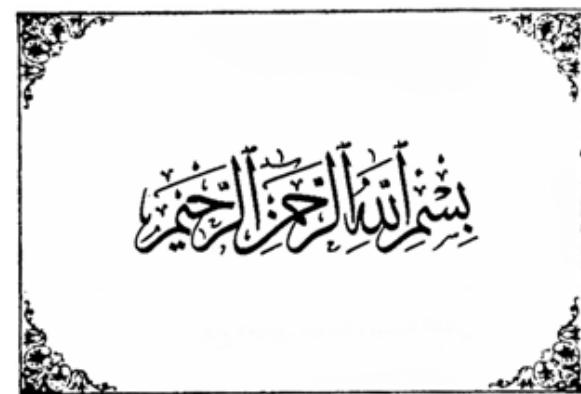


قَدْلَةُ الْأَنْجَوْنِيَّةِ

مُحَاضَرَاتٌ يَةِ الْمُعْظَمِيِّ
السَّيِّدِ عَلِيِّ حَسَنِيِّ السَّيِّدِيَّانِيِّ
دَمَّهُوكُلُّ الْعَالَمِ



بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله علىٰ محمد وآلہ الطاهرين

بين يديك — أيها القارئ العزيز — مجموعة من محاضرات سماحة آية الله العظمى السيد علي السيستاني دام ظله ، 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 منهاً زاخراً بالعطاء الفكري علىٰ صعيد علم الفقه والأصول والحديث والرجال.

نسال الله تعالىٰ أن يوفق الجميع للعلم والعمل الصالحين إنه جواد كريم.

مكتب

سماحة آية الله العظمى

السيد السيستاني دام ظله

— قم المقدسة — ٢٠ رجب

١٤١٤ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمَرْسُلِينَ مُحَمَّدٌ وَعَلَىٰ آلِهِ
الْمَدَاةِ الْمَهْدِيَّينَ الْعَرُّ الْمَيَامِينَ.

وبعد :

هذه بحوث حول قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) حررها من محاضرات سيدى الاستاذ
الوالد مد ظله الوارف .

أسأل الله العلي القدير أن ينفعني بها ويوافقني لما يحب ويرضى إله حسينا ونعم الوكيل .

(قاعدة لا ضرر ولا ضرار)

تمهيد :

من القواعد المعروفة بين فقهاء المسلمين قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) وعلى^١ المسلك المشهور في تفسيرها من أن مفادها نفي الحكم الضرري تترتب عليها آثار مهمة في الكثير من الفروع الفقهية ، حتى^٢ ادعى بعض العامة^(١) ان الفقه يدور على^٣ خمسة احاديث احدها حديث لا ضرر ولا ضرار .

وقد أصبحت هذه القاعدة مورداً لاهتمام علمائنا لا سيما في العصر الاخير حيث عُنى بها الشيخ الاعظم الانصاري رحمه الله عنابة خاصة ، وتطرق إلى^٤ البحث عنها في رسائله فانتظمت بذلك في سلك علم الأصول ، وأشبع البحث فيها لدى المتأخرین.

وحيثما 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 تنبیهات القاعدة ، وهي اما مكملة للبحث عنها او متضمنة لبعض تطبيقاتها.

ويلاحظ انا قد تركنا البحث عن سند اصل الحديث لأنّه لا اشكال في

(١) نقله السيوطي في تنوير الحوالك ٢ / ٢١٨ عن أبي الفتوح الطائي في الأربعين عن أبي داود وفي أربعينه : ٤٠ وفيه : يدور على^٤ أربعة ...

وروده بطريق معتبر ^(١) ، عن طريق زرارة كما سبأني .
كما أنّ اسانيده ومصادره من كتب العامة والخاصة تظهر مما سندكره في الفصل
الاول ان شاء الله تعالى .

(١) حكى الشيخ الانصاري عن فخر المحققين (قدھما) أنه ادعى تواتر حديث نفي الضرر في باب الرهن من الايضاح ، ويظهر من الشيخ (ره) قوله لذلك ، ولكنه غير واضح لأنّه لم يرد هذا الحديث من طرق الخاصة مسندًا إلا عن روایین في الطبقة الأولى ^١ وهما زرارة وعقبة ، وفي سائر الطبقات رواي يكون عدد الرواية ثلاثة أو أربعة ، وهذا المقدار لا يكفي في عدد الحديث مستفيضاً فضلاً عن أن يُعدّ متواترًا ، وربما يظن أن دعوى ^١ التواتر تستند إلى الاطلاع على ^١ اخبار اخرى لم تصل اليها لفقد اکثر كتب الحديث في عصرنا ولكنه ضعيف ، ولعل الأوجه ان يقال : إن نظره (قدھ) إلى ^١ مجموع أخبار الخاصة وال العامة فان العامة كما سبأني في الفصل الاول قد رووا هذا الحديث عن جماعة من الصحابة ، فيمكن عدّ الحديث متواترًا بلحاظ ذلك وهو محل تأمل أيضًا .

