كما اشير الى ذلك في كثير من الآيات الشريفة في مقام المحاجة معهم ولا يختص ذلك بإباحة الاضرار.

وعلى هذا فيكون المقصود بالحديث أن الجواز الثابت للاضرار في العرف الجاهلي غير ثابت له في الاسلام .

واما الشق الثاني : فيرد على ما ذكر في إبطاله : ان مجرد انحفاظ كون الجملة خبرية على تقدير تفسير الحديث بنفي الحكم الضري لا يصلح ترجيحاً لهذا التفسير، ومبطلا لاحتمال النهي الا اذا لم يكن التفسير المذكور مقتضياً للتجاوز في أية جهة اخرى بحيث تتطابق عليه الارادة الاستعمالية والارادة التفهيمية من جميع الجهات ، وإلا لو كان هذا التفسير يقتضي نحو تجوز آخر في الحديث لكان الوجهان سواءً في مخالفتهما للأصل ، فلا بد من قرينة معينة لأحدهما بعد رجود القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وهو نفي الضرر خارجاً .

وقد اتضح مما ذكرناه سابقاً : أن نفي الحكم الضري معنى مجازي للحديث لان المراد الاستعمالي به هو نفي وجود الطبيعي خارجاً، لكنه استعمل بداعي التعبير عن عدم التسبب التشريعي الى تحقق الضرر، وعليه فلا يرد الاعتراض المذكور.

١. البقرة ٢ | ١٩٧

٢. لاحظ مصباح الاصول ٢ | ٥٢٦.

٣. لاحظ مصباح الاصول ٢ | ٥٢٦.

٤. المصباح المنير ٢ : ٥٩٤ .

٥. الطلاق ٦٥ : ٦ .

البحث الرابع : في تفسير النفي بالنهي بالاعم ، وينحل الى وجوه ثلاثة

البحث الرابع :

في الوجهين الاخرين في تقرير هذا المسلك .

قد سبق ان ذكرنا ان هذا المسلك ينحل الى وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : ان يراد بالحديث النهي التحريمي المولوي

اولها واقواها :

ان يراد بالحديث النهي التحريمي المولوي . وهذا الوجه هو المنساق من كلام من فسر الحديث بالنهي من غير توضيح لنوعه . وانما كان اقوى من الوجهين الاخرين لانه لا يتجه عليه اعتراض زائد عما يرد على اصل هذا المسلك بخلاف هذين الوجهين كما سوف يتضح ذلك .

الوجه الثاني : ان يراد بالنهي ما يعم النهي التحريمي المولوي والنهي الارشادي

ان يراد بالنهي ما يعم النهي التحريمي المولوي والنهي الإرشادي .

وقد ذكر ذلك الشيخ الانصاري (قده) في الرسائل حيث قال بعد ذكر احتمال النهي (ولا بد ان يراد بالنهي زائداً على التحريم الفساد وعدم المضي ، للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف ، فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء بالشروط والعقود. فكل اضرار بالنفس أو بالغير محرم غير ماض على من أضره ، وهذا المعنى قريب من الأول بل راجع اليه) (١) .

١. فرائد الاصول ٢ | ٥٣٥ ؟ الرسائل ط رحمت الله ص ٣١٥ .

الناحية الأولى : فقد يشكل هذا الوجه من جهة اقتضائه الجمع بين ارادة الحكم المولوي والارشادي

والكلام تارة في تصوير هذا الوجه واخرى في مدى انسجامه مع ظاهر الكلام .

الناحية الثانية : ان هذا الوجه ظهور الجملة من جهات

واما من الناحية الثانية :

فيلاحظ ان هذا الوجه يخالف ظهور الجملة من جهات ، مضافا الى ما سبق في اصل احتمال النهي .

منها : كون الضرر مرآة لما يكون ضررا لكي يعقل ان يكون متعلقا للحكم الوضعي ، ولا اشكال في مخالفة ذلك للظاهر إذ الظاهر هو تعلق النهي به نفسه .

ومنها : الجمع بين إرادة الضرر بنفسه وجعله مرآة لما ينطبق عليه وهو مخالفة اخرى للظاهر كما تقدم ، ويتفرع على ذلك أنه يكون اسناد التحريم الى الضرر اسنادا مجازياً بلحاظ مرآيته لما يصدق عليه ، وحقيقيا اخرى باعتبار ملحوظيته ذاتاً .

ومنها: تعميم الحكم للحكم الإرشادي بناءً على ان الأصل في النواهي ان تكون مولوية كما هو المعروف بين الاصوليين فيكون خلاف الأصل . وهكذا يتضح مدى التكلف الذي يتضمنه هذا التقرير.

الوجه الثالث : ان يكون النهي نهياً سلطانياً كما ذهب اليه بعض الاعاظم

الوجه الثالث :

ان يكون النهي نهياً سلطانياً كما ذهب اليه بعض الأعاظم (١) . وأوضحه بأن للنبي صلى الله عليه وآله شأناً :

أحدها : تبليغ الأحكام الإلهية وهو ما يعبر عنه بالنبوة أو الرسالة باعتبار إنبائه صلى الله عليه وآله عن احكامه وارساله لذلك . وامره ونهيه فيما يتعلق بهذا الشأن يكون ارشادا الى امر الله ونهيه ، كما أن مخالفتها تكون مخالفة لله تعالى لا للرسول صلى الله عليه وآله .

وثانيها: الرئاسة العامة بين العباد لكونه ولياً على الأمة من قبل الله تعالى وبهذا الشأن يكون له صلى الله عليه وآله حق الأمر والنهي مستقلاً، كتفنيده جيش أسامة ونحوه . ويكون حكمه في ذلك حكماً سلطانياً تجب طاعته بما انه وال ورئيس كما تجب طاعة احكام الله تعالى ، وقد قال تعالى : (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم مهه) (٢) وجملة من الاحكام الكلية في الشريعة الاسلامية المقدسة تستند الى هذا الشأن .

وثالثها : مقام القضاء بين المتنازعين وذلك بتطبيق الاحكام الكلية في مورد النزاع والحكم على ضوتها، وتجب طاعته في ذلك بما انه قاض لا بما انه وال ورئيس . وحديث (لا ضرر ولا ضرار) انما يمثل حكماً سلطانياً من جهة رئاسته العامة ، فمفاده المنع عن الضرر والضرار في حدود حكومته .

١. الرسائل للامام الخميني (قده) : ٥٠ وما بعدها .

٢. النساء : ٤ : ٥٩ .

استدل على هذا الوجه بعدة أمور

وقد استدل على ذلك بعدة أمور:

الأول : انه قد ورد حكاية هذا الحديث في بعض روايات أهل السنة

الأول :

انه قد ورد حكاية هذا الحديث في بعض روايات اهل السنة بلفظ (وقضى صلى الله عليه وآله ان لا ضرر ولا ضرار) كرواية عبادة بن الصامت . ولفظ القضاء - كالحكم - ظاهر في كون المقضي به من احكامه صلى الله عليه وآله ، إما بما هو قاض بين الناس أو بما انه ولي على الأمة لا تبليغا عن الله تعالى ، وبما أن المجعول حكم كلي لا يرتبط بمقام القضاء بين الناس فقط فينحصر ان يكون مصحح اطلاقه هوكون ذلك حكماً سلطانياً صدر

الثاني : ان الحديث قد ورد من طرفنا في ذيل قضية (سمرة) وهي لا تنسجم مع كون الحكم المذكور فيها حكما إلهيا

الثاني :

ان الحديث قد ورد من طرفنا في ذيل قضية (سمرة) وهي لا تنسجم مع كون الحكم المذكور فيها حكما إلهيا أو قضائياً اما الأول فلأنه لم يكن الحكم هنا حكما مشتبهاً في المورد لكي يخبر النبي صلى الله عليه وآله بان الحكم الضري منفي في الاسلام أو منهي عنه من قبله تعالى .
وأما الثاني : فلأنه لم يكن هناك نزاع بين الرجل الأنصاري وبين سمرة في حق أموال . وإنما كان مورد الحديث شكابة الأنصاري ظلم سمرة له في الدخول في داره بدون استئذان ووقوعه لذلك في الضيق والمشقة، واستنجاهه به صلى الله عليه وآله بما انه ولي على الأمة في رفع هذا الظلم ومنع سمرة من ذلك ، فاستجاب النبي صلى الله عليه وآله لطلب الأنصاري فامر سمرة بالاستئذان أولاً ثم امر بقلع شجرته ثانياً منعاً لوقوع الضرر في حوزة حكومته ، وتحكيماً للعدل وقمعاً للظلم بين الرعية، وهذا انما يناسب الحكم السلطاني .

الثالث : ان الحديث قد وقع تعليلاً للأمر بالقلع في قضية سمرة

الثالث :

ان الحديث قد وقع تعليلاً للأمر بالقلع في قضية سمرة مع انه لو اريد نفي الحكم الضري أو النهي الأولي عن الاضرار لم يتجه كونه تعليلاً لذلك ، اذ هذان المعنيان لا يبرران الاضرار بالقلع . لأن القلع في حد نفسه اضرار كما ان الأمر به حكم ضري ، وانما يبرر ذلك اعمال الولاية قطعاً لمادة الفساد ودفعاً للضرر والضرار ، فلا بد ان يكون مفاد (لا ضرر) حكماً سلطانياً حتى ينسجم التعليل مع الحكم المعلل . وهذا المعنى هو اكثر ما وقع محلاً للتركيز في كلامه (قده) .

عدم تمامية الوجه الثالث

ولكن هذا الوجه غيرناهم ايضاً :

لان النهي عن الاضرار إنما يناسب ان يكون حكماً كلياً إلهياً لا حكماً سلطانياً، لان الاضرار بالغير ظلم عليه وقبح الظلم من القوانين الفطرية بل هو أوضح موارد التحسين والتقيح العقليين ، فكيف تكون صفحة التشريع الإلهي خالية عن مثل هذا الحكم الفطري مع ان التشريعات الإلهية تفصيل وتوضيح للقوانين الفطرية فيكون في مستوى حكم سلطاني وضعه النبي صلى الله عليه وآله . وكأن منشأ العدول الى هذا الرأي ملاحظة ان حكمه صلى الله عليه وآله بالقلع انما كان حكماً سلطانياً في مورد قضية سمرة وقد علل بهذه الكبرى فيقتضي كونها كذلك . وهذا غير تام كما سيأتي في نقد الأمر الثالث .

واما الشواهد المذكورة فلا يتم شيء منها.

اما الأول : ففيه -مضافاً الى عدم حجية شيء من روايات العامة التي عبرت بالقضاء بما فيها رواية عبادة ، ومضافاً الى ورود القضاء بمعان متعددة- إن المنساق من التعبير بالقضاء على ما اعترف به هو الحكومة بين المتخاصمين ، ولذلك يفرق بينه وبين الفتوى بأن الفتوى هي عبارة عن بيان الحكم بنحو كلي واما القضاء فهو الحكم في القضايا الشخصية التي هي مورد تشاجر ونزاع . وهذا المعنى قابل لأن يراد هنا على ان يكون المقصود هو انه صلى الله عليه وآله حكم في مورد جزئي بين المتخاصمين بانه لا ضرر ولا ضرار، فلا ينافي ذلك كون الحكم الكلي تشريعاً إلهياً عاماً، وقد سبق ان نقلنا كلام بعض الفقهاء في اقتضاء هذا التعبير للحكم به في مورد خاص .

يضاف الى ذلك : استبعاد الالتزام بالمعنى المذكور في جملة من موارد استخدام هذا التعبير من قبيل (قضى في الركاز الخمس) مع أن الخمس ثابت في الغنيمة بالمعنى الأعم بقوله تعالى : (واعلموا انما غنمتم من شيء . . .) (١) الشامل للركاز.

واما الثاني : ففيه منع عدم وجود النزاع في . أي حكم في مورد قضية سمرة، فان الذي تمثله هذه القضية تحقق أمرين : الأول : وجود النزاع في شبهة حكمية حيث ان الأنصاري كان لا يرى لسمرة حق الدخول في داره بلا استئذان ، ولكن سمرة كان يرى نفسه انه يجوز له ذلك ، لأنه له حق الاستطراق الى نخلته وليس يريد الدخول في مكان لا حق له في استطراره حتى يحتاج الى الاذن من مالك الأرض ، وقد احتج بذلك في كلامه مع الأنصاري ومع النبي صلى الله عليه وآله كما تضمنت ذلك معتبرة ابن بكير وخبر ابن مسكان ، ففي معتبرة ابن بكير بعد ذكر طلب الأنصاري من سمرة ان يستاذن اذا دخل (فقال : لا أفعل هومالي أدخل عليه ولا استاذن ، فاتى الأنصاري رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى اليه واخبره فبعث الى سمرة فجاء فقال له استاذن فابى، فقال مثل ما قال للأنصاري) . وفي خبر ابن مسكان بعد ذلك (فقال : لا استاذن في طريقه وهو طريقه الى عذقي ، قال : فشكاه الأنصاري الى رسول الله فامر الله فامر الله فامره فقال له : ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى أهله بغير اذنه فاستاذن عليه اذا أردت أن تدخل ، فقال : يا رسول الله أستاذن في طريقه الى عذقي) .

الثاني : طلب الأنصاري من النبي صلى الله عليه وآله ان يحميه ويدفع عنه اذى سمرة، وذلك لانه كان يرى موقفه في النزاع الواقع في استحقاق الدخول دون اذن وعدمه ، هو الحق ، وكان قد ضاق به الأمر من تكرر صدور ذلك من سمرة واصراره على الدخول دون اذن .

وعلى ضوء هذا : فيمكن القول بان النبي صلى الله عليه وآله في مورد الأمر الأول - من النزاع الذي نشب بينهما - حكم على وفق القانون الإلهي

العائم وأمر سمره بالاستئذان ، وهذا القانون هو حرمة الاضرار بالغير، بناء على مسلك النهي ، اذ كان دخوله بلا استئذان اضراراً بالأنصاري ، أو محدودية حق الاستطراق بعدم لزوم الضرر بالغير - بناء على مسلك النهي - أو بكلا الأمرين بناء على المعنى المختار للحديث الجامع للنهي والنهي بلحاظ كلا الجملتين وهما لا ضرر ولا ضرار .

وبعد ترجيح موقف الأنصاري في مورد النزاع وابعاء سمره عن الالتزام بموجب الحكم القضائي وصلت النوية الى معالجة الأمر الثاني بتنفيذ الحكم القضائي دفعا للضرر عن الأنصاري ، وقد استند صلى الله عليه وآله في ذلك الى مادة قضائه المذكور -وهي (لا ضرر ولا ضرار) - فامر بقلع نخلته .
واما الثالث : فيرد عليه :

اولاً : ان مفاد (لا ضرار) لا يبرر الأمر بالقلع في حد ذاته سواء كان حكماً أولياً او سلطانياً، إذ لا فرق بين نوع النهي في عدم دلالاته على تشريع مثل هذا الاضرار كما هو واضح . وعليه فليس في الالتزام بالوجه المذكور علاج لهذه النقطة . وكأنه قد وقع الاشتباه فيما ذكر بين مرحلة اتخاذ الحاكم وسيلة لدفع الاضرار كقلع النخلة، وبين الحكم بلزوم دفعه الذي يتكفله القانون العام .
وثانياً : ان (لا ضرار) اذا كان بدلالاته على النهي لا يبرر الأمر بالقلع فانه يمكن تبريره بدلالاته على تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائية لمكافحة الاضرار- على ما تقدم ايضاحه في ذكر المسلك المختار- فلا يقتضي ذلك رفع اليد عن كون الحكم قانونياً هيباً، وسيأتي زيادة ايضاح للموضوع في التنبيه الأول من تنبيهات القاعدة .

١ . الانفال ٨ : ٤١ .

المسلك الثالث : ما ذهب له المحقق صاحب الكفاية من ان المراد بالحديث هو نفي الحكم بلسان نفي موضوعه ادعاءً المسلك الثالث :

ما ذهب اليه المحقق صاحب الكفاية من ان المراد بالحديث هو نفي الحكم بلسان نفي موضوعه ادعاءً^(١) وملخص ما ذكره في

١ . كفاية الاصول ٢٨٠ - ٢٨٢ .

توضيح معنى الحديث يرجع الى نقاط ثلاثة توضيح معنى الحديث يرجع الى نقاط ثلاث :

الأولى : في معنى الضرر والضرار الأولى :

في معنى الضرر والضرار. وقد ذكر ان الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال ، وقال (ان الاظهر ان يكون الضرر جيء به تأكيداً كما يشهد به اطلاق المضار على سمره وحكي عن النهاية . . . ولم يثبت له معنى آخر غير الضرر).

الثانية: في المراد التفهيمي بالجملتين الثانية :

في المراد التفهيمي بالجملتين . وقد ذكر ان تركيب (لا) النافية انما هو لنفي الطبيعة اما حقيقة أو ادعاءً، كناية عن نفي الاثار كما هو الظاهر من مثل (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد) و(يا أشباه الرجال ولا رجال) . والمقام من قبيل الثاني فالمقصود هو نفي حكم الضرر، لكن الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر - كما صرح به - هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الحكم الثابت للضرر بعنوانه لوضوح ان الضرر علة لنفي الحكم -حسب مفاد الحديث - فلا معنى لأن ينفي حكم نفسه ، بل يلزم من ذلك التناقض في مرحلة الجعل ووعاء التشريع .

الثالثة: في وجه ترجيح هذا المعنى على غيره مما فسره الحديث الثالثة :

في وجه ترجيح هذا المعنى على غيره مما فسره الحديث . والذي يظهر من مجموع كلامه في وجه ذلك :
أولاً : إن اقرب المجازات بعد عدم امكان ارادة نفي الحقيقة حقيقة هو نفيها ادعاءً تحفظاً على نوع المعنى المفاد استعمالاً - لكن على نحو التنزيل والادعاء - فان في المسالك الاخرى عدولاً عن ذلك .

وثانياً : ان النفي الادعائي كثيراً ما يستعمل فيه هذا التركيب حتى كان هو الغالب فيه بخلاف غيره من المعاني .

أما النقطة الأولى : فيرد عليها انه لا يصح القول بوحدة معنى الكلمتين

أما النقطة الأولى :

فيرد عليها انه لا يصح القول بوحدة معنى الكلمتين تماما على ما اتضح من الابحاث السابقة، فانهما يتفقان في المعنى من جهة المادة لكن يختلفان من جهة الهيئة لان (الضرر)، اسم مصدر من الثلاثي المجرد و(الضرار) مصدر من باب المفاعلة من الثلاثي المزيد فيه وقد تقدم تحقيق معناهما .

أما النقطة الثانية : فلأن تصوير نفي الحكم بنفي موضوعه في الحديث يتوقف على أمران

وأما النقطة الثانية :

فلأن تصوير نفي الحكم بنفي موضوعه في الحديث يتوقف على امرين :

الأول : ان يكون المقصود بالضرر والضرار العمل المضر

الأول :

ان يكون المقصود بالضرر والضرار العمل المضر، اذ لو اريد به نفس معناه لم يتم هذا الوجه لانه ان كان معنى اسم مصدري -كما هو الصحيح في كلمة (الضرر) - فانه لا معنى لنفي حكمه ، لأنه لاحكم له والحرمة والضمان انما هما من آثار المعنى المصدري على ما هو واضح ، وان كان معنى مصدريا كما هو الصحيح في كلمة الضرار، فانه وان كان له حكم كالحرمة والضمان الا ان نفيهما ليس بمقصود ولا معقول كما تنبه له هو (قده).

الثاني : ان يكون نفي الحكم بلسان نفي موضوعه

والثاني :

ان يكون نفي الحكم بلسان نفي موضوعه صحيحا وان كان الموضوع متعلقا للحكم لا موضوعاً له بالمعنى المصطلح وهو ما فرض وجوده ورتب عليه الحكم ك (المستطيع) في قوله (يجب الحج على المستطيع) .
لكن لا يتم شيء من هذين الأمرين .
أما الأول : فلأن قصد العمل المضر من الضرر إما بنحو المرآتية أو بنحو آخر .
فان كان بنحو المرآتية، ففيه :

أولاً : ان جعل العنوان مرآة للمعنون هو خلاف الظاهر، لان ظاهر الكلام هو ان ما اخذ مرتبطا بالحكم في القضية اللفظية بنفسه مرتبط مع في القضية اللمبية . وبهذا يفقد هذا التفسير ما جعله ميزة له في النقطة الثالثة من ان فيه تحفظا على الظاهر اللفظي من نفي الطبيعة لكن ادعاءً بخلاف تفسيره بنفي الحكم الضري مثلاً، فانه يقتضي ارادة نفي سبب وجود الطبيعة - وهو الحكم الضري - لانفسها .

وثانياً : انه لا يمكن جعل الضرر مرآة للعمل المضر، لان مرآتية شيء لشيء ليست جزافية بل أقل ما يعتبر فيها نحو اتحاد بين المفهومين وجوداً - كما في العنوان والمعنون - وليست نسبة الضرر الى العمل المضر كالوضوء من هذا القبيل ، بل هي من قبيل نسبة المعلول الى العلة .

وان كان على غير المرآتية كالسببية والمسببية فهو أبعد منها استظهاراً لأن المرآتية فيما يقال أخف مراحل المجاز.

وأما الثاني ، ففيه : أولاً : ان الحكم ليس من قبيل لواحق وجود متعلقه خارجا حتى ينفى بلسان نفيه بل وجود المتعلق خارجا مسقط للحكم لا مثبت له فهو متأخر عنه رتبة لا متقدم عليه ، وهذا بخلافه بالنسبة الى موضوعه فانه من قبيل آثار وجوده الخارجي عرفاً لأن علاقة الموضوع بالحكم علاقة العلة بالمعلول فهو متقدم على الحكمة رتبة ، ولذا يصح نفيه بلسان نفيه ك (لا طلاق الا لمن اراد الطلاق) كما يصح نفي الأثر التكويني بلسان نفي مؤثره ك (يا اشباه الرجال ولا رجال) .

وثانياً : انه لو تم ذلك فانه يقتضي نفي حكم المتعلق ولو كان فعلاً تحريمياً فيما اذا كان في ارتكابه مضره على المكلف ، ومن المعلوم انه لا يمكن الالتزام بذلك ، الا ان يتوسل في دفع ذلك بجهة اخرى ككون الحديث في مقام الامتنان ، ودفع الحرمة عند الضرر خلاف الامتنان.

أما النقطة الثالثة : فيرد عليها ما تقدم من أن هذا التفسير لا يستدعي جعل نفي الطبيعة

وأما النقطة الثالثة :

فيرد عليها ما تقدم من أن هذا التفسير لا يستدعي جعل نفي الطبيعة تنزيلاً فحسب على ما ذكر، بل يقتضي التصرف في لضرر) أيضاً بجعله معبراً عن العمل المضر كما مضى في نقد النقطة الثانية ، وبذلك يظهر أن كثرة النفي الادعائي في امثلة هذا التركيب لا تجدي في ترجيح هذا الوجه بعد اختلاف هذه الأمثلة مع المقام في مدى حاجته الى التكلف والتأمل .

في تفسير الحديث - ما نقله الشيخ الأنصاري عن الفاضل التونسي من ان مفاد الحديث نفي الضرر غير المتدارك فيرجع الى اثبات الحكم بالتدارك شرعا (١) .

١. فرائد الاصول ٢ | ٥٣٢.

وتقريب هذا المسلك على اساس جهتين

وتقريب ذلك على اساس جهتين :

الجهة الأولى : ان الضرر المنفي يمكن ان يراد به في نفسه احد معان ثلاثة

الجهة الأولى :

ان الضرر المنفي يمكن أن يراد به في نفسه احد معان ثلاثة :

الأول : كل نقص واقعي

الأول :

كل نقص واقعي سواء كان متداركا خارجا أو محكوما بالتدارك أم لا.

الثاني : النقص غير المتدارك خارجا

الثاني :

النقص غير المتدارك خارجا وذلك بلحاظ ان النقص اذا كان متداركا لا يكون مصداقا للضرر لتداركه بحكم القانون العقلاني والشرعي ، كبذل المثل أو القيمة في تلف الأموال أو الديات في تلف الأنفس والاطراف ، فانه يكون منتفيا بالنظر العرفي المسامحي - وان لم يكن كذلك بالنظر الدقي - ولذا يعبر عن اداء العوض بالتدارك فيكون مثال الضرر المتدارك مثال معاوضة شيء بما يساويه قيمة ومالية، فكما لا يصدق الضرر في هذه فكذلك في تضرر صاحب المال في شيء . وكذا من أصيبت سيارته وأخذ عوض ما خسره من شركة التأمين لا يقال انه أصابه ضرر عرفا .

الثالث : النقص غير المحكوم بلزوم تداركه قانونا وشرعا

الثالث :

النقص غير المحكوم بلزوم تداركه قانونا وشرعا ، فان النقص المحكوم بلزوم تداركه اذا كان للقانون قوة إجرائية تضمن تحقق التدارك الخارجي - عادة - يمكن ان ينفي كونه ضرراً تنزيباً وادعاءً وإن لم يتدارك خارجاً.

فهذه معان ثلاثة وحيث انه لا يمكن ان يكون الضرر المنفي بالحديث هو المعنى الأول للزوم مخالفة الواقع بعد وجود الضرر خارجا ، مع انه خلاف المفهوم العرفي للضرر ايضا كما يتضح مما ذكر في المعنى الثاني ، وكذلك لا يمكن ان يكون هو المعنى الثاني لعدم تدارك كل ضرر خارجا فيتناهى مع عموم النفي ، فلا بد ان يراد المعنى الثالث فيرجع الى اثبات حكم شرعي قاض بالتدارك في مورد كل ضرر.

الجهة الثانية : انه بناءً على هذا التفسير يكون مفاد (لا ضرر) الحكم بضمان من أضر بأحد شيء

الجهة الثانية :

إنه بناءً على هذا التفسير يكون مفاد (لا ضرر) الحكم بضمان من أضر بأحد في شيء وأما (لا ضرر) فهو باعتبار كون الضرر اسم مصدر لا يتضمن النسبة الصدورية، يكون مفاده نفي لضرر مطلقاً سواء كان من قبل شخص معين أو كان لحادثة طبيعية أو غير ذلك ، فكل ضرر أصاب شخصا في نفسه أو ماله ، فإنه لا يذهب هدرا بل له ضامن لا محالة فإن كان بسبب شخص معيق فيكون الضمان عليه ، وإلا فيكون الضمان على الإمام والدولة .

وبذلك يستفاد من الحديث ثبوت تأمين عام في الدولة الإسلامية بالنسبة إلى أفراد المجتمع الإسلامي ، وقد حدث التأمين في المجتمع البشري أولاً بداع إنساني تعاوني فكان مرجعه إلى تحمل الجماعة المشتركين في أداء حق التأمين للخسارة الواقعة على الشخص حتى لا تكون الخسارة ثقلا عليه . وإلى ذلك يرجع ما يتعارف في بعض المجتمعات من التعاون بين أفراد القبيلة عند إرادة بعض أفرادها تأسيس عائلة جديدة حيث يهدي كل منهم ما يسد بعض حاجتها ، إلا أنه أصبح فعلاً وسيلة لاستثمار الآخرين .

ويمكن تأييد هذه الفكرة بجملة من الروايات الواردة في جملة من مصاديق الموضوع .

ففي الحديث عن أبي عبدالله عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله قال : أنا أولى بكل مؤمن من نفسه وعلي أولى به من بعدي .
ف قيل له : ما معنى ذلك ؟ فقال قول النبي صلى الله عليه وآله من ترك ديناً أو ضياعاً فعليّ ، ومن ترك مالا فلورثته ، فالرجل ليست له على نفسه ولاية إذا لم يكن له مال وليس له على عياله أمرولا نهى إذا لم يجر عليهم النفقة والنبي وأمير المؤمنين (عليه السلام) ومن بعدهما الزمهم هذا ، فمن هناك صاروا أولى بهم من أنفسهم ، وما كان سبب اسلام عامة اليهود إلا من بعد هذا القول من رسول الله صلى الله عليه وآله (أنهم آمنوا على أنفسهم وعلى عيالاتهم) (١) .

وفي الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل وجد مقتولاً لا يدري من قتله قال : (إن كان عرف له أولياء يطلبون دينه أعطوا دينه من بيت مال المسلمين ، ولا يبطل دم امرئ مسلم لأن ميراثه للإمام فكذلك تكون دينه على الإمام ، ويصلون عليه ويدفونونه . قال : وقضى في رجل زحمة الناس يوم الجمعة في زحام الناس فمات أن دينه من بيت مال المسلمين (٢) ومثله أحاديث أخرى .
إلى غير ذلك مما دل على انه لا يذهب دم امرئ مسلم هدرًا ومثله ماله لأن حرمة ماله كحرمة دمه - كما في الحديث (٣) .
هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا القول وإن كان ما ذكرناه في مفاد (لا ضرر) مما لا يلتزم به القائل بهذا القول يقينا ، لكنه لازم هذا الرأي بعد كون (الضرر) اسم مصدر شاملاً لكل ضرر يرد على الإنسان .

١. اصول الكافي ١ | ٢٢٥ - ٢٣٦ ج٦ .

٢. الوسائل ج ٢٩ ص ١٤٥ - ١٤٦ | الحديث ٦ ٢٥٢٤ .

٣. الرسائل ج ١٢ ص ٢٩٧ الحديث ٦٣٤٩ .

مناقشة الفاضل التونسي

ويمكن أن يناقش في ذلك بوجوه :

الأول : ان ما ذكر في تعيين هذا المعنى ليس بتام

الأول :

ان ما ذكر في تعيين هذا المعنى ليس بتام لأن نفي الضرر والضرار كما يمكن أن يكون بملاحظة جعل الحكم بالتدارك الذي يوجب انتفاءهما بقاء بنحو التنزيل ، فكذلك يمكن أن يكون بعناية التسبب إلى عدم الاضرار - فيكون مفاد الحديث هو النهي - أو بعناية عدم التسبب إلى ضرر المكلفين - فيكون مفاده نفي الحكم الضري - لأن هاتين الجهتين أيضا مصححتان لنفي المعنى على ما تقدم ، فلا يتعين التفسير المذكور.

الثاني : انه اذا كان المدعى في (لا ضرر) ان معناه كمعنى (لا ضرار) فهو معنى معقول

الثاني :

إنه إذا كان المدعى في (لا ضرر) أن معناه كمعنى (لا ضرار) وهو نفي الضرر الصادر من الغير بالنسبة إلى الإنسان ليختص الحكم بالتدارك بالاضرار الصادر من الغير، فهو معنى معقول في نفسه لكن إنما يناسب مع (لا ضرر) لو كان الضرر مصدرا محتويا على النسبة الصدورية ، حيث يمكن القول باختصاصه حينئذ بالاضرار الصادر عن الغير، واما على ما هو الصحيح من انه اسم مصدر فلا وجه لتخصيصه بذلك بل ينبغي تعميمه لكل ضرر واقع على الشخص - ولومن جهة عوامل طبيعية - .

وإن كان المدعى ان معناه نفي كل ضرر واقع على الشخص من غير تدارك - كما أوضحناه - فهو مما لا يمكن الالتزام به لأنه لم يثبت في الإسلام تدارك كل ضرر واقع على أي شخص مهما كان سببه - من العوامل الطبيعية وغيرها - بحيث يرجع إلى تأمين عام من قبل الدولة كما لم يعرف مثل ذلك في عصرنا هذا عن شيء من القوانين البشرية . (نعم) يمكن الالتزام بضمان الدولة فيما لو قصرت فيما هو من وظائفها تجاه الناس كما لو لم تجعل الحواجز اللازمة لاجتياح السيول مثلا مع توفر الامكانات المادية لديها .

الثالث : ان هذا المعنى ليس بمنساق من الحديث

الثالث :

ان هذا المعنى ليس بمنساق من الحديث ونحوه أصلا بل الذي ينساق إلى الذهن من نفي الماهية من قبل الشارع ، إما نفي التسبب الشرعي إليها- إن كان نفيها في معرض توهم تسبب شرعي على ما أوضحناه في جملة (لا ضرر) فيرجع إلى نفي الحكم الضري . أو التسبب إلى انتفائها - كما هو الحال على مسلك النهي - ويشهد على ذلك ملاحظة موارد استعمال النفي في التعبير عن موقف شرعي كالأمثلة المتقدمة فيما سبق .

وأما الحكم بالتدارك فهو وإن كان مصححا لنفي الضرر لكن لا يفى به الكلام من دون قرينة زائدة تدل عليه .

ان هذا المعنى لا يناسب موارد تطبيق الحديث من قبيل قضية سمرة، فإنه لم يحكم فيها بتدارك الضرر الواقع على الأنصاري لعدم كونه قابلاً للتدارك كما هو واضح .

هذا وقد يناقش في هذا المسلك بوجوه أخرى :

منها : ما ذكره السيد الأستاذ (قده) من أن هذا المسلك يقتضي تقييد الضرر المنفي بغير المحكوم بتداركه والتقييد خلاف الأصل فلا يصر إليه (١) . (ويرد عليه) انه ليس المقصود بهذا التفسير تقييد الضرر بغير التدارك ، بل المنفي هو مطلق الضرر لكن بملاحظة الحكم بتداركه ، فالحكم بالتدارك مصحح لنفيه مدلول عليه بدلالة الاقتضاء بعد تعذر حمل النفي على النفي الخارجي للطبيعة، وليس عدمه قيدياً لها وبين الأمرين فرق واضح ففي كل نفي تنزيلي يكون فقدان كمال ما مصححاً لنفي المعنى ، وليس عدم ذلك الكمال قيدياً في المنفي فنفي الطبيعي عن حصته تنزيباً نفي لوجوده في ضمنها مطلقاً، بينما تقييده بعدمها يستبطن الاعتراف بكونها منه . والتنزيل بحاجة إلى عناية دون حذف والتقييد بحاجة إلى حذف دون عناية، ونافي التنزيل هو أصالة الحقيقة أي ظهور الكلام في المعنى الحقيقي ، وأما نافي التقييد فهو أصالة الاطلاق - أي ظهور الكلام في كون الطبيعة تمام الموضوع للنفي - .

ومنها : ما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) ووافق جمع من أن الضرر الخارجي لا يصح تنزيله منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه ، وإنما المنزل منزلة العدم الضرر المتدارك فعلاً (٢) . (ويرد عليه) انه إذا حكم الشارع بالتدارك وجعل لتنفيذ ذلك قوة إجرائية - كما أن لكل قانون من القوانين الاجتماعية بحسب التشريع قوة إجرائية طبعاً - فإنه يكون التدارك حينئذ من نظر المقنن جارياً مجرى الأمر الواقع فيصاح اعتباره واقعا تنزيباً .

١ . لاحظ مصباح الاصول ٢ | ٥٢٩ .

٢ . لاحظ رسالة (لا ضرر) للشيخ الانصاري ملحقه بمكاسبه ص ٣٧٢، رسالة (لا ضرر) للعلامة شيخ الشريعة ص ٤١ - الفصل الثامن - ومصباح لإصول ٥٢٩ | ٢ .

المسلك الخامس : مسلك الصدوق في المقام

المسلك الخامس :

ما يظهر من كلام الصدوق في الفقيه من أن المقصود بهذه الجملة أن إسلام الشخص واعتقاده الدين الإسلامي لا يوجب تنقيص شيء من حقوقه ، فكل حق كان ثابتاً له لولم يكن تسلماً فإنه يثبت له في حالة إسلامه كحق الإرث عن المورث الكافر، وبهذا الاعتبار استدلل بهذا الحديث على ما ذهبت إليه الإمامية وجمع من الصحابة والتابعين وعلماء العامة - خلافاً لأكثرهم كأئمة المذاهب الأربعة - من أن المسلم يرث من الكافر . قال (قده) (لا يتوارث أهل ملتين والمسلم يرث الكافر والكافر لا يرث المسلم ، وذلك أن أصل الحكم في أموال المشركين انها فيء للمسلمين وأن المسلمين أحق بها من المشركين ، وأن الله عز وجل إنما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم كما حرم على القاتل عقوبة لقتله ، فاما المسلم فلا يجرم وعقوبة يحرم الميراث ؟ وكيف صار الإسلام يزيد شراً مع قول النبي صلى الله عليه وآله : الإسلام يزيد ولا ينقص . ومع قوله عليه السلام لا ضرورة ولا إضرار في الإسلام . فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيد شراً . ومع قوله عليه السلام (الإسلام يعلم ولا يعلى عليه) (١) فهو اعتبر مفاد هذا الحديث كمفاد قوله عليه السلام (الإسلام يزيد ولا ينقص) .

١ . الفقيه ٢٤٢ | ٧٧٨ .

لتوضيح هذا المسلك لا بد من بيان أمرين

ولتوضيح ذلك : لا بد من بيان أمرين :

كيفية تطبيق الحديث على هذا المعنى، وكيفية انطباق المعنى على هذا الموضوع .

الأول : يمكن تطبيق الحديث على هذا المعنى بان يحمل لفظ (في) في الحديث على التعليل

أما الأول :

فيمكن تطبيق الحديث على هذا المعنى بأن يحمل لفظ (في) في الحديث على التعليل والسببية كما قيل في قوله تعالى : (فذلك الذي لمتنني فيه) وقوله : (لكم فيما أفضتم)، وما نسب إليه صلى الله عليه وآله من (أن امرأة دخلت النار في هرة حبستها)، كما يحمل لفظ الإسلام على التدين بالدين الخاص - لا على نفس الدين - فيكون مفاد الحديث علن هذا أنه لا يدخل ضرر على المرء بإسلامه .

وعلى هذا فيماثل مفاده الرواية الأخرى التي نقلها من طرفهم واحتج بها جماعة من فقهاء الفريقين على ثبوت الإرث - وهي (الإسلام يزيد ولا ينقص) - فإن الضرر في هذا الحديث بمعنى النقص أيضاً كما مر، بل يمكن الاستمداد بهذا الحديث في تفسير (لا ضرر) بذلك رداً للمتشابه

إلى المحكم لأن كلامهم يفسر بعضه بعضا .

لكن قد يشكل تفسير (لا ضرار) بذلك لأنه يقتضي أن يكون معناه أن اعتقاد الإسلام لا يسبب الإضرار بالغير وهذا معنى بعيد، لأن أحدا لا يتوهم أن اعتقاد الإسلام يوجب الإضرار بالنسبة إلى الغير. لكن يمكن أن يجاب عن ذلك : بأن المقصود بعدم تسببه للإضرار ان هذا الاعتقاد لا يخوله الإضرار بالآخرين وسلب حقوقهم ، إذا كانوا ممن يحترم ماله كالمسلم والذمي والمعاهد .

الثاني : هو انطباق هذا المعنى على المورد

واما الثاني :

وهو انطباق هذا المعنى على المورد ، فقد يشكل من جهة أن عدم الإرث من المورث ليس ضرا وإنما هو من قبيل عدم النفع ، فلا مورد لتطبيق هذه الكبرى . لكن يمكن أن يجاب عن ذلك بأن الإرث وإن كان في حد ذاته انتفاعا فعدمه ليس إلا عدم انتفاع لا ضرا على الشخص ، إلا انه باعتبار ثبوت حق الوراثة للشخص بالنسبة إلى مال مورثه يمكن اعتبار الحكم بانتفاء هذا الحق من جهة اسلامه ضرا ونقضا، كما يدل على ذلك تطبيق عنوان (الإضرار) و(الضارة) ونحوهما ك (الجور والحيث) على وصية الميت إذا كانت تشمل أكثر أمواله - مثلا - كما في قوله تعالى : (من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار) (١) ، وفي الحديث (قال علي عليه السلام ما أبالي أضررت بولدي أو سرقتم ذلك المال) (٢) و(قال علي عليه السلام من أوصى ولم يحف ولم يضار كان كمن تصدق به في حياته) (٣) وفيه أيضا (من عدل في وصية كان كمن تصدق بها في حياته ومن جار في وصيته لقي الله عز وجل يوم القيامة وهو عنه معرض) (٤) ، وجاء م أيضا (الحيث في الوصية من الكبائر (٥) و(إن الضرار في الوصية من الكبائر (٦) .

هذا ولكن يلاحظ عليه ان هذا التفسير لو تم فيما يتضمن زيادة (في الإسلام) ، فإنه لا يتم فيما لم يشتمل عليها وقد ثبت الحديث بدون الزيادة في روايات معتبرة على ما تقدم ، بل لم يظهر من الصدوق تفسيره للحديث بدون الزيادة بهذا المعنى لاسيما أنه لم يعلم بثبوت الحديث مع الزيادة لديه لكي يكون معناه معها قرينة على معناه بدونها - إذ ذكره لهذا الحديث إنما كان بغرض الاحتجاج على العامة كما تقدم توضيحه - . مضافا إلى أن حمل الحديث على المعنى المذكور مخالف للظاهر جدا ، فإن تفسير (في) و(الإسلام) بما ذكرناه في تقريره خلاف المنساق منه . كما لا يخفى .

١. النساء ٤ : ٣٣ .

٢. الوسائل ج ١٩ كتاب الوصايا الباب ٥ ح ٢٤٥٥٥ ص ٣٦٤ .

٣. الوسائل ج ١٩ كتاب الوصايا الباب ٥ ح ٥٥٦٤ ص ٣٦٤ .

٤. الوسائل ج ١٩ كتاب الوصايا الباب ٨ ح ٢٤٥٦٢ ص ٣٦٤ .

٥. الوسائل ج ١٩ كتاب الوصايا الباب ٨ ح ٦٣ ٢٤٥٦٣ ص ٣٦٧ .

٦. الوسائل ج ١٩ كتاب الوصايا الباب ٨ ح ٢٤٥٦٤ و٢٤٥٦٥ ص ٣٦٨ .

الفصل الثالث : في تنبيهات القاعدة

(الفصل الثالث) : في تنبيهات القاعدة

التنبيه الأولي : في عدة اشكالات في قضية سمرة

التنبيه الأول :

في عدة اشكالات في قضية سمرة عمدتها الإشكال في كيفية انطباق القاعدة عليها .

إن قضية سمرة - كما سبق - هي أهم قضية تضمنت حديث (لا ضرر ولا ضار) ،

الاشكالات الواردة على قضية سمرة بن جندب

ولكنها وقعت موردا للإشكال من عدة وجوه :

الوجه الأول : انه لماذا منع صلى الله عليه وآله سمرة من الدخول دون استئذان

الوجه الأول :

انه لماذا منع صلى الله عليه وآله سمرة من الدخول دون استئذان مع أنه كان له حق الاستطراق إلى نخلته ؟ وهذا الإشكال يظهر من كلام الشيخ الصدوق (قده) في الفقيه ، وأجاب عنه بأنه لم يثبت حق الاستطراق لسمرة أصلا فكان دخول سمرة إضرارا محضاً ، قال بعد نقل خبر أبي عبيدة الحذاء الماضي :

(وليس هذا الحديث بخلاف الحديث الذي ذكرته في أول الباب من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله في رجل باع نخله واستثنى نخلة فقضى له بالمدخل إليها والمخرج منها، لأن ذلك فيمن اشترى النخلة مع الطريق إليها وسمرة كانت له نخلة ولم يكن له الممر إليها) (١) ومقصوده بالحديث الذي أشار إليه ما رواه عن إسماعيل بن مسلم عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال : قضى رسول الله صلى الله عليه وآله في رجل باع نخله واستثنى نخلة فقضى له بالمدخل إليها والمخرج منها ومدى جرائدها. ولكن هذا الجواب غير تام - كما تنبه له العلامة المجلسي في مرآة العقول (٢) - فإن الظاهر أنه كان لسمرة أيضا حق الاستطراق إلى نخلته في الجملة . لكنه إنما منع عن الدخول بدون استئذان لأن قاعدة (لا ضرر) حددت هذا الحق بما لا يوجب ضررا بالأنصاري كما مر ذلك .

١. الفقيه ٣ | ٥٩ بعد الحديث ٢٠٨ .

٢. مرآة العقول ١٩ | ٣٩٩ - ٤٠٠ تعليقات على الخبر ٨ .

الوجه الثاني : انه ما هو توجيه أمر النبي صلى الله عليه وآله بقلع نخلة سمرة

الوجه الثاني :

انه ما هو توجيه أمر النبي صلى الله عليه وآله بقلع نخلة سمرة ؟ مع أنه لا يجوز شرعاً التصرف في مال الغير بدون إذنه ، وليس في القواعد الشرعية ما يبرر ذلك حتى قاعدة (لا ضرر) لأن مفاد القاعدة إن كان مجرد تحريم الإضرار بالغير فهذا إنما يقضي بحرمة دخول سمرة بدون الاستئذان ، حيث كان ذلك إضراراً بالأنصاري ولا يقتضي قلع نخلته ، وإن كان مفادها نفي جعل الحكم الضري فإن مجرد حق سمرة في بقاء نخلته في ملك الأنصاري ليس ضرراً على الأنصاري لكي يكون مرفوعاً بهذه القاعدة فيسوغ قلعها، وإنما الحكم الضري في ذلك هو في الاستطراق بدون الاستئذان من الأنصاري ، أو جواز ذلك فيكون هذا الحق أو الجواز هو المرفوع بمقتضى هذه القاعدة بلا حاجة لقلع نخلته .

ويمكن الجواب عن هذا الوجه - مضافاً إلى ما سيأتي في نقد الوجه الثالث من بيان إمكان تبرير هذا الأمر بقاعدة (لا ضرر ولا ضار) - إنه يمكن أن يكون هذا الأمر حكماً ولا يتيامن قبل النبي صلى الله عليه وآله بلحاظ ولايته في الأمور العامة ، لأن قلع وسيلة الإضرار من الأمور العامة التي يتوقف عليها حفظ النظام فيحق ذلك له بما أنه حافظ للنظام وإن لم تكن له ولاية عامة على الأموال والأنفس .

وبذلك يتضح النظر في كلام المحقق النائيني ومن وافقه (١) من تخريج هذا الأمر على الولاية العامة على الأموال والأنفس فإن مجال الولاية العامة الثابتة للنبي صلى الله عليه وآله وأئمة الهدى عليهم السلام إنما هو المواضيع التي لا يتوقف عليها حفظ النظام وهي المسماة بالولاية العامة وأما الولاية في ما يتوقف عليه حفظ النظام فهي المسماة بالولاية في الأمور العامة الثابتة للفقيه المتصدي للأمور العامة المنتخب من قبل الفقهاء .

١. لاحظ تقريرات العلامة الخونساري : ٢٠٩ و ٢١٠ ومصباح الاصول ٢ | ٢٣١ .٥

الوجه الثالث : وهو أهم الوجوه ، انه قد ورد في هذه القضية تعليل الأمر بالقلع بـ (لا ضرر ولا ضار)

الوجه الثالث :-

وهو أهم الوجوه - إنه قد ورد في هذه القضية تعليل الأمر بالقلع بـ (لا ضرر ولا ضار) ففي معتبرة عبدالله بن بكير - بنقل الكافي - (فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري اذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضار) مع ان هذه القاعدة لا تبرر الأمر بالقلع على ما سبق بيانه في الوجه الثاني ، وإنما أقصى ما تقتضيه عدم ثبوت حق الاستطراق لسمرة دون استئذان لأن ذلك تسبب إلى الضرر على الأنصاري لا أنها تقتضي قلع النخلة.

وقبل التعرض للجواب عن هذا الوجه نبحت عن جهة هي ان هذا الوجه على تقدير تماميته هل يؤدي فقط إلى إجمال كيفية انطباق الحديث على المورد بحيث ينحفظ الظهور الدلالي للحديث ويكون حجة فيه ، أو انه يمنع عن ظهوره في المعنى الظاهر منه لولا هذا التطبيق وينتهي إلى إجمال أصل الحديث .

الظاهر من كلام الشيخ الأنصاري (قده) في رسالة (لا ضرر) هو الوجه الأول حيث قال : (وفي هذه القضية إشكال من حيث حكم النبي صلى الله عليه وآله بقطع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه ، ونفي الضرر لا يوجب ذلك لكن ذلك لا يخل بالاستدلال) (١) .

وذهب المحقق النائيني (قده) إلى الثاني واستغرب كلام الشيخ في

ذلك قائلاً : (ومن الغريب ما أفاده شيخنا الأنصاري من أن عدم انطباق التعليل على الحكم المعلل به لا يخل بالاستدلال ، فإن ذلك يرجع إلى أن خروج المورد لا يضر بالعموم فيتمسك به في سائر الموارد، مع أنك خبير بان عدم دخول المورد في العموم يكشف عن عدم إرادة ما تكون العلة ظاهرة فيه ، وهذا مرجعه إلى الاعتراف بإجمال الدليل) (٢) .

وهذا هو الصحيح وتوضيحه : ان معنى الكلام إنما يستقر ويتحدد في ظل تفاعله الدلالي مع جميع ما يتصل به من ملابساته وشؤونه ، فلا بد في تعيين معنى كالتفسير للكلام من ملاحظة مجموع هذه العوامل ، ومن المعلوم ان التعليل والحكم المعلل به - أو الكبرى والتطبيق - ليسا معنيين

مستقلين في الكلام حتى ينفصل مصيهرهما الدلالي ، ويقتصر إجمال أحدهما على نفسه من دون أن يتجاوز إلى الآخر، بل هما معنيان مترابطان يعتبر كل منهما من ملابسات الآخر، فلا يتم لأحدهما معنى أو تحديد إذا لم يكن ذلك منسجما مع الثاني . ولذا يكون عموم العلة وخصوصها موجبا لعموم الحكم وخصوصه ، وعلى هذا فإذا كان الحكم المعلل به لا ينسجم مع تفسير التعليل على وجه ، فإنه ينتهي إلى عدم ظهور التعليل في ذلك المعنى ، وإن كان ظاهرا فيه في نفسه لولا تطبيقه في المورد.

ففي المقام إذا فرضنا الحكم في المورد حكما مجعولا بلحاظ المصالح والمفاسد المتغيرة من باب الولاية في الأمور العامة أو الولاية العامة لا من باب الحكم الكلي الالهي فإنه يوجب كون التعليل حكمة أو علة لمثل هذه الأحكام ولا يمكن أن يستفاد منه حكم كلي وقاعدة عامة .

١. رسالة (لا ضرر) المطبوعة في آخر المكاسب ص ٣٧٢ .

٢. تقارير العلامة الخونساري ٢٠٩ .

الرد على الإشكالات الواردة

وبعد اتضح ذلك نقول : إنه قد يجاب عن الاشكال المذكور بوجوه :

الوجه الأولي : ما ذكره المحقق النائيني (قده) من إنكار المقدمة الأولى

الوجه الأول :

ما ذكره المحقق النائيني (قده) من إنكار المقدمة الأولى للاشكال وهي ورود (لا ضرر) تعليلاً للأمر بالقلع - قال (إن قوله (لا ضرر) ليس علة لقطع العذق ، بل علة لوجوب استئذنان سمرة) وهذا القول ينحل إلى عقدين : عقد سلبي - هو الركن الأصلي للجواب - وهو عدم كون (لا ضرر) تعليلاً للقلع . وعقد إيجابي يتضمن اقتراحاً بديلاً عن كونه تعليلاً للقلع - وهو انه تعليل لوجوب الاستئذنان - . ولا بدّ في تحقيق ذلك من الرجوع إلى الروايات التي تضمنت قضية سمرة مع جملة (لا ضرر ولا ضرار) لملاحظة مدى انسجامها مع ذلك . وهي رواية ابن مسكان ورواية ابن بكير بنقل كل من الكافي والفقاه . أما العقد السلبي : فيختلف مقتضى الروايات فيه .

فرواية ابن بكير بنقل الكافي صريحة تقريباً في تعليل الأمر بالقلع بـ (لا ضرر) ، إذ فيها (فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأصاري اذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار) فإن الغاء الداخلة على القاعدة يقتضي الارتباط بين الأمرين ، ولا معنى للارتباط بين القاعدة العامة والحكم الجزئي إلاّ بكون الأولى علة للثاني .

وأما روايته بنقل الفقاه فهي ظاهرة في ذلك إذ فيها (فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله الأنصاري أن يقلع النخلة فيلقها إليه) وقال : (لا ضرر ولا ضرار) وتعقيب الحكم بقاعدة ظاهر في تعليله بها كما هو واضح .

(نعم) : رواية ابن مسكان لا ظهور لها في كون (لا ضرر) تعليلاً للأمر بالقلع ، لأنه ذكر قبل الأمر بالقلع فقد جاء فيها : (فقال له رسول الله إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن ، قال ثم أمر بها رسول الله فقلعت ثم رمى بها إليه وقال له رسول الله : انطلق فاغرسها حيث شئت) لكن لا يبعد أن يكون ذكر الكبرى توطئة وتمهيدا لتطبيقها على المورد فيتحد مفاده مع مفاد رواية ابن بكير.

وبذلك : يظهر عدم تمامية هذا العقد من كلامه إذ اتضح أن (لا ضرر) قد وقع تعليلاً له في الرواية المعتبرة من الروايتين - وهي رواية ابن بكير-على كلا النقلين فيها.

وأما العقد الإيجابي : وهو كون (لا ضرر) تعليلاً لوجوب الاستئذنان ، وهو غير تام أيضاً .

أما أولاً : فلما عرفت من أن معتبرة ابن بكيرقضية بكونه تعليلاً للأمر بالقلع بلامورد لاقتراح بديل عن ذلك .

وأما ثانياً: فلأن بين الأمر بالاستئذنان وذكر (لا ضرر) في كلتا الروايتين فصلاً كثيراً مما يمنع عن اعتباره تعليلاً لذلك .

ففي رواية ابن بكير بنقل الفقاه .. وبشبهه نقل الكافي (فأتى الأنصاري رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى إليه وأخبره ، فبعث إلى سمرة فجاء فقال له استاذن عليه فأبى وقال له مثل ما قال للأنصاري ، فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وآله أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه وجعل يزيد فيأبى أن يبيع ، فلما رأى ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله قال لك عذق في الجنة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله الأنصاري أن يقلع النخلة فيلقها إليه وقال : (لا ضرر ولا ضرار) ومثلها رواية ابن مسكان ، بل هي أكثر تفصيلاً عن شرح معاملته صلى الله عليه وآله مع سمرة المتوسطة بين أمره بالاستئذنان وبين قوله (لا ضرر ولا ضرار) .

فظهر بما ذكرنا أن المقدمة الأولى للاشكال تامة ولا يمكن الجواب عن الاعتراض بالنقاش فيها .

الوجه الثاني : النقاش في المقدمة الثانية بدعوى أن (لا ضرار) مصحح للأمر بالقلع

الوجه الثاني :

النقاش في المقدمة الثانية بدعوى أن (لا ضرار) مصحح للأمر بالقلع بتقريب : ان المراد بـ لفظ (ضرار) إنما هو وسيلة الإضرار بالغير على سبيل

إطلاق المصدر على الذات مبالغة كـ (زيد عدل) وعليه فيكون مفاد هذه الجملة أن كل شيء اتخذ وسيلة للاضرار بحيث لا يمكن رفع الضرر إلا بإزالته فيجب التصرف فيه بالاتلاف أو النقل أو غير ذلك مما يخرج عن صلاحية ذلك دفعا لذلك .

وبناء على هذا الاحتمال يكون الارتباط بين الأمر بالقلع وبين قوله (لا ضرر ولا ضرار) واضحا لأن بقاء نخلة سمرة في دار الأنصاري أصبح وسيلة لإضراره به ، ولم يكن بالإمكان دفع الإضرار مع التحفظ على النخلة - كما سوف يأتي توضيحه - فجاز قلع النخلة تطبيقا ل(لاضرار) بناء على هذا التفسير.

وقد يؤيد هذا التفسير بقوله تعالى : (والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وإرصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل) . (١) .
وشأن نزول الآية كما ذكر في التفسير (٢) ان جماعة من المنافقين بنوا مسجدا للتفريق بين المسلمين وإيقاع الاختلاف بينهم على أن يصلي جماعة منهم في هذا المسجد وجماعة أخرى في المسجد الذي كانوا يصلون فيه قبل ذلك ثم يوقعوا الاختلاف بين الفريقين لينتهي إلى ضعف المؤمنين وتشتت كلمتهم في مقابل الكفار، فنزلت الآية الشريفة تخبر عن نوابهم وتنهاى عن القيام فيه ، وقد أمر النبي صلى الله عليه وآله بعد ذلك بهدم المسجد وإحراقه لكونه وسيلة للإضرار.

وقد ذكر في إعراب قوله (ضارا) وجوه : (منها) : أن يكون مفعولا لأجله . (ومنها) : أن يكون مفعولا مطلقا من قبيل (ضربت ضربا) بدعوى ان قوله (الذين اتخذوا مسجدا ضاراً) (٣) في قوة (الذين ضاروا به ضارا) (ومنها) : أن يكون ضار مفعولاً ثانياً لـ (اتخذ) حملا للمصدر على الذات ، قال أبو البقاء في إعراب القرآن (ضاراً يجوز أن يكون مفعولا ثانياً اتخذوا) وكذلك ما بعده وهذه المصادر كلها واقعة موضع اسم الفاعل أي مضرا أو مفرقا . . (٤) .
وقد يكون هذا الوجه أقوى من الوجهين الأولين إذا كان اتخذ في الآية من أفعال التحويل التي تأخذ مفعولين لأنه لا حاجة إلى تقدير المفعول الثاني على هذا الوجه بخلافه على الوجهين الأولين .

وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية مناسبة لتفسير (ضار) بوسيلة الإضرار في الحديث .
(هذا) ولكن هذا الوجه ضعيف لأن حمل (ضار) على وسيلة الإضرار مخالف للظاهر فإنه مجاز.

١. التوبة | ١ | ١٠٧ .

٢. لا حظ مجمع البيان | ٣ | ٧٢ و٧٣ طبعة المرعشي .

٣. التوبة : ٩ | ١٠٧ .

٤. املاء ما من به الرحمن | ٢٢٢ .

الوجه الثالث : منع المقدمة الثانية أيضا - وتقريره ان الاشكال انما يتجه اذا فسر الحديث بنفي الحكم الضري

الوجه الثالث :

منع المقدمة الثانية أيضا - بما ذكره بعض الأعظم (١) - وتقريره ان الإشكال انما يتجه إذا فسر الحديث بنفي الحكم الضري أو بالنهي عن الإضرار مع اعتباره حكما أوليا وأما إذا فسرنا الحديث بالنهي عن الإضرار مع اعتباره حكما سلطانيا فإنه لا يتجه الاشكال ، إذ يكون مبنى الأمر بالقلع هو النهي السلطاني المفاد بـ (لا ضرر) فيتم ذلك تعليلا للأمر بالقلع . وعلى أساس هذا جعل عدم ورود الإشكال على التفسير المذكور دليلا على تعينه كمعنى للحديث كما تقدم .

لكن هذا الوجه غير تام أيضا إذ يرد عليه مضافا إلى النقاش في أصل هذا التفسير على ما أتضح من الأبحاث السابقة انه لا فرق بين كون النهي أوليا أو سلطانيا في عدم صحة وقوعه تعليلا للأمر بالقلع ، فإن مفاد النهي على كل حال هو حرمة الإضرار بالغير، وهي لا تنتج إمكان الإضرار بالضرر كما هو واضح ولو فرض أنها تنتج ذلك لم يكن فرق بين نوع الحكم من كونه حكما مولويا أوليا أو حكما سلطانيا .

١. الرسائل للامام الخميني (قده) ص ٥٠ وما بعدها.

الوجه الرابع : ما يبنتي على التفسير المختار لجملة (لا ضرار) من ان مفادها التسبيب

الوجه الرابع :

ما يبنتي على التفسير المختار لجملة (لا ضرار) من ان مفادها التسبيب إلى عدم الإضرار وهو ينحل إلى أمرين : أحدهما : سلب مشروعية الإضرار قانونا بجعله عملا محرما . والثاني : اعطاء صلاحيات إجرائية للحاكم بما أنه ولي أمر المسلمين في اتخاذ الوسيلة المناسبة - خفة وتأثيرا وفق قوانين الشريعة المقدسة - لمنع تحقق الإضرار وهدم وسائله خارجا .

وهذا الجانب من مفاد (لا ضرر) يمكن أن يبرر أمر النبي صلى الله عليه وآله بقلع النخلة. وكان صلى الله عليه وآله قد أمر سمرة قبل اتخاذ هذه الخطوة التنفيذية بالاستئذان من الأنصاري أمرا له بالمعروف فلم يجده .

ثم ساومه بشرائها منه بثمن أزيد وأزيد حتى عرض عليه بديلها شجرة في الجنة -تجنبنا منه صلى الله عليه وآله عن الإضرار به - فلم يرتدع أيضا.

وكانت هذه المساومة منه صلى الله عليه وآله غير واجبة عليه فإن للحاكم أن يعمل القوة لمنع الإضرار بعد الأمر القولي بالمعروف مباشرة إذا لم يستجب الأمور لذلك - ولكن النبي صلى الله عليه وآله عامل سمرة بعظيم خلقه وكرمه .

فكان من وظيفته صلى الله عليه وآله بعد ذلك أن يمنع من إضرار سمرة بالأنصاري منعاً عملياً . ولم يكن في هذا السبيل خيار أخف وأجدي مما أمر به من قلع النخلة ، فمن الخيارات الأخرى مثلاً تأديب سمرة وتعزيره لكن هذا العمل :

أولاً : قد لا يكون ناجعاً ومؤثراً لشدة إصرار سمرة على الإضرار بالأنصاري ، وربما استمر سمرة على ذلك بأن يدخل دار الأنصاري ثم ينكر ظاهراً فيتوقف إثباته على إقامة شاهدين عدلين وهو ليس بسهل .

وثانياً : إنه ربما لم يكن يكفي في ردع سمرة ضربه بما يوجب الإيلام فحسب بل كان يتوقف على كسر عضو ونحوه ومن المعلوم أن ذلك أشد من التصرف في ماله بقلع شجرته . ومن الخيارات الأخرى : حراسة بستان الأنصاري عن دخول سمرة في جميع الأوقات التي يحتمل دخول سمرة في البستان ليلاً ونهاراً . وهذا أيضاً عمل شاق .

فيهذا الوجه ينحل هذا الاعتراض ويتضح وجه تعليل الأمر بالقلع بـ (لا ضرر ولا ضرار) .

التنبيه الثاني : في تحقيق مضمون الحديث على أساس شواهد الكتاب والسنة

التنبيه الثاني :

في تحقيق مضمون الحديث على أساس شواهد الكتاب والسنة .

قد سبق في المقصد الأول أن حديث (لا ضرر) قد ورد بطريق صحيح في ضمن قضية سمرة بن جندب ، ويؤيده طرق أخرى لم يثبت اعتبارها في أنفسها ، إلا أن الاعتبار السندي على المختار لا يكفي في حجية الخبر، بل لا بد في تحقيق مضمون الخبر من مقايسته بشواهد الكتاب والسنة ونقده نقداً داخلياً وذلك من جهتين :

الأولى : أن لا يكون مضمون الخبر مخالفاً للمعارف المسلمة في الإسلام مما ورد في الكتاب والسنة كأن يكون هادماً لما بناه الإسلام أو بانياً لما هدمه الإسلام . واعتبار هذا الشرط من قبيل القضايا التي قياساتها معها كما هو واضح .

الثانية : أن يكون مضمونه موافقاً مع الكتاب والسنة توافقاً روحياً بمعنى أن يتسناخ مع المبادئ الثابتة من الشريعة الإسلامية من خلال نصوصها القطعية ولو في مستوى التناسب والاستئناس .

ومبنى اعتبار هذا المعنى في قبول الخبر دخالته في الوثوق به عقلاً، بناء على ما هو الصحيح من حجية الخبر الموثوق به دون خبر الثقة على ما أوضحناه في بحث حجية خبر الواحد من علم الأصول ، فإنه كلما كانت هناك مجموعتان منسوتان إلى شخص أو جهة وكانت احدهما مقطوعة الانتساب والأخرى مشكوكة، فإنه لا بد في الوثوق بالمجموعة الثانية من الرجوع إلى المجموعة الأولى باعتبارها السند الثابت في الموضوع . وملاحظة روحها وخصائصها العامة، ثم عرض تلك المجموعة على تلك المبادئ المستنبطة فما وافقها قبل وما خالفها رد .

وربما تداول إجراء مثل هذه الطريقة في تحقيق الكتب أو الأشعار المشكوكة النسبة ونحوها فانها تقارن بما ثبت عن الشخص ثبوتاً قطعياً، بعد درس مميزاته وخصائصه ثم يحكم فيها على ضوء ذلك فلو فرضنا ان شعرا نسب إلى مثل الرضي أو مهيار الديلمي أو إلى حافظ أو سعدي ، وهو لا ينسجم مع ما عرف به من اسلوب ومن صفات نفسية ومميزات فكرية فإنه لا تقبل النسبة وان كان الذي نسبه إليه رجل ثقة . ويمثل ذلك أبطل بعضهم دعوى قوم أن بعض نهج البلاغة مصنوع ومختلق ، ففي شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة عن مصدق بن شبيب الواسطي انه قال قلت لأبي محمد عبدالله ابن احمد المعروف بابن الخشاب - في كلام عن الخطبة الشقشقية:- (أقول : إنها منجولة! فقال : لا والله ، واني لأعلم أنها كلامه كما أعلم أنك مصدق . قال فقلت له : إن كثيراً من الناس يقولون إنها من كلام الرضي (ره) فقال : انى للرضي ولغير الرضي هذا النفس وهذا الأسلوب . قد وقفنا على رسائل الرضي وعرفنا طريقته وفنه في الكلام المنثور وما يقع مع هذا الكلام في خل ولا خمر (١) .

وقال ابن أبي الحديد نفسه في إبطال هذه الدعوى : (إن من أنس بالكلام والخطابة وشدا طرفاً من علم البيان وصار له ذوق في هذا الباب لا بد أن يفرق بين الكلام الركيك والفصيح وبين الفصيح والأفصح وبين الأصيل والمولد. وإذا وقف على كراس واحد يتضمن كلا ما لجماعة من الخطباء أو لاثنتين منهم فقط فلا بد أن يفرق بين الكلامين ويميز بين الطريقتين ، ألا ترى أنا مع معرفتنا بالشعر ونقده لو تصفحنا ديوان أبي تمام فوجدناه قد كتب في أثنائه قصائد أو قصيدة واحدة لغيره لعرفنا بالذوق مباينتها لشعر أبي تمام نفسه وطريقته ومذهبه في الفريض ، ألا ترى ان العلماء بهذا الشأن حذفوا من شعره قصائد كثيرة منجولة إليه لمباينتها لمذهبه في الشعر وكذلك حذفوا من شعر أبي نؤاس كثيراً لما ظهر لهم أنه ليس من ألفاظه ولا من شعره ، وكذلك غيرهما من الشعراء ولم يعتمدوا في ذلك الاعلى الذوق خاصة) . وقال (وأنت إذا تأملت نهج البلاغة وجدته كله مائةً واحداً ونفساً واحداً واسلوباً واحداً كالجسم البسيط الذي لا يكون بعض من أبعاضه مخالفاً لباقي الأبعاض في الماهية وكالقرآن العزيز أوله كوسطه وأوسطه كآخره ، وكل سورة منه وكل آية مماثلة في المأخذ والمذهب والفن والطريق والنظم لباقي الآيات والسور. ولوكان بعض نهج البلاغة منجولاً وبعضه صحيحاً لم يكن ذلك كذلك فقد ظهر لك بالبرهان الواضح ضلال من زعم ان هذا الكتاب أو بعضه منجول إلى أمير المؤمنين عليه السلام (٢) .

والسر في هذا المعنى : أن كل مقتن أو مؤلف أو شاعر لا محالة يجمع شتات ما يصدر منه مبادئ عامة سارية في مختلف آثاره تشترك فيها وتتسناخ بحسبها.

وقد نبه على اعتبار هذا الشرط في حجية الخبر جملة من الروايات حيث اعتبرت في قبوله موافقة الكتاب والسنة، وأمرت بطرح ما خالفهما فإن المقصود بذلك على التفسير المختار لها - التوافق أو التخالف الروحي بينه وبينهما على ما تشهد به قرائن داخلية وخارجية - وإن كان المعروف تفسيرها بالتوافق أو التخالف في المؤدى ولنذكر بعض هذه الأخبار المستفيضة :

منها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال : خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى، فقال : (يا أيها الناس ما جاءكم مني يوافق كتاب الله فإنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله) (٣) . (ومنها): ما عنه عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله : (إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه) (٤) . و(الحقيقة) هي : الرأية والمعنى أن على كل حق رأية وعلى كل صواب وضوح ورأية الحق هي الموافقة مع القرآن الكريم . (ومنها) معتبرة أيوب بن الحر قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : (كل حديث مردود إلى الكتاب والسنة وكل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زحرف) (٥) وغير ذلك .

ولو أريد بالتوافق في هذه الأخبار التوافق في المؤدى على أن يكون مضمون الحديث مفاداً بإطلاق أو عموم كتابي لزم من ذلك عدم جواز الأخذ بالمخصصات فهذا قرينة واضحة على أن المعنى بها التوافق الروحي . وقد ورد إعمال هذا المنهج في بعض الأخبار ، وهو قرينة على إرادة التوافق الروحي في الأخبار السابقة :

(منها): ما عن أبي جعفر عليه السلام قال : إذا حدثتكم بشيء فاسألوني من كتاب الله ، ثم قال في بعض حديثه إن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن القيل والقال وفساد المال وكثرة السؤال . فقيل له : يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ابن هذا من كتاب الله؟ فقال : إن الله عزوجل يقول (لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس) (٦) وقال : (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً) (٧) وقال : (لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) (٨) (٩)

(ومنها) : ما في صحيحة الفضل بن العباس قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : (إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاعسله وإن مسه جافاً فاصب عليه الماء، قلت : لم صار بهذه المنزلة؟ قال : لأن النبي صلى الله عليه وآله أمر بقتلها) (١٠) فإن السؤال سواء كان عن سبب الحكم ثبوتاً أو عن دليله إثباتاً لا يكون الجواب عنه بذلك إلا من باب الاستئناس ، باعتبار أن الأمر بقتلها يدل على مدى مبغوضيتها شرعاً فيسأنخ ذلك مع الحكم بالغسل أو الصب ، إلى غير ذلك .

وعلى ضوء ما ذكرناه فلا بد في المقام من تحقيق مضمون حديث (لا ضرراً ضرار) تكميلاً للبحث عن اعتباره وحجتيته من جهتين :

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١ | ٢٠٥ .

٢. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٠ | ١٢٨ و ١٢٩ .

٣. جامع احاديث الشيعة ١ | ٢٥٩ | ح ١٤٤ .

٤. جامع احاديث الشيعة ١ | ٥٧ | ح ٤٣٤ .

٥. جامع احاديث الشيعة ١ | ٥٨ | ح ٤٣٥ .

٦. النساء: ٤ | ١٤٤ .

٧. النساء: ٤ | ٥ .

٨. المائدة : ٥ | ١٠١ .

٩. الكافي - الاصول - باب الرد إلى الكتاب والسنة - الحديث ٥ : ٤٨ - ٤٩ .

١٠. جامع الأحاديث - كتاب الطهارة - أبواب النجاسات - ج ٢ : ١٠٥ | ١٤٣٩ .

تحقيق مضمون الحديث تكميلاً للبحث عن اعتباره وحجتيته من جهتين

الجهة الأولى :

الجهة الأولى : في تحقيق مخالفة الحديث للكتاب والسنة وعدمها

في تحقيق مخالفة الحديث للكتاب والسنة وعدمها وذلك إنه قد يقال بتخالفه معهما باحد تقريبات : (منها) إنه على التفسير المذكور يكون الخارج منها أكثر من الباقي ، كما أثار ذلك الشيخ الأعظم الأنصاري (قدس سره) في الرسائل فقال :

(إن الذى يوهن فيها كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي كما لا يخفى على المتتبع خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم ، بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد).

ثم طرح فرضية انجبار هذا الوهن باستقرار سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام ، لكنه تنظر فيها قائلاً :

(إن لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك غاية الأمر تردد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنى واستدلال

العلماء لا يصلح معينا خصوصاً لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة) .

ومما يعتبر من موارد التخصيص - على هذا الرأي - تشريع الخمس والزكاة والحج والجهاد والكفارات والديات والحدود والقصاص والاسترقاق وسلب

الجهة الثانية : في تحقيق موافقة الحديث روحاً مع الكتاب والسنة وعدمها

والجهة الثانية :

في تحقيق موافقة الحديث روحاً مع الكتاب والسنة وعدمها.

أما الجهة الأولى : فقد يقال بمخالفة مضمون الحديث للكتاب والسنة بأحد تقريبات ثلاث

أما الجهة الأولى :

فقد يقال بمخالفة مضمون الحديث للكتاب والسنة - بناءً على تفسيره بنفي الحكم الضري - بأحد تقريبات ثلاث :

التقريب الأول : ما ذكره بعض الاعاظم من ان مفاد (لا ضرر) بطبعه حكم امتثالي

التقريب الأول :

ما ذكره بعض الاعاظم من ان مفاد (لا ضرر) بطبعه حكم امتثالي فيكون آبيا عن التخصيص كقوله تعالى : (ما جعل عليكم في الدين من حرج) (١)

ومن المعلوم انه مخصص في جملة من الموارد.

ويرد عليه :

أولاً : انه لم يتضح كون العام الامتثالي آبيا عن التخصيص إذا كان التخصيص في سياق الامتثان أيضاً .

وثانياً : انه على تقدير ثبوت ذلك في الامكان ان يكون خروج ما خرج منه على سبيل الحكومة دون التخصيص بان تعتبر الزكاة مثلاً حكماً غير ضرري

فيجب دفعها، ولسان الحكومة لا يمس باللسان الأبوي عن التخصيص لأن صيغتها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، فهو لسان مسالم للعام

على خلاف لسان التخصيص ، كما يأتي توضيحه في التنبيه الثالث .

١ . الحج : ٢٢ | ٧٨ .

التقريب الثاني : ما ذكره الشيخ الانصاري (قد)

التقريب الثاني :

ما ذكره الشيخ الانصاري (قده) في كلام مر ذكره من ان الحديث يكون مخصصاً في اكثر مفاده بل الخارج منه اضعاف الباقي . وبما ان تخصيص

العام في اكثر مدلوله غير جائز، والمخصص في المقام قطعي لا يسري اليه الرب فيتوجه الوهن الى العام .

والسر في عدم جواز تخصيص العام كذلك - على ما اوضحناه في بعض المباحث الاصولية - لزوم انحفاظ التناسب عقلاً بين مقامي الاثبات والثبوت

، فاذا كان الحكم بحسب المراد الجدي ومقام الثبوت مختصاً بافراد نادرة - مثلاً - فانه لا يتناسب مع القاء خطاب عام وانما المصحح لمثل هذه

الصيغة العامة ثبوت مقدار يقرب من العموم والاستيعاب حتى تكون نسبة الخارج الى العموم نسبة الاستثناء الى القاعدة .

وقد اجاب الشيخ (قده) عن هذا الاشكال بقوله (ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع لها وان لم نعرفه على وجه

التفصيل ، وقد تقرر ان تخصيص الأكثر لا استهجان فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي اكثر من الباقي) (١) .

وما طرحه الشيخ في قوله هذا - من جواز تخصيص الأكثر بعنوان واحد - اصبح مورد نقاش من قبل جماعة من المتأخرين ، وقد ذكر في كلماتهم

في هذا الموضوع تفصيلان :

احدهما : ما ذكره صاحب الكفاية (قده) في حاشية الرسائل (٢) من التفصيل بين ما اذا كانت الأحاد التي لوحظ العموم بحسبها انوا عا أو

اشخاصاً، فان كانت انواعاً جاز تخصيص العام في اكثر الأشخاص المندرجة تحته بعنوان واحد لعدم لزوم تخصيص العام ، فيما هو اكثر افراده في

الحقيقة واما اذا كانت اشخاصاً فلا يجوز ذلك للزوم هذا المحذور .

والثاني : ما ذهب اليه المحقق النائيني من التفصيل بين القضية الحقيقية والخارجية (٣) ففي القضية الخارجية يمتنع تخصيص الاكثر، ولو بعنوان

واحد كما لو قيل اقتل من في العسكر، ثم اخرج بني تميم من ذلك مع انه ليس فيه احد من غيرهم الا اثنان أو ثلاثة، وأما في القضية الحقيقية

فلا يمتنع ذلك ، لكن الظاهر عدم الفرق بين القضيتين على ما يظهر بملاحظة الأمثلة العرفية لهما .

الا أنه لا اثر للبحث عن ذلك في المقام بعد وضوح عدم تمامية تجويز ذلك مطلقاً في المقام على ما ذهب اليه الشيخ إذ لا يجوز هذا المعنى في

مورد (لا ضرر) على كلا التفصيلين .

أما على الأول : فلأن الملحوظ في (لا ضرر) نفي ضرورة كل واحد من الاحكام المجعولة في الشريعة من غير لحاظها تحت مجاميع تحتوي كل

مجموعة على جملة منها ، لكي يخصص مفاده في واحدة منها بملاحظة أدلة الاحكام الواقعية كما هو واضح . .

وأما على الثاني : فلاعتراف القائل به بأن حديث (لا ضرر) انما هو في مستوى القضية الخارجية بملاحظة أن المنفي هو الضرر الناسم من

الأحكام المجعولة خارجا، وان كان قد يناقش في ذلك من جهة عدم العلم بأن النبي صلى الله عليه وآله قد قال ذلك في مورد قضية سمرة بعد انتهاء تشريع الأحكام ليكون قضية خارجية بل المقصود بالحديث نفي جعل أي حكم ضرري شرعا فهو قضية حقيقية.

١. الرسائل ٢ | ٥٣٧.

٢. حاشية فرائد الأصول ١٩٦ .

٣. تقارير العلامة النائبي ٣١١ .

التقريب الثالث : ان يقال : بان من المستهجن تخصيص الحديث

والتقريب الثالث :

ان يقال : بان من المستهجن تخصيص الحديث في الموارد المذكورة حتى وان لم تكن هي اكثر موارده لأنها من اصول الأحكام الالهية ومهماتها وتخصيص العام في مثل ذلك قبيح .

وبلاحظ أن مثل هذا الانطباع عن أحكام الاسلام من كون اكثرها أو اصولها ضرورية على ما يتمثل في هذا التقريب والتقريب السابق مما يستحق البحث ، حتى مع غض النظر عن كون ذلك موجبا لو هن هذا الحديث ، لأن ذلك قد يكون ذريعة لبعض المخالفين للدين في تشويه صورة الاسلام والقدر في حقية تشريعاته ، للاقرار بان معظمها أو اصولها تشريعات ضرورية .

وفي الجواب على التقريب الثاني والثالث طريقان

وفي الجواب عن هذين التقرابين طريقان :

الطريق الأول : ما هو المختار : وهو ينحل الى جزئين

الطريق الأول :

ما هو المختار. وهو ينحل الى جزين :

الأول : عدم صدق الضرر في كثير من هذه الموارد على ضوء التدقيق

الأول :

عدم صدق الضرر في كثير من هذه الموارد على ضوء التدقيق في مفهومه وفي مدى انطباقه فيها.

الثاني : تحديد الضرر المنفي بـ (لا ضرر) بملاحظة طبيعة معناه

الثاني :

تحديد الضرر المنفي بـ (لا ضرر) بملاحظة طبيعة معناه التركيبي - على المختار- وبملاحظة اقترانه بـ (لا ضرر) بنحولا يقتضي نفي الضرر اصلاً في جملة من الموارد المذكورة .