الفصل الأول

وفيه بحثان :

البحث الأول : في ذكر قضايا (لا ضرر) وتحقيقها.

وهي قضايا اشتملت على^١ ذكر حديث (لا ضرر ولا ضرار) تطبيقاً له — ولو على^١ بعض الأقوال والاحتمالات — على^١ مواردها ، ولهذا البحث أهمية كبرى ، لأن ملاحظة هذه الموارد والتعرف على^١ مبنى تطبيق الحديث عليها يسلط بعض الضوء على^١ معنى الحديث نفسه ، ويسلط بعض الوجوه التي ذكرت في تفسيره كما سيتضح ذلك إن شاء الله تعالى^١ في الفصل الثاني.

والقضايا التي تضمنت ذكر حديث (لا ضرر ولا ضرار) تبلغ ثمان قضايا ، وردت في مجموع كتب الفريقين : منها ثلاط قضايا وردت في كتب الإمامية ، وواحدة وردت في دعائم الإسلام للقاضي نعمان المصري الإمامي ، واربع قضايا وردت في كتب العامة ، ونحن نبحث عن الجميع مفصلاً.

١ — قضية سمرة بن جندب مع رجال من الانصار

وهي أشهر القضايا ، ولا ينبغي الاشکال في ثبوت هذه الجملة — أي لا ضرر ولا ضرار — في موردها^(١) إلا أنه قد يبالغ في عد ذلك مستفيضاً بل فوق

(١) لكن قد يستشكل في ثبوتها من وجهين :

الأول : إن قاعدة لا ضرر ولا ضرار لا يمكن تطبيقها على^١ مورد قضية سمرة ، مما يشير الشكوك في اشتمالها على^١ جملة (لا ضرر ولا ضرار) ، لا سيما أنها نقلت مجردة عنها أيضاً كما سيأتي ، وهذا الوجه سوف يجيء الكلام في تقريره ودفعه في الفصل الثالث.

الثاني : إن هذه القضية — كما أشرنا — قد نقلت على^١ نحوين معرونة بهذه الجملة مجردة عنها في دور الأمر بين الريادة والنقيضة ، ولا ترجح لأصالة عدم الغفلة في جانب الريادة على

حد الاستفاضة ، بادعاء ان هذه القضية مذكورة في كتب الفريقين بطرق متعددة ^(١) .
 ولكن الصحيح : ان قضية سرقة وإن ذكرت في كتب الفريقين بطرق متعددة ، إلا إنما
 لم تذكر مقرونة بهذه الجملة في جميع طرقها ، بل ذكرت مقرونة بها تارة وبجريدة عنها أخرى
 :

فاما النحو الأول : فلم يرد في شيء من كتب العامة واحاديثهم ، وإنما ورد في كتابنا ،
 وقد انفرد بنقله في الطبقة الأولى^١ من السندي زرارة بن أعين ناقلاً

اصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة كما سيأتي تحقيقه في البحث الثاني من هذا الفصل ، فالنتيجة أنه لا يمكن
 اثبات اشتتمال قضية سرقة على^١ هذه الجملة.

ويرد عليه (اولاً) إن الروايات التي نقلت القضية بجريدة عن هذه الجملة لم تصح بطريق معتبر ، فلا
 معارض لمعتبرة ابن بكير المشتملة عليها.

و (ثانياً) : إن مورد دوران الامر بين الزيادة والنقيصة هو ما إذا لم تكن الزيادة المختتمة جملة مستقلة
 بحيث لا يكون حذفها مؤثراً على^١ معنى الرواية لكنه مؤثر على^١ عموم المعنى وشموله كما في حذف العلة وبقاء المعلل
 نحو لا تأكل الرمان لأنّه حامض . — معنى الرواية — وإلا فما يتضمن الزيادة حجة على^١ ثبوتها بلا معارض ،
 ومقامنا من هذا القبيل فان جملة (لا ضرر ولا ضرار) جملة مستقلة وعثابة العلة للحكم المذكور في القضية فلا
 يكون حذفها مؤثراً على^١ معنى بقية الرواية ، لكنه مؤثر على^١ عموم المعنى المعلل بها . وما تقدّم يظهر النظر فيما أفاده
 العلامة شيخ الشريعة قدس سره في رسالة لا ضرر : ٦ : حيث بين ثبوت الجملة المذكورة في قضية سرقة رغم خلو
 بعض روایتها عنها على^١ قاعدة الترجيح لاصالة 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 سرقة مع أن روایة
 الفقيه بسنده الذي هو صحيح أو كالصحيح عن الصيقل عن الحناء حالية عن نقل هذين النقطتين بالمرة كما
 عرفت .