اما الجزء الأول : فيظهر بملاحظة امرين :

الأمر الأول : في التدقيق في مفهوم الضرر. ان الضرر في الشيء كالمال - مثلا - ليس مطلق عروض النقص عليه بل كونه أنقص عما ينبغي ان يكون عليه من الكمية أو المالية ، كما لو عرضت على المال آفة توجب نقص ماليته ، أو نقصت كميته بضياع أو سرقة أو غصب أو بصرف المالك له فيما لا يعذ مؤونه له ولا يعود منه فائدة عليه ، فاما لو صرف فيما يرجع الى مؤونة الشخص وشؤونه أو ينتفع منه بنحو مناسب معه فانه لا يكون ذلك ضررا عليه ، ولذا لا يعتبر صرف المال في مؤونته ومؤونة عياله فيما يحتاجون اليه -من الماكل والمشرب والملبس والعلاج والوقاية والتنظيف وسائر حاجاتهم - اضرارا بالمال لا لغة ولا عرفا، وكذلك صرف المال في اداء الحقوق العرفية للغير وسائر الرغبات العقلانية كالسفر الى مكان آخر لغرض ثقافي أو اجتماعي ، وهكذا لو اشترك الشخص في مشروع عام أو جهة عامة يعم الانتفاع بها .

وبالجملة : فصرف الشخص المال في الشؤون المتعلقة بتعيش نفسه وعياله بحسب مستواه من العرف والعادة لا يعد ضررا، لان شأن المال ان يصر في مثل هذه الامور بل عدم صرفه في مثل الانفاق على العيال يعد اضرارا بهم وظلما عليهم .

وإذا لم يكن صرف المال في ذلك اضرارا فلا ينقلب ضررا بالالزام الشرعي ليكون الحكم الشرعي ضرريا .

وعلى ضوء هذا البيان : يظهر عدم صدق الضرر في جملة من الموارد السابقة، كما تنته له جمع من المحققين :

منها: ايجاب صرف المال فيما عليه من الحقوق بحسب العرف كالانفاق على من يجب الانفاق عليه عرفا كالزوجة والاولاد وبعض الاقرباء بل المواشي ونحوها، وكذلك صرف المال لتفريغ ذمته عما اشتراه من غيره ، أو اشتغلت به ذمته من جهة اتلافه لمال الغير أو بدلا عن الانتفاع به.

ومنها: ايجاب الخمس والزكاة - في الجملة - فانها تصرف في مصارف عمدتها التحفظ على النظام والمصالح الاجتماعية العامة .

ومنها : ايجاب صرف المال في ازالة كثير من القذارات العرفية التي يحسن الاجتناب عنها . الى غير ذلك من الموارد المختلفة .

ويمكن ضبط الموارد الخارجة عن حدود الضرر - على ضوء البيان الذي ذكرناه - بنحو عام في حالات ثلاث :

الأولى : أن يكون الحكم الشرعي في مورد لا يكون صرف المال فيه ضررا عرفا، فانه لا يكون الحكم حينئذ ضرريا وهذه الحالة هي التي يندرج تحتها أكثر الموارد السابقة .

الثانية : أن يكون الحكم الشرعي بملاحظة كشف الشارع عن كون المورد مصداقا لجهة لا يعتبر صرف المال في تلك الجهة ضررا ، فانه حينئذ يكون خارجا عن الضرر تخصصا وان لم تعرف مصداقية المورد لتلك الجهة لدى العرف ، نظير ما لو انكشفت مصداقية المورد من قبل غير الشارع كما في القذارات المستكشفة بالوسائل الحديثة فان صرف المال في ازلتها لا يعد ضررا كما هو واضح رغم عدم تعرف العرف على المصداق فيها أيضاً .

الثالثة : ان يكون الحكم الشرعي في مورد قد اعتبر القانون حقا من الحقوق في ذلك المورد فلا يكون صرف المال فيه ضررا ، فان الاعتبار الشرعي لتلك الجهة يوجب انتفاء الضرر على نحو الورد.

الأمر الثاني : ان قسما من الأحكام المذكورة لا يوجب ضرراً في الحقيقة وانما يرجع الى عدم النفع أو تحديده ، وبين الضرر وعدم النفع فرق واضح ، فإن الضرر هو انتقاص الشيء الموجود، وعدم النفع إنما هو عدم تحقق الزيادة عليه ، فتوهم صدق الضرر في ذلك من قبيل توهم صدقه على الحكم بعدم تملك الربا- وهو المقدار الزائد في المعاملة الربوية - .

واظهرموارد هذا القسم تشريع الخمس والزكاة.

ا - اما تشريع الخمس من الغنيمة بمعناها الاعم -وهو الظفر بالمال بلا عوض مادي - فانه تحديد لنفع المغتتم لا اضرار به ، لان اعتبار الشارع الاغتنام سببا للملكية يرجع الى توفير نفع للمغتتم ، فاذا فرضنا ان الشارع قد اعترف اولا بكون الاغتنام سبباً للملكية لجميع الغنيمة كان ايجاب دفع خمسه بعد ذلك تنقيصا لماله وضررا به . واما اذا لم يعترف منذ البدء بكون الاغتنام سبباً للملكية الا بالنسبة الى اربعة اخماس الغنيمة - فلا يكون ايجاب دفع الخمس الى من فرضه الشارع له ضررا بالمغتتم لانه لم يملكه أصلا .

ولتوضيح ذلك نتعرض لبعض موارد الخمس في الغنيمة:

منها : الغنيمة القتالية وهي التي يسيطر عليها المقاتلون المسلمون في قتال الكفار، فقد جعل الشارع اخذها سببا للملكية ، إمضاء لقانون الاغارة الذي كان قبل الاسلام على ان يقسم بين المقاتلين ومن بحكمهم ، واستثنى من ذلك الخمس على ان يكون للعناوين الخاصة، ولو انه لم يجعل شيئا للمغتتم ، لم يكن ذلك ضررا عليه أصلا فضلا عن استثناء الخمس ، لعدم حق لهم لولا جعل الشرعي أصلا. وربما كان استثناء الخمس بعنوان انه حق الرئاسة كما كان هذا الحق متعارفا في الجاهلية أيضاً حيث كان ربع الغنيمة التي يحصلون عليها بالاغارة لرئيس القبيلة أو العشيرة ويسمى مرباعاً^(١) .

ومنها : المعادن وهي على المختار وفاقاً للمشهور من الانفال فيكون ملكا للامام ، ومرجع جعل الخمس فيها الى الاذن في استخراجها وتمليك أربعة اخماسها للمستخرج توسعة على المؤمنين ، ويحق لولي الأمر ان لا يأذن في استخراجها، فينحصر حق استخراجها بالدولة ويصرف جميعها في سبيل مصالح المسلمين .

ومنها : الأرباح الزائدة وهي - بحسب الدقة والتحليل - احد مصاديق الغنيمة بمعناها اللغوي ، أي الفوز بالمال بلا عوض مالي . وقد اختلف فيها المنهج الرأسمالي والاشتراكي على طرفي افراط وتغريط ، والحل الوسط في ذلك ما تضمنه فقه أهل البيت (عليهم السلام) من اقرار الرباح على اربعة اخماس ، واعتبار الخمس الباقي للعناوين الخاصة .

ان قيل : ان هذا ضرر على الناس لان لكل انسان ان يحصل على ما يشاء من الاموال باية وسيلة وعلى اي نهج فمنع التملك لمقدار الخمس سلب لهذا الحق .

قيل : انه لم يثبت مثل هذا الحق بشيء من الأدلة، فانه ليس مدركا بالعقل النظري ولا من قضاء الوجدان والضمير الانساني ، ولا مما بنى عليه العقلاء بناء عاما، أما الاولان فواضح واما الثالث فلاختلاف القوانين في حدود قانون الملكية الفردية حسب تقييم العقلاء للمصالح الفردية والاجتماعية وتنبههم لها .

واما تشريع الزكاة : ففيما يتعلق بالغلوات الأربع لا يمكن اعتباره حكما ضرريا بعد ملاحظة ان شأن الزارع والفلاح ليس الا اتخاذ بعض المعدات ، واما التنمية فانما هي بعوامل طبيعية خلقها الله تعالى من الماء والمطر والشمس والجو وصلاحية التربة وغير ذلك حتى ان لبعض الطيور تأثيرا في ذلك بدفع الحشرات الضارة، وقد اشير الى بعض هذه الجهات في سورة الواقعة حيث قال تعالى : (أفرايتم ما تحرثون * أنتم تزرعون أم نحن الزارعون * لو نشاء لجعلناه حطاما فظلمتم تفكوهون * انا لمغرمون بل نحن محرومون)^(٢) ومفاده ان عمل الانسان انما يقتصر على الحرث وهو من مقدمات الزرع من كراب الارض والقاء البذر وسقي المبنوز، واما نفس الزرع وهو الإنبات فانه من فعله تعالى بما قدره من عوامل مختلفة ولولا فعله سبحانه لأصبح الزرع هشيماً لا ينتفع به .

وكذلك لا تعتبر زكاة الأنعام الثلاثة ضررا بعد ملاحظة اختصاصها بالسائمة منها. وربما لوحظ في فرض الزكاة عليها بعد حلول الحول عدم اجتماعها لدى صنف خاص من الناس وتيسر وقوعها في متناول من يريد اقتناءها لحوائجها الشخصية أو للتنمية .

وهكذا فرض الزكاة في الذهب والفضة المسكوكين مع حلول الحول عليهما ، فإنه ربما كان للزجر عن تجميعها أو غرامتها على ذلك بملاحظة انهما

كانا في العهد السابق نقداً، وخاصة النقد كونه ميزانا للمالية ووسيلة سهلة للتبادل بين الأمتعة، ولولاه لكان التبادل بينهما أمراً صعباً ومعرضاً للضرر والغبن وتوفر النقود وتداولها من وسائل ازدهار التجارة ونموها وذلك مورد اهتمام الشارع وعنايته كما لعله احد اسباب تحريم (ربا الفضل) - كما ذكرناه في بحث الربا - .

يضاف الى ما ذكرنا ما يترتب على تشريع الخمس والزكاة من المصالح الاجتماعية العامة - كما اشرنا اليه أولاً - بل هذا التشريع مما توجه به العدالة من جهة استفادة الجميع من الجهات العامة التي توفرها الدولة كبناء القناطر وتعبيد الطرق وتحقيق الأمن وغير ذلك . فظهر ان التدقيق في (الضرر) مفهوماً وانطباعاً يوجب دفع دعوى التخصيص بالنسبة الى جملة من الاحكام التي عدت ضرورية بطبيعتها . واما الجزء الثاني من هذا الحل - وهو تحديد الضرر المنفي بـ (لا ضرر) - فهو يتضمن جهات ثلاث .

الأولى : ان الضرر المنفي منصرف عن كل ضرر تثبته الأحكام الجزائية، وذلك لأن الحكم المولوي لا بدّ ان يدعمه قانون جزائي يثبت ضرراً على مخالفته سواء كان ضرراً دنيوياً أو اوروبياً، والألم لم يكن حكماً مولوياً اصلاً بل كان حكماً ارشادياً، اذ الحكم المولوي - على ما اوضحناه سابقاً - يتقوم بما يستتبعه من الوعيد فاذا لوحظ الضرر الذي يولده الحكم الجزائي الذي يندمج في الحكم الشرعي فان الأحكام الشرعية كلها ضرورية ، اذ لا فرق في ذلك بين الضرر الدنيوي الذي يثبتته مثل قوله سبحانه (والسارق راسخاً فاسقاً فاقطعوا أيديهما) (٣) وبين الضرر الاخرى الذي يثبتته مثل قوله تعالى : (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً انما يكألون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً) (٤) وعلى هذا فنفي التسبب الى الضرر من المقنن إنما ينصرف الى الضرر الابتدائي على الشخص دون ما كان جزءاً أعلى مخالفة القانون ، هذا ما ينبغي ملاحظته . كما ينبغي أن يلاحظ أيضاً ان اضرار الحاكم لا يندرج تحت عنوان (الضرر) أيضاً لان الضرر يحسب كونه من باب المفاعلة يقتضي ان يكون بمعنى انتهاء الضرر الى الغير المستتبع لنسبة مماثلة من نفس الفاعل أو من الغير ولو بالقوة ، فلا ينطبق ذلك في مورد اضرار الحاكم لانه لا يستتبع اضراراً آخر لا من الحاكم لأن عمله محدود بحد قانوني ، ولا من قبل المتضرر لان الحاكم بملاحظة الحماية القانونية له ليس في معرض أن يقع عليه ضرر ممن أجرى عليه الحكم كما هو واضح .

١. لسان العرب ٨ | ١٠١ (ربع).

٢. الواقعة ٥٦ : ٦٣ - ٦٧ .

٣. المائدة : ٥ | ٢٨ .

٤. النساء : ٤ | ١٠ .

أما الجهة الثانية : ان الحديث بحسب المراد التفهيمي منه على المختار لا يشمل جملة من الاضرار الجهة الثانية :

ان الحديث بحسب المراد التفهيمي منه على المختار لا يشمل جملة من الاضرار فان المراد التفهيمي له هو نفي الزام المكلف بتحمل الضرر، وعليه فلا ينفي الحكم الشرعي فيما لو أقدم المكلف بنفسه على تحمل الضرر كما اذا اشترى شيئاً مع اسقاط جميع الخيارات أو كان عالماً بالغبن أو العيب أو صالح صلحاً محاباتياً أو ألزم نفسه شيئاً بالنذر والعهد واليمين ، ففي مثل ذلك لا يعد إمضاء الشارع لما أنشأه المكلف تسبباً من قبله لتحمل المكلف للضرر، وانما الشخص هو الذي حمل نفسه الضرر ابتداءً والشارع انما أقره على ذلك . ولا يقال : ان المكلف في مورد العلم بالغبن ونحوه وان كان اقدم على الضرر ابتداءً، لكنه لم يقدم عليه بقاءً وانما الشارع الزمه به بسبب حكمه باللزوم - كما ذكره غير واحد من المحققين - .

فانه يقال : ان اللزوم ليس حكماً تأسيسياً شرعياً وانما ينتزع من اطلاق المنشأ لما بعد الفسخ في موارد عدم الشرط ولو ارتكازاً ، وانما الشارع أمضى ما انشأه المنشئ بحدوده .

واما الجهة الثالثة: ان اقتران (لا ضرر) بـ (لا ضرار) يمنع عن شموله بجملة من الاضرار الجهة الثالثة :

ان اقتران (لا ضرر) بـ (لا ضرار) يمنع عن شموله لجملة من الاضرار، وذلك لان (لا ضرار) كما تقدم بحسب معناه التفهيمي يثبت عدة انواع من الأحكام الضرورية دفعا لوقوع الاضرار: منها : احكام جزائية يستتبعها الاضرار بالمجتمع من قبيل حد السرقة والمحاربة وحد القصاص والتعزير. ومنها : حق مكافحة الاضرار ولو بانزال الضرر على الغير كما في بعض مراتب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومنها : فروض مالية مقابل الاضرار كضمان الاتلاف وأروش الجنایات والديات التي تفرض على نفس الجاني . ومنها : أحكام تمهيدية مانعة عن تحقيق الاضرار كحق الشفعة .

فالضرر الذي توجهه هذه الأحكام غير مشمول لـ (لا ضرر) لان اقترانه بـ (لا ضرر) الذي يثبت مثل هذه الأحكام يكون قرينة متصلة على تحديد مدلوله وممانعة عن شموله لمثل ذلك .

وهكذا يتضح بمجموع ما ذكرناه : عدم اتجاه ما ادعى من لزوم تخصيص الحديث في اكثر مدلوله بناءً على تفسيره بنفي الحكم الضري .

الطريق الثاني : في جواب الاشكال : ان يقال ان (لا ضرر) ليس ظاهرا الا في نفي الحكم وفيه عدة وجوه

الطريق الثاني

: - في جواب الإشكال - ان يقال ان (لا ضرر) ليس ظاهرا الا في نفي الحكم الذي ربما يترتب على امتثاله ضرر، دون ما كان بطبعه ضرريا من قبيل الموارد المذكورة كالخمس والزكاة والحج وغيرها، فهي خارجة عن مصب الحديث تخصصا، وذلك باحد وجوه :

الوجه الأولي : ما ذكر المحقق النائيني من أن قاعدة (لا ضرر) ناظرة الى الأحكام

الوجه الأول :

ما ذكره المحقق النائيني من ان قاعدة (لا ضرر) ناظرة الى الأحكام ومخصصة لها بلسان الحكومة، ولازم الحكومة ان يكون المحكوم بها حكما لا يقتضي بطبعه ضررا لانه لو اقتض بطبعه ضررا لوقع التعارض بينهما (١) .

وتوضيحه : ان قاعدة (لا ضرر) انما سيقت للحكومة على الأدلة الواقعية ولا معنى للحكومة بالنسبة الى الادلة التي تثبت أحكاما ضررية بحسب طبعها، لان النسبة بين (لا ضرر) وبينها هي التباين .

والحكومة التضييقية - كالتخصيص - لا تعقل الأ مع كون النسبة بين الدليلين عموما من وجه أو عموماً مطلقاً ، فإنها لا تفترق عن التخصيص الا بحسب اللسان حيث ان لسان الحكومة هو لسان مسالمة مع الدليل الآخر، ولسان التخصيص لسان معارضة معه والا فهما يشتركان في المحتوى وهوتحديد حجية الدليل الآخر ؛ ولذلك لا تعقل الحكومة الا في مورد يعقل فيه التخصيص وبما ان التخصيص لا يعقل في مورد كون النسبة هي التباين فانه لا تعقل الحكومة معها ايضا.

وليس المقصود بذلك أن كل مورد لم يحكم فيه بالتخصيص لا يحكم فيه بالحكومة ، اذ في بعض موارد العامين من وجه يلتزم بحكومة أحدهما على الآخر ولا يلتزم بتخصيصه به بل يتعارض الدليلان في المجمع فيتساقطان ، وإنما المراد أن كل ما لا يعقل فيه التخصيص لا تعقل فيه الحكومة .

١ . رسالة لا ضرر تقارير المحقق النائيني ص ٢١١ .

الرد على ما ذكر المحقق النائيني (قده)

ويرد على ذلك أولاً :

أولاً: انه لم يثبت كون (لا ضرر) مسوقاً للحكومة

انه لم يثبت كون (لا ضرر) مسوقاً للحكومة على الأدلة الأخرى ابتداءً حتى يقال بموجبه انه ناظر إلى خصوص الأدلة التي تثبت بإطلاقها أو عمومها حكماً ضررياً، لطرو عوارض خارجية ، ويحدد مفاده بنفي الحكم الذي لا يكون بطبعه ضررياً ، بل الظاهر منه هو نفي التسبب إلى تحمل الضرر مطلقاً سواء كان الحكم المسبب إلى الضرر موجبا له بالذات أو بعروض عارض ، بل شموله للأول أوضح لأنه أجلى الأفراد فيكون إخراج منه تخصيصاً في مفاده ويعود الإشكال .

ثانياً : ان مبناه في تقريب نفي الحديث للحكم الضرري هو جعل الضرر عنواناً للحكم

وثانياً :

ان مبناه في تقريب نفي الحديث للحكم الضرري هو جعل الضرر عنواناً للحكم فيكون مصب النفي في الحديث نفس الحكم مباشرة، وعلى هذا المبني لا يمكن اعتبار (لا ضرر) حاكماً على الأدلة الأولية - على ما سيتضح في التنبيه الثالث - لأن لسان نفي الحكم المثبت للموضوع في الدليل الآخر لسان معارضة مع لسان ذاك الدليل ، فإن الدليل يثبت الحكم للموضوع و(لا ضرر) ينفي ذلك الحكم عن موضوعه ولامعنى للحكومة في مثل ذلك .

نعم يمكن تصوير الحكومة على المختار في مفاد الحديث من أنه ينفي التسبب الشرعي إلى تحمل الضرر فيكون نفياً للتسبب بالحكم الضرري بلسان نفي الضرر كناية ، لكن هذا اللسان إنما ينتج تقديم الدليل فيما أمكن الجمع الدلالي بينه وبين الدليل الآخر ليكون هذا حاكماً وذاك محكوماً به ، وذلك كما في مورد يكون (لا ضرر) فيه أخص من الدليل الآخر ولو في الجملة، وأما إذا لم يمكن الجمع الدلالي بينهما بذلك بان كانت النسبة بينهما هي التباين - كما هو الحال في مورد (لا ضرر) مع أدلة الأحكام الضررية بحسب طبعها - فلا وجه لتقدم الدليل الوارد بهذا اللسان على غيره كما هو واضح .

الوجه الثاني : ما عن السيد الاستاذ (قدس سره) من أن (لا ضرر) انما هو ناظر الى العمومات

ما عن السيد الأستاذ (قده) من أن (لا ضرر) إنما هو ناظر إلى العمومات والاطلاقات الدالة على التكليف التي قد تكون ضرورية وقد لا تكون ضرورية فيحدها بما إذا لم تكن ضرورية ولا يتعرض للتكاليف التي هي بطبيعتها ضرورية، والشاهد على ذلك ان وجوب الحج والجهاد وغيرهما من الأحكام الضرورية كانت ثابتة عند صدور هذا الكلام من النبي صلى الله عليه وآله في قضية سمرة، ومع ذلك لم يعترض عليه أحد من الصحابة يجعل هذه الأحكام الشرعية (١).

١. لاحظ الدراسات ص ٣٣٢ .

الرد على ما ذكر السيد الأستاذ (قده)

ويرد عليه :

أولاً: ان الاستشهاد بيئني على تصور أن الصحابة جميعاً فهموا مغزى هذا الحديث

ان الاستشهاد بيئني على تصور أن الصحابة جميعاً فهموا مغزى هذا الحديث على النحو الذي استظهرناه ، مع أن الشواهد المختلفة تدل على ان أكثرهم لم يكونوا بهذه المنزلة، وقد قال النبي صلى الله عليه وآله في خطبته التي خطبها في مسجد الخيف -وقد نقلها الفريقان - (نصر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وبلغها من لم يبلغه ، يا أيها الناس ليبلغ الشاهد الغائب ، فربّ حامل فقه ليس بفقيه ، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه) (١). وفي الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام : (وليس كل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسأله الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ويستفهمه ، حتى أنهم كانوا يحبون أن يجيء الأعرابي والطارئ فيسأل رسول الله صلى الله عليه وآله حتى يسمعوا) (٢) . بل كانت معرفتهم بالقرآن كذلك وقد أوضحنا ذلك فى بعض مباحث حجية ظواهر الكتاب ومقدمة بحث حجية خبر الواحد وذكرنا جملة من شواهد ذلك من روايات الفريقين .

١. جامع احاديث الشيعة ١ | ٢٣٩ | ح ٣٤٧ .

٢. جامع احاديث الشيعة ١ | ١٦ | ح ٦٢ .

ثانياً: انه على تقدير فهمهم لمعنى الحديث وثبوت علم اعتراضهم من الممكن أن يكون تنبه فقهاء الصحابة للطريق السابق

وثانياً :

انه على تقدير فهمهم لمعنى الحديث وثبوت عدم اعتراضهم أو سؤالهم أو بدعوى أنه لو كان لنقل - لتوفر الدواعي على نقله - فمن الممكن أن يكون الوجه في ذلك تنبه فقهاء الصحابة للطريق السابق في حل الاشكال من عدم نفي (لا ضرر) لكل ضرر من جهة عدم صدق الضرر في كثير من هذه الموارد على ما سبق توضيحه . وما يبقى منها - من موارد قليلة - فإنه ربما خصص الحديث بالنسبة إليها لأن الخاص حيث وجد يتقدم على العام ، وإن كان يدور بين أن يكون ناسخاً أو مخصصاً إلا أنه يحمل على الثاني بحسب المتفاهم العرفي ، فيمكن أن يكون الوجه في عدم اعتراضهم بذلك تنبههم لهذا النحو من الجمع العرفي ولا شهادة في عدم الاعتراض بنفسه على اختصاص الضرر المنفي بما كان طارئاً . وربما كان مقصوده بهذا الكلام ما يأتي في الوجه الثالث .

الوجه الثالث : ما بيئني على جهتين

الوجه الثالث : ما بيئني على جهتين :

الجهة الأولى : ان مورد هذه الكبرى في قضية سمرة إنما كان هو الضرر الطارئ

الأولى :

ان مورد هذه الكبرى في قضية سمرة إنما كان هو الضرر الطارئ لأن ملكية النخلة في ملك الغير تستتبع حق الاستطراق إليها متى شاء مالكها، كما ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله إنه قضى في رجل باع نخله واستثنى نخلة فقضى له (بالمدخل إليها والمخرج منها ومدى جرائدها) (١) إلا أن عموم هذا الحق في مورد قضية سمرة للدخول بدون الاستئذان كان ضرراً على الأنصاري ، لأن البستان - الذي كانت فيه النخلة - كان محل سكنه وسكن أهله ، فكان الدخول بدون استئذان موجبا لهتك حرمتهم . وعلى هذا : فالضرر الطارئ هو القدر المتيقن من مفاد الحديث لكونه مورداً لالقائه في جهته .

الجهة الثانية : ان الاحكام التي هي بطبعها ضرورية كانت من مشهورات الاحكام والجهة الأخرى :

ان الأحكام التي هي بطبعها ضرورية كانت من مشهورات أحكام الإسلام وحيث ان الصحابة كانوا حديثي عهد بالإسلام فكانوا يحسون بثقل ذلك ومشقته ، ولم ينقل عن أحد منهم تصور شمول الحديث لهذه الأحكام ، فكان ذلك قرينة متصلة للكلام على أن المنفي شرعاً إنما هو خصوص الضرر الطارئ فلا ينعقد له ظهور في العموم .

التنبيه الثالث : في وجه تقديم (لا ضرر) على ادلة الاحكام الاولية التنبيه الثالث :

في وجه تقديم (لا ضرر) على ادلة الأحكام الاولية .
وقد ذكر في ذلك وجوه كثيرة الا أن المشهور بين المحققين أنه على نحو الحكومة التضييقية وهو الصحيح ، وحيث شاع لديهم التعرض لحقي الحكومة في المقام فلا بأس بالبحث عنها أولاً

معنى الحكومة وتقسيمها

الحكومة في المقام فلا بأس بالبحث عنها أولاً، فيقع الكلام في مقامين :

المقام الأول : في حقيقة الحكومة التضييقية، ويقع الكلام فيه ضمن جهات المقام الأول :

في حقيقة الحكومة التضييقية .
وبلاحظ ان الحكومة تطلق على معنيين فتارة يراد بها الخصوصية التي توجد في الدليل الحاكم التي توجب تقديمه على الدليل الأخرمى لم يكن هناك مانع من ذلك ، وبهذا المعنى تعد الحكومة من المزايا الدلالية لأحد المتعارضين . واخرى يراد بها التحكم وهو العلاج الخاص بين الدليلين المتعارضين حيث يكون احدهما باسلوب الحكومة كما يراد بالتخصيص أيضا نوع علاج خاص بين العام والخاص أو العامين من وجه حقيقة هذا العلاج الحكم باوسعية مقام الاثبات عن مقام الثبوت في الدليل الأخر تقدما للدليل المتضمن لاسلوب الحكومة، فيقابل النسخ وغيره من وجوه التقديم . وهذا المعنى من شؤون المعنى الأول وأثاره ، ونحن نبحث أولاً عن حقيقة الحكومة بالمعنى الأول ثم نتعرض لوجه تقديم الحاكم على المحكوم وكيفيته وشرائطه . وذلك في ضمن جهات :

الجهة الأولى : في ذكر تقسيمات الحكومة ومحل البحث من أقسامها الجهة الأولى :

في ذكر تقسيمات الحكومة ومحل البحث من اقسامها :
التقسيم الأول : ان محتوى الدليل - بحسب المراد الاستعمالي - يكون على أحد نوعين :
١ - ان يكون محتواه اعتبارا ادبيا تنزيليا وذلك من قبيل اثبات الحكم بلسان اثبات موضوعه أو نفيه بلسان نفيه كأن يقال بعد الأمر باكرام العلماء مثلا (المتقي عالم) و(الفاسق ليس بعالم) فان الأول يثبت وجوب الاكرام للمتقي بلسان تحقق موضوع الوجوب وهو العالم ، كما أن الثاني ينفي وجوب الاكرام عن العالم الفاسق بلسان نفي تحقق موضوعه . ومن الواضح ان اندراج المتقي تحت العالم وخروج العالم الفاسق عنه اعتبار ادبي تنزيلي .

وسيجيء توضيح هذا القسم في التقسيم الثاني .

٢ - ان يكون محتواه اعتبارا حقيقيا متصلا . وقد يمثل لذلك بحكومة الامارات على الأحكام التي اخذ العلم أو عدمه حداً لها كالاصول العملية وذلك على القول بان مفاد ادلة حجية الامارات - كخبر الثقة أو الخبر الموثوق به - هو تميم كشفها باعتبارها علما . وذلك ليس على سبيل التنزيل والاعتبار الأدبي ليكون تقدمها على الاصول العملية ونحوها على نحو الحكومة التنزيلية ، وإنما على سبيل الاعتبار المتأصل بملاحظة أن للعلم عند العقلاء قسمين : قسما تكوينيا وقسما اعتباريا وقد امضى الشارع - بما انه رئيس العقلاء - العلم الاعتباري العقلاني .

فعلى هذا الرأي اذا فسرنا عدم العلم المأخوذ في موضوع جريان الأصل مثلا ك (رفع ما لا يعلمون) بعدم العلم التكويني وقامت امانة كخبر الثقة على الحرمة فان هذه الحالة تخرج عن حدود الأصل بنحو الحكومة، لأن العقلاء يرون انفسهم عالمين علما قانونيا فلا يجدون انفسهم مشمولين ك(رفع ما لا يعلمون) رغم تفسير العلم بالعلم التكويني .

ولا يمكن اعتبار ذلك من قبيل الورد لتوقف الورد على انتفاء الموضوع في الدليل الأول وجدانا بمؤونة من التعبد، وعدم العلم التكويني الموضوع في دليل الأصل حسب الفرض لا ينتفي وجدانا بوجود علم اعتباري (نعم) لو كان موضوع الأصل عدم العلم الجامع بين العلم التكويني والعلم

الاعتباري ، لكان تقدم الامارة عليه بنحو الورد لانتفاء الموضوع حينئذ حقيقة بمعونة الاعتبار.

ويلاحظ : ان هذا النوع من الحكومة تترتب عليه آثار التضييق والتوسعة معاً فإنه يوجب تضييق الدليل المحكوم بحسب المراد التفهيمي ، ان كان موضوعه كالأصل عدم الماهية، وتوسعته ان كان موضوعه وجود الماهية كما في جواز الاخبار عما يعلم ونحوه .

هذا الا ان ثبوت هذا النوع من الحكومة محل تأمل .

وعلى تقديره فهو خارج عما هو المقصود بالبحث في المقام فان (لا ضرر) ليس بمندرج في هذا القسم .

وتحقيق القول في هذا القسم من الحكومة (في وجه تقديم الامارات على الاصول) قد تعرضنا له في محله من علم الاصول .

التقسيم الثاني : ان مفاد الدليل الحاكم اما توسعة في الدليل المحكوم أو تضييق فيه ، وبهذا الاعتبار تنقسم الحكومة الى قسمين :

١ - الحكومة على نحو التوسعة . وهي في الاعتبارات الأدبية عبارة عن تنزيل شيء منزلة شيء آخر ليترتب عليه الحكم الثابت لذلك الشيء ، اثباتاً للحكم بلسان جعل موضوعه . واختيار هذا الاسلوب من قبل المتكلم عن عبارة عن تنزيل شيء منزلة شيء آخر ليترتب عليه الحكم الثابت لذلك الشيء ، والتأكيد عليه بالنسبة الى الحكم الثاني ، فيعدل المتكلم عن الاسلوب الصريح الى هذا الاسلوب الذي يظهره بيان حدود موضوع الحكم الأول استغلاً للتأثير النفسي الثابت للمنزل عليه لتحقيق مثله بالنسبة الى المنزل .

ومثال ذلك : ما ورد من ان الفقاع خمر فان اعتبار الفقاع خمراً تنزيلاً إنما يقصد به تفهيماً كونه حراماً أيضاً كالخمر، ولكن اختيار هذا التعبير بدلاً عن أن يقال (ان الفقاع حرام) لكي يوجد تجاهه نفس الاحساس الموجود تجاه الخمر، لأن الخمر من جهة التشديدات المؤكدة حولها قد اكتسبت طابعاً خاصاً من الميغوضية والحرمة، واعتبار الفقاع خمراً يثير في نفس المخاطب نفس الاحساس الموجود تجاه الخمر بالنسبة اليه .

وما ذكرناه هو النكتة العامة في الاعتبارات الأدبية من قبيل اعتبار زيد اسداً، فان العدول عن التصريح بهشجاعته في ذلك إنما هو لاثارة نفس المشاعر التي يثيرها عنوان الاسد عند المخاطب تجاه زيد، وقد أوضحنا ذلك في بعض مباحث الألفاظ في علم الاصول .

وهذا القسم أيضاً ليس بمقصود بالبحث فان (لا ضرر) ليس من هذا القبيل بالنسبة الى ادلة الأحكام .

٢ - الحكومة على نحو التضييق . وهي ان يكون مؤدى الدليل الحاكم تحديد ثبوت الحكم لموضوعه نافيةً لتصورثبوت له بنحو عام ، وذلك كأن ينفي موضوع الحكم أو متعلقه بغرض نفي نفس الحكم على سبيل الكناية كقوله عليه السلام : (لا ربا بين الوالد والولد) فان المقصود من نفي الربا هو نفي حرمة لانفي حقيقته ولكنه تعرض لذلك بلسان نفي الموضوع على نحو الكناية دون التصريح .

وهذا القسم هو المقصود بالبحث في المقام .

الجهة الثانية : في أقسام الحكومة التنزيلية ومواردها

الجهة الثانية :

في أقسام الحكومة التنزيلية . ومواردها واختلاف مؤدى الدليل الحاكم بحسبها .

ان الحكومة التنزيلية تنقسم الى قسمين :

الأول : ان يكون بلسان الاثبات ومفاده اعطاء شيء حد شيء اخر وتنزيله منزلته ، كما اذا قام الدليل على ان (ولد المسلم مسلم) فان الاسلام بما انه عبارة عن عقيدة خاصة فلا يتصف به غير المميز، ولكن الدليل المذكور ينزل ولد المسلم منزلة المسلم فيضيّق دائرة الدليل الدال على ان غير المسلم نجس مثلاً.

الثاني : ان يكون بلسان النفي ، وهو الأكثر تداولاً في الأدلة.

وللنفي التنزيلي - باعتبار مصبه - موارد يختلف بحسبها نوع المراد التفهيمي من الدليل الحاكم :

١ - ان يكون المنفي موضوعاً لدى العقلاء لاعتبار متأصل كالعقود والايقاعات . والمراد التفهيمي بنفي الطبيعي في ذلك نفي الآثار القانونية التي ينشأ المعنى بداعي ترتيبها ، كحصول الفراق بالطلاق ، واذا كان المنفي حصة من الطبيعي الموضوع للحكم كقوله : (لا طلاق الا باشهاد) كان مقتضاه اشتراط ترتب تلك الآثار بحصول الشرط المذكور.

٢ - ان يكون المنفي موضوعاً لأحكام شرعية كـ (لا شك لكثير الشك) و(لا شك للامام مع حفظ الماموم) والمراد التفهيمي بنفي الطبيعي في ذلك عدم ترتب ذلك بالنسبة الى الحصة الخاصة .

٣ - ان يكون المنفي متعلقاً للحكم كـ (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) و(لا صلاة لمن لم يقرضه في الصلاة)، و(لا ربا بين الوالد والولد) والمراد التفهيمي بنفي الطبيعي في ذلك نفي ثبوت الحكم لها ايجاباً أو تحريماً، ومرجعه الى اشتراط المتعلق بالشرط المذكور.

٤ - أن يكون المنفي نفس الحكم الشرعي كما في (كل شيء لك حلال) و(رفع ما لا يعلمون) بناء على كون (ما) كناية عن الحكم الواقعي ، اذ لا يراد بمثل هذه الألسنة التصويب ودوران الاحكام مدار علم المكلف وجهله ، ولا ثبوت حكم ظاهري في موردالجهل بالحكم الواقعي - كما عليه كثير من الاصوليين - بل مفادها عدم ترتب اثر الحكم ، كاستحقاق العقوبة على مخالفته في ظرف الجهل بوجوده ارشاداً الى عدم كون الحكم يحد من الاهمية بحيث يكون احتمال وجوده منجزاً له . وقد أوضحنا ذلك في مبحث اصالة البراءة .

٥ - ان يكون المنفي انتساب المعنى الى المكلف - كما في حديث الرفع - اذا كانت (ما) كناية عن الفعل دون الحكم ، وذلك بناءً على المختار من أنه لا يعني رفع الفعل في حد نفسه ، ولذلك لا يرتفع الحكم فيما كان الأثر مترتباً على نفس الفعل من دون اعتبار صدوره من الفاعل ، كما لو

لقى النجس في الماء عن اكراه ، فإنه ينجس الماء حينئذ لكون نجاسة الماء اثرا لنفس الملاقاة بالمعنى اسم المصدر . وإنما المقصود بذلك نفي انتسابه الى المكلف فيرتفع الأثر المترتب على ذلك كبيع المكره وطلاقه .

٦ - ان يكون المنفي طبيعة توهم تسبب الشارع الى تحققها سواء كانت متعلقا للحكم أو معلولا له في وعاء الخارج ، من قبيل ما لوقيل : (لا حرج في الدين) فان الحرج ليس متعلقا للحكم ، وإنما هو امر يترتب على الحكم فيكون المقصود بنفي الطبيعة حينئذ نفي جعل الحكم المؤدي اليها، ولكن عبر عن نفيه تنزيلا بنفي تحقق الطبيعة خارجا.

هذه هي موارد النفي التنزيلي وما ذكرناه انما هو خصوص ما كان منها من قبيل الحكومة، بأن كان نظر المتكلم في نفيه التنزيلي للمعنى الى فكرة مخالفة لمؤدى الكلام - على ما هو معيار الحكومة على التحقيق كما يأتي - .

وهناك مورد سابع لا يندرج في الحكومة وهو حيث يستفاد منه الزجر والتحریم المولوي من قبيل قوله تعالى : (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) (١) وضابطه - كما يظهر مما تقدم - أن يكون مصب النفي طبيعة تكوينية ذات آثار خارجية يرغب المكلفون فيها لانسجامها مع القوى الشهوية أو الغضبية للنفس ، من دون ان يكون هذا الخطاب مسبقا بحكم مخالف له ولو توهمه كالأمر بعد الحظر أو بعد توهمه . ووجه عدم اندراج هذا المورد في الحكومة كونه مقيدا بعدم سبق حكم مخالف له ولو توهمه، ومع هذا القيد لا يمكن ان يتوفر فيه الشرط السابق من نظر المتكلم الى فكرة مخالفة ، ووجه تقييده بذلك انه لو سبق الخطاب حكم آخر، كان مفاده هدم ذلك الحكم ونفي التسبب الى الطبيعة ، فيندرج حينئذ في المورد السادس من الموارد السابقة .

وبلاحظ ان سر اختلاف المحتوى في اكثر هذه الموارد قد تقدم ايضا مفسلا في ذكر الضابط العام لاختلاف محتوى صيغ الحكم عند ذكر المسلك المختار في الحديث ، ويظهر الحال في الباقي ايضا على ضوء ذلك .

هذا وهناك تقسيم اخر لموارد الحكومة يتردد في كلمات المحقق النائيني ومن وافقه (٢) وملخصه : ان الدليل الحاكم على قسمين :

١- ان يكون شارحا لعقد الوضع من الدليل المحكوم ، والمراد بعقد الوضع ما يعم موضوع الحكم ومتعلقه كحديث (لا ربا بين الوالد والولد) بالنسبة الى دليل حرمة الربا وفساده ، فان الربا متعلق للحرمة وموضوع للفساد.

٢ - ان يكون شارحا لعقد الحمل منه - وهو الحكم - ومثل له ب (لا ضرر) بناءً على مختاره (قده) من ان الضرر عنوان ثانوي للحكم ، وقد ذكر أن هذا القسم اظهر افراد الحكومة ، لأن هدم الموضوع يرجع بالواسطة الى التعرض للحكم . ولكن هذا التقسيم غير تام .