ووجه النظر فيما أفاده أن ثبوت جملة — لا ضرر — في المقام ليس من باب ترجيح أصالة عدم الزيادة
 على^١ أصالة عدم النقيصة ، فإننا لا نقول بما بل من باب أن ما تضمن الزيادة حجة في نفسه بلا معارض .

(١) رسالة لا ضرر تقريرات الحقق الثانيي : ١٩٣ .

ذلك عن أبي جعفر عليه السلام ، ونقله عنه اثنان من الرواة هما : عبد الله بن بكير وعبد الله بن مسakan.

و (رواية ابن بكير) عن زراة نقلت بصورتين :

الصورة الأولى : ما نقله الكليني في باب الضرار من كتاب المعيشة عن عدّة من أصحابنا عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ خَالِدٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَبْنَ بَكِيرٍ ، عَنْ زَرَّةَ ، عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام ، قال : إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جَنْدِبَ كَانَ لَهُ عَذْقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ — وَكَانَ مِنْ أَنْصَارِي بِبَابِ الْبَسْتَانِ — وَكَانَ يَمْرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ ، فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ ، فَأَبَىٰ سَمْرَةَ ، فَلَمَّا تَأَبَىٰ جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَشَكَّ إِلَيْهِ وَخَبَّرَهُ الْخَبْرُ ، فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَخَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَمَا شَكَّ ، وَقَالَ : إِنَّ أَرْدَتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ ، فَأَبَىٰ . فَلَمَّا أَبَىٰ سَاَوَمَهُ حَتَّىٰ بَلَغَ بِهِ مِنَ الشَّمْنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَىٰ أَنْ يَبِيعَ ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : لَكَ بِهَا عَذْقٌ يَمْدُدُ لَكَ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَىٰ أَنْ يَقْبَلَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْأَنْصَارِيِّ اذْهَبْ فَاقْلِعْهَا وَارْمْ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارٌ ^(١).

وهذه الرواية معتبرة سنداً ، وقد اوردها الشيخ في التهذيب ^(٢) مبتدئاً فيها باسم (أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ خَالِدٍ) ، والظاهر أَنَّه قد أَخْذَهَا عن الكافي — فلَا يَمْكُنُ عَدَّهُ مُصْدِرًا مُسْتَقْلًا لَهَا — ، وَذَلِكَ لِمَا اوضَحَنَا فِي شَرْحِ مُشِيقَةِ التَّهَذِيبَيْنِ مِنْ أَنَّ دَأْبَ الشَّيْخِ قَائِمٌ عَلَى الْابْتِدَاءِ بِاسْمِ الْبَرْقِيِّ بِعِنْوَانِ (أَحْمَدَ بْنَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ) حِينَما يَنْقُلُ الْرَوَايَةَ عَنْ كِتَابِ الْبَرْقِيِّ نَفْسِهِ وَالْابْتِدَاءِ بِاسْمِهِ بِعِنْوَانِ (أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ خَالِدٍ) حِينَما يَنْقُلُ الْرَوَايَةَ عَنِ الْكَافِيِّ دُونَ

(١) الكافي ٥ / ٢٩٢.

(٢) التهذيب ٧ / ١٤٦ - ١٤٧ ح ٦٥١.

كتابه ^(١).

(١) توضيحاً لما اشار اليه مد ظله لا بأس بذكر امرئين مستفادين مما ذكره دام ظله في شرح مشيخة التهذيبين :

الأول : أنه ربما يتصور — ولعله هو التصور السائد — إن جميع من يكون للشيخ طرق إليهم في المشيخة إنما يروى الأحاديث 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 أن رجال المشيخة على ^١ ثلاثة اقسام :

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

الثاني : من أخذ الشيخ جميع ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مع الواسطة ، وهو بعض مشايخ الكليني ومشايخ مشايخه كالحسين بن محمد الاشعري ، وسهيل بن زياد ، وهؤلاء إنما ينقل الشيخ روایاهم بواسطة الكافي.

الثالث : من أخذ الشيخ بعض ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مباشرة وبعضه الآخر من كتابه مع الواسطة ، وهم جماعة منهم خمسة ذكرهم الشيخ تارة مستقلاً بصيغة (وما ذكرته عن فلان ...) ، وأخرى تبعاً في ذيل ذكر اسانيده إلى 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 وإن نقل الشيخ من كتبهم بلا واسطة ولكن نقل عنها أيضاً بتوسط غيرهم ممن ذكرهم بعد ايراد اسانيده اليهم ، فالبرقي — مثلاً — قد ذكره الشيخ مرتين : تارة بعد ذكر اسانيده إلى 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 عبد الله البرقي فقد اخبرني ...) فهذا يقتضي أنه (قد) قد اعتمد في نقل روایات البرقي على ^١ كتابه تارة — واليه ينتهي سنته الاخير — وعلى ^١ الكافي تارة أخرى — واليه ينتهي سنته الاول —.

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

الثاني : أن ^٢ في القسم الثالث حيث ينقل الشيخ روایات الشخص من كتبه على ^١ نحوين : مباشرة تارة ومع الواسطة أخرى ، هل يمكن تمييز احد التحわりن عن الآخر أم لا ؟ ذكر مد ظله إن ذلك ممكن في بعض هؤلاء ومنهم البرقي فإنه متى ابتدأ به بعنوان (احمد بن محمد بن

الصورة الثانية : ما نقله الصدوق في الفقيه ^(١) قال : روى ابن بكر عن زرار ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن سمرة بن جندب كان له عذر في حائط رجل من الأنصار ، وكان متزلاً الانصاري فيه الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه ولا يستأذن ، فقال : إنك تحيي وتدخل ونحن في حال نكره أن ترانا عليه ، فإذا جئت فاستأذن حتى تتحرر ثم نأذن لك وتدخل قال لا أفعل هو مالي أدخل عليه ولا استأذن ، فأتي الانصاري رسول الله عليه السلام فشكى إليه وأخبره بعث إلى سمرة فجاء فصال استأذن عليه فأبى ^{عليه السلام} وقال له مثل ما قال الانصاري ، فعرض عليه رسول الله عليه السلام أن يشتري منه بالشمن فأبى عليه وجعل يزيده فيأبى أن يبيع ، فلما رأى رسول الله عليه السلام قال له : لك عذر في الجنة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله عليه السلام الانصاري أن يقلع النخلة فيلقاها إليه وقال : لا ضرر ولا ضرار .

حالد) فالحديث مأخوذ من الكافي ، ومن ابتدأ به بعنوان احمد بن أبي عبد الله فالحديث مأخوذ من كتبه مباشرة ، وهذا مضافاً إلى أنه مقتضى ظاهر عبارة المشيخة حيث فرق بين القسمين في التعبير كما تقدم فهو مقوون بعض الشواهد الخارجية منها إن الملاحظ أن كل رواية في التهذيبين ابتدأ فيها الشيخ بعنوان احمد بن محمد بن حالد موجود في الكافي — كما تحققته بالتبصر — لاحظ ج ٣ ح ٩١٠ وج ٦ ح ٣٥٢ ، ٣٥٨ ، ٣٦٦ ، ٣٦٩ ، ٣٧٢ ، ٦٠٨ ، ٦٩٧ ، ٨٥٠ ، ٨٨٦ ، ١١٥٨ ، ٢٨ ح ٧ وج ٧ ح ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٥٦ ، ٦٥١ ، ٧٠٩ وج ٩ ح ٣٨٣ ، ٤١٣ ، ٤١٥ ، ٤٦٧ ، ٤٦٥ ، ٤٧٠ وج ١٠ ح ٦٧ ، ١١٥ ، ٢٦٢ ، ٢٠٨ ، ٩٣٧ ، ٩٣١ ، ٩٠٣ ، ٨٧٢ ، ٨٠٥ ، ٨٠٣ ، ٤٥٢ عبد الله فإنه قد يوجد في الكافي وقد لا يوجد فيه كما في ج ١ ح ١٠٥٦ ، ١١٤٤ وج ٢ ح ٤١٥ . وج ٣ ح ٢٩٥ ، ٤٨٦ ، ٧١١ . وج ٦ ح ٢٥٨ ، ٨٧٨ ، ٣٢٩ ، ٣٢٩ ، ١٠٦٠ .