اما أولاً: فلان كون القسم الثاني من قبيل الحكومة مبني على مبناه من ان مناط الحكومة هو النظر الى دليل آخر، وأما على المختار من ان مناطه ان يكون لسان الدليل لسان مسالمة مع العام فلا يكون منها لان لسان الدليل في هذا القسم لا محالة لسان معارضة، لانه ينفي ما يثبت العام صريحاً، مع ان التمثيل لهذا القسم بحديث (لا ضرر) انما يتجه على مبناه وهو غير تام كما مر، وسيوضح القول في ذلك تفصيلاً. واما ثانياً: فلان القسمة غير حاصرة، إذ لا يشمل مثلاً ما اذا كان الدليل الحاكم متعرضاً لنفي ما يكون معلولاً للحكم في الخارج ك (لا حرج في الدين) .

١. البقرة : ٢ | ١٩٧ .

٢. لاحظ رسالة (لا ضرر) تقريرات المحقق النائيني : ٢ ١ ٢ وفوائد الاصول ٤ : ٥٩٢ - ٥٩٣ مفصلاً ، وأجود التقريرات ٢ : ١٦٢ - ١٦٣ و ٥٠٥ - ٥٠٧ ، ومصباح الاصول ١٢ | ٥٤١ - ٥٤٢.

الجهة الثالثة : في حقيقة الحكومة التضييقية

الجهة الثالثة:

في حقيقة الحكومة التضييقية مع المقارنة بينها وبين التخصيص .

ان الصفات التي يتصف بها الدليل - كالحكومة والورود والتزاحم والتعارض - تنقسم الى قسمين :

فئة منها يتصف بها الدليل بلحاظ محتواه - أعني مدلوله التفهيمي - كحالة التعارض والورود، فان التعارض مثلاً ليس الآ حالة تصادم بين المدلولين التفهيميين للدليلين ، ولذا لا يتحقق التعارض بين قولين يتحد المدلول التفهيمي لهما وان اختلف المراد الاستعمالي فيهما ك- (زيد جواد) و(زيد كثير الرماد) وكذلك الورد فان ورود احد الدليلين على الآخر انما هو باعتبار واقع مؤداه من غير اعتبار باسلوب الدليل .

وهناك فئة اخرى يتصف بها الدليل بلحاظ أسلوبه ولسانه في التعبير عن المعنى، لا بلحاظ واقع مؤداه ومحتواه ، ولذلك يمكن ان يتصف الدليلان المتمثلان في المحتوى بوصفين متقابلين من هذه الفئة لمجرد الاختلاف في الاسلوب .

ومن هذه الفئة على ما نراه هي الحكومة والتخصيص .

فحقيقة الحكومة إنما هي تحديد العموم بأسلوب مسالم معه وهو اسلوب التنزيل والكناية -الذي هو اداء للمعنى بلسان غير مبا شر-كنفي الملزوم استعمالاً مع ارادة نفي ما يتوهم لازماً له . وإنما كان ذلك اسلوب مسالمة لأن الدليل الحاكم الذي يصاغ بهذا الاسلوب لا يمثل محتواه المعارض للعام المحكوم - بلسان معارض معه - بأن يثبت ما نفاه العام أو ينفي ما أثبتته ، وإنما يؤدي ذلك بلسان منسجم معه حيث يمثل نفسه

على انه بيان لحدود الموضوع وعدم تحققه في المورد - مثلاً - ليمثل انتفاء الحكم في المورد انتفاءً طبيعياً باعتبار عدم تحقق موضوعه ، فهويتضمن نحواً من الالتواء وعدم الصراحة في أداء المعنى .

وحقيقة التخصيص على العكس فإنها عبارة عن تحديد العموم بأسلوب معارض معه وهو أسلوب الصراحة بأن ينفي ما يثبت العام أو يثبت ما ينفيه صريحاً ، من غير أن يلجأ الى طريقتين غير مباشرة كان ينفي الموضوع لينتهي بذلك الى نفي الحكم ، فالدليل المخصص - على خلاف الحاكم - يعكس معارضة محتواه مع العموم فيكون مفاده استعمالاً موافقاً لما يراد به تفهيماً من دون لف ودوران في عرض المعنى .
وبذلك يظهر ان الحاكم والمخصص أسلوبان مختلفان في أداء المعنى الواحد وتفهمه فقول الشارع (لا يجب اكرام العالم الفاسق) وقوله (العالم الفاسق ليس بعالم) كلاهما يدلان على معنى تفهيمي واحد وهو عدم وجوب اكرام العالم الفاسق ، لكنهما يختلفان في المراد الاستعمالي أي في أسلوب التعبير عن نفي الحكم حيث يؤديه الأول صراحة والثاني على نحو الكناية من غير تصريح ، وذلك تفنن أدبي في اساليب إبراز المعنى الواحد .

هذا ولكن هناك اتجاه آخر في حقيقة الحكومة هو المعروف بين الاصوليين ، وهو ان قوام الحكومة ينظر أحد الدليلين الى الدليل الآخر وسوقه قرينة شخصية لبيان المراد من ذلك الدليل سواء كان ذلك بلسان التنزيل كما في نفي الحكم بلسان نفي موضوعه أم لا كما لو جعل الحكم المضاف الى العام منفياً عن حصة أو فرد من الموضوع كأن يقال (وجوب اكرام العلماء غير ثابت للفاسق أو لزيد) لان هذا اللسان ناظر الى اثبات الحكم للعام .

ولكن هذا الاتجاه ليس بصحيح عندنا وتوضيحه : ان لكل باب مورداً متيقناً له ، يكون أساساً في تحليل ذلك الباب وماخذاً لملاكه وتحديدته ، كما ورد قصور القدرة اتفاقاً بالنسبة الى باب التزاحم مثلاً ، فكل تحليل لأي باب إنما يصح - بعد تمامية تصويره في حد نفسه - اذا أمكن شموله للمورد المتيقن للباب ، ولا ضير بعد ذلك لاندراج موارد أخرى تحت الباب وعدم اندراجها ، والألم لم يكن تحليلاً لذلك الباب وإنما يكون تحديداً لظاهرة أخرى .
وموارد التنزيل بالنسبة الى الحكومة من هذا القبيل فإنها هي القدر المتيقن لها فلا يصح أي تحليل للحكومة إلا اذا تم اندراج موارد التنزيل فيه وليس بإمكان احد أن ينكر تحقق الحكومة في موارد نفي الحكم بنفي موضوعه من قبيل قوله (العالم الفاسق ليس بعالم) مثلاً.
والاتجاه المذكور غير قادر على ذلك ، لان لسان التنزيل لا يقتضي نظراً الى دليل آخر أصلاً لا بالمطابقة - كما هو واضح - ولا بالالتزام ، لأن دلالاته عليه بالالتزام إنما تتم لو كانت صحة هذا اللسان لغة أو بلاغة تقتضي نظره الى دليل آخر ، وليس الأمر كذلك ، فان صحة هذا اللسان لغة إنما تتوقف على وجود تناسب بين المعنى الاستعمالي والمراد التفهيمي - كما هو شأن كل اعتبار أدبي - ولا تعلق لذلك بالنظر الى دليل آخر.
كما ان صحته بلاغة - بمعنى النكتة المصححة للعدول الى هذا اللسان من اللسان الصريح - إنما هي الحذر من مواجهة احساسات المخاطب ضد الكلام حيث يكون ثبوت الحكم لموضوعه بنحو عام مرتكزاً في ذهنه ولا أهمية لوجود دليل آخر وعدمه في ذلك . وسوف يتضح هذا من خلال التعرض للمصحح اللغوي والبلاغي لهذا اللسان ، ثم سنعود الى بيان الموضوع بعد ذلك تفصيلاً .

الجهة الرابعة : في المصحح اللغوي للسان التنزيلي

الجهة الرابعة :

في المصحح اللغوي للسان التنزيل . ان الاعتبار التنزيلي اعتبار أدبي يختلف فيه العنصر المعنوي عن العنصر الشكلي للكلام وكل اعتبار أدبي بحاجة الى مصححين لغوي وبلاغي .

١- فالمصحح اللغوي : هو العلاقة والتناسب بين المعنى الاعتباري (المجازي) والمعنى الحقيقي ، وذلك انه كلما عبّر عن معنى خاص بعنصر شكلي يختلف عنه فإنه لا بد من تسامخ وتناسب بين الأمرين ليصح بذلك التعبير عن المعنى المراد بالشكل الخاص ، وبدون توفر ذلك لا يصح استعمال اللفظ في التعبير عن المراد لغة بل يكون خطأ . . وقد تعرضنا لمصحح الاستعمال المجازي وحدوده بنحو عام في مباحث الألفاظ .
٢ - والمصحح البلاغي : - وقد يعبر عنه بالنكتة البلاغية أو وجه العدول عن التعبير الحقيقي - وهو الجهة التي توجب أداء المعنى بنحو الاعتبار الأدبي دون التصريح ، وذلك لان العدول عن التعبير الحقيقي وان كان يصح لغة من دون نكتة لوجود المصحح اللغوي للاستعمال ، إلا أن مقتضى البلاغة اختيار التعبير الصريح في أداء المعنى ما لم يوجد دافع لاستعمال التعبير المجازي .

ويتضح الفرق بين المصححين في المثال الآتي :

إذا عبرنا عن زيد بالأسد ، فالمصحح اللغوي لهذا التعبير هو التشابه بينهما في صفة الشجاعة ولكن المصحح البلاغي لذلك هو قصد تحقيق نفس الإحساس الموجود تجاه الأسد بالنسبة الى زيد .

والمصحح اللغوي لاسلوب التنزيل هو احدى نكتتين :

١- النكتة الأولى : التناسب الكائن بين التسبب الى عدم تحقق الطبيعة في الخارج وبين المفاد الاستعمالي لصيغة النفي من انتفائها خارجاً ، فحيث كان المعنى المراد مصداقاً للتسبب الى عدم تحقق الطبيعة صحّ ان يكون محتوياً لصيغة النفي على اساس التناسب المذكور .

وأوضح مصداق للتسبب الى ذلك هو تحريم الطبيعة تحريماً مولويّاً لا سيما اذا انضم الى ذلك تشريع اتخاذ وسائل إجرائية للصد من تحققها خارجاً كما هو مفاد مقطع (لا ضرار) من حديث (لا ضرر ولا ضرار) على ما سبق توضيحه .

ولكن لا ينحصر مصداقه بذلك ، بل يتحقق في الموارد التالية ايضاً :

١- فصل الماهية الاعتبارية عن اثارها الوضعية التي تترتب عليها عقلاً- كما في المورد الأول من الموارد السابقة للنفي التنزيلي ، فهذا المعنى يكون مصداقاً للتسبب الى عدم الماهية خارجاً باعتبار ان مطلوبية مثل هذه الماهيات كالعقود والايقات ليست لذاتها، بأن تكون في حدّ نفسها مما يدعو اليها قوة نفسية للانسان -كالغضب والشهوة- وانما هي لأجل تلك الآثار التي تترتب عليها فاذا فصلت عنها كان ذلك موجِباً لزوال الرغبة ومؤدياً الى انتفاء الماهية خارجاً.

ولأجل ذلك قلنا فيما تقدم ان استعمال صيغة النهي في مثل هذا المورد ليس مجازاً لان فصل الطبيعة عن أثارها يوجب انزجار المكلف عنها بالامكان فيكون الزجر عنها زجراً حقيقياً طبعاً .

٢ - تحديد الماهية التي هي متعلق للأمر المولوي -كما في المورد الثالث من الموارد السابقة للنفي التنزيلي - .

وهذا المعنى أيضاً يكون مصداقاً للتسبب الى عدم تحقق الماهية، وذلك من جهة ان الرغبة الى الماهية في هذا المورد أيضاً ليست لذاتها وانما لأجل امتثال الأمر وتفريغ الذمة عن المأمور به ، فاذا حدد الشارع الماهية المأمور بها وأخرج منها حصة خاصة كان ذلك موجِباً لزوال الرغبة عن تلك الحصة ومؤدياً إلي انتفائها خارجاً .

ولذلك ايضا قلنا بان استعمال صيغة النهي في هذا المورد ليس مجازاً - نظير ما سبق في المورد السابق - بنفس النكته .

ويجمع هذين الموردين أمران :

أولاً : ان كون محتوى النفي فيهما مصداقاً للتسبب الى عدم الماهية انما هو على أساس استلزامه لانتفاء السبب الى تحقق الماهية حيث كانت الرغبة اليها لا لنفسها وانما لجهة خاصة فاجب محتوى النفي زوالها .

وثانياً : إن التسبب فيهما تسبب حقيقي ولوعرفا - على خلاف المورد الثالث الأتي - وذلك من جهة ان إعدام العلة سبب لعدم معلولها، ومحتوى النفي فيهما موجب لعدم العلة في تحقق الماهية -وهي الباعث عليها والمرغب فيها - .

١- هدم الحكم الموجب لتحقيق الماهية التي هي مرغوب عنها في حد نفسها، وفي قوة الهدم بيان عدم وجود مثل هذا الحكم حيث يتوهم أو يحتمل وجوده ، وذلك كما في المورد السادس من الموارد السابقة للنفي التنزيلي .

وهذه الجهة أيضاً مصداقاً للتسبب الى عدم تحقق الماهية لأن الماهية حيث كانت مرغوبة عنها لذاتها لم يكن هناك سبب لإيجادها، الا ثبوت حكم موجب لها وحيث ان هدم الحكم أو بيان عدم وجوده يزيل هذا السبب كان ذلك مؤدياً الى عدم إيجاد الماهية .

لكن هذا مصداق تنزيلي للتسبب وليس حقيقياً - كما في الموردين الأولين - لأن السبب الحقيقي لعدم الماهية في هذه الحالة انما هي الرغبة الطبيعية عنها، وانما كان وجود الحكم الموجب لها أوتوهم وجوده مانعا عن فاعلية تلك الرغبة ، وبهدم الحكم أو بيان عدمه يزول هذا العائق .

٢ - النكته الثانية : تناسب واجدية حصة من الماهية لنقص أو فقدها لكمال ، فان ذلك يصحح نفي تحقق الماهية بها تنزيلاً لوجودها منزلة ويلاحظ ان هذه النكته قابلة للتطبيق في بعض موارد النكته الأولى : فمثلا يمكن أن يقال في (لا صلاة الا بطهور) - وهو مما يندرج في المورد الثاني منها - إن مصحح النفي فاقدية الصلاة في هذه الحالة لكمال وهي لاقتران بالطهارة .

فظهر مما ذكرنا: انه لا يمكن ان يكون ادعاء اقتضاء لسان التنزيل للنظر الى دليل آخر مبنياً على اقتضاء المصحح اللغوي للتنزيل لمثل هذا المعنى ، فان المصحح للتنزيل في كل اعتبار ادبي هو التساخن بين المراد الاستعمالي والمراد التفهيمي وليس للنظر دخل في ذلك .

الجهة الخامسة : في المصحح البلاغي للسان التنزيل

الجهة الخامسة :

في المصحح البلاغي للسان التنزيل .

قد ذكرنا في الأمر السابق ان البلاغة تقتضي اختيار المتكلم للاسلوب الصريح في مرحلة أداء المعنى ورفض الأساليب الملتوية والمعقدة، لأن الاسلوب الصريح أسلوب طبيعي وواضح في الأداء والتفهم ، ولذلك لا بد ان يكون العدول عن هذا الاسلوب واختيار اسلوب التنزيل والكناية في موارد الحكومة مبنيا على مصحح بلاغي من مراعاة جهة تتوفر في هذا الاسلوب دون الاسلوب المباشر الصريح .

وبما ان هذا الاسلوب أسلوب أدبي ، فنشير أولاً الى النكته العامة في الاعتبارات الأدبية ثم نتعرض لتحليل النكته في مقامنا هذا على ضوء ذلك:

١- اما النكته العامة في الاعتبارات الأدبية فهي التصرف بمشاعر المخاطبين وعواطفهم واحساساتهم باختيار أسهل طرق التعبير وأحسنها ووافها، ليصل المتكلم من خلالها الى مقاصده بصورة لا تجرح ولا تمس تلك الأحاسيس والعواطف ، بل ليستفيد منها في الوصول الى مقاصده تلك .

وهذه الجهة هي فلسفة البلاغة وسرها . ولا بدّ في ذلك من ملاحظة الحالات النفسية للمخاطبين فيما يتعلق بالموضوع بنحو عام ليتسنى التفاعل معها تفاعلاً مناسباً ولأجل هذا المعنى كان علم البيان في الحقيقة من العلوم النفسية .

وقد يقتضي ما ذكرنا اختيار أساليب مختلفة حسب اختلاف المقامات ، ولذلك عرف هذا العلم بانه (علم يعرف به أداء المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة وخفائها) الا ان الصحيح ان يقال في التعريف (بطرق مختلفة في التأثير في النفس شدة وضعفاً) لان سر الاختلاف في الاسلوب ليس اختلاف الأساليب في مستوى الوضوح وانما منشأه اختلافها في الوقع والتاثير النفسي المطلوب حصوله في نفس المخاطب ونوعه .

فالتعبير الحقيقي والتشبيه والاستعارة مثلا أساليب تختلف في درجة إثارة المعنى في نفس المخاطب كما لو قيل (زيد شجاع) أو(زيد كالأسد) أو (جاء الأسد). فإنارة الاستعارة للاحساس بشجاعة زيد أقوى من إثارة التشبيه كما ان إثارة التشبيه بدورها أقوى من إثارة التعبير الحقيقي .
وأما النكتة الموجبة لاختيار أسلوب الكناية من قبل الشارع في مقام بيان تحديد الحكم فهي تركز على أمرين :

أحدهما : اختلاف هذا الأسلوب عن أسلوب التصريح في نوع إثارة المعنى . ويظهر ذلك فيما لو استخدمنا هذين الأسلوبين في مقابل فكرة عامة مخالفة لمحتواهما، فأسلوب التصريح - بلحاظ انه يمثل المعنى على ما هو عليه - يكون جارحا لتلك الفكرة معارضا لها، ولذا قلنا إن لسانه معارضة مع العام وإذا كان المخاطب بالكلام مقتنعا بتلك الفكرة المخالفة وكان الترابط بين الحكم والموضوع - مثل- في ذهنه ترابطاً وثيقاً، فان مواجهته بهذا الأسلوب يثير احساسه ضد مؤدى الكلام طبعاً فيوجب انكاره أو استنكاره له ، من جهة كون ذلك مجابهة واضحة مع ما ارتكز في ذهنه من الارتباط بينهما.

وأما أسلوب الكناية فإنه يثير المعنى بنحو لا يمس باعتقاد المخاطب ومشاعره واحساسه ، لان مظهره مظهر المسالمة والا اعتراف بتلك الفكرة حيث إنه ينفي تحقق الموضوع مثلا ليرتب عليه انتفاء الحكم انتفاءً طبيعياً، وبذلك يخيل المتكلم لمخاطبه بأنه لا يعارض اعتقاده بثبوت الحكم للموضوع ، بنحو عام بل يقره عليه ويعترف له به حتى كأنه لو كان الموضوع متحققاً في المورد لثبت الحكم.

وبذلك يكون المعنى أوقع في نفس المخاطب وأقرب الى قبوله وإذاعته .
وبهذا يظهر اختلاف هذين الأسلوبين في نوع التأثير الاحساسي .

الأمر الثاني : اختلاف المواضيع التشريعية التي يتعرض لها الدليل الحاكم أو المخصص في ارتكاز فكرة مخالفة لمؤداه في ذهن المخاطب وعدمه .
فقد يكون المخاطب بالدليل خالي الذهن عن اية فكرة عامة مقابلة، أو يكون له فكرة مقابلة الا انها غير مرتكزة في ذهنه ، فتزول بمجرد اطلاعه على الدليل - حتى وان كان له مستند في تلك الفكرة من عموم أو إطلاق -.

وفي هذه الحالة لا مصحح بلاغي للتعبير بلسان الحكومة حتى وان كان هناك عموم أو إطلاق على خلاف مؤدى الدليل - بل المناسب ان يعبر المتكلم بلسان صريح بعدم وجوب اكرام العالم الفاسق مثلا لو كان الدليل الأول هو (اكرم العلماء)، ولا موجب لأن ينفي عنه العلم لينتج عدم وجوب اكرامه .

وقد يكون المخاطب بالدليل ذا ارتكاز ذهني في الموضوع على خلاف مؤدى الدليل - والمراد بالارتكاز الفكرة الثابتة في الذهن الراسخة في عمقه بحيث يصعب رفع اليد عنه احساساً، وان اطلع على دليل على خلافه -.

وفي هذه الحالة يعدل المتكلم البليغ عن النفي الصريح للحكم الى لسان النفي غير المباشر، تجنباً عن إثارة مشاعر المخاطب وأحاسيسه واختياراً لأحسن طرق التعبير مع الجمهور وأسهلها، لجلبهم الى المقاصد المنشودة حيث يشتد الارتباط الاحساسي في اذهانهم ويصعب تفكيك شمول الحكم وعزله عن بعض الحصص .

ويلاحظ أن منشأ الارتكاز الذهني لا يكون امراً ادراكياً محضاً كقيام عموم أو إطلاق ، لأن ذلك بمجرد لا يستدعي مقاومة ذهنية للمخاطب في مقابل الدليل الحاكم ، بل يرتفع الاعتقاد الإدراكي بقيام ذلك .

وانما يكون منشأه امراً احساسياً يستوجب ثبوت المعنى في نفس المخاطب واستقراره في ذهنه وتعلقه به ، وذلك لأحد أمور:
١- شدة مناسبة الحكم والموضوع في الأذهان ، كما لو اراد الشارع تحديد حكم وجوب اكرام العالم وكان المجتمع يرى انه لا يمكن ان يكون هناك عالم لا يجب اكرامه لما في نفوسهم من احساس الاحترام والتقدير بالنسبة الى العلماء. وحينئذ لما كان الشارع لا يريد أن يجابه مثل هذه المرتكزات الذهنية بصورة علنية فانه يقول (الفاسق ليس بعالم) .

ويمكن تخريج كثير من الامثلة السابقة في الامر الثاني على هذه النكتة وذلك من قبيل (لا تطلق الا بشهاد) فان استعمال هذا الاسلوب في هذه الجملة ربما كان بلحاظ شدة المناسبة بين الطلاق الانشائي والطلاق الشرعي . وكذلك نفي المتعلق في (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) ربما كان باعتبار شدة التناسب بين الصلاة وبين المطلوبة شرعاً، وهكذا نفي الحكم في (رفع ما لا يعلمون) ربما كان باعتبار ما انغرس في الأذهان من أن الحكم الشرعي يوجب الموافقة له عقلاً.

- اشتها ثبوت الحكم للموضوع بالدعايات ووسائل النشر والاعلام ونحوها مما يوجب تلقينا نفسياً للمجتمع . ولعل هذه الجهة هي الموجبة لاستعمال هذا الاسلوب في مواضيع كان محتوى الدليل فيها مخالفاً لما هو المشهور لدى العامة ك (لا تطلق الا بشهاد) فإن العامة ترى صحة الطلاق بلا اشهاد .

٣ - أن يكون العموم الملحوظ لدى المخاطب ذا لسان أب عن . التخصيص كما قد يقال في قوله تعالى : (ان الظن لا يغني من الحق شيئاً) (١)
ففي هذه الحالة لا يناسب استخدام الاسلوب الصريح وهو أسلوب التخصيص ، باعتبار منافاته مع لسان العام . بل لا بد من اختيار أسلوب الحكومة المنسجم معه كما مر ذلك .

فهذه بعض مناشيء الارتكاز الذهني بين الحكم وموضوعه .
فمثل هذه العوامل والاسباب هي التي تقتضي أن يعبر الشارع عن مقصوده بلسان غير مباشر حتى لا يصطدم بالمشاعر والاحساسات والمرتكزات الذهنية المحترمة لدى الجمهور.

فهذه هي النكتة العامة لأسلوب الحكومة .

لكن هذه النكتة إنما هي فيما كان مصب النفي أو الاثبات فيها نفس الحكم أو ما يرتبط به كالموارد الخمسة الأولى من موارد السلب التنزيلي التي سبق ذكرها في الأمر الأول ، وأما حيث يكون مصب ذلك امراً خارجياً مسبباً عن الحكم كالحرج والضرر- وهو المورد السادس من تلك الموارد - فإنه لا تتأني فيه هذه النكتة كما هو واضح . بل لا يبعد ان تكون النكتة في العدول الى لسان التنزيل في مثل ذلك بيان عدم تناسب ثبوت الحكم المسبب الى الحرج والضرر مع المصلحة العامة .

١٠ | ٣٦ .

الجهة السادسة : في اقتضاء لسان التنزيل

الجهة السادسة :

في اقتضاء لسان التنزيل (وهو لسان الحكومة) نظر الدليل الى ارتكاز ذهني للمخاطب على خلافه - لا الى عموم أو اطلاق - . حيث قد ظهر مما ذكرنا أن اسلوب التنزيل - وهو لسان الحكومة باعتبار مصححه البلاغي - يقتضي نظر المتكلم الى ارتكاز ذهني مخالف للدليل ، حيث إن اختيار الاسلوب غير المباشر بالذات ، إنما هو لعدم مجابهة هذا الارتكاز وذلك جريا على النكتة العامة للاعتبارات الأدبية من اختيار الاسلوب المناسب مع مشاعر المخاطب واحساسه .

وبذلك يتضح بان الفكرة المخالفة التي ينظر الدليل الحاكم الى ردها إنما هي الاعتقاد المرتكز في ذهن المخاطب ، وليس معنى متمثلاً في الأدلة بحسب مقام الاثبات من عموم أو اطلاق ، كما اشتهر لدى الاصوليين حيث قالوا ان قوام الحكومة بوجود عموم أو اطلاق يكون الدليل الحاكم ناظراً . اليه ؛ اذ يرد على ذلك :

أولاً : ان مصحح هذا الاسلوب كما ذكرناه في تحليل الموضوع ليس النظر الى دليل اخر، وانما الى ارتكازمخالف سواء كان عليه دليل من عموم أو اطلاق أو غيرهما أم لا؟ ومجرد وجود العموم أو الاطلاق لا يصح اختيار هذا اللسان والعدول عن التعبير الصريح من قبل البليغ لأن هذا الاسلوب اسلوب ادبي يتضمن اثبات الشيء أو نفيه تنزيلاً، والاسلوب الأدبي انما تصححه نكتة بلاغية تتعلق بكيفية التأثير في المخاطب ، ومجرد النظر الى دليل آخر ليس كذلك كما هو واضح .

وثانياً: انه يصح استعمال هذا اللسان بالبدهة اللغوية حتى فيما لم يكن هناك عموم أو اطلاق اذا كان هناك ارتكاز ذهني للعرف يخالف بعمومه مؤدى الدليل ، اما من جهة تصور الإجماع الحجة أو لشدة تناسب الحكم والموضوع أو لغير ذلك من عوامل الارتكاز الذهني .

ومن هنا صح قوله عليه السلام (لا طلاق الا باشهاد) مثلا رغم ورود الأمر بالإشهاد في الآية عقيب ذكرالطلاق مما يمنع عن تحقق إطلاق لها في ذلك ، قال تعالى (يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة . . .) (١) ثم قال في الآية التالية : (فاذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله) (٢) .

فهذا يؤكد أنه ليس مصحح هذا الاسلوب ومقتضاه وجود عموم أو اطلاق ، بل العبرة بالارتكاز الذهني للمخاطب ولو كان على خلاف الدليل كما في الطلاق باعتبار اشتها فتوى العامة فيه .

وثالثاً : انه قد يكون صدور الدليل المتضمن لهذا الاسلوب على أساس عدم وجود دليل على الحكم فلا يعقل ثبوت مفاده مع وجود الدليل عليه وذلك كما في (رفع ما لا يعلمون) (وكل شيء لك حلال) .

وهكذا يتضح انه لا تتوقف صحة استعمال هذا الاسلوب على وجود عموم أو اطلاق فلا يكون صدور الحاكم لغواً لو لم يكن هناك دليل محكوم في رتبة سابقة - على ما هو المعروف منهم بين الاعلام - .

نعم هنا نكتة أخرى هي أن رد الارتكاز الذهني - ولو بنحوغير صريح - يستبطن نفي ما يكون حجة على هذا الارتكاز لدى المخاطب - بما في ذلك العموم والاطلاق - فيما اذا كان المتكلم مطلعاً عليه فيكون تحديد ذلك ملحوظاً بنحو غير مباشر في لسان التنزيل ، إلا ان هذا للحاظ غير المباشر ليس هو المصحح لهذا الاسلوب كما هو واضح .

١ | الطلاق ٦٥ .

٢ | الطلاق ٦٥ .

الجهة السابعة : في مدى اشتراك الحكومة والتخصيص في الاحكام وتوضيح ذلك على قسمين

الجهة السابعة :

في مدى اشتراك الحكومة والتخصيص في الأحكام .

قد ظهر بما ذكرنا ان الحكومة والتخصيص متحدان بحسب المحتوى، وانما يختلفان في أسلوب أداء المعنى، حيث انه اسلوب مسالم للعموم في الأول ، ومعارض معه في الثاني . ويتفرع على هذه الجهة اشتراك الحاكم والمخصص في الأوصاف والأحكام المنوطة بمحتوى الدليل دون الأحكام

١ - القسم الأول : ما يكون منوطاً بمحتوى الدليل ، وهو القسم الأكبر منها

توضيح ذلك : ان الاحكام التي تثبت للدليل المخصّص أو العام على قسمين :

١- القسم الأول :

ما يكون منوطاً بمحتوى الدليل ، وهو القسم الأكبر منها لأن أكثر الاحكام المذكورة للخاص في المباحث المختلفة انما تثبت له باعتبار واقعه من اخراج بعض افراد العام عن تحته وفيما يلي بعض امثلة ذلك :

منها: اتصاف المخصص المنفصل بكونه معارضا مع العام ، فان التعارض كما اشرنا من قبل انما هو وصف للدليل بلحاظ مدلوله التفهيمي لا باعتبار لسانه ومعناه الاستعمالي .

ومنها: تأثير المخصص في تحديد ظهور العام حيث يكون متصلا، وفي تحديد حجتيه حيث يكون منفصلا فان هذا التأثير انما هو بلحاظ محتواه المصادم للعام ، لا باعتبار أسلوبه كما هو واضح . وكذلك القول في مدى اعتبار ظهور العام وحجتيه مع الشك في المخصص المتصل أو المنفصل . ومنها : امتناع تخصيص الأحكام العقلية، وسر الامتناع ان التخصيص يرجع الى أوسعية مقام الاثبات عن مقام الثبوت في الحكم المخصص ، والحكم العقلي ليس له مقامان إثبات وثبوت ، واستلزام التخصيص لذلك ايضا بلحاظ محتواه لا بلحاظ مفاده الاستعمالي .

ومنها : امتناع تخصيص العام في أكثر افراده من جهة لزوم التناسب بين التعبير في مقام الاثبات وبين مقام الثبوت فلا يناسب التعبير بالعموم اثباتا، إلا حيث يثبت الحكم لما يناسب العموم في الواقع وتخصيص العام بهذه الكثرة ينقض التناسب المذكور.

ومنها: كون التخصيص أهون وجوه التصرف في الظاهر ولذا يتعين حيث يدور الأمر بينه وبين حمل الأمر على الاستحباب في مثل (يستحب إكرام العلماء) و(أكرم العالم العادل) ووجه ذلك : استلزامه رفع اليد عن اصالة العموم واصالة العموم اضعف الظهورات المنعقدة للكلام ، بخلاف حمله على الاستحباب فإنه مستوجب لرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب وهو ظهور قوي .

فهذا القسم من احكام المخصص يشترك معه فيها الدليل الحاكم ، لأنها منوطة بمحتوى الدليل وهو متحد فيهما، ولو لم تثبت تلك الأحكام للحاكم كان مرجعه إلى تأثير أسلوب اللهلل في تحقق الوصف أو الحكم المنوط بمحتواه أو في عدم تحققه وهو امر غير معقول .

وبذلك يظهر النظر في جملة من كلمات المحقق النائيني (قده) حيث فصل بين موارد الحكومة والتخصيص في جملة من المواضيع السابقة : منها: تفصيله بينهما في تحقق التعارض بين الدليلين حيث قال بتحقيقه في موارد التخصيص دون الحكومة - وسبأتي توضيح ذلك -.

ومنها: ما يظهر من بعض كلماته في بحث حجية الظن^(١) من انه اذا شك في التخصيص أمكن الرجوع الى العام وذلك كما لوقال (أكرم العلماء) وشك في انه هل قال (لا تكرم العالم الفاسق) أو لا. ولكن اذا شك في الحكومة لم يمكن الرجوع الى العام كما لو شك في انه هل قال (العالم الفاسق ليس بعالم) أم لا، وكأن مبنى ذلك أن التمسك بالعام في مورد الحكومة المشكوكة يكون من قبيل الشبهة المصادقية لنفس العام ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية لنفسه اتفاقاً .

١. لاحظ أجود التقريرات ٢ : ٧٧ .

٢ - القسم الثاني : ما يكون منوطاً بالاسلوب الاستعمالي للدليل

- والقسم الثاني :

ما يكون منوطاً بالاسلوب الاستعمالي للدليل ، وله أمثلة:

منها : امتناع تخصيص العام حيث يكون لسانه بدرجة من القوة يأبى عن التخصيص كما قيل به في قوله (ان الظن لا يغني عن الحق شيئا)^(١) وقوله (ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا)^(٢) فان هذا الحكم منوط بالاسلوب الدليل المخصص لأنه من جهة كونه أسلوب معارضة مع العام ، يكون كاسرا لقوة لسانه فيكون استخدامه في تحديد العام أمراً مستهجنا .

ومنها : إمكان كون المخصص عقليا فإن هذا الامكان باعتبار أن العقل إنما يدرك الواقع بصورته التي هو عليه كما هو شأن الدليل المخصص - حيث ان لسانه موافق لواقعه -.

ومنها: عدم نظر المخصص إلى فكرة مخالفة من ارتكاز ذهني للمخاطب أو عموم أو اطلاق الا في حالات خاصة كان يكون المنفي هو الحكم العام نحو(وجوب اكرام العلماء لا يثبت في حق زيد).

ووجه عدم نظره : أن الأسلوب الصريح أسلوب طبيعي لا يختص بقصد نفي فكرة مخالفة كما يختص الأسلوب الكنائي بذلك من جهة مصححه البلاغي .

وهذا القسم من أحكام المخصص لا يشترك فيها معه الدليل الحاكم لأنه منوط بأسلوبه ، والدليل الحاكم يختلف عن المخصص في الأسلوب فان أسلوبه أسلوب كنائي غير مباشر.

ففي المثال الأول : يجوز تحديد العام الأبوي عن التخصيص بلسان الحكومة، لأن لسانه مسالم للعموم فلا يكسر شوكة لسان العموم حتى يكون مستهجناً. وبذلك أجبنا فيما سبق عما قيل من استهجان تخصيص (لاضرر) لانه حكم امتناني ، مع أن تفسيره بنفي الحكم الضرري موجب لتخصيصه لا محالة كما سبق التعرض له .

وفي المثال الثاني لا يجوز كون الحاكم عقلياً لأن أسلوب الحكومة تعبير عن الشيء بغير ما هو عليه لأنه اعتبار أدبي ، والأعتبار الأدبي اما اعطاء حد شيء لشيء آخر أو سلب حد الشيء عن نفسه ، وهذا يغير كيفية ادراك العقل .

وربما يظهر من كلمات بعض الأعظم - في مبحث الاستصحاب - نفي امكان كون الحاكم عقلياً - أيضاً - لكن قد يقال في دفع ذلك ان الفكرة الذهنية للعقل كما يمكن ان تكون على امر حقيقي فكذلك يمكن ان تكون على امر اعتباري كما قد يقال بذلك في اعتبار الامارات علما .

وفي المثال الثالث : يكون الدليل الحاكم بمقتضى مصححه البلاغي مقتضيا للنظر الى فكرة مخالفة كما تقدم توضيحه سابقا.

ويتفرع على هذا الفرق بين الحاكم والمخصص توفر الحاكم على مزية دلالية عامة، من حيث اقتضاء اسلوبه للنظر الى اللهليل المخالف - ولو بنحو غير مباشر- ولأجل ذلك يتقدم أحد العاميين من وجه على الآخر اذا كان بأسلوب الحكومة من غير حاجة الى مزية اخرى، وهذا بخلاف المخصص فانه لا يستتبع اسلوبه المباشر أية مزية دلالية وإنما يكون تقدمه رهين وجود مزايا خارجة عن مقتضاه الطبيعي توجب أظهرته على العام فيتقدم بملاك الأظهرية .

١٠ | ٣٦ .

٢. لاحظ جامع الأحاديث - أبواب النجاسات - الباب ٢٣ الحديث ٥: ٤٢٣ ج ١ : ٥٠ - ٥١ .

الجهة الثامنة : في وجه تقدم الحاكم على المحكوم وفيها ثلاث وجوه

الجهة الثامنة :

في وجه تقدم الحاكم على المحكوم .

إن في وجه تقدم الحاكم على المحكوم وجوها ثلاثة :

الوجه الأول : ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ (قدس سرهما)

الوجه الأولى :

ما ذكره المحقق النائيني والسيد الاستاذ (قدس سرهما) من أنه لا تعارض بين الحاكم والمحكوم أصلاً وذلك باحد تقريرين :

الأول : ما في كلمات المحقق النائيني ومن وافقه (١) من عدم معقولية المعارضة بين الحاكم والمحكوم من جهة أن المحكوم يثبت حكماً على تقدير، غير متعرض لثبوت ذلك التقدير ونفيه ، وأما الدليل الحاكم فهو ناظر إلى إثبات ذلك التقدير ونفيه .

وتوضيحه : ان التعارض بين الدليلين فرع تعرضهما لنقطة واحدة، والحاكم والمحكوم ليسا كذلك اذ كل منهما يتعرض لما لا يتعرض له الآخر، فان الحاكم مثلاً يتعرض لوجود الموضوع أو لنفيه وأما المحكوم فهو يتعرض لاثبات الحكم لموضوعه على نحو القضية الحقيقية ، وهذا المقدار لا يتعرض فيه لوجود الموضوع في المورد وعدمه لان القضية الحقيقية في قوة القضية الشرطية، وكما أن القضية الشرطية لا تتعرض لوجود الشرط ، وإنما تفيد ثبوت التالي عند ثبوت الشرط ، فكذلك القضية الضيقية لا تتعرض لوجود الموضوع وإنما مفادها ثبوت الحكم عند تحقق الموضوع . ويرد عليه : إن التعارض بين الدليلين ليس بحسب المراد الاستعمالي فيهما قطعاً، وإلا لم يقع التعارض بين القول المثبت لمعنى مع القول النافي له بلسان المجاز أو الكناية ، كما لو قيل (زيد يخيل) و (زيد كثير الرماد) أو (زيد جبان) و (زيد أسد) لأن كل منهما بحسب المراد الاستعمالي يتعرض لما لا يتعرض له الآخر .

وانما العبرة في التعارض بالمراد التفهيمي من الدليلين وهو مختلف في الحاكم والمحكوم ، فإن الحاكم وان كان ينفي ما هو موضوع للمحكوم استعمالاً - مثلاً - ألا ان المراد به تفهيماً نفي نفس الحكم الذي يثبت المحكوم فهما متعارضان .

يضاف إلى ذلك ان هذا لا يتم في قسم من قسيمي الحكومة لدى هؤلاء وهو حيث يكون الحاكم متعرضاً لعقد الحمل من المحكوم ، فإنه حينئذ يتعرض لنفس ما يثبت المحكوم أو ينفيه كما هو واضح .

الثاني : ما قد يظهر من بعض كلمات السيد الأستاذ (قده) من ان الدليل الحاكم شارح للمراد من المحكوم ومبين للمراد منه والشارح لا يعارض المشروح .

ويرد عليه :

أولاً : إن مبنى إدعاء الشارحية هو الاعتقاد بان الحاكم ناظر إلى المحكوم ومسوق للتعرض له ، وقد سبق عدم تمامية هذا الرأي بل أوضحنا ان الحاكم انما ينظر إلى الارتكاز الثابت في ذهن المخاطب على الارتباط بين الحكم وموضوعه بنحو عام ، وهذا النظر هو مصحح لسانه التنزيلي دون النظر إلى اطلاق وعموم .

وثانياً : ان الشارحية انما هي سمة لأسلوب الدليل الحاكم ولسانه واما واقعه ومحتواه فهو كالمخصص واقع في المعارضة مع العام حيث إنهما

جميعاً يقتضيان كون مقام الاثبات في الدليل العام اوسع من مقام الثبوت على خلاف المراد التفهيمي للدليل المزبور.

وبذلك يتضح أنه لا يتم تقديم الحاكم على اساس عدم معارضته مع المحكوم وشرحه له .

نعم : لو فسرنا التعارض بالتنافي في الحجية - كما ذهب إليه المحقق الخراساني - لم يكن هناك تعارض بين الحاكم والمحكوم كسائر موارد الجمع العرفي لكن حجية أحد الدليلين فيهما في طول حجية الآخر، لكن عدم التعارض بين الدليلين بهذا المعنى لا يعني عن وجود نكتة دلالية مثلاً تفرض تقديم أحد الدليلين على الآخر، بل هو متفرع على وجود مثل هذه النكتة .

١ . لاحظ أجود التقريرات ٢ : ٥٠٥ - ٥٠٦ ، ونظيره مصباح الاصول ٢ : ٥٤٢ إلا أنه خصه بالحكومة على عقد الوضع .

الوجه الثاني : أن يقال إن الحاكم مسوق لتحديد المحكوم

الوجه الثاني :

أن يقال إن الحاكم مسوق لتحديد المحكوم لكونه ناظراً إليه مباشرة فهو قرينة شخصية قد نصبها المتكلم على مراده بالمحكوم . وهذا الوجه مبني على الرأي المعروف لدى الأصوليين من تقوم الحكومة بنظر الحاكم إلى الدليل المحكوم وقد سبق انه غير تام .

الوجه الثالث : هو أن اسلوب الحكومة ناظر بالاصالة الى ارتكاز ذهني عام

الوجه الثالث :

ما هو المختار وهو ان اسلوب الحكومة وان لم يكن مسوقاً للنظر إلى أي دليل آخر بل هو ناظر بالاصالة إلى ارتكاز ذهني عام مخالف لمؤدى الدليل لكنه ناظر بنحو غير مباشر الى نفي ما يكون حجة على هذا الارتكاز المخالف ، وبذلك يستبطن تحديد تلك الحجة متى كانت عموماً أو اطلاقاً، وهذه مزية دلالية تستوجب تقديمه على تلك الحجة وتحديدها به .

بقي هنا امران :

الأمر الأول : انه قد يوحى كلمات كثير من الأصوليين ان الدليل الحاكم بموجب نظره إلى المحكوم يوجب تقدمه عليه مطلقاً بلا استثناء وشذوذ، وهذا لا يخلو عن غلو وافراط ، فان هناك جملة من الحالات تطرأ على هذا الأسلوب - كما تطرأ على اسلوب التصريح - لا يجوز فيها تقديمه على معارضة أصلاً:

فمنها : ما اذا كان الدليل المتضمن لهذا الأسلوب مخالفاً لحكم ثابت بالكتاب أو السنة ومثال ذلك ما روته الغلاة من ان الصلاة والزكاة والحج كلها رجل ، وان الفواحش رجل فان ذلك ناظر إلى أدلة إيجاب العبادات وتحريم الفواحش ولو بنحو غير مباشر فيكون من قبيل اسلوب الحكومة لكنه مندرج في ما دل على لزوم طرح ما خالف الكتاب فيجب طرحه والغاؤه رأساً .

ومنها: ما اذا كان تقديم الدليل المزبور على معارضة موجبا لالغاء موضوعية العنوان الماخوذ في ذلك الدليل - وذلك فيما إذا كانت النسبة بين المدلول التفهيمي للدليلين عموماً من وجه - فيمتنع تقديمه عليه دلالة وذلك نظير امتناع تخصيص أحد العامين من وجه بالأخر في هذه الحالة . ومنها: ما اذا كان تقديم الدليل المزبور موجبا لبقاء افراد قليلة تحت الدليل الأخر بما يستهجن معه القاء العموم ، فان ذلك من قبيل التخصيص المستهجن ومثال ذلك ما لو ورد (اكرم العلماء) . وورد ايضاً (من كان علمه كسبياً لا بمعونة الإلهام القلبي فانه ليس بعالم).

فمن هذه الحالات وامثالها يؤدي التعارض بين الدليل الكائن باسلوب الحكومة والدليل الأخر الى الغاء هذا الدليل رأساً، أو يؤدي الى تاويله اذا كان صالحاً لذلك كما يحمل قوله صلى الله عليه وآله (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) ^(١) مثلاً على نفي الكمال لمخالفة مفاده الاولى من نفي الحقيقة والصحة في غير المسجد ؛ للحكم القطعي الثابت بالكتاب والسنة لصحت صلاة جار المسجد في غير المسجد .

وبذلك يظهر أن هذه المزية ليست الا كسائر المزايا الدلالية التي هي مزايا نوعية تقبل الاستثناء.

الأمر الثاني : قد يظهر من كلمات الأصوليين ايضاً ان المزية الدلالية للحاكم توجب تقديمه على المحكوم بنحو التحكيم ، من غير ان يكون هناك احتمال اخر في البين . والمراد بالتحكيم هو رفع اليد عن الشمول الأفرادي للعام كالتخصيص ، ولذلك لم يطرحوا فيه احتمال النسخ الذي ذكره في تعارض العام والخاص . وربما كان مبني هذا الرأي تصورهم للحكومة على انها تفسير وشرح للمراد بالدليل المحكوم ولكننا اوضحنا فيما سبق ان التفسير والشرح انما هو سمة لاسلوب الحاكم ولسانه واما واقعه فهو واقع المعارضة والمنافاة كالدليل المخصص .

والصحيح ان نفس الاحتمالات والأبحاث الواردة بشأن الخاص والعائنه تأتي بالنسبة الى الحاكم والمحكوم ، لانها لا ترتبط باسلوب الخاص وانما ترتبط بمحتواه المماثل لمحتوى الحاكم . ففيما اذا ورد الحاكم متأخراً عن وقت العمل بالمحكوم ، يرد فيه احتمالات اخرى غير التحكيم .

منها: ان يحمل على النسخ بملاحظة ورود الحاكم بعد وقت العمل بالعام ، والالتزام بالتحكيم يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وتاخير البيان وان لم يكن ممتنعاً على كل حال لكنه بحاجة الى مصحح خاص .

ومنها: ان يحمل على الحكم الولائي فيما كان الموضوع مناسباً مع ذلك .

ومنها: ان يتصرف في ظهور الحاكم ويؤخذ بالدليل المحكوم كأن يحمل قوله (الفاسق ليس بعالم) على ان اكرام العالم الفاسق مرجوح في امتثال قوله (اكرم عالماً) فيؤخذ باطلاق هذا الدليل وان كان ظاهر الدليل الأول هو عدم كفاية اكرام العالم الفاسق في الامتثال ، الا انه كُنت

القريبة على ارادة المرجوحية لمصلحة مقتضية لذلك ، وقد ذكرنا في مبحث تعارض الأدلة من علم الاصول المصالح المقتضية لكتمان القرائن الكالتقية والسوق الى الكمال والقاء الخلاف بين الشيعة وغير ذلك .
ومنها: ان يؤخذ بالعام ويلغى الخاص رأساً حملاً له على التقية والمداراة ونحوهما .
والالتزام بالتحكيم من بين سائر الاحتمالات غير متعين بل لا بد ان يكون على أساس ضوابط النشر والكتمان التي ذكرناها في محله ، وهذه الضوابط كما قد تنتج التحكيم فكذلك قد تنتج غيره من الوجوه على ما أوضحناه في مبحث تعارض الادلة تفصيلاً .

١. الوسائل ٥: ١٩٤ ح ٦٣١٠ باب ٣ .

المقام الثاني : في أن (لا ضرر) هل هو حاكم على أدلة الاحكام الأولية أولا

المقام الثاني :

في ان (لا ضرر) - بناء على تفسيره بنفي الحكم الضري - هل هو حاكم على أدلة الأحكام الأولية أو لا؟ .

في تفسير حكومة الاضرار على الادلة الاولية مسلكان

قد اتضح مما سبق منا في البحث عن مفاد الحديث ان في توجيه تفسير الحديث بهذا المعنى مسلكين :

المسلك الأول : هو المسلك المشهور من ان نفي المراد الاستعمالي بالحديث نفي تحقق الضرر

المسلك الأول :

ما هو المختار وفقاً للمشهور من ان المراد الاستعمالي بالحديث نفي تحقق الضرر خارجاً لكن المراد التفهيمي به نفي جعل حكم يفضي الى تحمل المكلف للضرر، فيكون نفي الحكم مفاداً بلسان التنزيل والكناية حيث نفي المسبب واريد به نفي سببه التشريعي .
وعلى هذا المسلك يكون حكومة (لا ضرر) على سائر الأدلة واضحة لكونها بلسان التنزيل والمسالمة الذي هو القدر المتيقن من موارد الحكومة ، بل هو المقوم له على المختار في حقيقتها كما عرفت ، فهو يندرج في المورد السادس من موارد النفي التنزيلي التي سبق ذكرها في الجهة الثانية .

المسلك الثاني : ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده)

المسلك الثاني :

ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) ومن وافقه من أن الضرر المنفي عنوان توليدي للحكم الضري فيكون المقصود بنفي الضرر نفي سببه التوليدي وهو الحكم .

وقد ذهب هؤلاء الى حكومة (لا ضرر) بهذا المعنى على ادلة الاحكام وذلك لان الحكومة على قسمين :

الأول : ما يكون ناظراً الى عقد الوضع منه ك (لا ربا بين الوالد والولد) بالنسبة الى دليل حرمة الربا وفساده .

الثاني : ما يكون ناظراً الى عقد الحمل - وهو الحكم - ك (وجوب الاكرام لا يثبت لزيد العالم) . ودليل (لا حرج) و (لا ضرر) بالنسبة الى ادلة الاحكام المثبتة للتكاليف من قبيل القسم الثاني لانها توجب تصرفاً في الحكم وتقضي باختصاص الاحكام بغير الموارد الحرجية أو الضررية ، لكن لا بلسان (ان المتضرر ليس بمكلف) أو (ان الوضوء الضري مثلاً ليس بوضوء) حتى يكون رفعاً لموضوع تلك الأحكام ، ولا بلسان انه لا يجب الوضوء على المتضرر - حتى يرجع الى التخصيص - بل بلسان ان الاحكام الثابتة في الشريعة ليست بضررية ولا حرجية .

وهذا غير تام لان مبناه على ان معيار الحكومة هو النظر الى دليل آخر. وقد سبق ان اوضحنا ان عنصر النظر لا يصلح مناصاً للحكومة لعدم اطراده في مواردها وعدم مقوميتها لها. وانما مناطه ان يكون لسان الدليل المحدد لسان مسالمة مع العام بان لا ينفي ما يثبته العام أو يثبت ما ينفيه صريحاً بل يفيد ذلك بأسلوب التنزيل والكناية . وعلى هذا المبني لا تصدق الحكومة مع تعرض الدليل المحدد لعقد الحمل في الدليل الآخر حقيقة - كما في مثال (لا ضرر) على هذا المسلك - لان النفي حينئذ منصب على الحكم مباشرة فيكون لسانه حينئذ لسان المعارضة مع العام كما هو شأن التخصيص.

نعم إذا كان نفي الحكم نفيّاً تنزلياً كما في (رفع ما لا يعلمون) كان ذلك من قبيل الحكومة الظاهرية كما مر ذلك في الجهة الثانية وهو غير مراد هنا لأن المراد في المقام النفي الواقعي .

التنبيه الرابع : في وجه تحديد انتفاء الحكم الضري بحالة العلم وفيه فرعان

التنبيه الرابع :

في وجه تحديد انتفاء الحكم الضري بحالة العلم أو الجهل في بعض الفروع الفقهية مع ان الضرر المنفي بالحديث غير محدد بذلك .

لا اشكال في ان الضر المنفي في هذا الحديث إنما يراد به نفس هذه الماهية من دون دخالة العلم أو الجهل به ، لأن ذلك هو معناه الموضوع له كما في سائر الالفاظ حيث إنها موضوعة لذوات المعاني لا مقيدة بالعلم ولا بالجهل . وليس هناك أية قرينة خاصة تدل على هذا التحديد ، وعليه فلا فرق في نفي الحديث للحكم الضري بين ان يكون الضر معلوماً أو مجهولاً.

لكن ربما يظن أن المشهور خالفوا مقتضى ذلك في بعض الفروع الفقهية فحددوا نفي الحكم الضري تارة بصورة الجهل بالضرر كما في نفي اللزوم في موارد الغبن حيث التزموا بثبوته اذا كان الضر معلوماً، واخرى بصورة العلم كما في نفي الوجوب الضري حيث حكموا ببطلان الوضوء حيث يعلم بكونه مضراً دون ما اذا كان جاهلاً .

فلا بد من تحقيق الأمر في هذين الفرعين :

الفرع الأول : تحديد خيار الغبن بالجهل بالضرر

الفرع الأول :

تحديد خيار الغبن بالجهل بالضرر.

ان المشهور بين فقهاءنا ثبوت الغبن في المعاملة الغيبية خلافاً لأكثر فقهاء العامة كالحنفية والشافعية والحنابلة، وخلافاً لما اشتهر في القوانين المدنية الموضوعة . قال في مصادر الحق (الفقه الاسلامي لا يعرض للغلط في القيمة الا عن طريق الغبن ثم هو في اكثر مآله لا يعتد بالغبن ولو كان فاحشاً الا اذا صحبه تغريب أو تدليس وهو في ذلك يضحى باحترام الارادة في سبيل استقرار التعامل ، وهذا هو شأن اكثر الشرائع الغربية فقل ان تجد شريعة تعتد بالغبن الأ في حالات نادرة) (١) .

وقد ذهب الى عدم ثبوته بعض قدماء اصحابنا كابن الجنييد- كما قيل إن جمعا منهم لم يتعرضوا له اصلاً- وتردد في ثبوته بعض المتأخرين كصاحب الكفاية والذخيرة .

وقد استند المشهور الى وجوه عمدتها قاعدة (لا ضرر) بدعوى ان اللزوم مع الغبن ضري فيكون منفيًا . وقد عد الشيخ الانصاري هذا الوجه اقوى ما استدل به لثبوت هذا الخيار ، وذكر انه يشترط في ثبوته عدم علم المغبون بالقيمة فلو علم بالقيمة فلا خيار بل لا غبن بلا خلاف ولا اشكال لانه أقدم على الضر (٢) .

وحيث إن العلم بالقيمة مساوق مع العلم بالضرر فيرجع ذلك الى القول بعدم شمول (لا ضرر) لما اذا كان ترتب الضر على اللزوم معلوماً فيتجه بذلك الاعتراض السابق من ان الضر النفي غير مقيد بالجهل (٣) .

لكن التحقيق انه لا مجال للاعتراض أصلاً لان مفاد قول المشهور بالدقة ليس هو تحديد نفي اللزوم بالعلم ، وانما يرجع الى تحديده بالاقدام على الضر لأنهم وان ذكروا أولاً انه يشترط في ثبوت الخيار عدم علم المغبون بالضرر، لكنهم عللوا ذلك بكون شرائه حينئذ اقداما على الضر، مما يدل على أنهم يرون عدم شمول الحديث لمورد الاقدام على الضر لا لمورد العلم به كما هو واضح .

والاقدام على الضر اعم من العلم به لانه كما يصدق مع علم المغبون بكون المعاملة ضرية بان يطلع على القيمة السوقية للمتاع وهي أقل من الثمن الذي دفعه الى البائع ، كذ لك يصدق فيما اذا كان طائناً بالضرر أو محتملاً ، ولكن أوقع المعاملة بما يحتوي عليه مع اطلاق الملكية حتى لما بعد انشاء الفسخ وحصول الندامة ، ففي هذه الحالة ايضا يصدق انه أقدم على البيع اللازم حتى وان كان ضرراً .

والدواعي الى الاقدام على الضر لا تختص بصوره العلم بالضرر بل قد تكون أكد في صورة عدم العلم به مع الالتفات اليه والظن به أو احتمالها ، فمن الدواعي مثلا المزاومة مع الغير كما قد يقع في شراء المتاع في المزاد العلني .

ومنها : مشاكلة المبيع مع ما عنده بحيث يكون مكملاً له كما اذا كان عنده بعض اجزاء كتاب ما كالبحار والوسائل دون بعضها الآخر ولا يباع ذلك بمفرده في الأسواق عادة فوجده عند شخص فاشتره بقيمة يقطع او يظن انه أزيد من القيمة السوقية .

ومنها: الحاجة الفعلية الى المتاع كما لو شرع في بحث يحتاج الى بعض المصادر التي لا تتوفر في الأسواق فيجده عند شخص فيشتريه من غير أن يراعي عدم كون شرائه له بازيد من القيمة السوقية .

ومنها : قصد انتفاع صاحب المتاع وخدمته لأسباب انسانية أو دينية كما لو بيع أمتعة شخص يحبه في المزاد العلني فيزيد في الثمن غيرمبال بالتساوي معه في القيمة السوقية لكي تكون امتعته مبيعة بأعلى الثمن ، الى غير ذلك من الدواعي والأغراض .

تاوذلك يظهر انه لا حاجة في دفع الاعتراض المزبور عن المشهور الى تصحيح ثبوت الخيار مع الاقدام اذا لوجه للاعتراف باشتراطهم للجهل بالضرر بعد تعليقه بالاقدام ، بل ثبوت الخيار في ذلك انما يصح اشتراطه بعدم الاقدام لا بعدم العلم كما هو ظاهر

١. المصدر ٢ : ١٣٣ .

٢. المكاسب المحرمة : ٢٣٥ .

٣. لاحظ تقارير المحقق النابني : ٢١٥ ومصباح الاصول ٢ : ٤٢ - ٥٤٤

لكن قد يشكل كلام المشهور في هذا التحديد من جهتين :

الجهة الأولى: ما ذكره المحقق الإيرواني (قده)

الأولى :

ما ذكره المحقق الإيرواني (قده) من منع تحقق الإقدام على الضرر الحاصل بلزوم البيع مطلقا وإنما يكون الإقدام بالنسبة الى أصل المعاملة وهو ليس إقداما على الضرر الحاصل باعتبار اللزوم من قبل الشارع (١) .

١ . لاحظ تعليقه المحقق الإيرواني على المكاسب ٢ : ٢٨ و ٣ .

الجهة الثانية : ما ذكره جمع من المحققين

والجهة الثانية :

ما ذكره جمع من المحققين كالمحقق المذكور والمحقق الاصفهاني من ان تحديد القاعدة بعدم الإقدام تخصيص بلا مخصص كتعديده بعدم العلم لان جعل اللزوم ولو في حالة الإقدام جعل لحكم ضري (١) ولكن الصحيح عدم تمامية الاعتراض على المشهور في شيء من الجهتين وفاقاً لجمع آخر من المحققين (٢) .

١ . لاحظ المصدر السابق وتعليقه المحقق الاصفهاني على المكاسب ٢ : ٣١ .

٢ . لاحظ حاشية السيد الطباطبائي على المكاسب ٢ : ٣٨ وتقريرات المحقق النائيني على المكاسب للعلامة الخونساري ٢ : ٦٠ وفي (لا ضرر) : ٢١٨ .

هناك أمران لتوضيح كل من صورتي الإقدام على الضرر وعدمه

لتوضيح الحال لابد من البحث عن كل من صورتي الإقدام على الضرر وعدمه ، فهنا أمران :

الأمر الأول : في صورة الإقدام والكلام فيها تارة يقع في تنقيح الصغرى واخرى في تحقيق الكبرى

الأمر الأول :

في صورة الإقدام والكلام فيها يقع تارة في تنقيح الصغرى من تحقق الإقدام على الضرر في حالة العلم به ونحوها واخرى في تحقيق الكبرى من (نفي قاعدة لا ضرر للضرر المقدم عليه) فهنا نقطتان :

اما النقطة الأولى : فتوضيح القول فيها إن مبنى منع تحقق الإقدام في ذلك هو ان الشخص في حالة الغبن انما يقدم بانشائه على أصل المعاملة، ولكن الشارع يحكم عليها بحكمين حكم إمضائي يرتبط باصل المعاملة وهو الصحة، وحكم تاسيسي فيما يتعلق ببقائها وهو اللزوم وعدم حق الفسخ ، فاللزوم حكم ابتدائي مجعول من قبل الشارع وليس منشأ بالمعاملة حتى يكون الضرر اللازم من جهته مقدما عليه .

ولكن هذا ليس تاما فإن اللزوم أيضاً يرجع الى إنشاء المكلف في مورد البحث حيث يكون المنشأ مطلقا بالاطلاق للحاظي من جهة كون ما انتقل اليه اقل مما انتقل عنه بحسب القيمة السوقية وعدم كونه كذلك ، وذلك لأن مفاد بيع المغبون وشراؤه في هذه الصورة هو إنشاء قطع العلقه الثابتة بينه وبين ماله وانتقالها الى الطرف الآخر مطلقا بالنسبة الى الازمنة الآتية بما فيها زمان صدور انشاء الفسخ منه الحاصل من الندامة .

وعليه فهو بانشائه هذا المعنى على سعته قد سد على نفسه باب التخلص من الضرر في صورة الندامة ولم يبق لنفسه خطأ للرجوع فيكون وزان ذلك وزان البيع والصلح المحاباتيين والوقف ونحوها من المعاملات الضرورية اللازمة .

وعلى هذا : فليس حكم الشارع باللزوم الا كحكمه بالصحة حكما امضائيا اقرارا للمكلف على جميع ما يحتوي عليه انشاؤه .

واما الجهة الثانية : وهي نفي قاعدة (لا ضرر) للضرر المقدم عليه فيمكن تقريرها باحد وجهين .

الوجه الأول : ان المفاد التفهيمي للحديث انما هو نفي تسبب الشارع

الوجه الأول :

ان المفاد التفهيمي للحديث انما هو نفي تسبب الشارع الى تحقق الضرر- كما سبق - دون اعمال الولاية على المكلف عليه في كل تصرف يوجب ضررا عليه كالوقف والابراء والصلح المحاباتي والبيع في المقام ونحو ذلك . وبين الأمرين فرق واضح .

وعدم امضاء ما التزمه المكلف على نفسه من الضرر وسبب اليه عرفا إنما هو من قبيل الثاني دون الأول لأن الثاني تحديد لما يحكم به العقلاء من ان كل أحد مسلط على ماله وله ان يتنازل عنه مجانا وبلا عوض ، فضلا عن ان يتنازل عنه بعوض يعلم بان له اقل قيمة منه - مثلا - فالحكم الامضائي في ذلك احترام لارادة المكلف وسلطنته على ماله وليس تسبيبا الى الضرر عليه.

ولو أن (لا ضرر) اقتضى نفي الاحكام الامضائية التي هي من هذا القبيل اقتضى ذلك ان ينفي صحة المعاملة الغيبية من أصلها مع ان المتسالم

عليه بين فقهاءنا بل جميع فقهاء المذاهب الاسلامية بل في جميع القوانين الوضعية صحة ذلك ، وهكذا في امثالها .

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني

ما ذكره المحقق الاصفهاني من ان مفاد الحديث حكم امتناني ولا منة في رفع اللزوم في حالة العلم بالضررونها (١) . واجيب عنه في كلمات المحقق الايرواني بمنع ذلك بدعوى ان المنة مقتضية لحفظ العباد عن المضار وان هم أقدموا عليه ، فلربما يندمون ويريدون الفسخ فيكون لهم مخلص عنه (٢) .

وهذا الوجه وان لم يكن يخلو عن تأمل إلا ان الجواب عنه بما ذكره ضعيف لان صدق (الضرر) على مثل هذه المعاملة انما هو بلحاظ قصر النظر الى مرحلة المعاوضة ولحاظ القيمة السوقية واما اذا لوحظ مجموع الأغراض والدواعي فلا يصدق عليه هذا العنوان كثيراً ؛ لان هذه المعاملة قد تستوجب له نفعاً ازيد كما اذا كان داعيه على اشتراؤه بثمن ازيد من القيمة السوقية تكميل المال الناقص الموجود عنده ، فما اشتراه بلحاظ كونه مكملًا للناقص تكون قيمته له ازيد من الثمن الذي اشتراه به بكثير، وهكذا قد يكون في شرائه كذلك دفعا لضرر اكثر كما لو اشتراه من جهة صيانة بعض اجهزته عن الشغل والوقوف الذي يترتب عليه ضرر كثير، أو اشتراه لمعالجة نفسه مع ندرة وجوده في السوق أو عدم امكان تحصيله الا بالمسافرة الى بلد آخر يحتاج الى مؤونة كثيرة، فبملاحظة مثل هذه الجهات لا يصدق انه جلب الضرر على نفسه الإقدام على هذه المعاملة فلا معنى للمنة عليه برفع لزوم العقد في مثل ذلك .

وبذلك كله يظهر صحة قول المشهور من عدم ثبوت الخيار مع الغبن .

١ . لاحظ تعليقة المكاسب له ٢ : ٥٤ .

٢ . تعليقة المكاسب للمحقق المذكور ٢ : ٣٠ .

الأمر الثاني : في صورة عدم الإقدام وفيه ثلاثة أقسام

الأمر الثاني :

في صورة عدم الاقدام .

والمقصود من التعرض لهذه الصورة بيان سر التفريق بينها وبين صورة الاقدام حيث يقال ان حكم الشارع فيها غير منفي بـ (لا ضرر) بخلاف هذه الصورة، وذلك لأنه ربما يتوهم بان البيان الذي ذكرناه في عدم اقتضاء (لا ضرر) لنفي اللزوم في حالة الاقدام من كون اللزوم مدلولاً لاطلاق المنشأ، فيكون الحكم به حكماً امضائياً و(لا ضرر) لا ينفي مثل ذلك وهذا البيان ينسحب الى صورة عدم صدق الاقدام كما اذا كان المشتري غافلاً عن القيمة السوقية أو معتقداً بالتساوي أو بان قيمة ما انتقل اليه ازيد مما يبذله من الثمن أو كان مسترسلاً ومعتدداً على اخبار البائع بالقيمة السوقية ، فان اطلاق المنشأ يتحقق في هذه الصورة أيضاً، فلا يمكن نفي اللزوم فيها لهذه القاعدة ونتيجة ذلك بطلان تمسك المشهور بهذه القاعدة لاثباتها لخيار الغبن مطلقاً.

وتحقيق الحال في ذلك : انه لا يتحقق للمنشأ في شيء من موارد هذه الصورة اطلاق لحاظي بالنسبة الى تساوي الثمن والمثمن في القيمة السوقية وعدمها بل هي على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما يكون المنشأ فيه مقيداً بالتقييد اللحاظي

القسم الأول :

ما يكون المنشأ فيه مقيداً بالتقييد اللحاظي وذلك كما اذا كان المشتري مسترسلاً ومعتدداً على اخبار البائع بتساوي الثمن والمثمن في القيمة السوقية ، فان الشراء حينئذ يكون مشروطاً بشرط مقدر وهو التساوي في القيمة .

وحينئذ يحكم بالخيار من جهة تخلف الشرط ومرجع الشرط الى ان التزامي مشروط بالتزامك بان المبيع تساوي قيمته هذا المقدار الخاص ، ولازمه تقييد التزامه بتطابق قول البائع مع الواقع ولا حاجة في ثبوت الخيار حينئذ الى قاعدة (لا ضرر) .

القسم الثاني : ما يكون المنشأ فيه مقيداً تقييداً ذاتياً

القسم الثاني :

ما يكون المنشأ فيه مقيداً تقييداً ذاتياً كما في الغافل والجاهل المركب ونحوهما .

والمراد بالتقييد الذاتي : ان يكون القيد غير ملحوظ حال الانشاء ولكن يكون ثابتاً في نفس المنشأ في مرحلة الارتكاز واللاشعور الذهني .

ووجه التقييد الذاتي في الغافل ونحوه هو ان المرتكز في ذهن كل معاملة بلحاظ الغرض النوعي العقلاني في المعاملات والمعاوضات التي لا تتبني على جهة المحاباة عدم كون ما انتقل اليه اقل مالياً بمقدار لا يتسامح به مما انتقل عنه ، فهذا الارتكاز الذهني يوجب تضييقاً ذاتياً للمنشأ وان كان في مرحلة اللاشعور - بعد محدودية الرضا الباطني بذلك - وحيث إن المتخلف ليس هو الصورة النوعية، فيحكم بالخيار. ولذا احتج العلامة

لخيار الغبن بقوله تعالى : (الا ان تكون تجارة عن تراض) (١) وذكر بعض علماء القانون في الاشارة الى موقف النافين لخيار الغبن بانهم يضحون باحترام الارادة في سبيل استقرار التعامل (٢) مما يدل على انتفاء الرضا الباطني في صورة الغبن .
وعلى ضوء ذلك يثبت الخيار في هذه الصورة من غير حاجة الى قاعدة (لا ضرر) .
وقد ذهب الى هذا المسلك جماعة من محققي فقهاءنا كالمحققين النائيني والاصفهاني والابرواني وغيرهم .
الا ان هذا الوجه انما يصح إذا لم يكن هناك ارتكازاً قانوني - بملاحظة الجو والمحيط أو التأثر من فتوى الفقهاء أو القانون الوضعي - يوجب اضمحلال الارتكاز الأول . ولذا ذكرنا في محله : أنه لو فرض عرف خاص في بعض انحاء المعاملات أو مطلقاً يتضمن اشتراط حق استرداد ما يساوي مقدار الزيادة على تقدير عدم ثبوت الخيار ، فإنه يكون هذا المرتكز الخاص هو المحكم والمتبع في مورده .

(١) النساء ٢٩١٤ .

(٢) مصادر الحق ٢ : ١٣٣ .

القسم الثالث : ما يكون المنشأ فيه مطلقاً بالاطلاق الذاتي

القسم الثالث :

ما يكون المنشأ فيه مطلقاً بالاطلاق الذاتي .

والاطلاق الذاتي هو الشمول الذي يتحقق في الكلام في حالة عدم التقييد اللحاظي والذاتي من غير ملاحظة الخصوصية ورفضها كما هو الحال في الإطلاق اللحاظي . ويكون ذلك في موارد :

منها: عدم مسبقية ذهن المنشئ بانقسام الماهية الى قسمين كما لو وقف داراً على العلماء من غير علم بانقسامهم الى اصولي واخباري ، وهكذا لو كان مسبقاً لكن لم يلتفت الى هذا التقسيم حال الانشاء مع عدم تحديده بأحد الأقسام ارتكازاً - إذ لو حدده كان تقييداً ذاتياً - وهذا كثيراً ما يتفق في جملة من المعاملات كالوقوف والنذور والوصايا ونحوها، وفي هذه الحالة " يتحير المنشئ أيضاً في حدود انشائه لعدم ملاحظة القيد ورفضه كما في موارد الاطلاق اللحاظي ، ولذا يستفتى فيها الفقيه .

وهذا الاطلاق لا يعتبر فعلاً للمنشئ لانه أمر قهري ولذا لا يستحسن ولا يستقبح بخلاف الاطلاق اللحاظي كما ان التقابل بينه وبين التقييد اللحاظي تقابل السلب والايجاب بينما التقابل بين الاطلاق والتقييد اللحاظيين من قبيل تقابل العدم والملكية .

ثم ان الحاكم بالشمول في موارد الاطلاق الذاتي انما هو القانون فان لم يكن هناك مانع منه فيحكم القانون بالشمول والا فلا يحكم بذلك . وهذا الاطلاق في المقام ملغى بحكم قاعدة (لا ضرر) لان الحكم باللزوم من قبل الشارع حينئذ يكون حكماً ابتدائياً من غير صدق اقدام للمنشئ بالنسبة اليه ، فهنا يصح التمسك بالقاعدة .

جهتان تحسن الإشارة إليهما

وهنا جهتان تحسن الاشارة إليهما :

الجهة الاولى : ان وجه تمسك جماعة من الفقهاء السابقين بقاعدة (لا ضرر) هو أن في الشرط الضمني المذكور نوع خفاء

الجهة الأولى :

ان وجه تمسك جماعة من الفقهاء السابقين بقاعدة (لا ضرر) من دون اشارة الى الشرط الضمني - كالشيخ في الخلاف - أو عدم الاكتفاء ببيان محدودية التراضي (المشير الى الشرط الضمني) - كالعلامة في التذكرة - هو أن في الشرط الضمني المذكور نوع خفاء خصوصاً فيمن عاش في مجتمع لا يرى البيع النوع مغالبية متأثراً بفتاوى من لا يرى خيار الغبن - كأكثر فقهاء العامة - لا سيما ان بعض المسلمين ربما تأثروا بالقوانين البشرية السابقة فزال بذلك ارتكازه الاول . وقد قيل ان بعض فقهاء الشام قد تأثروا بالفقه والعادات الرومية وبعض فقهاء الشرق تأثروا بالتشريع والتقاليد الايرانية ولذلك كان الأولى الاستدلال بقاعدة (لا ضرر) التي هي نص تشريعي لا يتخلف الشرط الضمني .

الجهة الثانية: انه قد ادعى بعض الاعاظم ثبوت حكم عقلائي

الجهة الثانية :

انه قد ادعى بعض الاعاظم ثبوت حكم عقلائي على ثبوت الخيار في حالة الغبن - بدلا عن التمسك بالارتكاز الموجب للتقييد - فيكون ذلك هو الدليل على الخيار من جهة عدم الردع عنه .
لكن الحق انه لم يثبت حكم عقلائي كذلك أصلاً.

تحديد الوضوء الضري بالعلم بكونه ضروريا .

نقل بعض المحققين عن الشيخ الانصاري أنه يشترط في جريان ادلة نفي الضرر علم المكلف بكون الوضوء ضروريا (١) وقد ذكر السيد الاستاذ تسالم الفقهاء على صحة الوضوء في حالة الجهل (٢) وحينئذ يتجه الاعتراض السابق من ان دليل نفي الضررينفي جعل الحكم الضري مطلقا سواء كان الضرر معلوما أو مجهولا . كما أن دعوى تسالم الفقهاء على ذلك غير تامة لأن المسألة غير معنونة في الكتب الفقهية للقدماء والطبقة الوسطى، وأما المتأخرون الذين طرحت المسألة في كلماتهم فلهم فيها اقوال ثلاثة : بطلان الوضوء مطلقا وصحته مطلقا والتفصيل بين ما اذا كان الضرر معلوما فيبطل الوضوء وبين ما اذا كان مجهولا فيصح .

ويلاحظ أن استيعاب البحث في هذه المسألة وجهاتها يوجب تفصيلا بالغا في الكلام وهو خارج عن حدود هذا البحث -وانما محله موضعها من علم الفقه - ولكنها تتعرض لبعض ما يرتبط بالمقام في ضمن امور ثلاثة :

١. رسالة لا ضرر تقريرات المحقق النائيني : ٢١٥ .

٢. مصباح الاصول ٢ : ٥٤٤.

الأمر الأول : انه هل هناك اطلاق يقضي بصحة الوضوء أو الغسل

احدها:

انه هل هناك اطلاق يقضي بصحة الوضوء أو الغسل الضريين حتى نحتاج لإثبات بطلانه في حالة العلم أو مطلقا الى التمسك بحديث (لا ضرر) ليقع البحث في حدود مقتضاه ، أو انه لا اطلاق في الأدلة اصلا فيبطلان من هذه الجهة؟

الأمر الثاني : ان (لا ضرر) هل يقتضي بطلانها في حالة العلم

ثانيها : ان (لا ضرر) هل يقتضي بطلانها في حالة العلم أو مطلقا أو لا يقتضي ذلك أصلا ؟

الأمر الثالث : ان حرمة الإضرار بالنفس في مورد الضرر المحرم هل تمنع عن الحكم بصحتها مطلقا وفيه ابحاث ثلاثة

ثالثها :

ان حرمة الاضرار بالنفس في مورد الضرر المحرم هل تمنع عن الحكم بصحتها مطلقا أو في صورة العلم أم لا ؟ وذلك مع فرض وجود اطلاق قاض بالصحة ، فهنا أبحاث ثلاثة :

أما البحث الأول : فعمدة الأدلة الواردة في الوضوء والغسل . وفيه جهتان

اما البحث الأول :

فعمدة الادلة الواردة في الوضوء والغسل هي الآية الواردة في تشريعهما في سورة المائدة وهي قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وأمسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتميموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) (١) .

والظاهر انه لا اطلاق في الآية يقتضي صحة الوضوء والغسل في حالة الضر بل الظاهر منها بطلانها في هذه الحالة، ولا بدّ في توضيح ذلك من تفسير الآية فانها من مشكلات آيات القرآن الكريم وقد اختلفت في تفسيرها الانظار، ويتضح معناها على ضوء جهتين :

١. المائدة | ٦ .

الجهة الأولى : ما تنبه به صاحب الجواهر (قدس سره)

الأولى :

إن الآية كما تنبه له صاحب الجواهر (قده) (١) ناظرة الى تقسيم المكلف المحدث الى قسمين :

الأول : من قام من النوم الى الصلاة .

الثاني : من صدر منه الحدث الاصغر أو الأكبر في حالة اليقظة .

وقد تعرض للقسم الأول بقوله (اذا قمتم الى الصلاة) (٢) فان المراد بذلك القيام من النوم كما جاء في موثقة ابن بكير (٣) فأمرتعالى بالوضوء من

لم يكن جنباً بالاحتلام كما أمر بالغسل من كان جنباً وإنما ذكر الوضوء والتيمم مفصلاً دون الغسل لأنه كان معروفاً عندهم فإنهم كانوا يغتسلون من . الجنابة وذلك بخلاف الوضوء والتيمم . ثم ذكر حالة المرض والسفر وأمر فيهما بالتيمم .

وقد تعرض للقسم الثاني بقوله: (أو جاء احد منكم من الغائط)^(٤) مشيراً الى الحدث الأصغر بالجملة الأولى ، فان الغائط هو المكان المنخفض ، والتعبير المذكور كناية عن التخلي حيث كان المتعارف لدى العرب ان يرتادوا المكان المنخفض عند ذلك ، والى الحدث الأكبر بالجملة الثانية فانه المقصود بملامسة النساء .

وبملاحظة نظر الآية الى هذا التقسيم يندفع التكرار الذي قد يتوهم فيها بتصور ان الآية انما تتعرض الى تقسيم المحدث الى من لا عذر له في عدم استعمال الماء ومن له عذر.

وقد تعرض للأول بقوله (اذا قمتم - الى قوله - فاطهروا) وقد اشير فى هذا القسم الى المحدث بالحدث الاصغر مطلقاً بقوله : (اذا قمتم الى الصلاة)^(٥) والى المحدث بالحدث الاكبر بقوله : (وان كنتم جنباً)^(٦) .

وقد تعرض للقسم الثاني بقوله: (وان كنتم مرضى)^(٧) وذكر ان الحكم حينئذ هو التيمم . فعلى هذا التصور يشكل :

أولاً : بانه لا وجه لذكر (على سفر) لأن ذكر السفر باعتبار انه حالة فقدان للماء فيغني عنه قوله: (لم تجدوا ماءً)^(٨) بل مقتضى ذكر السفر في مقابل عدم وجدان الماء هو كونه موضوعاً لجواز التيمم بنفسه ولا ينبغي الشك في عدم كونه كذلك ، إلا ان يجعل ذكر السفر تمهيداً وتوطئة لذكر عدم الوجدان على ان يكون عدم الوجدان نتيجة له وهو خلاف الظاهر.

وثانياً: انه لا وجه لذكر بعض حالات الحدث الأصغر من التخلي وملامسة النساء في القسم الثاني من الآية لان ذلك مذكور بنحو اعم في القسم الأول منها، فان التخلي يندرج تحت (القيام الى الصلاة) لانه مشير الى الحدث الأصغر وملامسة النساء يندرج تحت (وان كنتم جنباً)^(٩) فلا موجب لذكرهما في هذا القسم بالخصوص ، بل يكفي ذكر الاعذار التي هي نقطة تميز بين القسمين ، فكان المناسب ان يقال في الشق الثاني (وان كنتم مرضى أولم تجدوا ماءً فتييموا).

لكن لا يتجه الاشكال في شيء من الجهتين لما اوضحناه من الآية انما تتعرض للتقسيم بنحو آخر دون النحو المذكور، وعلى ذلك النحو لا يرد شيء من الاشكالين .

اما الاول : فلان (على سفر) انما يرتبط بالقسم الأول وهو من قام من النوم للصلاة وعدم وجدان الماء انما يرتبط بالقسم الثاني المذكور بقوله : (أو جاء احد منكم)^(١٠) فإن (فلم تجدوا)^(١١) عطف على مدخول (أو) في هذه الجملة لا على الجملة الشرطية الأولى في قوله : (وان كنتم مرضى)^(١٢) فلا تكرر .

واما الثاني : فلان المراد بالقيام الى الصلاة هو القيام من النوم ، كما ان المراد بكونهم جنباً هو الاحتلام فلا يشمل ذلك حدث التخلي أو ملامسة النساء.

ونظير هذه الآية في تأليفها ومعناها قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتييموا صعيداً طيباً)^(١٣) . فان القسم الاول منها ناظر الى النوم ايضاً لان المراد بقوله (وانتم سكارى)^(١٤) هو السكر من النوم كما في بعض الروايات الصحيحة^(١٥) .

١ . ١ : ٥١ ط النجف .

٢ . المائة ٦ | ٦ .

٣ . جامع الأحاديث - كتاب الطهارة - الباب ١ - الحديث ٢٨ - ط ١ ج ٢ : ٣٤٩ .

٤ . المائة ٥ | ٦ .

٥ . المائة ٥ | ٦ .

٦ . المائة ٥ | ٦ .

٧ . المائة ٥ | ٦ .

٨ . المائة ٥ | ٦ .

٩ . المائة ٥ | ٦ .

١٠ . المائة ٥ | ٦ .

١١ . المائة ٥ | ٦ .

١٢ . المائة ٥ | ٦ .

١٣ . النساء ٤ | ٤٣ .

١٤ . النساء ٤ | ٤٣ .

١٥ . كصحيفة وزارة لاحظ تفسير البرهان ١ | ٣٧٠ .

الجهة الثانية : ان مفاد الآية المذكورة في البحث تحدد توجه الأمر بالوضوء والغسل بشرطين

الجهة الثانية :

ان مفاد الآية من القسم الأول تحديد توجه الأمر بالوضوء والغسل بشرطين هما عدم التضرر من استعمال الماء، ووحدان الماء فينتج ذلك فسادهما في حالة الضرر، ويظهر ذلك بملاحظة امور: الأول : ان ما جاء في نهاية هذا القسم منها من الأمر بالتيمم لمن كان مريضاً أو على سفر لا يقصد به موضوعية هذين العنوانين لجواز التيمم ، بان يكون مجرد المرض والسفر موضوعاً لكفاية التيمم ولو كان مرضاً لا يضره استعمال الماء أو ينفعه ذلك ، أو سفراً يتوفر فيه الماء بكثرة . بل ذكر المرض إنما هو لكونه عادة حالة تضرر باستعمال الماء فيكون كناية عن التضرر بالاستعمال . كما ان ذكر السفر إنما هو باعتبار ان السفر في تلك الازمنة في مثل الجزيرة العربية كان حالة فقدان للماء عادة فهوكناية عن هذا المعنى ولا موضوعية له كما ترهم بعض المفسرين (١) .

الثاني : ان ظاهر الآية بحسب صدرها وان كان يقتضي عموم الأمر بالوضوء والغسل لحالة التضرر باستعمال الماء ، الا انه يتحدد بمقتضى قوله في نهاية القسم الأول منها (وان كنتم مرضى أو على سفر) (٢) لان التفصيل قاطع للشركة وبذلك يكون عدم الضرر قيدها ماخوذاً في موضوع الأمر بالوضوء والغسل .

الثالث : ان الأمر بالوضوء والغسل في الآية ليس امراً نفسياً بل هو امر مقدمي لتحقيق المأمور به الذي هو الصلاة مع الطهارة، اما على أنهما بانفسهما طهور أو لكونهما محصلين للطهارة كما هو الاظهر على ما يشير اليه التعبير عن الغسل بقوله : (فاطهروا) (٣) وما جاء في ذيلها (ولكن يريد ليظركم) (٤) .

وعلى ضوء هذا فتحدد الأمر بالوضوء والغسل بحالة عدم الضررين فسادهما في هذه الحالة لانه يقتضي عدم وفائهما بتحقيق المأمور به -وهو الصلاة مع الطهارة - أو قل عدم وفائهما بتحقيق شرطه وهو الطهارة .

وبلاحظ ان الغسل المذكور في الآية وان كان هو غسل الجنابة لكن يجري ذلك في سائر الأغسال بلحاظ اتحاد هذا الغسل وغيره في الحكم ، ولذا ورد ان غسل الحيض والجنابة واحد .

وهكذا يظهر أن مقتضى الآية فساد الوضوء والغسل في حالة كونهما ضريرين .

وهناك تقرير آخر لدلالة الآية على هذا المعنى مبناه على القول بأن المراد بعدم وحدان الماء في الآية هو ما يعمر كونه مريضاً أو غيرميسرفيقال : ان التعبير بعدم وحدان الماء في حالة الضرير على ان وجود الماء كأن لم يكن في هذه الحالة شرعاً، ومقتضى ذلك عدم صحة الوضوء والغسل به فيها.

لكن المبنى المذكور ضيف لان اطلاق "م الوجدان في مورد المرض غير مناسب عرفاً فلا يقال مثلاً لمريض يضره استعمال الماء وهو على ضفة النهر انه غيرواجد للماء كما هو واضح .

هذا وقد يعترض على التقرير الذي ذكرناه بوجوه :

١. كصاحب المنار في تفسير المنار ٥ : ١١٨ و ١٢٨ و ١٢٩ .

٢. النساء ٤ | ٤٣ .

٣. المائدة ٥ | ٦ .

٤. المائدة ٥ | ٦ .

الوجه الأول : ان ظاهر الآية ان قرله : (وان كنتم مرضى أو على سفر ... (إلى اخره جملة واحدة مستقلة عما قبلها

الوجه الأول :

ان ظاهر الآية ان قوله : (وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء احد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً) (١) جملة واحدة مستقلة عما قبلها، وعليه يكون مفادها اشتراط الامر بالتيمم في المريض والمسافر أيضاً بعدم وحدان الماء . فلو كان المريض واجدا للماء يجب عليه الوضوء والغسل .

وقد ذهب الى ذلك بعض علماء العامة، ففي الخلاف (المجدور والمجروح وما اشبههما ممن به مرض مخوف يجوز له التيمم مع وجود الماء وهو قول جميع الفقهاء الأطاووساً ومالكاً فانهما قالا يجب عليهما استعمال الماء) (٢) .

وفي بداية المجتهد لابن رشد نقل عن عطاء انه لا يتيمم المريض ولا غير المريض اذا وجد الماء (٣) .

وقد ذكر في وجهه ان الضمير في (لم تجدوا ماء) يعود الى المريض والمسافر ايضاً .

ويؤيد ذلك عدة روايات من طرقنا تدل على تعيين الغسل على المريض وان اصابه ما اصابه .

منها : ما رواه سليمان بن خالد وأبو بصير وعبدالله بن سليمان جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام (انه سئل عن رجل كان في أرض باردة فتخوف

إن هو اغتسل أن يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع ؟ قال : يغتسل وإن اصابه ما اصابه . قال : وذكر أنه كان وجعا شديداً فصابته جنابة وهو في مكان بارد ، وكانت ليلة شديدة الريح باردة ، فدعوت الغلظة فقلت : لهم احملوني فاعسلوني ، فقالوا: نخاف عليك . فقلت ليس بد، فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا عليّ الماء فغسلوني (٥) .

ونحوها صحيحة محمد بن مسلم (٦) .

لكن يرد على هذا الاعتراض : انه لا يمكن الالتزام بالوجه المذكور.

اما أولاً : فلأنه مخالف لاجماع المسلمين ولا يعتد بخلاف من ذكرنا ، كما هو مخالف للروايات الكثيرة التي دلت على عدم تعين الوضوء والغسل في حال المرض ، وهي مقدمة على تلك الروايات من جهتين :

إحدهما : تواتر هذه الروايات .

والجهة الاخرى : انه قد روى بعضها المتأخرون من رواة اصحابنا عن بعد الصادق عليه السلام من الأئمة ، كما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن الرضا عليه السلام في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح وجروح أو يكون يخاف على نفسه من البرد. قال : (لا يغتسل يتيماً) (٧) وقد اوضحنا في بحث تعارض الأدلة وغيره أن المتأخرين من رواةنا من اصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام ممن ألفوا جوامع حديثية كانوا ينظرون في أسئلتهم للإمام المتأخر الى ما روي عن الامام الباقر والصادق عليهما السلام فهي حاكمة على تلك الروايات ، ومقامنا من هذا القبيل .

وأما ثانياً : فلان هذا المعنى ليس ظاهراً من الآية أيضاً إذ لو اراد ذلك لم تكن حاجة بل لم يكن وجه لذكر المرض والسفر وما بعدهما حيث كان يكفي أن يقول (وان لم تجدوا ماءً فتييموا صعيداً طيباً) (٨) .

١. المائدة ٥ | ٦ .

٢. الخلاف ١ : ١٥١ مسألة ١٠٠ .

٣. بداية المجتهد ١ : ٦٦ ط ١٤٠١ هـ .

٤. المائدة ٥ | ٦ .

٥. المائدة ٥ | ٦ .

٦. لاحظ جامع الأحاديث كتاب الطهارة أبواب التيمم الباب ٧ ث ٣ | ح ١٨ | ٣٦٦٢ ص - ٥٠ و ١٩ و ٦٣ | ٣٢٢ ص ٥١ .

٧. المصدر السابق نفس الموضوع ح ١٣ عن أبي عبد الله ١٢ | ٣٢٥٧، عن أبي الحسن الرضا ١٤ | ٣٢٥٨ ص ٤٩ .

٨. المائدة ٥ | ٦ .

الوجه الثاني : ان الأمر بالتيمم في حالة المرض والسفر بعد الامر بالوضوء والغسل

الوجه الثاني :

ان الأمر بالتيمم في حالة المرض والسفر بعد الأمر بالوضوء والغسل أولاً بنحو عام ليس مفاده عرفاً الا عدم لزوم الوضوء والغسل في حصول الطهارة لا عدم كفايتهما في ذلك ، والسرفيه انه متى حدد الحكم الالزامي بعذر من الأعذار كالاضرار والجرح ونحوهما - سواءً كان التحديد تحديداً مباشراً أو تحديداً غير مباشر كما إذا كان بنكتة كون التفصيل قاطعاً للشركة - كما في المقام - فان المنساق عرفاً انتفاء الالزام في حالة العذر لا عدم مطلوبة الشيء في هذه الحالة، فيقتضي عدم صحته واجزائه اصلاً، فلو قيل مثلاً (احفظ خطبة من نهج البلاغة وان كان عسراً فاقراً صحيفة من القرآن) فانه لا يستفاد منه الا عدم الالزام بحفظ الخطبة في صورة تعسره لا عدم اجزائه كما هو واضح .

والمقام من هذا القبيل لان المرض وعدم الوجدان اللذين اخذا موضوعين للحكم الثاني - وهو الأمر بالتيمم - إنما هما من الاعذار لعدم الاتيان بمتعلق الامر الأول - من الوضوء والغسل - وعليه فيستفاد من الآية اجزاء الطهارة المائية لمن يضره الماء .

ويرد على ذلك : ان ما ذكرنا يتم فيما اذا كان موضوع الحكم الثاني عنوان الجرح والعسر ونحوهما فيستظهر من الكلام ان متعلق الأمر الأول يؤثر أثره المطلوب في حالة العذر، وعنوان الضرر ليس من هذا القبيل عرفاً ، ولذا لو قال الطبيب للمريض (يجب عليك لاستعادة نشاطك ان تمشي كل يوم مقدار كيلو متر، وان كان يضرك ذلك فاستعمل العلاج الخاص) فانه لا يقتضي ان المشي ينفعه في استعادة نشاطه من حالة تضرره به . وكذا في المقام فمن الجائز ان يكون الأثر النفسي المطلوب من الطهارة المائية لا يحصل بها في حالة المرض والتضرر أصلاً .

الوجه الثالث : انه لا يبعد ان يكون ذكر المريض في الآية بملاحظة ان استعماله للماء حرج عليه

الوجه الثالث :

انه لا يبعد ان يكون ذكر المريض في الآية بملاحظة أن استعماله للماء حرج عليه لا مضر به ، وكذلك يكون ذكر المسافر باعتبار كون تحصيل الماء بالنسبة اليه حرجياً، وعليه فالمقصود بذلك إخراج حالة الجرح في استعمال الماء أو في الوصول اليه .

ويشهد لذلك تعليل الترخيص في التيمم بقوله (ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم) (١) .

وعلى هذا فلا ترتبط الآية بمحل البحث ، مضافاً الى أن تحديد الأمر بالوضوء والغسل بعدم الجرح لا يعني عدم صحتهما حينئذ لأن تحديد الحكم

بمثلهما لا يعني الا محدودية الالزام دون عدم صحة العمل كما تقدّم .

ويرد عليه :

أولاً: ان كون المرض كناية عن الحرج في استعمال الماء خلاف المتعارف في الاستعمالات ، فان المعهود فيها ان يكنى به عن الضرر. وثانياً : انه لا وجه للاستشهاد على ذلك بذيل الآية، لان ذلك مرتبط باصل جعل الطهارات الثلاث لا بخصوص التيمم -كما تنبه له بعض المفسرين - فالمقصود به ان الله تعالى لم يأمر بها لكي يحرج عباده ويبشق عليهم وانما امر بها لتطهيرهم .

١ . المائدة ٥ | ٦ .

الوجه الرابع : ان يقال انه يكفي في مشروعية الوضوء والغسل اطلاق ادلة استحبابهما

الوجه الرابع :

ان يقال انه لو سلمنا ان الآية الشريفة تدل على عدم وجوب الوضوء والغسل في حال المرض الا انه يكفي في مشروعيتهما إطلاق ادلة استحبابهما وحينئذ يترتب عليهما أثرهما وهو الطهارة من الحدث (١) .

ويرد عليه :

أولاً : انه لم يقدّم دليل على الاستحباب النفسي للوضوء والغسل فيما عدا الوضوء التجديدي والوضوء المشروع للحائض . على ما أوضحناه في علم الفقه .

وثانياً : انه لو فرض وجود الدليل على استحبابهما النفسي فلا إطلاق له بالنسبة الى من يضره الماء فان الامر الاستحبابي بهما انما هو في الحصة التي يكون واجداً فيها لشرط الوجوب لا مطلقاً.

وثالثاً : ان ما ذكر انما يتم فيما لو كان المستفاد من الآية مجرد تحديد وجوبهما بعدم الضرر. واما لو كان المستفاد منها تحديدهما بما أنهما شرطان للصلاة أو محصلان لما هو شرطها - من الطهارة- فانها حينئذ تكون دليلاً على الفساد عند فقدان الحد المذكور.

وبذلك ظهر انه لا إطلاق لدليل مشروعية الوضوء والغسل بالنسبة الى من يضره الماء. فلا محل للبحث عن اجراء (لا ضرر فيهما) حتى يبحث عن أن المستفاد منها عام للجاهل بالضرر أو مختص بالعالم به .

١ . لاحظ مصباح الاصول ٢ : ٥٥٢.

البحث الثاني : انه لو فرض اطلاق أدلة مشروعية الوضوء والغسل بالنسبة الى من كان يضره استعمال الماء

البحث الثاني :

في أنه لو فرض اطلاق أدلة مشروعية الوضوء والغسل بالنسبة الى من كان يضره استعمال الماء فهل يقتضي (لا ضرر) فسادهما مطلقاً أو بالنسبة الى العالم بكونهما ضريرين فحسب أو لا يقتضي ذلك أصلاً؟

والصحيح هو الوجه الأخير. وتوضيح ذلك : ان الوضوء والغسل على الصحيح من موضوعات الأحكام ، حيث إن كلا منهما جعل في مورده موضوعاً لترتب الطهارة الحديثة كما قد جعل غسل البدن بالماء موضوعاً للحكم بالطهارة الخبيثة .

وعليه فلا يمكن نفي صحتها بقاعدة (لا ضرر) لان مجرد الحكم بترتب الطهارة الحديثة عليهما ليس تسبباً الى الضرر، كما لم يكن الحكم بترتب الطهارة الخبيثة على غسل الماء بالبدن تسبباً الى الضرر وان كان استعمال الماء مضرًا، فان المقامين من واحد . نعم بينهما فرق من جهة ان ترتب الطهارة الخبيثة على استعمال الماء لا يتوقف على قصد القرية، وترتب الطهارة على استعماله في الوضوء والغسل مشروع بقصد القرية .

لكن هذا الفرق ليس بفارق لان تحقق قصد القرية بالوضوء والغسل لا يتوقف على وجود أمر مولوي بهما - من الأمر الاستحبابي أو الأمر الغيري بناء على الصحيح من امكان التقرب بامتثال الأمر الغيري خلافاً لما هو المشهور بين المتأخرين - حتى يكون انتفاء الأمر النفسي بهذه القاعدة موجباً لفقدان قصد القرية .

اذ قوام عبادة العمل باضافتها اضافة تذليلية الى الله تبارك وتعالى، ويكفي في تحقق هذا المعنى قصد التوصل بالوضوء والغسل الى الغاية المترتبة عليهما - التي هي محبوبة لدى الشارع المقدس - وهي على المختار نفس الطهارة، وأما بقية الغايات فهي في طولها، كما يكفي أيضاً أن يقصد التوصل الى تلك الغايات الطولية كإباحة الدخول في الصلاة والطواف .

يضاف الى ذلك ان في اقتضاء (لا ضرر) لسقوط الاستحباب النفسي في مورد ثبوته تأملاً .

نعم مقتضاه انتفاء وجوبهما الغيري على نحو غير مباشر بمعنى أنه يوجب أولاً ارتفاع وجوب ذي المقدمة - وهي الصلاة مع الطهارة المائية - فيما لم يكن الشخص متطهراً وكان استعمال الماء مضرًا له ، فبذلك ينتفي الوجوب المقدمي الغيري ، اذ على المشهور لا يمكن انتفاء وجوب المقدمة مع بقاء وجوب ذبيها، ونتيجة ذلك عدم وجوب الصلاة مع الطهارة المائية ما لم يتوضأ المكلف ولكن اذا توضأ فحيث انه قد حصلت الطهارة المائية

فيجب عليه الصلاة مع الطهارة المائية، اذ ليس ايجابها حينئذ تسبباً الى الضرر.

وبما ذكرنا يمكن ان يوجه بعض كلمات السيد الاستاذ (فده) في المقام - مع غض النظر عن بعض المناقشات في عبارته - (١) . وعلى ما ذكرناه من عدم اقتضاء (لا ضرى) لفساد الوضوء والغسل الضري مطلقاً لا ينتج ما قيل في توجيه قصور (لا ضرر) عن إثبات فسادهما في صورة الجهل كما ذكره جمع (٢) من أن دليل (لا ضرر) وارد في مقام الامتنان على الاقاة الإسلامية ، فلا يكون (لا ضرر) شاملاً لمورد يكون نفي الحكم فيه منافياً للامتنان ، والحكم ببطلان الطهارة المائية الضرية الصادرة حال الجهل من هذا القبيل ، فان الأمر بالتييم وإعادة العبادات الواقعة معها مخالف للامتنان .

اذ لا حاجة الى ذلك الا على سبيل التنزل عما ذكرناه . مع امكان المناقشة في ورود الحديث في مقام الامتنان فتأمل .

١. لاحظ مصباح الاصول ٢ : ٥٥٢ ففيه (فالوضوء الضري وان كان وجوبه مرفوعاً بأدلة نفي الضرر إلا ان استحبابه باق بحاله فصح الاتيان بالوضوء الضري بداعي استحبابه النفسي او لغاية مستحبة وتحصل له الطهارة من الحدث وبعد حصولها لا مانع من الصلاة معها لحصول شرطها وهي الطهارة بلا حاجة إلى الاعادة . وكذا الحال في الغسل الضري ... الخ .

٢. لاحظ مصباح الاصول : ٥٤٥ وغيرها.

البحث الثالث : في أن حرمة الإضرار بالنفس هل توجب الحكم بفساد الوضوء والغسل ، وفيه أمران

البحث الثالث :

في ان حرمة الاضرار بالنفس هل توجب الحكم بفساد الوضوء والغسل المضرين في حال الجهل والعلم أو لا؟ ويلاحظ أولاً : إنه لم تثبت حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً وإنما الثابت حرمة فيما يكون من قبيل هلاك النفس أو ما يلحق به -كما أوضحنا ذلك نبي بحث الوضوء من شرح العروة- وعليه فالكلام في هذا البحث فيما اذا كان الضرر اللازم من الوضوء والغسل كذلك . ولتوضيح المقام لا بد من ايضاح امرين :

الأمر الأول : ان نسبة (الإضرار المحرم) الى الوضوء والغسل الضري نسبة الاسباب والمسببات

الأمر الأول :

ان نسبة (الاضرار المحرم) الى الوضوء والغسل الضري نسبة الأسباب والمسببات التوليدية كالالقاء والاحراق والرمي والقتل ونحو ذلك . وفي متعلق الحرمة في الأسباب والمسببات التوليدية احتمالات ثلاثة - كما تعرضنا له في محث مقدمة الحرام :-

الاحتمال الأول : ان يكون مصب الحرمة إيجاد المسبب التوليدي كالحرق والضرر. وحيث إن وجود المسبب التوليدي مغاير مع وجود سببه كالالقاء للاحراق والوضوء للاضرار، فيكون ايضاً مغايراً معه لان الفرق بين اليجاد والوجود انما هو بمجرد الاعتبار. وعليه فيكون المحرم مغايراً وجوداً مع ما هو سبب له .

لا يقال : ان الاحكام التكليفية تتعلق بافعال المكلفين والمسبب التوليدي كالحرق والاضرار ليس بفعل للمكلف بل الاحراق أثر النار بشرط المماساة مع الجسم ، والضرر اثر الماء بشرط المماساة مع البدن .

فانه يقال : إن هذا أمر غالبي وليس شرطاً اذ يكفي في صحة تعلق الحكم التكليفي بأمر كونه مقدوراً للمكلف مع الواسطة .

الاحتمال الثاني : ان يكون مصب الحرمة السبب التوليدي وانما اخذ العنوان المسبب عنه مرآة للسبب الذي يترتب عليه ، فيكون الالقاء والوضوء بانفسهما متعلقين للحرمة .

الاحتمال الثالث : أن يكون مصب الحرمة العنوان الثانوي المسمى بالمسبب التوليدي مأخوذاً على نحو الموضوعية لكن مع عده من قبيل الاعتبارات المتأصلة ، فان تأصل الامر الاعتباري كما يكون في الاحكام التكليفية والوضعية فكذلك يتحقق في جملة من الماهيات التي هي من قبيل موضوعات الأحكام ومتعلقاتها كالغصب .

والأظهر من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأول كما بيناه في محله .

الأمر الثاني : في حكم الوضوء والغسل حيث يترتب عليهما الضرر المحرم

الأمر الثاني :

في حكم الوضوء والغسل حيث يترتب عليهما الضرر المحرم . وذلك يختلف بحسب الاحتمالات السابقة في مصب الحرمة :

اما على الاحتمال الأول : فيكون متعلق الحرمة أمراً لا اتحاد له بوجه معهما، فإن كان مضراً بصحتهما فانما هو من جهة الاخلال بقصد القرية المعتبرة فيهما، وهذا الاخلال لا يتصور في صورة الجهل بكونه مضراً على نحو الجهل المركب أو الاطمئنان لعدمه أو الغفلة عنه أو نسيانه .

وأما مع العلم به أو ما في حكمه ففيه جهتان : جهة ترتب امر محبوب عليه وهو الطهارة . وجهة ترتب امر مبعوض عليه وهو الاضرار المحرم ، ولا يبعد تمشي قصد القرية اذا اتى بها بداعي التسبب الى الجهة الأولى .

واما على الاحتمال الثاني : فالمحرم يكون نفس الوضوء والغسل فيدخل تحت عنوان النهي عن العبادة فيحكم بالفساد - على المشهور- لأنه لا

اثر للتقرب بما هو مبغوض ذاتا.

وأما على الاحتمال الثالث : فان قلنا بان الوضوء والغسل من قبيل موضوعات الاحكام فقط فيلحق بالاحتمال الأول حكما ، وعلى القول بانهما من قبيل متعلقات الأحكام يدخل في بحث اجتماع الأمر والنهي ، فان قلنا بالامتناع وتغليب جانب النهي فلا بدّ من الحكم بالفساد في صورة العلم وأما في صورة الجهل فمبني على القول باقتضاء القول بالامتناع الفساد مطلقا، والمختار هو عدم الامتناع ، وعلى القول به فيفضل بين صورتَي العلم والجهل كما سبق في الاحتمال الأول .

التنبيه الخامس: في انه هل يستفاد من (لا ضرر) جعل الحكم، وفيه مقامان

التنبيه الخامس :

في انه هل يستفاد من (لا ضرر) جعل الحكم ، اذا كان يلزم الضرر لولا وجوده - كما يستفاد منه نفي الحكم اذا كان يلزم الضرر بوجوده - أم لا؟ . وعلى التقدير الأول فهل هناك أمثلة فقهية تكون من هذا القبيل أم لا؟

وقد انكر المحقق النائيني (قده) الكبرى والصغرى معاً ^(١) وافر السيد الاستاذ (قده) بالكبرى ولكنه انكر الصغرى قائلاً : (بان الصغرى لهذه الكبرى غيرمتحققة فانا لم نجد موردا كان فيه عدم الحكم ضررا حتى يحكم برفعه وثبوت الحكم بقاعدة لا ضرر) ^(٢) ويظهر من بعض الفقهاء منهم السيد الطباطبائي في ملحقات العروة الالتزام بهما معاً كما سيجيء نقل كلامه .

والكلام تارة في الكبرى واخرى في الصغرى، فهنا مقامان :

١. تقريرات المحقق النائيني : ١١٩ وما بعده .

٢. لاحظ جامع الأحاديث . الباب ٣ .

أما في المقام الأول : فتقريب انكار الكبرى ان حديث (لا ضرر) ناظر الى الاحكام المجعولة

أما في المقام الأول :

فتقريب انكار الكبرى ان حديث (لا ضرر) لا ناظر الى الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسة ومقيد لها بعدم أدائها الى الضرر على المكلف ، وعدم الحكم ليس حكما مجعولاً فلا يشمل الحديث . وليس المدعى انه لا يمكن جعل الحكم العدمي - فان الاباحة التكليفية حكم عدمي وليس عدم الحكم بحسب الدقة لانها تنشأ من قبل الشارع بعنوان إرخاء العنان بالنسبة الى كل من الفعل والتترك للمكلف ، وكذلك الحلية فانها بمعنى حل عقدة الحظر ومرجعها الى هدم الحكم التحريمي المجعول ، كما انه ليس المدعى أنه لا يمكن انشاء عدم الحكم بل هو امر ممكن كما في الحكم بعدم اشتغال الذمة، وانما المقصود ان مجرد عدم جعل الحكم في مورد قابل لا يمكن عده حكما حتى يكون مرفوعا بحديث (لا ضرر) .

والجواب عن ذلك : ان ما ذكر من نظر الحديث الى الاحكام المجعولة في الشريعة محل منع لان مفاد الحديث هو عدم التسبب الى تحمل الضرر - أي نفي وجود ضرر منتسب الى الشارع المقدس بما هو مشروع ومقنن - وهذا المعنى كما يصدق في موارد جعل الحكم الذي يلزم منه الضرر- سواء كان وضعيا أو تكليفيا، وسواء كان الزاميا أو غير الزاميا كالترخيص في الدخول لمن له حق الاستطراق بغير استئذان على نحو يوجب ذهاب حق التعيش الحر بالنسبة الى صاحب الدار، كما في قضية سمرة بن جندب - فكذا يصدق في حالة عدم جعل الحكم أحيانا فيعدّ نفس عدم جعل الحكم ممن بيده التشريع تسبباً منه الى الضرر.

مثلا : اذا فرض أن الشارع منع الزوجة المعدمة من الاكتساب اذا كان على نحو ينافي حقوق زوجها وفرض عدم جعل وجوب الانفاق عليها، فيعد نفس هذا تسبباً منه الى تضررها، أو سلب حق التعيش مع الكرامة بالنسبة اليها . وكذلك لو فرض أنه حرم إضرار بعض الناس ببعض تكليفا ولم يجعل حكما اجرائيا يخوّل للسلطة مكافحة الاضرار والمنع عنه خارجا .

والحاصل : ان عدم جعل الحكم المانع عن الضرر يعدّ تسبباً منه اليه بعد فرض كمال الشريعة كما يدل عليه قوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم) ^(١) ويؤكد الروايات الدالة على انه ما من واقعة الاّ ولها حكم ^(٢) وقوله صلى الله عليه وآله (يا ايها الناس ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار الا وقد امرتكم به ، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة الاّ وقد نهيتكم عنه) ^(٣) مضافا الى سلب حق التشريع عن غير الله تعالى .

وعليه فلا يقدر عدم صدق الحكم على مجرد عدم جعل الحكم بعد صدق التسبب الى تحمل الضرر.

بل يمكن أن يقال : بان عدم الحكم في ذلك يعدّ حكما كما يعدّ عدم القيام لأحد الشخصين مع القيام للأخر مع تساويهما في الرتبة توهينا للأول ، وكذلك يعدّ عدم التقييد في الموضوع القابل له اطلاقا .

وبلاحظ : أن هذه الكبرى منتجة وان انكرنا وجهود صغرى لها، بمعنى أنه لم يوجد هناك مورد يكون (لا ضرر) فيه دليلاً على ثبوت الحكم - وذلك لأن نتيجة كون الكبرى مثبتة للحكم هي عدم حكومتها أي (لا ضرر) على ادلة حرمة الاضرار بالغير إذا كان عدم الاضرار بالغير ضررا على المالك كما اذا تصرف المالك في ملكه بما اوجب الاضرار بجاره ، لان مقتضاه على هذا التقدير نفي كل من حرمة الاضرار بالغير وجواز التصرف في الملك - لكون الأولى تسبباً للضرر بالنسبة الى المالك والثاني تسبباً للضرر بالنسبة الى الجار- فيتعارض (لا ضرر) فيهما ويسقط. وتصل النوبة الى أدلة حرمة

الاضرار بالغير فيحرم بمقتضاها تصرف المالك في ملكه بما يضر بجاره ، فهذا مقدار من الانتاج للكبرى المذكورة ، ولو لم تثبت هذه الكبرى لكان (لا ضرر) نافيا لحرمة الإضرار بالغير دون جواز التصرف في الملك فتكون حاكمة على ادلة حرمة الاضرار كما يأتي توضيح ذلك في التنبيه الآتي .

١. المائدة ٥ | ٣١ .

٢. جامع احاديث الشيعة ١ : ١٣٣-١٤٣ | ٣٠-٣٢ .

٣. ورد ذلك في صحيحة أبي حمزة الثمالي المذكورة في الوسائل - كتاب التجارة - أبواب مقدماتها - الباب ١٢ ج ١٧ : ٤٥ | ٩٣٩ ٢ .

وأما في المقام الثاني : فقد ذكر لها موردان

وأما في المقام الثاني:-

وهو وجود صغرى لهذه الكبرى - فقد ذكر لها موردان :

المورد الأول : الحكم بضمن التالف في غير الموارد التي يكون هناك سبب للضمن فيها

المورد الأول :

الحكم بضمن التالف في غير الموارد التي يكون هناك سبب للضمن فيها ، كالاتلاف واليد العادية فان دليل الضمان فيها نفس أدلته دون قاعدة (لا ضرر) . وقد عدّ (١) من موارد انحصار الدليل للضمن بقاعدة (لا ضرر) ما اذا حبس الانسان حتى فات عمله ، أو حبسه حتى أبق عبده أو فتح شخص قفص طائر فطار، بدعوى انه لولا الحكم بالضمن في مثل ذلك للزم الضرر على الشخص .

وقد انكر المحقق النائيني الحكم بالضمن فيها معللا بعدم دلالة (لا ضرر) عليه فان دلالاته عليه تبتني على القول بان الاستفادة منه نفي الضرر غير المتدارك فيدل على الحكم بتدارك الضرر الواقع إما من قبل من سبب اليه - ان كان هناك انسان صار سببا لوقوع الضرر- أو من بيت المال ان لم يكن كذلك (١) وبظهر من السيد الاستاذ (فده) موافقته معه في ذلك (٢) .

لكن الظاهر انه لا وجه لانكار الضمان في ذلك فان ثبوته لا يبتني على مسلك الفاضل التونسي في مفاد الحديث -من نفي الضرر غير المتدارك - الذي قد سبق ابطاله - بل يكفي فيه نفس ما دل على قاعدة الاتلاف لاندرجه تحتها، فان حبس الحر- اذا كان كسوبا - يكون كحبس العبد والذابة ونحوهما ، تفويتا لمنافعه المقدر وجودها لدى العقلاء فيكون ضامنا لعمله ، كما ان حبس الانسان اذا أدى الى أن تشرّد دابته أو يابق غلامه أو يسيل الماء - المفتوح لجهة - مما يوجب خراب الدار والبستان ، أو يحترق ما في القدر أو ما في الدار بنار كان قد اشعلها تحت القدر وكان قادرا عليها كل ذلك ونحوه يكون اتلافا للمال عقلاً .

ولا حاجة الى قاعدة (لا ضرر) في ذلك بل يكفي بجعل الضمان قاعدة (لا ضرر) بالمعنى الواسع الذي ذكرناه الذي هو امضاء للقاعدة العقلانية لانها تستبطن تشريع احكام رادعة عن تحقيق الإضرار بالنسبة الى الغير، فالحكم بالضمن على من أضر، من اوضح اسباب الردع عن الاضرار الصادر من الحابس ونحوه وبذلك يتضح انه لا يرد على اثبات الضمان بقاعدة (لا ضرر) في المقام ما ذكره السيد الاستاذ (فده) من ان الضرر اللازم على المتضرر - المقتضى لجعل الضمان - معارض بالضرر المترتب على الحكم بالضمن على الحابس (٣) لان (لا ضرر) من جهة مقابلته بـ (لا ضرر) لا اطلاق لها بالنسبة الى نفي الضرر الذي يشرعه القانون من باب مكافحة الاضرار- كما سبق توضيحه في التنبيه الثاني - .

١. لاحظ تقارير المحقق النائيني : ٢٢٠ و ٢٢١ .

٢. لاحظ المصدر السابق .

٣. (لاحظ مصباح الاصول ٢ : ٥٦٠ .

المورد الثاني : اثبات حق الطلاق للحاكم الشرعي بقاعدة (لا ضرر) و(لا حرج)

المورد الثاني :

اثبات حق الطلاق للحاكم الشرعي بقاعدة (لا ضرر) و(لا حرج) فيما اذا صارت الزوجة محرومة عن حقوق الزوجية خارجا، مع مطالبتها لها وعدم طريق لاستيفائها، بان لم يمكن إجبار الزوج على الوفاء بها ولو بتعزيره إن تخلف عن أدائها - وذلك كما لو كان الزوج مفقودا أو غائبا ولم يكن طريق لإجبار الزوج على طلاقها - .

فيقال حينئذ بان لها ان تطالب الحاكم الشرعي بان يطلقها وعلى الحاكم الاستجابة لطلبها وطلاقه نافذ . وعمدة النظر في المقام الى خصوص حق الانفاق .

وقد التزم بحق طلاق الحاكم في الموضوع السيد الطباطبائي في ملحقات العروة تمسكا بقاعدتي (لا ضرر) و(لا حرج) مضافا الى الروايات الخاصة . وقد ناقش المحقق النائيني في التمسك بهما فإنهما لا يثبتان حكما وجودياً كما ناقش في الروايات التي استدلت بها بانها غير معمول بها وهي معارضة بغيرها - وسيجيء تفصيل ذلك - كما استبعد كلامه جمع آخر من المتأخرين .

ونحن نجعل محل الكلام بعض فروض المسألة وهوما لو امتنع الزوج عن اداء النفقة لزوجته ، ونبحث .
ثارة : في انه هل يمكن الحكم بثبوت حق الفسخ للزوجة بملاحظة طبيعة عقد النكاح في نفسه ؟
واخرى : في ثبوت حق الفسخ أو الطلاق للحاكم بملاحظة (لا ضرر، ولا ضرار) .

هناك ثلاث أبحاث في ثبوت حق الفسخ للزوجة بمقتضى الشرط الارتكازي

وثلاثة : في ثبوت ذلك بملاحظة الأدلة الخاصة، فهنا أبحاث ثلاثة :

البحث الأول : في انه هل يثبت حق الفسخ للزوجة عند عدم الزوج عليها بمقتضى تخلف الشرط الارتكازي الضمني .

البحث الأول :

في انه هل يثبت حق الفسخ للزوجة عند عدم انفاق الزوج عليها بمقتضى تخلف الشرط الارتكازي الضمني - كما ذكره جمع في وجه ثبوت خيار الغبن - أم لا؟

وتقريب ثبوته : ان ما تنشئه المرأة في عقد النكاح وان كان هو الزوجية الدائمة الا انها مقيدة بسبب الشرط الارتكازي ، بان يبذل لها الزوج النفقة بحدودها الشرعية، وليس للمنشأ اطلاق بالنسبة الى الزوجية بعد فسخها من ناحية اخلال الزوج بالنفقة . فان الزوجية المنشأة بحسب طبيعتها احداث علاقة خاصة بين الرجل والمرأة، حقيقتها المشاركة في الحياة على نحو خاص يشتمل على نحو قيمومة للزوج بالنسبة الى الزوجة وتكفل مؤونتها اللازمة - مضافا الى الاستمتاع الجنسي - قال الله تعالى : (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم) .

وقد جاء في تفسير القرطبي (١) انه فهم العلماء من هذه الآية انه متى عجز عن نفقتها لم يكن قواما عليها واذا لم يكن قواما عليها كان لها فسخ العقد لزوال المقصود الذي لاجله شرع النكاح . ثم نقل قول الشافعي ومالك . بذلك ومخالفة ابي حنيفة . وقد ورد في رواية ضعيفة عن سفيان بن عيينة عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث انه قال (فالرجل ليست له على نفسه ولاية اذا لم يكن له مال وليس له على عياله امر ولا نهى اذا لم يجر عليهم النفقة) (٢) .

وليس المقصود الاستدلال بالآية والرواية، بل المقصود ان المرترك الذهني للزوجة انشاء الزوجية الدائمة بشرطها وشروطها والنفقة منها .

١. القرطبي ٥ : ١٦٩ .

٢. كتاب الكافي - الاصول - كتاب الحجة الباب ١٠٣ (باب ما يجب من حق الإمام على الرعية . ١٠٠) : ٣٣٥ و ٣٣٦ | ٦ .

انفاق ويرد عليه بوجهين

ويمكن الايراد عليه - مع غض النظر عن مخالفة الروايات الآتية لثبوت خيار الفسخ للزوجة في صورة الاخلال بالنفقة - بوجهين يمكن دفعهما :

الوجه الأول : ان بين البيع والنكاح فرقا

الوجه الأول :

ان بين البيع والنكاح فرقا، فان قوام البيع بالمالين وقوام النكاح بالشخصين حتى أن المهر ليس من أركانه ، ولذا لو اخل به يصح العقد ويثبت مهر المثل - ففي البيع حيث ان النظر الى المالين فيقتضي بحسب الشرط الارتكازي العقلاني عدم نقصان ما انتقل اليه عما انتقل عنه بحسب المالية - فيكون منشأ لخيار الغبن - كما يقتضي عدم كونهما معيين - فيكون منشأ لخيار العيب - وهكذا بالنسبة الى سائر الشؤون الراجعة الى المالين . ويمكن ادعاء مثل هذا الشرط الارتكازي في ما يرجع الى الزوجين في النكاح ، بالنسبة الى فقدان العيوب التي تختل بها الحياة الزوجية، وقد حددها الشارع بعيوب خاصة، وكذا ياتي فيها خيار التدليس فيما يتعلق بذلك .

واما ما لا يرجع الى وصف الزوجين بل كان من الاحكام الثابتة في الشريعة الاسلامية ، كوجوب إنفاق الزوج على الزوجة فلا يمكن عده من الشروط الارتكازية العقلانية .

كيف وفي بعض المجتمعات البدوية يشترك الزوجان في تحصيل النفقة كما هو الغالب في اهل الريف الذين يكون شغلهم الزراعة والفلاحة وتربية المواشي ، وكذا في بعض المجتمعات المتحضرة - كما يقال - التي يكون لكل من الزوجين فيها شغل كالطبابة والتعليم ونحوهما. بل نقل عن بعض المجتمعات البدوية ان الزوجة هي التي تتكفل النفقة .

وعلى هذا فلا يمكن عدّ الانفاق من الشروط الارتكازية للنكاح .

الوجه الثاني : ان الشرط الارتكازي انما يؤثر في تحقق الخيار عند التخلي

ان الشرط الارتكازي انما يؤثر في تحقق الخيار عند التخلي في صورة نفوذه عند التصريح به فان مرجع اشتراط الانفاق على النحو الذي يقتضيه

هذا التقريب هو جعل الخيار عند التخلف ، ومقتضى ما عللوا به عدم صحة شرط الخيار في النكاح عدم صحة جعل الخيار ولو بتخلف الوصف أو الشرط الا ما دل عليه النص قال الشيخ الأنصاري (في بحث خيار الشرط بعد ذكر عدم دخوله في النكاح اتفاقاً) (١) . ولعله لتوقف ارتفاعه شرعاً على الطلاق وعدم مشروعية التعامل فيه .

وقد يحكم بطلان اصل النكاح الذي جعل فيه شرط الخيار ، وقد علل ذلك السيد الاستاذ (قده) بان شرط الخيار يرجع الى تحديد الزوجية بما قبل الفسخ لا محالة ، وهو ينافي قصد الزواج الدائم أو المؤجل الى أجل معلوم ، وهذا بخلاف سائر الشروط الفاسدة فإنها بحسب الارتكاز العرفي لا ترجع في خصوص النكاح الى جعل الخيار على تقدير التخلف ، وانما ترجع الى تعليق الالتزام بترتب الاثار على وجود الشرط وفسادها لا يسري الى العقد (٢) .

ويمكن الجواب عن الوجه الأول : بانه لا يعتبر في تأثير الشرط الارتكازي ان يكون شرطاً ارتكازياً لدى جميع المجتمعات والملل والنحل ، ولا اشكال في أن الإنفاق كان أمراً ملحوظاً في عقد النكاح في المجتمع الإسلامي والمجتمع العربي قبل الإسلام ، بل قد اختلف فقهاء الخاصة والعامه في كون اليسار من الامور الدخيلة في الكفاءة وعدمه على قولين مشهورين (٣) وسوف يظهر ارتكازية هذا الشرط مما ياتي في جواب الوجه الثاني . وعن الوجه الثاني : بانه لا اجماع على عدم ثبوت خيار تخلف الوصف والشرط في النكاح وانما قام الاجماع على عدم صحة اشتراط الخيار فيه ، كيف وقد التزم بثبوت خيار الفسخ للزوجة عند الاعسار أو انكشافه جمع من فقهاء الفريقين ، ولذلك لو قدر قيام الاجماع المذكور ايضاً فلا يبنني الشك في عدم شموله للمقام .

اما فقهاؤنا فقال المحقق في الشرائع : لو تجدد عجز الزوج عن النفقة هل تنسلط الزوجة على الفسخ فيه روايتان اشهرهما انه ليس لها ذلك ، وعقبه في الجواهر (٤) بقوله (لا بنفسه ولا بالحاكم وفي المسالك انه المشهور) .

ونقل العلامة في المختلف (٥) في بحث اعتبار اليسار في الكفاءة عن ابن اسير انه قال : (والأولى ان يقال ان اليسار ليس بشرط في صحة العقد ، وانما للمرأة الخيار اذا لم يكن موسراً بنفقتها وليس العقد باطلاً بل الخيار لها . . .) ثم قال العلامة (وهو الوجه عندي . . . واما اعتبار اليسار فلو نكحت المرأة ابتداءً لفقير عالمة بذلك صح نكاحها اجماعاً ولو كانت الكفاءة شرطاً لم يصح) - الى ان قال - (نعم أثبتنا لها الخيار دفعاً للضرر عنها ودفعاً للمشقة اللاحقة بها بسبب احتياجها مع فقره الى مؤونة يعجز عنها ، ولا يمكنها التزوج بغيره ، فلو لم يجعل لها الخيار كان ذلك من اعظم الضرر عليها وهو منفي اجماعاً) . وذكر في مسألة الاعسار المتأخر (٦) بعد نقل قول المشهور من عدم خيار للزوجة في الفسخ - (قال ابن الجنيد بالخيار لرواية عن الصادق ولاشتماله على الضرر إذ لا يمكنها الانفاق فلو لم يجعل لها الخيار لزم الحرج المنفي بالاجماع) وقد توقف العلامة نفسه في هذه المسألة وقد نقل في الحدائق (٧) ان السيد السند في شرح النافع مال الى قول ابن الجنيد من ثبوت حق الفسخ كما نقل عن ظاهر المسالك التوقف . والغرض : انه لا اجماع في المقام بين الخاصة على عدم الخيار للزوجة .

واما العامة ففي المغني لابن قدامة (٨) (ان الرجل اذا منع امرأته النفقة لعسرته وعدم ما ينفقه فالمرأة مخيرة بين الصبر عليه وبين فراقه ، وروي نحو ذلك عن عمر وعلي وأبي هريرة وبه قال سعيد بن المسيب والحسن ، وعمر ابن عبدالعزيز وربيعه وحمام ، ومالك ، ويحيى القطان ، وعبدالرحمن بن مهدي ، والشافعي ، وإسحاق ، وابو عبيد ، وابو ثور ، وذهب عطاء والزهرى ، وابن شبرمة ، وابو حنيفة ، وصاحبه الى ان لا تملك فراقه بذلك ولكن يرفع يده عنها لتكتسب . . .) .

وفي نيل الاوطار (٩) : (ان الزوج اذا اعسر عن نفقة امرأته واختارت فراقه فرق بينهما واليه ذهب جمهور العلماء على ما حكاه في فتح الباري ، وحكاه صاحب البحر عن الامام علي عليه السلام ، وعمر ، وابي هريرة ، والحسن البصري ، وسعيد بن المسيب ، وحمام وربيعه ، ومالك ، واحمد بن حنبل ، والشافعي ، والامام يحيى ، وحكى صاحب الفتوح عن الكوفيين أنه يلزم المرأة الصبر وحكاه في البحر عن عطاء ، والزهرى ، والثوري ، والقاسمية ، وابي حنيفة واصحابه وأحد قولي الشافعي) .

وتعرض لنقل اقوال الصحابة والتابعين وفقهاء العامة ابن حزم ايضاً في كتاب المحلى (١٠) ثم ان الفاتلين بهذا القول اختلفوا في انه هل للزوجة طلب الفسخ أو الطلاق أو هي مخيرة بينهما؟ ففي نيل الاوطار (١١) نقل للعامة في ذلك أقوالاً ثلاثة وفي المغني (١٢) (كل موضع يثبت لها الفسخ لاجل النفقة لم يجز الا بحكم الحاكم . . . فاذا فرق بينهما فهو فسخ لا رجعة له فيه وبهذا قال الشافعي وابن المنذر ، وقال مالك : هوتطبيقه وهو احق بها ان يسر في عدتها . . .) .

فظهر بذلك انه لا اجماع هناك في عدم خيار تخلف الشرط الضمني الارتكازي والصريح في عقد النكاح ، لكنه مخالف للروايات الآتية ، ومع ذلك يمكن القول بان الشرط المرتكز هو ان يكون الخيار لها بالرجوع الى الحاكم وفسخه ، وان لم يتيسر فبنفس الزوج ، فلا مخالفة لمفاد الروايات المشار اليها . وعلى تقدير منع ذلك ، فالوجه في عدم الحاق النكاح عند الإعسار بخيار الغبن في استحقاق الفسخ انما هو الروايات الواردة في الموضوع .

١ . لاحظ المكاسب : ٢٣٣ .

٢ . العروة الوثقى مع تعليقة الخوئي (ره) ٢ : ٦٣٨ مسألة ٣٨٥ .

٣ . لاحظ اختلافات فقهاؤنا في الجواهر ٣٠ : ١٠٣ والحدائق ط الاولى ٦ : ١٤٤ . واختلاف فقهاء العامة في المغني لابن قدامة ٧ : ٢٧٦ و ٣٧٧ والخلاف للشيخ

الطوسي ٤ : ٢٧١ و ٢٧٢ .

البحث الثاني : في انه هل يثبت حق الفسخ للزوجة أو حق الطلاق للحاكم بقاعدة (لا ضرر)

البحث الثاني : في انه هل يثبت حق الفسخ للزوجة أو حق الطلاق للحاكم بقاعدة (لا ضرر ولا ضرار)؟ اما (قاعدة لا ضرر)، فلإثبات ذلك بها تقريبان : التقريب الأول : ما يماثل التقريب الذي يذكر لإثبات خيار الغبن في صورة عدم اقدام المغبون على الضرر - وهو ان يقال : إن حكم الشارع باستمرار الزوجية حتى بعد فسخ الزوجة لها من جهة حرمانها من حقها - المعبر عن هذا الحكم باللزم - ضرر على الزوجة فهو منفي . وعلى هذا التقريب يكون التمسك بـ (لا ضرر) تمسكا به لنفي الحكم لا لإثباته ، كما انه انما يتجه في فرض انكار ارتكازية الشرط أو تأثير الشرط الارتكازي ونحو ذلك - كما يظهر مما سبق في التنبيه السابق - .

وقد يعترض على هذا التقريب بما عن شيخنا الحلبي (قده) من ان الضرر المتوجه على الزوجة في حال عدم قيام الزوج بحقوقها ليس مسببا لتوليدنا عن نفس لزوم النكاح لينتفي بالحديث المذكور اذ من المعلوم ان اختيار الزوج دخيل في البين (١) . وهذا الاعتراض مبني على ما ذهب اليه (قده) وفاقا لشيخه المحقق النائيني من أن الضرر المنفي عنوان توليدي لنفس الحكم الشرعي ، كالأضرار فيكون الحكم الشرعي منفيًا حيث ينطبق عليه الأضرار. وقد مرت مناقشة هذا المبنى في محله وذكرنا ان الصحيح في تخريج ما ذهب اليه المشهور من تفسير الحديث بنفي الحكم الضرري هو ان مفاده نفي التسبب الشرعي الى تحمل ضرر من الغير. وعلى هذا فيمكن التمسك به في المقام حيث يفرض سقوط الحكم بالانفاق لعدم قدرة الزوج أو ثبوته في حقه مع عدم عمله على وقفه ولو إجبارا ، إذ يصدق على جعل لزوم الزوجية وبقائها أنه تسبب الى الضرر من قبل الشارع فينتفي بلا ضرر. وبذلك يظهر ان هذا التقريب ايضا تام لولا دلالة الروايات على خلافه ، حيث إنها تدل على ان ازالة الطلاق لا بد ان يكون صادرا عن الولي الإجباري وهو الحاكم .

التقريب الثاني : انه يلزم من عدم جعل سلطنة لغير الزوج على الطلاق وازالة عقد الزوجية تسبب الشارع الى ضرر الزوجية ، فيستكشف من (لا ضرر) وجود هذا الحق للحاكم .

وعلى هذا التقريب يكون التمسك بـ (لا ضرر) استدلالا به في اثبات وجود حكم شرعي . وعليه يبتنى تمسك السيد الطباطبائي بهذه القاعدة وبـ (لا حرج) لهذا المدعى . بل على هذا الاساس يبتنى تمسك العلامة بـ (لا ضرر) في اثبات حق الفسخ للزوجة، وكذا استدلال ابن الجنيد بـ (لا حرج) لهذا المدعى فانه ليس نظرهم الى دفع اللزوم . بل وكذا تمسك الشيخ والعلامة وغيرهما بـ (لا ضرر) لإثبات خيار الغبن الذي هو من الحقوق القابلة للارث .

ويلاحظ : ان بين رفع الحكم بـ (لا ضرر) وأثباته به فرقا، فان الامر في الأول واضح لان المفروض تعين الحكم الموجب للضرر وهو ما يتوهم بسبب عموم أو اطلاق أو غيرهما . ولكنه ليس كذلك في الثاني لأن الحكم الذي يراد استكشافه لا يكون متعينا غالبا لامكان رفع الضرر يجعل عدة احكام ، كما أشار الى ذلك الشيخ الانصاري (قده) في خيار الغبن فلا يمكن استكشاف حكم معين منها الا بمؤونة زائدة . ففي المقام يدور الامر بين ان يكون الحكم المجعول لرفع الضرر عن الزوجة هو ثبوت حق الطلاق للحاكم عند وجود الشرائط التي منها مطالبة الزوجة بالطلاق ، وبين ان يكون ثبوت هذا الحق لنفس الزوجة وبين ثبوت حق الفسخ لأحدهما . وبين الطلاق والفسخ فرق فإنه على تقدير الطلاق قد يكون الطلاق رجعيًا فيكون للزوج الرجوع في اثناء العدة اذا تمكن من الانفاق وهذا بخلاف الفسخ . وتعين احد هذه الاحكام بحاجة الى مزيد بيان .

ويمكن تقريب ثبوت حق الطلاق بان المستفاد من الادلة العامة هو ان وظيفة الزوج احد الأمرين اما إمساك بالمعروف أو تسريح باحسان ، ويشهد له بالخصوص معتبرة جميل ، عن أصحابنا، أو عن عنبسة بن مصعب ، وسورة بن كليب ، عن احدهما قال : اذا كساها ما يوارى عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها اقامت معه والأطلقها (٢) .

واذا امتنع الزوج من الطلاق ولو بمراجعة الحاكم الشرعي يكون الحاكم هو المتصدي للطلاق لانه ولي الممتنع .

ويشهد لذلك ما ورد في المفقود من انه يطلقها الولي ولو باجباره على ذلك ، وان لم يكن لها ولي يطلقها السلطان (٣) وكذلك ما ورد في ان حق

الطلاق لا يكون بيد الزوجة مطلقاً ولو جعل الزوج ، ففي معتبرة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام انه قضى في رجل تزوج امرأة واصدقته هي واشترطت عليه ان بيدها الجماع والطلاق . قال : خالفت السنة ووليت حقا ليست باهله ، فقضى أن عليه الصداق وبيده الجماع والطلاق وذلك السنة (٤) .

فمن ذلك وغيره يعلم ان الحكم بعدم كون الطلاق بيد الزوجة ليس من باب الا افتضاء، بل من باب اقتضاء العدم . هذا ما يتعلق باثبات حق الفسخ للزوجة أو حق الطلاق للحاكم بقاعدة (لا ضرر) .

واما اثبات حق الطلاق للحاكم بقاعدة لا ضرر فيختص بالزوج الذي يكون مضاراً قال تعالى : (في ولا تمسكوهن ضراراً لنعنتوا) (٥) ووجه استفادته منها : ما سبق في شرح مقطع (لا ضرر) من انه يستفاد منه ان للحاكم الشرعي الحق في المنع عن الاضرار حدوثاً وبقاءً بانسب وأخف الوسائل الممكنة، وهو في المقام بعد سلسلة من الاجراءات طلاق الزوجة ، فيكون حكم طلاق الزوجة حكم نخلة سمرة بن جندب التي امر النبي صلى الله عليه وآله بقلعها، وعلى هذا فتثبت للحاكم هذه السلطة لانها من شؤون الولاية التنفيذية ، وقد أشير الى هذا التقريب فيما عن شيخنا الحلبي (قده) (٦) .

١. بحوث فقهية : ٢٠٧ .

٢. لاحظ الوسائل - كتاب النكاح . أبواب النفقات - الباب ١ - الحديث ٤ ج ٢١ | ٥١٠ ولاحظ ان الكافي الموجود عندنا يختلف مع ما نقله الشيخ عنه في سند الرواية لكن لا يسع المقام بيان ذلك (منه) .

٣. لاحظ المصدر السابق . كتاب الطلاق . أبواب أقسام الطلاق وأحكامه . الباب ٢٣ الحديث ٥ ج ٢٢ | ١٥٨ .

٤. لاحظ الوسائل كتاب النكاح . أبواب المهور. الباب ٢٩ - الحديث ١ ج ٢١ | ٢٨٩ .

٥. البقرة ٢ | ٢٣١ .

٦. بحوث فقهية : ٢٠٩ - ٢١٠ .

البحث الثالث : في حكم المسالة على ضوء الروايات الواردة في المقام

البحث الثالث :

في حكم المسالة على ضوء الروايات الواردة في المقام ، وهي روايات عديدة :

فمنها : ما رواه الصدوق ، عن ربعي بن عبدالله ، والفضيل بن يسار، جميعاً، عن ابي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى : (ومن قدر عليه رزقه فيلنق ما آتاه الله) (١) قال : ان انفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة والّا فرق بينهما . وللصدوق سند صحيح الى كل منهما في المشيخة . وقد رواه الشيخ بسند فيه محمد بن سنان ، عنهما الأ انه قال (ما يقيم صلبها) (٢) .

ومنها: ما رواه الصدوق بسنده المعتبر عن عاصم بن حميد عن ابي بصير قال : سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : (من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يوارى عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقا على الامام ان يفرق بينهما).

ومنها: ما نقله في الكافي - بسند مخدوش - عن روح بن عبدالرحيم قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : قوله عز وجل : (ومن قدر عليه رزقه فيلنق ما آتاه الله) قال : (اذا انفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة والا فرق بينهما).

والظاهر ان كلا من الصدوق والكليني يفتون بذلك كما افنى به بعض آخر من فقهاءنا ، فقد ذكر في الحقائق (٣) في عداد اقوال علمائنا انه (قيل بان الحاكم يبينها وهذا القول نقله السيد السند في شرح النافع قال : نقل المحقق الشيخ فخر الدين عن المصنف انه نقل عن بعض علمائنا قولاً بان الحاكم يبينها).

ويظهر من كلام المحقق النائيني المناقشة في الاستدلال بها بوجهين : (٤) وذلك لان قدماءنا بين من قال بلزوم صبرها وبين من قال بان لها فسخ العقد كابن الجنيد . لكن قد ظهر مما ذكرنا انه لا وجه لدعوى الاعراض عنها، بل توقف من توقف في الموضوع قد يكون لعدم الاطلاع على صحة سند ما صح منها كما اشار اليه صاحب الحدائق (٥) .

الثاني : معارضتها بمثل النووي (تصير امرأة المفقود حتى ياتيها يقين بموته أو طلاقه) والعلوي (هذه امرأة ابتليت فلنصبر) ونحو ذلك (٦) .

ولعله يشير بنحو ذلك الى ما رواه الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب ، عن بنان بن محمد، عن ابيه ، عن ابن المغيرة، عن السكوني ، عن جعفر، عن ابيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام قال في المفقود: لا تتزوج امراته حتى يبلغها موته أو طلاقه أو لحوقه بأهل الشرك (٧) .

لكن لا يمكن الاعتماد على شيء من الاخبار الثلاثة: (اما رواية السكوني) فلأن في سندها بنان بن محمد وهو عبدالله بن محمد بن عيسى الأشعري ولم تثبت وثاقته (٨) .

واما الأولان : فلم يتعرض لهما الا الشهيد الثاني حيث قال : (لوتعذر البحث عنه من الحاكم اما لعدمه أو لقصور يده تعين عليها الصبر الى ان يحكم بموته شرعاً، أو يظهر حاله بوجه من الوجوه لاصالة بقاء الزوجية، وعليه يحمل ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله . . . وعن علي عليه

السلام . . . ومن العامة من أوجب ذلك مطلقاً عملاً بهاتين الروايتين (٩) وقد ذكر السيد الطباطبائي في مقام الجواب عن هذه الروايات الثلاث انه لا عامل بها مع ان الاولين عاميان (١٠) .

والظاهر انه لا اعتبار لهما سنداً حتى عند العامة وان كانا موافقين لفتاوى اهل الرأي وبعض الظاهرية كما تقدم .

اما النبوي : ففي المغني لابن قدامة^(١١) متعرضاً للاستدلال به (فاما الحديث الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وآله فلم يثبت ولم يذكره اصحاب السنن) .

واما العلوي : ففيه ايضا بعد ذكر نقله عن الحكم ، وحماد ، عن علي (وما رواه عن علي فيرويه الحكم وحماد مرسلأً والمسند عنه مثل قولنا) وغرضه بالمسند عنه ما ذكره من انه قد روى الجوزجاني وغيره باسنادهم عن علي في امرأة المفقود تعتد أربع سنين ثم يطلقها ولي زوجها ، وتعتد بعد ذلك أربعة اشهر وعشراً فان جاء زوجها المفقود بعد ذلك خير بين الصداق وبين امرأته .

وقال الزيلعي^(١٢) : (قلت رواه عبدالرزاق في مصنفه في كتاب الطلاق : اخبرنا محمد بن عبيدالله العرزمي عن الحكم بن عتيبة : ان علياً قال في امرأة المفقود: هي امرأة ابتليت فلتصبر حتى يأتيها موت أو طلاق انتهى . اخبرنا معمر بن ابن ابي ليلى عن الحكم : ان علياً قال مثل ما سبق . اخبرنا ابن جريح قال : بلغني ان ابن مسعود وافق علياً على انها تنتظره أبداً . انتهى .

ونقل المحدث النوري في المستدرک^(١٣) عن ابن شهر آشوب في المناقب (وروي أن الصحابة اختلفوا في امرأة المفقود فذكروا ان علياً عليه السلام حكم بانها لا تتزوج حتى يجيء موته وقال : هي امرأة ابتليت فلتصبر. وقاله عمر: تتربص اربع سنين ثم يطلقها ولي زوجها ثم تتربص اربعة أشهر وعشراً . ثم رجع الى قول علي .)

وعلى اي حال فلا حجة للنبوي ولا للعلوي .

فظهر أن الصحيح هو الاعتماد على ما يدل على ان الحاكم يفرق بينهما، والظاهر أنه على نحو الطلاق ، ولا فرق بين كونه موسراً أو معسراً ، خلافاً لصاحب الحدائق حيث فصل بينهما فحمل هذه الروايات على الموسر ووافق بعض المتأخرين .

١. الطلاق ٦٥ | ٧ .

٢. لاحظ الوسائل . كتاب النكاح - أبواب النفقات - الباب ١٠ الحديث ا ج ٢ | ٥٠٩ .

٣. ج ٦ ص ١٤١ ط الحجر .

٤. تقارير المحقق النائيني : ٢٢١ ، ومن الغريب ما أورده السيد الاستاذ على ذلك من ان الروايات الامرة بالصبر وارادة فيما إذا امتنع الزوج من الموافقة (لا حظ مصابح الاصول ٢ : ٥٦١) فان نظر المحقق النائيني إلى النبوي والعلوي الآتين وهما واردان في المفقود ولا يرتبطان بمن امتنع عن الموافقة .

٥. تقارير المحقق النائيني : ٢٢١ ، ومن الغريب ما أورده السيد الاستاذ على ذلك من ان الروايات الامرة بالصبر وارادة فيما إذا امتنع الزوج من الموافقة (لا حظ مصابح الاصول ٢ : ٥٦١) فان نظر المحقق النائيني إلى النبوي والعلوي الآتين وهما واردان في المفقود ولا يرتبطان بمن امتنع عن الموافقة .

٦. قال في ج ١٦ | ١٤١ ط الحجر وظاهر شيخنا الشهيد الثاني في المسالك التوقف أيضاً حيث اقتصر على نقله الأقوال وادلتها ولم يرجح شيئاً في البين إلا أن الظاهر انه لم يقف على صحة الخبرين اللذين قدمناهما دليلاً لابن الجنيدي فانه إنما نقل رواية رعي والفضيل عارية عن وصفها بالصحة والظاهر انه اخذها من التهذيب فانها فيه ضعيفة والأفهي في الفقيه صحيحة وأما صحيحة أبي بصير فلم يتعرض لها والظاهر انه لووقف على صحة هاتين الروايتين لما عدل عنهما بناء على عادته وطريقته كما علمته من سبطه في شرح النافع .

٧. الوسائل ٢٢ | ٥٧ - ١٥٨ | ٢٨٢٦٦ .

٨. نعم في موثقة سماعة قال سألته عن المفقود فقال إن علمت أنه فهي ارض في منتظرة له ابداً حتى يأتيها موته او يأتيها طلاق . . (الوسائل ج ٢٠ ص ٠٦ ٥ حديث ٢٦٢١٤) ولكن موردها خصوص المفقود الذي يعلم حياته ولا مانع من العمل بها في موردها وجعلها مخصصة لتلك الروايات والحكم بلزوم الصبر على المرأة وإن لم يكن للمفقود مال ينفق عليها منه ولا ولي ينفق عليها من مال نفسه .

٩. لاحظ الجواهر ط الحديث ٣٢ ص ٢٩٠ .

١٠. ملحقات العروة ص ٣٧٠ .

١١. ج ٩ ص ١٣٥ .

١٢. نصب الرأية ج ٣ ص ٤٧٣ .

١٣. المستدرک للنوري ١٥ : ٣٣٧ | ١٨٤٣٠ .

التنبيه السادس : في تعارض الضررين : وفيه ثلاث صور أصلية

التنبيه السادس :

في تعارض الضررين :

ولذلك صور عديدة تعرض لها بعض الاصوليين في المقام ونحن نتعرض لتحقيقها تبعاً رغم عدم ارتباط بعضها بهذه القا عدة، وهي ترجع الى صور أصلية ثلاث :

الصورة الاولى : ما إذا دار أمر شخص بين ضررين بالنسبة إليه

الصورة الأولى :

ما إذا دار أمر شخص بين ضررين بالنسبة اليه بحيث لا بد له من الوقوع في احدهما، ومنشأ حدوث هذه الحالة أحد عوامل ثلاثة لانه اما ان يكون بفعل نفس المتضرر او بعامل طبيعي أو بفعل شخص آخر والفروض الثلاثة تختلف بعض الشيء في حكم المسالة-على ما سيتضح خلال تحقيقها-ويتصور جميعها فيما اذا وقع شخص من السطح ودار امره بين ان يقع على أحد شيئين يستوجب تلفه ، أو ادخل شخص راس بعيره في قدر ثم تعذر اخراجه الا بتلف احدهما .

لهذه الصورة فروع ثلاثة

ولهذه الصور كما ذكر فروع ثلاثة :

الفرع الأول : ان يدور الأمر بين ضررين مباحين

الفرع الأول :

ان يدور الامر بين ضررين مباحين .

والحكم التكليفي في هذه الحالة واضح اذ المفروض اباحة ارتكاب كل من الضررين تكليفا فيبقى كل منهما على اباحته بلا اشكال فنتيجة ذلك تخير المكلف عقلا في ارتكاب ايهما شاء.

واما الحكم الوضعي -وهو الضمان - فلا معنى لتحقيقه فيما كان العامل في هذا الاضرار نفس المكلف أو جهة طبيعية واما اذا كان العامل شخصا آخر فاذا كان الضرران متساويين ، او كانا مختلفين ولكن ارتكب المضطر اخفهما فانه لا اشكال في ضمان الغير لما ارتكبه المضطر بخصوصه لأن وقوعه في ذلك يستند الى الغير، وموضوع الضمان اعم من تحقيق الضرر مباشرة أو تسببياً .

واما اذا كان الضرران مختلفين وارتكب المضطر أشدهما فهنا وجوه : الأول : ان يضمن الضرر الأشد نظرا الى ان الغير قد سبب الى الضرر- حسب الفرض - والضرر الواقع انما هو الضرر الأشد دون الأخف ليكون ضامنا له ، فيكون ضامناً له لما وقع لا محالة .

الثاني : ان يضمن الجامع بين الضررين ؛ نظرا الى ان الغير انما سبب الى وقوع المضطر في احدهما، وانما كان وقوعه في الأشد باختيار منه لا بتسبب من الغير فيكون ضامناً اياه .

الثالث : ان يقال انه اذا كان المضطر عالما بأشدية أحد الضررين من الاخر، أو احتمله احتمالاً معتداً به عقلاً فانه لا يضمنه الغير اصلاً، واما اذا كان جاهلاً بأشدية احد الضررين أو احتمله احتمالاً ضعيفاً لا يجب الاعتناء به عقلاً، فان حكمه حكم صورة التساوي ويكون الغير ضامناً لما ارتكبه المضطر منهما .

وهذا الوجه هو الصحيح وذلك لان ما سبب اليه الغير أولاً وبالذات انما هو أحد الضررين ، ولكن هذا العنوان الانتزاعي انما ينطبق عقلاً على خصوص الأخف فيما اذا كان المضطر عالماً بأشدية احد الضررين ، أو محتملاً لها احتمالاً معتداً به ، فلا يكون ارتكاب الأشد مستندا الى تسبب الغير في هذه الحالة لكي يكون ضامناً له ، وهذا بخلاف ما اذا كان جاهلاً بها أو محتملاً لها احتمالاً ضعيفاً فان العنوان الانتزاعي في هذه الحالة ينطبق على ما ارتكبه المضطر منهما . . كما في حالة تساوي المحتملين - فيكون ضامناً لذلك .

وتوضيح هذا المعنى بحاجة الى الرجوع الى كيفية تطبيق الحكم بالضمان في مورد التسبب الى احد الضررين ، لكي يتضح تخريج هذا الوجه في ضوء ذلك فنقول : ان التسبب الى أحد الضررين لا يستوجب الضمان بهذا العنوان لان عنوان الأحد عنوان انتزاعي جامع بين الضررين ، والحكم بالضمان في كل ضرر انما يقتضي ثبوت الضمان بالنسبة الى كل ضرر ضرر معيناً - لا الاصل الجامع بين ضررين أو اكثر- لأن العام ينحل بحسب الافراد المعينة دون المنتزعة ، ولا سبيل الى الالتزام بثبوت الضمان بالنسبة الى كلا الضررين كما هو واضح ، ولا بالنسبة الى واحد منهما معينا لأن نسبة الأحد اليهما على حد سواء، فتعيين واحد منهما ترجيح من غير مرجح ، وعلى ضوء هذا : يعرض الابهام في كيفية تطبيق الحكم بالضمان على ذلك.

وكلما طرأ الابهام في متعلق الحكم أو موضوعه من ناحية التطبيق ، فانه تدعو الحاجة الى خطاب متمم يطبق الماهية على شيء معين ليرتفع الابهام بذلك ، ونحن نعبر عن هذا الخطاب بـ (متمم الجعل التطبيقي) تمييزاً له عن سائر انحاء متمم الجعل . وانما يعرض الابهام في مرحلة الجعل في أحد موردين :

المورد الأول : الماهيات الاعتبارية بنحو عام كالصلاة والحج والزكاة - على المختار فيها - وذلك لان المعنى الاعتباري لا ينطبق على شيء خاص قهراً، بل لا بد في تطبيقه من توسط اعتبار آخر، مثلاً مجرد وجود السلام والتحية في عرف اجتماعي لايعين عملاً خاصاً ينطبق عليه قهراً، وهكذا وجود (الدينار) في القانون المالي لدولة لا يعين نقداً خاصاً يتعين انطباقه عليه كما هو واضح ، بل ذلك منوط بتطبيق الماهية الاعتبارية ممن بيده الامر، وذلك قد يختلف من دين الى دين أو من مجتمع الى مجتمع ، أو من دولة الى دولة وهكذا . . . على ما هو ملحوظ في هذه الأمثلة .

المورد الثاني : ان تكون هناك خطابات متعددة (بالذات أو بالانحلال من خطاب واحد) وفعلية كل واحد أو تنجزه مشروط بشرط - مشترك بينها- بالنسبة الى موضوعها، ففي هذه الحالة تعرض الحاجة الى متمم الجعل مع توفر شرطين :

احدهما: ان يتحقق المعنى المجعول شرطاً بالنسبة الى احد الموضوعات لا بالنسبة الى كل واحد منها لكي يصير الحكم بالنسبة اليها فعلياً أو

منجزاً قهراً .

الثاني : ان لا يمكن الالتزام بعدم فعلية شيء من الحكمين أو تنجزه للعلم بتحقيق ملاك الحكم بالنسبة الى احد الموضوعين .

لكن كيف يمكن صيرورة احد الحكمين فعليا أو منجزاً- ابتداءً - لان كلا منهما مشروط بتحقق الشرط بالنسبة الى خصوص متعلقه ولم يتحقق ذلك بالنسبة الى شيء منهما، فلا يكون شيء منهما فعليا أو منجزاً في هذه الحالة دون عناية زائدة .

وحل ذلك : ان ينشأ هنا خطاب . اخر يطبق الأحد الانتزاعي على واحد بخصوصه . وحينئذ ينحل الاشكال ويصير الحكم الذي طبق الأحد على موضوعه أو موضوع تنجزه فعليا أو منجزاً قهراً .

وكيفية تطبيق ذلك وضابطه انه متى كان الطرفان متساويين يطبق الأحد على كل منهما بشرط عدم تحقق الأخر واذا كانا مختلفين فيطبق الأحد على ذي المزية - على اختلاف بين الموارد بحسب تناسباتها لها - .

ولهذا المورد تطبيقات كثيرة متعددة خلال المباحث الاصولية والفقهية .

منها : في مورد قاعدة الاضرار وهي ما ورد في الحديث (وكل شيء ، اضطر اليه ابن ادم فقد احله الله) فاذا فرضنا اضطرار المكلف بالنسبة الى أحد محرمين لم يوتر الاضرار ابتداءً في حلية شيء منهما، إذ خطاب الحلية الى كل محرم محرّم فان الجامع بين محرمين ليس بمحرّم ، لكن حيث لا يمكن الالتزام بعدم تأثير الاضرار في رفع الحرمة لحجة انه قد تعلق بالأحد الجامع ، وهو ليس بمحرّم - لكي يصيرحلالاً ، ولم يتعلق بشيء من الطرفين فتبقى حرمة كل منهما على حالها فلا بد من تعيين المضطر اليه بمتتم الجعل التطبيقي ليتأتى رفع حرمة بمعونة قاعدة الاضرار وبموجب هذا المتتم يكون المضطر اليه في مورد التساوي احتمالاً ومحملاً ما ارتكبه المضطر بشرط عدم سبق ارتكاب الاخر او مقارنته اياه .

وفي مورد التفاوت يكون المضطر اليه هو الأخف محتملاً والأضعف احتمالاً ، وعلى هذا لا يجوز ارتكاب الأشد أو الاتوى بحجة الاضرار الى احدهما - كما يظهر من كلمات الاصوليين في تنبيهات بحث الاشتغال في الكلام على الاضرار الى بعض غير معين من اطراف العلم الاجمالي - لان الأشد ليس بمضطر اليه كما هو واضح عقلاً وانما مثل ارتكاب الأشد في هذه الحالة كارتكاب الحرام فيما اضطر الى أحد شيئين احدهما محرّم والأخر مكروه .

ومنها : في باب تراحم الخطابين من جهة قصور القدرة عن الجمع بين امتثالهما بناء على أخذ القدرة الثابتة في موضوع الحكم في مرحلة الانشاء، فانه حيث لا تتوفر هذه القدرة بالنسبة الى كل من المتعلقين ، فلا يمكن الحكم بعدم توجه شيء من الخطابين -أيضاً - للزوم فوت الملاكين المعلومين باطلاق اله اداة أو بجهة اخرى بعد كون القدرة عقلية لا شرعية دخيلة في الملاك ، فلا بد من اعتبار هذه القدرة لواحد منهما معيناً ليصير احد الحكمين فعليا، فاذا كانا متساويين اعتبرت القدرة لكل منهما بشرط عدم الاتيان بالأخر. واذا كانا مختلفين اعتبرت القدرة قدرة على الاهم وعلى المهم ايضا على تقدير ترك الأهم .

وبناء على المختار- في هذا الباب -من أخذ القدرة التامة في موضوع الحكم الجزائي في مرحلة تنجز الخطاب ، ففي مورد المتساويين يحكم بكون الموضوع للحكم الجزائي هو احد الأمرين فيكون العقاب عليه ايضا لعدم موافقة العقلاء على تعدد العقوبة ولا حاجة الى اعتبار القدرة لكل واحد منهما مشروطاً، واما في المختلفين فتعتبر القدرة قدرة على الأهم ، وعلى المهم على تقدير ترك الأهم .

ومنها : غير ذلك مما ذكرناه في محله - ولا يناسب ذكره في المقام - .

ومما يندرج تحت هذا المورد الثاني : مقامنا هذا حيث ان التسبب انما هو الى احد الضررين بينما الحكم بالضمان منصب على التسبب الى كل ضرر من الاضرار معيناً .

فكيفية تخريج الحكم بالضمان على ضوء ما ذكرنا ان يعين الأحد بمتتم الجعل التطبيقي ، فاذا كان الضرران متساويين احتمالاً ومحملاً - او ما هو في حكم التساوي كما لو كان التفاوت في مستوى من القلة والضعف لا يعتنى به عقلاً - فينطبق الاحد المسبب اليه على ما ارتكبه المضطرمنهما ايا كان ويكون المسبب ضامناً له . واما اذا كانا مختلفين اختلافاً معتداً به اما احتمالاً أو محتملاً مع علم المضطر بذلك او ما في حكمه فان الاحد حينئذ ينطبق على الاخف والاضف فيكون هو الذي سبب اليه الغير فان ارتكبه المضطر ضمنه الغير واذا ارتكب الأشد فان ارتكابه اياه لا يستند الى تسبب الغير عقلاً فلا يوجب ضماناً عليه .

وبما ذكرنا يظهر النظر في الوجه الأول والثاني .

اما الأول : فلأن الغير وان كان قد سبب الى الضرر وكان الضرر الواقع هو الأشد ، الا ان الضرر الذي سبب اليه الغير ليس هو الأشد لينتج ضمانه اياه ، وانما هو أحد الأمرين المنطبق بمعونة متمم الجعل التطبيقي على الأخف ، فلا يكون الأشد مستنداً الى الغير أصلاً، بل ما سبب اليه الغير لم يقع خارجاً ، وذلك نظير ما لو اضطر المكلف الى ارتكاب احد محرمين كشرّب النجس والخمر ، وكان احدهما اشد - كالخمر في المثال - فارتكب الاشد حيث لا ترتفع عقوبته عنه لعدم كونه مضطراً اليه عقلاً وان كان مضطراً الى احد الأمرين وهذا واضح .

واما الثاني : فلأن احد الأمرين وان كان قد سبب اليه الغير، الا ان الضمان لا يتعلق به كما عرفت وانما يتعلق بالضرر المعين ، فلا بد من تطبيقه على معين بمتتم الجعل لكي يتحقق موضوع الحكم بالضمان في إثر ذلك .

الفرع الثالث : ان يدور الأمر بين ضررين محرمين

الفرع الثاني :

ان يدور الامر بين ضرر مباح وآخر محرم .

وفي هذه الحالة يكون الحكم التكليفي بعد عروض الاضرار الى ارتكاب احد الضررين نفس الحكم المفروض قبل عروض ذلك - كما في الفرع الأول - فما كان مباحا أولا يكون مباحا كذلك بعد الاضرار، كما أن ما كان محرما يبقى على حرمة بعد ذلك . ولا ترتفع الحرمة أو تنجزها بالاضطرار فان الاضرار انما يؤثر في احدى حالتين : الأولى : ان يتعلق بامر محرم . الثانية: ان يتعلق بأحد امرين وينطبق على المحرم بتمام الجعل التطبيقي .

والمقام ليس من قبيل الحالة الأولى لان أحد الأمرين - حتى فيما كان الأمران جميعا محرمين - ليس بمحرم فضلا عما اذا كان احدهما حلالا والاخر حراما ، ولا من قبيل الحالة الثانية ؟ لان الاضرار وان تعلق باحد الامرين الا انه لا ينطبق على الحرام الذي يكون طرفه حراما اخف من الأول حرمة - كما اتضح مما ذكرناه في الفرع الأول - فضلا عما اذا كان طرفه مباحا كما في المقام ، فالمضطر اليه هنا بمقتضى متمم الجعل انما هو خصوص المباح ، ولا مبرر لارتكاب الحرام في ذلك .

واما الحكم الوضعي : فهو واضح فانه اذا كان الغير هو السبب للوقوع في الضر وارتكب المضطر الضرر المباح كان الغير ضامنا له لانه المضطر اليه بتمام الجعل التطبيقي واما اذا ارتكب المضطر الضرر المحرم فلا يكون ضامنا له لانه لم يسبب اليه الغير.

الصورة الثانية : ان يدور أمر الضررين بشخصين عكس الصورة الأولى

الصورة الثانية :

ان يدور امر الضررين بشخصين عكس الصورة الأولى ، ومثاله المعروف ما اذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر ولم يمكن تخليصها منه الا بكسر القدر او ذبح الدابة .

ويخرج عن محل البحث ما اذا كان مال الغير نفساً محترمة كالعبد المسلم أو ما يحكمه فان الضر حينئذ يكون دائرا بين اشخاص ويتعين فيه اتلاف المال الآخر تحفظا على نفس العبد .

ولهذه الصورة أيضا فروع ثلاثة

ولهذه الصورة ايضا فروع ثلاثة :

الفرع الأول : ما إذا كان ذلك بفعل أحد المالكين

الفرع الأول :

ما اذا كان ذلك بفعل احد المالكين .

وقد ذكر السيد الأستاذ (قده) ان الحكم فيه وجوب اتلاف ماله وتخليص مال الآخر مقدمة لرده على مالكة لقا عدة اليد ولا يجوز اتلاف مال الغير ودفع مثله او قيمته الى مالكة ، لانه متى امكن رد العين وجب ردها ولا تصل النوبة الى المثل أو القيمة والانتقال الى المثل والقيمة انما هو بعد تعذر العين (١) .

والتحقيق أن يقال : انه اما ان ياذن له مالك المال الاخر بايقاع الضرر المادي على ماله ولو بشرط الضمان أو لا ياذن له في ذلك .

فعلى الأول : يلحق هذا الفرع من ناحية الحكم التكليفي بالصورة . الأولى وهو ما اذا كان الضرر يدور بين مالين لشخص واحد ، فلا بد من ملاحظة ان اتلاف كل من المالين هل هو في نفسه عمل مباح فيتخير، أو ان اتلاف احدهما مباح والاخر محرم ولو من جهة صدق الاسراف ونحوه ، فيتعين اختيار المباح ، أو ان اتلاف كل منهما محرم فيجوز ارتكاب المضطر اليه منهما وهو في المتساويين ما اختاره المضطر، وفي المختلفين ما كان اخف محتملا واضعف احتمالا كما سبق بيانه ؟ وعلى الثاني حيث لا ياذن مالك المال الآخر بايقاع الضرر على ماله ويطالب بدفع النقيصة الحاصلة من الحالة الطارئة على ماله بسبب محل الآخر .

فان كان ايقاع الضرر على مال نفسه مباحا فلا بد من ايقاع الضرر عليه دون مال الغير وذلك لا من جهة قاعدة اليد فانه ربما لا يكون تحت يده ، بل مقدمة لدفع العيب الطارئ على مال الاخر ، ولا يجوز ايقاع الضرر الذي يتوقف عليه التخليص بمال الغير لانه تصرف في مال الغير بغير اذنه .

واما ان كان ايقاع الضرر على مال نفسه محرما فيندرج في باب تراحم الحكمين ويلحقه احكام هذا الباب .

١ . لاحظ مصباح الاصول ٢ : ٥٦٣ .

الفرع الثاني : ان يكون بفعل شخص ثالث غير المالكين

الفرع الثاني :

ان يكون بفعل شخص ثالث غير المالكين .

وقد ذكر السيد الاستاذ (فده) ان في مثله يتخير في اتلاف مال أيهما شاء ويضمن مثله أو قيمته لمالكة إذ بعد تعذر إيصال كلا المالين لمالكهما فعليه إيصال احدهما بخصوصه ، والأخر بمالته من المثل أو القيمة ، لعدم امكان التحفظ على كلتا الخصوصيتين . الا اذا كان التصرف في احدهما اكثر عدوانا في نظر العرف فيجب عليه اتلاف الآخر (١) .

لكن الظاهر انه لا وجه للحكم بجواز ايقاع الضرر في احد المالين مخيرا في ذلك مطلقا بحسب الوظيفة العملية ولويحكم العقل ، بل عليه استئذان كل من المالين في التصرف في ماله .

فان اذن له في ذلك احدهما دون الآخر فيتعين ايقاع الضرر على ماله وان كانت اباحته مشروطة باعطاء قيمته أو مثله أو الأرش فلا بد من بذله له . وان اذن له كل منهما فلا مانع له من هذه الجهة في ايقاع الضرر على أيهما شاء.

واما ان لم ياذن له كل منهما وطالبه برفع الحالة الطارئة الموجبة لنقص ماله ، فلا محالة يقع النزاع بينهما وبين هذا الأجنبي فيرجع في حل النزاع الى الحاكم الشرعي ، والظاهر انه ليس له الامر بايقاع الضرر على مال احدهما بلا مرجح ، بل يرجع الى القرعة لانها مرجح عقلائي حيث لا مرجح عند تزامم الحقوق والرغبات كما في المقام إذ المفروض ان كلامهما يرغب في ارجاع نفس ماله اليه على ما كانت عليه من الحالة الأولية وقد اوضحنا ذلك في رسالة القرعة .

واما القول بثبوت الاختيار للجاني في ايقاع الضرر على مال كل منهما اراد وضمانه ، فليس له وجه يعتمد عليه وربما يكون له غرض خاص في اتلاف مال احد المالين كما اذا كانت البقرة في المثال حلويا وتعلق غرض شخصي منه بذبحها.

١ . لاحظ الدراسات : ٦ ٣٤ . ومثله في مصباح الاصول ٢ : ٥٦٣ لكن لم يذكر فيه قوله (إلا اذا كان ...).

الفرع الثالث : ان تكون الحالة الطارئة لعامل طبيعي كالزلزلة ونحوها

الفرع الثالث :

ان يكون الحالة الطارئة لعامل طبيعي كالزلزلة ونحوها .

وفي هذه الحالة : (تارة) لا يريد احدهما تخليص ماله كما لو قال صاحب القدر اني لا احتاج الى القدر فعلا ولكن الآخر أراد تخليص ماله - وهو البقرة - وحينئذ فللاول ان ياذن للثاني في اتلاف ماله مع الضمان فيستقر الضمان عليه ، ولولم ياذن له في ذلك فلا يبعد ان يجوز تكليفا لمن يريد تخليص ماله ان يوقع الضرر في مال الآخر مع بذل الغرامة له .

واخرى : يريد كل منهما تخليص ماله عن هذه الحالة الطارئة . وحينئذ اذا تراضى الطرفان في طريق رفعها بايقاع الضرر على احد المالين مع بذل غرامته - ولوعلى وجه القرعة - فالصلح خير ، وان لم يتراضيا بذلك فيحصل بينهما تخاصم لا بد لرفعه من الرجوع الى الحاكم . وللحاكم بماله من السلطنة والولاية ان يرفع الخصومة بينهما بايقاع الضرر على أحد المالين ، لكن في ايقاعه على واحد معين منهما لا بد من مرجح طبيعي أو جعلي :

والأول : فيما اذا كان ايقاع الضرر على أحد المالين أقل - من حيث زوالى المالية أو تنقيصها من ايقاعه على الآخر - فيتعين عليه في هذه الحالة اختيار أخف الضررين تقليلا للخسارة التي يتحملها المتخاصمان - على ما سيجيء بيانه - كما إذا فرض انه لو أمر بذبح البقرة فان التفاوت بين البقرة الحية والمذبوحة عشرة دانير ، ولو أمر بكسر القدر فالخسارة خمسة دانير ، فلا بد له من الأمر بكسر القدر دون ذبح البقرة .

والثاني : هو الرجوع الى القرعة في صورة تساويهما من حيث المالية لأنها مرجح عقلائي حيث لا مرجح كما أشرنا اليه سابقا.

من هو الضامن للخسارة من المالين ؟ فيه احتمالات ثلاثة

ثم إن فيمن يتحمل الخسارة الحاصلة من ايقاع الضرر على أحد المالين - بحسب النظر البدوي - احتمالات ثلاثة :

الأول : ان يتحملها من رجع ماله إلى حالته الطبيعية

الأول :

أن يتحملها من رجع ماله الى حاله الطبيعية . وربما ينسب هذا الوجه الى المشهور .

والوجه فيه : ان ايقاع الضرر على مال الغير - باتلاف عين مال الآخر أو صفته - انما هو فداء لماله وتخليص له فتكون الخسارة عليه .

وهذا مخدوش لان الحالة الطارئة الناشئة من عامل طبيعي قد طرأت على كل من المالين ، فلم يبق شيء منهما على حالته الطبيعية وبذلك نقصت قيمة كل واحد منهما ، والمفروض ان كلا من المالين يطالب بتخليص ماله ، فتوجه الخسارة الناشئة من علاج هذه الحالة الطبيعية الى خصوص من خلص ماله بلا مشاركة للأخرفيها ليس له اي وجه .

الثاني : ان يتحملها كل منهما على سواء

الثاني :

انه يتحملها كل منهما على سواء بتوهم انه مقتضى قاعدة العدل والانصاف ، فانه لا يعتبر في إجرائها التساوي في جميع الجهات ، فتكون العبرة بذات المالين لا بمقدار ماليتهما ولا بما تكون الحالة الطارئة مقتضية لحصوله من الخسارة . ففي رواية النوفلي عن السكوني - التي تجعل مؤيدة لتلك القاعدة - عن الصادق عن ابيه في رجل استودع رجلا دينارين فاستودعه اخر دينارا فضاع دينار منها . قال يعطى صاحب الدينارين دينارا ، ويقسم الآخر بينهما نصفين مع ان احتمال كون التالف من مال صاحب الدينارين واحتمال كونه من مال صاحب الدينار ليس على سواء بل الأول ضعف الثاني ، ويتضح ذلك : فيما لو فرض ان رجلا استودع تسعة وتسعين درهماً لدى رجل واستودع الآخر درهما واحدا وتلف احدهما عند الودعي من دون تعد وتفریط فان احتمال كون التالف من الأول بنسبة (٩٩ بالمائة) ومن الثاني بنسبة (١ بالمائة) .

والجواب عن ذلك مضافا الى ان الرواية غيرمعتبرة سندا فان النوفلي لم يوثق ولاعبرة بكونه من رواة اخباركامل الزيارات لابن قولويه : ان قاعدة العدل والانصاف انما تقتضي الحكم بالتساوي في الخسارة مع التساوي في جميع الجهات احتمالا ومحتملا لا مع عدم التساوي كما في مورد الرواية، فان المناسب ان يعطى صاحب الدرهمين درهما وثلاث وصاحب الدرهم ثلثي الدرهم كما اوضحناه في محله وسيجيء ما يقتضيه قانون العدل في المقام .

الثالث : ان يتحملها كل منهما على حد سواء وفي هذا التقريب جهات من البحث

الثالث :

ان يتحملها كل منهما على حد سواء في صورة تساري الضررين ، وفي صورة عدم التساوي يتحملها كل واحد بالنسبة . وقد اختاره السيد الاستاذ (قده) وعلل تقسيم الضرر بينهما بقاعدة العدل والانصاف الثابتة عند العقلاء وأضاف : انه يؤيدها ما ورد فيمن تلف عنده درهم مردد بين ان يكون ممن اوغ عنده درهمين ومن اودع عنده درهما واحدا من الحكم باعطاء درهم ونصف لصاحب الدرهمين ونصف درهم لصاحب الدرهم الواحد فانه لا يستقيم الا على ما ذكرناه من قاعدة العدل والانصاف (١) .

١ . لاحظ الدراسات : ٢٤٧ (وفي مصباح الاصول ٢ : ٥٦٤) أحال الى ما تقدم في بحث القطع .

الأول : انه لا يصح جعل مقتضى قاعدة العدل والانصاف في مورد تلف الدرهم في يد الودعي

١ - الأولى :

انه لا يصح جعل مقتضى قاعدة العدل والانصاف في مورد تلف الدرهم في يد الودعي التنصيف ، ولم يستقر على الحكم بالتنصيف بناء من العقلاء بل مقتضى العدل عندهم اعطاء صاحب الدرهمين درهما وثلاث درهم واعطاء صاحب الدرهم ثلثي الدرهم - كما أشرنا اليه هنا وفصلناه في مبحث القطع - واما الرواية فهي على تقديرتمامية سندها، انما تشتمل على حكم تعدي غيرموافق للقاعدة مع انه غيرتام من جهة عدم ثبوت وثاقفة النوفلي كما مر.

الثانية : مناقشة قاعدة العدل والانصاف

- الثانية :

ان ما ذكره هو في تقريب القاعدة - في مبحث القطع - لا يأتي في المقام فانه قال : ان هذه القاعدة مبنية على تقديم الموافقة القطعية في الجملة مع المخالفة القطعية كذلك - على الموافقة الاحتمالية - في تمام المال فانه لو أعطى تمام المال - في هذه الموارد - لاحدهما الفرعة مثلا احتمل وصول تمام المال الى مالكة ، ويحتمل عدم وصول شيء منه اليه بخلاف التنصيف فانه يعلم وصول بعض المال الى مالكة جزما ولا يصل اليه بعضه الآخر كذلك ، فيكون التنصيف مقدمة لوصول بعض المال الى مالكة ، ويكون من قبيل صرف مقدار من المال مقدمة لا يصله الى مالكة الغائب حسبة ، الا انه من باب المقدمة الوجودية والمقام من قبيل المقدمة العلمية (١) ووجه عدم جريانه في المقام واضح ، اذ ليس، هنا مال مردد بين الشخصين حتى يكون التقسيم بالنسبة مقدمة لا يصله الى مالكة من باب المقدمة العلمية بل الكلام في ان الخسارة الواقعة على احد المالين لا بد وأن تقسم بينهما بالنسبة، فهذا غير داخل في القاعدة على التقريب الذي ذكره لها.

١ . لاحظ مصباح الاصول ٢ : ٦٢ .

الثالثة : انه بنفسه قد انكرثبوت القاعدة في محل آخر

- الثالثة :

انه بنفسه قد انكر ثبوت القاعدة في محل آخر وناقش في التقريب الذي سبق عنه حيث قال (ان القاعدة في نفسها غيرتامة اذ لم يثبت بناء ولا سيرة من العقلاء على ذلك حتى تكون ممضاة لدى الشارع اللهم الا اذا تصالحا وتراضيا على التقسيم على وجه التنصيف فانه أمراً آخر، والا فجريان السيرة على ذلك بالتعبد من العقلاء أو الشارع استنادا الى ما يسمى بقاعدة العدل والانصاف لا أساس له ، وان كان التعبير حسناً اذ لم

يقم اي دليل على جواز ايصال مقدار من المال الى غير مالكة مقدمة للعلم بوصول المقدار الآخر الى المالك ، نعم في المقدمة الوجودية ثبت ذلك حسة واما العلمية فكلا، فقياس احدى المقدمتين بالآخرى قياس مع الفارق الظاهر كما لا يحفى (١) .
والصحيح في تقريب المدعى ان يقال :

ان الحالة الطارئة بسبب طبيعي على كل من المالين لما أوجبت نقضا في مالية كل واحد منهما ، اذ ليست قيمة البقرة بعد دخول رأسها في القدر متساوية مع قيمتها بدون ذلك ولا القدر الذي فيه رأس البقرة تساوي قيمته لو لم يكن كذلك وإرجاع كل منهما الى حالته الطبيعية غير ممكن وإرجاع أحدهما إليها يستلزم إيقاع الضرر بالنسبة الى الآخر والمفروض لزوم إيقاعه على ما هو اقل قيمة ، فحينئذ يكون النقصان الموجب لزوال ماليته أو نقصانه مسببا عن الحالتين غير الطبيعيتين الطارئتين على كل منهما .

فلا بد من ملاحظة ان الخسارة الحاصلة بآية نسبة معلولة لحصول تلك الحالة في القدر وبآية نسبة معلولة لحصولها في البقرة، وبحكم العقلاء يكون ثلثا الخسارة على صاحب البقرة وثلثها على صاحب القدر، على ما فرضناه سابقا من ان التفاوت بين البقرة في حالتها الطبيعية وبين البقرة المذبوحة هو عشرة دنانير والتفاوت بين القدر على حاله الطبيعي والقدر المكسور خمسة دنانير، فالحالة الطارئة عليهما التي تدعو الى إيجاد ما يوجب الخسارة المالية بأدنى مستوياتها الممكنة يقتضي تقسيم الخسارة على المالين بملاحظة النسبة بين الضررين لو فرض وقوع الضرر مع كل منهما .

ونظير المقام ما قاله بعض المحققين في مسألة ان المؤونة التي أنفقت على الغنيمة بعد حصولها بحفظ ورعي وجمع وغيرها هل تقدم على الخمس أم لا ؟ قال بان تقديم الخمس على المؤمن مخالف للعدل . وربما أورد عليه بانه لم يعلم في قواعد الفقه قاعدة تسمى بقاعدة العدل وإنما ذلك يشبه الاستحسان الذي هو من مبادئ فقه الحنفية ، وقد اجيب عنه بان قاعدة العدل من اعظم قواعد الفقه وان لم تكن معنونة في ابوابه كسائر القواعد ويستدل لها من الكتاب بقوله تعالى : (ان الله يامر بالعدل والاحسان) (٢) ولا ريب ان من العدل ان تكون مؤونة المملوك على مالكة ومن البغي ان تحمل مؤونته على غير مالكة .

والظاهر انه لا ينبغي الاشكال في أصل القاعدة كما دلت عليه الايات الشريفة كقوله : (واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل) (٣) وقوله تعالى : (وأمرت لأعدل بينكم) (٤) الا ان البحث يقع في أساسه وضابطه الكلي وقد أوضحنا بعض القول فيه في بعض المباحث الاصولية .
الصورة الثالثة : فيما اذا دار الامر بين تضرر شخص والاضرار بالغير من جهة التصرف في ملكه تصرفا يضر بجاره - مثلا - وقد طرح المحقق النائيني البحث في هذه الصورة حول ان قاعدة السلطنة هل هي محكومة مطلقا بقاعدة (لا ضرر) أو فيما لم يلزم من عدم السلطنة ضرر عليه ؟ وما اذا لزم فلا تكون محكومة لها بل تكون قاعدة السلطنة هي المرجح (٥) . وربما يعد منع المالك أي تصرف ضررا عليه ولو كان مضرا بجاره كما سيأتي عن الشيخ الأنصاري ، وهو غير تام .

وايا كان فينبغي تعميم البحث لما اذا لزم من عدم تصرفه ضرر على المالك وما اذا لزم منه فوت مصلحة بل الاعم من ذلك ايضاً .

والتعرض لهذه المسألة في غاية الاهمية لكثرة الابتلاء بها وسعة حدودها .

ومنشأ تفصيل القول فيها في كلمات المتأخرين في الفقه ما ذكره الفاضل السبزواري في كتاب الكفاية، حيث نقل عن الاصحاب جواز تصرفات المالك في ملكه مطلقا ثم تأمل فيه وصار كلامه موردا للبحث عندهم ، قال (قده) (٦) (المعروف من مذهب الاصحاب ان ما ذكر في الحریم للبئر والعين والحائط والدار مخصوص بما اذا كان الاحياء في الموات فيختص الحریم بالموات واما الاملاك فلا يعتبر الحریم فيها لأن الاملاك متعارضة وكل واحد من الملاك مسلط على ماله له التصرف فيه كيف شاء قالوا فله أن يحفر بئرا في ملكه وان كان لجاره بئر قريب منها وان نقص ماء الاولى وان ذلك مكروه . قالوا : حتى لو حفرت في ملكه بالوعة وفسد بئر الجار لم يمنع عنه ولا ضمان عليه ، ومثله ما لو أعد داره المحفوف بالمسكن حماما أو خانا أو طاحونة أو حانوت حداد أو قصر لان له التصرف في ملكه كيف شاء .

وبشكل هذا الحكم في صورة تضرر الجار تضررا فاحشا نظرا الى ما تضمنته الاخبار المذكورة من نفي الضرر والاضرار وهو الحديث المعمول به من الخاصة والعامية المستفيض بينهم خصوصا ما تضمنته الاخبار المذكورة من نفي الاضرار الواقع في ملك المضار. وفي المسالك نعم له منع ما يضر بحائطه من البئر والشجر ولو لمرور اصلها اليه والضرر المؤدي الى ضرر الحائط ونحو ذلك .

وقد تعرض لهذا الكلام صاحب الرياض (٧) وناقش فيه وفصل القول فيه صاحب مفتاح الكرامة (٨) وأشار الى كلامهما الشيخ الأنصاري (قده) في ا لرسائل (٩) .

ونحن نقتصر على نقل كلامين في الموضوع كلاما لصاحب الجواهر وكلاما للشيخ الأنصاري :

قال الاول (١٠) (وبالجملة فالغرض ان المسألة لم يكن فيها اجماع محقق على جهة الاطلاق . فيمكن ان يقال بمنع التصرف في ماله على وجه يترتب عليه الضرر في مال الغير، مثلا بتوليدية فعله ، بحيث يكون له فعل وتصرف في مال الغير وإتلاف له يتولد من فعله فعل في مال الغير، لا تلف خاصة بلا فعل منه ، وخصوصا مع زيادته بفعله عما يحتاج اليه وغلبة ظنه بالسراية ، وقاعدة التسلط على المال لا تقتضي جواز ذلك ، ولا رفع الضمان الحاصل بتوليد فعله .

(نعم) لو كان تصرفه في ماله لا توليد فيه على الوجه المزبور وان حصل الضرر مقارنا لذلك لم يمنع منه .)

٢. النحل ١٦ | ٩٠.
٣. النساء ٤ | ٥٨.
٤. الشورى ٤٢ | ١٥ .
٥. لاحظ تقارير متن رسالة لا ضرر: ٣٢٤ .
٦. الكفاية : ٢٤١ (تذ نيب) .
٧. الرياض ٢ : ٣٣٠ .
٨. مفتاح الكرامة ٧ : ٢٢ - ٢٣ .
٩. الرسائل ٢ : ٥٢٨ - ٥٢٩.
١٠. الجواهر ط القديم ٦ : ٨٥ و ط الحديث ٢٨ : ٥٢.

قال الشيخ الانصاري (قده) (الافوق بالقواعد تقدم المالك

وقال الشيخ الانصاري :

(الافوق بالقواعد تقدم المالك لان حجر المالك في التصرف في ماله ضرر يعارض بذلك ضرر الغير فيرجع الى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج) .

لتوضيح قول الشيخ الانصاري لا بد من ذكر أمور

ولتوضيح القول فيه لا بد من ذكر أمور:

الأمر الأول : في انه هل هناك ما يدل على جواز تصرفات المالك في ملكه وفيه وجهان

الأمر الأول :

في انه هل هناك ما يدل على جواز تصرفات المالك في ملكه مطلقا لكي نحتاج في رفع اليد عنه لما يدل على خلافه ويكون مقدما عليه أم لا؟ وما يمكن ان يستدل به وجهان :

الوجه الأول : ما ينسب إلى النبي صلى الله عليه وآله (الناس مسنونون على أموالهم)

الوجه الأول :

ما ينسب الى النبي صلى الله عليه وآله (الناس مسنونون على أموالهم) وقد وصفه في مفتاح الكرامة بانه (المعمول عليه بين المسلمين) وقال : بل هو متواتر وأخبار الاضرار على ضعف بعضها وعدم مكافئتها لهذه الادلة يحمل على ما اذا كان لا غرض له الا (الاضرار) ^(١) واطلاقه يدل على ان للمالك ان يتصرف في ماله باي تصرف ولو كان مضرا بجاره . ويمكن المناقشة فيه من جهتين :

الأولى: انه خبر ضعيف غير مجبور بعمل الاصحاب فانه لم يرد في جوامعنا الحديثية الا في كتاب البحار ^(٢) واما في الكتب الفقهية فقد ذكره الشيخ في الخلاف ^(٣) وربما يوجد في بعض مصنفات العلامة ولعل صاحب عوالي اللآلي قد اخذ منها ويوجد في كلام المحقق الثاني غيره التعبير بمضمونه من دون الاشارة الى انه رواية، واما في كتب الحديث للامة فالظاهر انه غير موجود في كتبهم المشهورة، كما يعلم بملاحظة المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ومفتاح كنوز السنة ، نعم لا يبعد وجوده في بعض كتبهم الحديثية غير المعروفة ، فما وصفه به في مفتاح الكرامة لا يخلو عن المبلغة.

الثانية : ان مفاد هذا الكلام ليس ازيد من عدم محجورية المالك في تصرفاته في امواله بحيث يحتاج الى استئذان من غيره ، وليس في مقام بيان الجواز التكليفي والوضعي بالنسبة الى جميع انواع التصرفات حتى في حال الاضرار بالغير ولو شك في كونه في مقام البيان من هذه الجهة مضافا الى الجهة الاخرى فلا ، أصل يحكم بذلك كما قرر في علم الاصول .

١. مفتاح الكرامة : ٧ | ٢٢ .

٢. بحار الانوار ٢ : ٢٧٢ | ٧ .

٣. الخلاف ٢ : ١٧٦ - ١٧٧ ذيل المسألة ٢٠

الوجه الثاني : ان يقال ان اعتبار شيء مملوكا لأحد بملكية تامة يندمج فيه جواز مطلق

الوجه الثاني :

ان يقال ان اعتبار شيء مملوكا لاحد بملكية تامة يندمج فيه جواز مطلق التصرفات فيه تكليفا ووضعا، على ما هو التحقيق من ان الاحكام الوضعية

- كالملكية - مشتتمة على نحو الاندماج على ما يناسبها من الأحكام التكميلية، والمرتكز لدى العقلاء ان المندمج في الملكية مطلق جواز التصرفات كما يشير الى ذلك ما جاء عن بعض مخالفين هود عليه السلام من قوله تعالى : (أصلاتك تأمرك ان تترك ما يعبد آباؤنا أو ان نفعل في اموالنا ما نشاء . . . الخ)^(١) .

ويرد عليه : ان ما يندمج في اعتبار الملكية التامة ليس جواز مطلق التصرفات بل هو جواز التصرفات في الجملة - كما يؤكد ذلك ما ذكره بعض اهل القانون^(٢) .

١ . هود ١١ | ٨٧ .

٢ . ففي مصادر الحق في الفقه الاسلامي للدكتور عبدالرزاق السنهوري (ج ١ ص ٣١ تحت عنوان الملك التام) بعد أن نقل ان المادة ١١ من مرشد الحيران عرفته على الوجه الاتي : (الملك التام من شأنه أن يتصرف به المالك تصرفا مطلقا فيما يملكه عينا ومنفعة واستغلالا فينتفع بالعين المملوكة ويغلتها وثمارها ونتائجها ويتصرف في عينها بجميع التصرفات الجائزة) واستنتج منه ان عناصر حق الملك في الفقه الاسلامي كما عن الفقه الغربي ثلاثة عددها- قال بعد ذلك : (وليس حق المادة مطلقا كما توهم عبارة مرشد الحيران ، بل هو حق مقيد بوجود عدم الاضرار بالجار وقد ورد هذا القيد في نصوص مرشد الحيران ذاتها فنصت المادة ٥٧على ان (للمالك ان يتصرف كيف شاء في خالص ملكه الذي ليس للغير حق فيه فيعلي حائطه وينبي ما يريد ما لم يكن تصرفه مضرا بالجار ضرا فاحشا) وعرفت المادة ٥٩ الضرر الفاحش بانه (ما يكون سببا لوهن البناء أو هدمه أو يمنع الحوائج الأصلية أي المنافع المقصودة من البناء ، واما ما يمنع المنافع التي ليست من الحوائج الاصلية فليست بضرر فاحش) وبينت المادة ٦٠ حكم الضرر الفاحش فقالت : يزال الضرر الفاحش سواء كان قديما أو حادثا . وقال في الوسيط (ج ٨ ص ٥٥٧) في مادة ٣٤١ تحت عنوان (أعمال سلبية من المالك) ، الأمثلة كثيرة على الأعمال السلبية التي تقتضي من المالك حتى يقوم بما للملكية من وظيفة اجتماعية وذكر في عداد بعض الأمثلة : ١- يجب على المالك أن يمتنع عن استعمال ملكه بحيث يضر بالجار ضرا فاحشا وإذا جار للمالك أن يطلب من جاره ان يتحمل مضار الجوار المألوفة فليس له أن يحمله المضار غير المألوفة للجوار، وفي هذا المعنى تقول المادة ٨٠٧ مدني (١ - على المالك ألا يغلوفي استعماله حقه إلى حد يضر بملك الجار . ٢ - وليس للجار ان يرجع على جاره في مضار الجوار المألوفة التي لا يمكن تجنبها وإنما له ان يطلب إزالة هذه المضار اذا تجاوزت الحد المألوف على أن يراعي في ذلك العرف وطبيعة العقارات وموقع كل منها بالنسبة إلى الاخر، والغرض الذي خصصت له . الخ ما ذكره) .

الأمر الثاني : في انه لو فرض وجود اطلاق لدليل سلطنة المالك بالنسبة إلى التصرفات التي يصدق عليها

الأمر الثاني :

في انه لو فرض وجود اطلاق لدليل سلطنة المالك بالنسبة الى التصرفات التي يصدق عليها انها اضرار بالنسبة الى جاره ، فهل ما يدل على حرمة الاضرار بالغير يكون مقدما على الاطلاق المفروض ؟ لاسيما فيما إذا فرض أن من عدم التصرف المفروض يلزم ضرر على المالك ؟ فيمكن أن يقال ان أدلة حرمة الاضرار كقطع (لا ضرار) مقدمة على اطلاق دليل السلطنة وإن كان بينهما عموم من وجه ، لأن الاضرار من العناوين الثانوية وما يدل على الحرمة بالعنوان الثانوي مقدم على ما يدل على الجواز بالعنوان الأولي .

ولكن قد يمنع من صحة التمسك به في المقام بأحد تقريرين : التقرير الأول : انه فيما اذا كان ترك الاضرار بالغير ضرراً على المالك يكون قوله (لا ضرر) حاكما على دليل حرمة الاضرار، لانه متقدم بالحكومة التضييقية على كل حكم ولو كان حكماً بالعنوان الثانوي .

ويمكن الجواب عنه بوجهين :

أحدهما: انه لا يعقل حكومة (لا ضرر) على (لا ضرار) من جهة ان معنى حكومته عليه حلية الاضرار وارتفاع الحرمة وحيث ان كلا من الحرمة وانتفاؤها ضرري ، فان في وجود الحرمة ضرراً على المالك وفي انتفاؤها ضررا على الجار، وقد سبق ان (لا ضرر) كما انه حاكم على الاحكام الوجودية فكذلك هو حاكم على الأحكام العدمية، فيستحيل حكومته عليهما لانه يلزم منه ارتفاع النقيضين وحكومته على احدهما ترجيح بلامرجه .

وثانيهما: ان في قضية سمرة بن جندب لوحظ أولاً (لا ضرر) الدال على نفي استحقاق دخول سمرة في دار الانصاري بلا استئذان وعدم ترتب ذلك على حق الاستطراق ، ثم رتب عليه حرية الاضرار بعد تحقق صغرها - بملاحظة ان الدخول بغير استئذان من غير حق اضرار بحق الأنصاري - وعليه ف (لا ضرار) في الرتبة المتأخرة عن (لا ضرر) فلا يكون حاكما عليه لكن في هذا الوجه تأمل .

التقرير الثاني : ما يظهر من كلا أ السيد الاستاذ (قده) من عدم اطلاق لقوله (لا ضرر) يشمل به مثل المقام^(١) وذلك بأحد وجهين :

احدهما: ان مقتضى الفقرة الأولى عدم حرمة التصرف لكونه ضررا على المالك ، ومقتضى الفقرة الثانية - وهي (لا ضرار) حرمة الاضرار بالغير على ما تقدم بيانه ، فيقع التعارض بين الصدر والذيل فلا يمكن العمل باحدى الفقرتين.

ويرد عليه : انه ان قلنا بان (لا ضرر) حاكم على الأحكام الوجودية كحرمة الاضرار المفادة ب (لا ضرار) فقط فلا معارضة بين الصدر والذيل لانه لا معارضة بين الدليل الحاكم والمحكوم ، ونتيجة ذلك الحكم بجواز التصرف المفروض لسقوط (لا ضرار) بكونه محكوما. وان قلنا بانه حاكم على الأحكام الوجودية والعدمية كما هو المختار فحيث انه لا يعقل حكومة (لا ضرر) على (لا ضرار) في المقام على ما تقدم فلا مانع من التمسك بالفقرة الثانية، وقد وافق هو على هذا المبني - من حكومة لا ضرر بالنسبة الى الاحكام العدمية - الأ انه ذكر انه لم يجد مثالا يثبت فيه حكم

بواسطة لاضر بنفي الحكم الوارد من جهة قاعدة (لا ضرر) وما ذكرنا لا يقتضي اثبات حكم بلا ضرر حتى يقال بان لسان (لا ضرر) هولسان النفي لا لسان الإثبات بل إبقاء (لا ضرر) بلا حاكم عليه .

والوجه الثاني : ان حديث (لا ضرر) لا يشمل المقام لا صدرا ولا ذبيلا ، لكونه واردا مورد الامتنان على الأمة الاسلامية فلا يشمل موردا يكون شموله له منافيا للامتنان ومن المعلوم ان حرمة التصرف في الملك بما يضر بالجار مخالف للامتنان على المالك ، والترخيص فيه خلاف الامتنان على الجار، فلا يكون شيء منهما مشمولاً لحديث (لا ضرر). ثم قال (وبما ذكرناه يظهر انه لا يمكن التمسك بحديث (لا ضرر) فيما كان ترك التصرف موجبا لفوات المنفعة وان لم يكن ضرا عليه . لان منع المالك عن الانتفاع بملكه ايضا مخالف للامتنان فلا يكون مشمولاً لحديث (لا ضرر) فلا يمكن التمسك بحديث (لا ضرر) في المقام اصلا بل لابد من الرجوع الى غيره .

فان كان هناك عموم أو اطلاق دل على جواز تصرف المالك في ملكه حتى في مثل المقام يؤخذ به ويحكم بجواز التصرف ، والا فيرجع الى الأصل العملي وهو في المقام اصاله البراءة عن الحرمة فيحكم بجواز التصرف .

ثم قال (وبما ذكرناه ظهر الحكم فيما اذا كان التصرف في مال الغير موجبا للضرر على الغير وتركه موجبا للضرر على المتصرف ، فيجري فيه الكلام السابق من عدم جواز الرجوع الى حديث (لا ضرر) ، لكونه واردا مورد الامتنان فيرجع الى عموم ادلة حرمة التصرف في مال الغير كقوله عليه السلام (لا يحل مال امرئ الا بطيب نفسه) وغيره من ادلة حرمة التصرف في مال الغير ويحكم بحرمة التصرف . ويرد عليه :

أولاً : ان المسلم انما هو ملاحظة جهة الامتنان في هذا الحديث في الجملة -ولو على نحو الحكمة - لا على نحو العلة حتى يكون مخصصا له بصورة الامتنان ، فانه ليس في شيء من ادلتها ما يدل على ذلك أو ما يمنع عن الأخذ بالاطلاق . وقضية سمرة بن جندب انما تدل على ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصدد تمييز الحقوق وايصال ذي الحق الى حقه بالصرامة التي تقتضيها مرحلة القضاء أو التنفيذ.

وثانياً : ان البيان المذكور يقتضي قصور (لا ضرر) عن شمول كل من حرمة الاضرار وجوازه ، ونتيجة ذلك انه لا يصلح للحكومة على، (لا ضرر) فيبقى (لا ضرر) بلا حاكم عليه كما ذكرناه أولاً، ومعه لا وجه للرجوع الى ما دل على جواز التصرف في ماله لو فرض شموله للمقام ، لان الجواز هنا جواز اقتضائي فلا ينافي ما دل على الحرمة، كما لا وجه للرجوع الى البراءة ايضا .

وثالثاً : انه على تقدير قصور (لا ضرر) فيمكن الرجوع الى غيره من الادلة الدالة على حرمة مال الغير، فان الاضرار بالغير اما ان يكون بالتصرف الحقيقي في ماله ولو على نحو التوليد، كوهن الحائط بسريان الرطوبة، واما ان يكون بالتصرف الحكمي فيه كما لو بنى معمل دباغة أو حدادة في منطقة سكنية مما يوجب عدم قابلية الدور المجاورة للسكنى ، وفي كلتا صورتين يكون المالك بعمله هذا قد ألغى احترام مال الغير وان نوقش في صدق التصرف الذي هو بمعنى التغيير والتبديل خصوصا في القسم الاخير ، فيأتي في المقام ما يدل على حرمة مال الغير بدون تقييده بعنوان التصرف . كما في قوله : (لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه) وقوله : (وحرمة ماله كحرمة دمه) .

ولا يعارضها ايضا ما دل على جواز التصرف في ماله كما لا تجري اصاله البراءة كما تقدم .

١ . لاحظ مصباح الاصول ٢ | ٥٦٦ .

الأمر الثالث : في انه هل يمكن ادعاء انه إذا لزم من ترك التصرف ضرر على المالك

الأمر الثالث :

في انه هل يمكن ادعاء انه اذا لزم من ترك التصرف ضرر على المالك فترتفع حرمة الاضرار بقاعده رفع المضطر اليه أم لا؟ الظاهر هو الثاني لوجهين :

الأول : ان وصول مطلق الضرر على المالك لا يوجب صدق الاضرار على الاضرار بالغير، بل مفهوم الاضرار يختص بما اذا وقع الشخص في الضيق ولا مهرب له إلا ارتكاب المحرم ، مثل هلاك النفس وما يلحق به ، أو قل انه يختص بمورد الضرورة التي تجوز ارتكاب المحرمات . فاذا وصل الى هذا الحد فلا اشكال في الجواز التكليفي .

الوجه الثاني : ان حديث الرفع بقربة قوله (عن امتي) ظاهر في كون الرفع امتنانا على الأمة فلا يصلح لرفع ما يكون في رفعه خلاف المنة بالنسبة الى بعض الأمة .

الأمر الرابع : في ان دليل الحرج هل يقتضي جواز التصرف في مال النفس

الامر الرابع :

في ان دليل الحرج هل يقتضي جواز التصرف في مال النفس بما يوجب الضرر المالي على الغير أم لا؟

فقد يقال : انه يقتضي ذلك لان حرج المالك عن الانتفاع بما له حرج عليه ، فيرتفع بدليل نفي الحرج.

ويرد عليه :

أولاً: ان الحرج المنفي إنما هو بمعنى المشقة التي لا تتحمل عادة لا مطلق الكلفة، والا لاقتضى ارتفاع مطلق التكاليف . ومن المعلوم ان منع

المالك عن التصرف في ماله خصوصا اذا كان فيه إضرار فاحش بالغير لا يكون حرجيا عليه مطلقا بل قد يكون وقد لا يكون .
وثانيا : إن اجراء لا حرج بالنسبة اليه معارض باجرائه في ناحية الجار فان جواز التصرف للمالك في ماله على نحو يوجب الضرر الفاحش في مال الجار حرجي عليه ، كما اوضحنا ذلك في بحث التقية .
وبما ذكرنا يظهر ان مقتضى القواعد. حرمة الاضرار بالغير وان كان التصرف في مال نفسه .
نعم ، إذا كان عدم التصرف الخاص في ماله مولدا للضرر الذي يحرم ايقاعه على نفسه فالظاهر عدم الحرمة من جهة صدق الاضرار لو كان ، والا تراحمت الحرمتان فلا بد من ملاحظة الأهم والمهم .
وفي كل مورد حكمتنا بالترخيص التكليفي ، فان كان الضرر عليه مما يكون له ضمان فيحكم بالضمان ولا يمكن رفعه بحديث (لا ضرر) اما لانه في مقام الامتنان أو لان الحكم بالضمان بطبعه ضرري و(لا ضرر) لا يرفع مثل ذلك . هذا تمام الكلام في قاعدة (لا ضرر) .
والحمد لله رب العالمين .