ويمضى بتجلي صحة ما ذكرناه من أنه كلما ابتدأ الشيخ بعنوان (أحمد بن محمد بن حالد) فإنه يكون قد أخذ الحديث من كتاب الكافي فلا يمكن عدّه مصدراً مستقلاً في مقابلة .

(١) من لا يحضره الفقيه ٣ / ١٤٧ ، ٦٨٤ .

ويلاحظ 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 عبد الله بن بكر في المشيخة — بل يمكن عدّها أقوى سنداً من رواية الكليني لأن في سند الكليني محمد بن خالد البرقي وقد قال النجاشي (إنه ضعيف في الحديث وإن كان المعتمد وثاقته) ^(١).

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

وأما (رواية ابن مسكان) عنه فقد أوردها الكليني ^(٢) أيضاً في باب الضرار من كتاب المعيشة عن علي بن محمد بن بندار ، عن أحمد بن أبي عبد الله ، عن أبيه ، عن بعض أصحابنا ، عن عبد الله بن مسكان ، عن زرار ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن سمرة بن جنديب كان له عذق ، وكان طريقه إليه في جوف متل رجل من الانصار فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الانصاري. فقال له الانصاري : يا سمرة لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها ، فاذا دخلت فاستأذن. فقال : لا استأذن في طريقي وهو طريقي إلى عذقي ، قال فشكك الانصاري إلى رسول الله عليه السلام فأرسل إليه رسول الله عليه السلام فأتاه فقال له إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه ، فاستأذن عليه إذا أردت

(١) رجال النجاشي : ٣٣٥ / رقم ٨٩٨.

(٢) الكافي ٥ : ٢٩٤ / ٨.

أن تدخل ، فقال : يا رسول الله استأذن في طريقي إلى عذقي ؟ فقال له رسول الله ﷺ
 حل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا فقال لا ، قال : فلك اثنان ، قال لا أريد ،
 فلم يزل يزیده حتى بلغ عشرة أعداق فقال لا ، قال فلك عشرة في مكان كذا وكذا فأبى ،
 فقال حل عنه ولك مكانه عذق في الجنة ، قال لا أريد ، فقال له رسول الله ﷺ : انك
 رجل مضار ولا ضرار على مؤمن ، قال ثم أمر بها رسول الله ﷺ فقلعت ، ثم
 رمى بها إليه وقال له رسول الله ﷺ انطلق فاغرسها حيث شئت.

وهذه الرواية ضعيفة بالارسال ، ولا سيما ان مرسليها هو محمد بن خالد البرقي الذي
 طعن عليه بالرواية عن الضعفاء كثيراً كما ذكر ذلك ابن الغضائري ^(١) ، وربما ينافق في
 سندها أيضاً بعدم ثبوت وثاقة (علي بن محمد بن بندار) ولكنه في غير محله ، لأنه — كما
 احتمل ذلك الوحيد البهبهاني (قده) ^(٢) — هو علي بن محمد بن أبي القاسم الذي وثقه
 النجاشي ^(٣) ، فإن بندار لقب أبي القاسم جده كما صرحت بذلك النجاشي في ترجمة محمد بن
 أبي القاسم ^(٤) .

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

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

أاما في (كتبنا) فقد ورد في الفقيه ^(٥) قال : روى الحسن الصيقل عن

(١) مجمع الرجال ٥ / ٢٠٥ .

(٢) تنقیح المقال ٢ / ٣٠٣ .

(٣) رجال النجاشي : ٢٦٨ / ٧٠٠ .

(٤) رجال النجاشي : ٣٥٣ / ٩٤٧ .

(٥) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٥٩ / ٢٠٨ .

أبي عبيدة الحذاء قال قال أبو جعفر عليه السلام : كان لسمرة بن حندب نخلة في حائط بني فلان فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل ، قال فذهب الرجل إلى رسول الله عليه السلام فشكاه ، فقال : يا رسول الله إن سمرة يدخل على غير إذني ، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرها منه ، فأرسل إليه رسول الله عليه السلام فدعاه فقال : يا سمرة استأذن انت إذا دخلت ، ثم قال رسول الله عليه السلام يسرك أن يكون لك عذر في الجنة بدخلتك ؟ قال : لا ، قال لك ثلاثة قال : لا ، قال : ما أراك يا سمرة إلا مضاراً ، اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه.

وسنن الصدوق في المشيخة إلى الحسن الصيقيل هو : محمد بن موسى المتوكل ، عن علي بن الحسين السعدآبادي ، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي ، عن أبيه ، عن يونس بن عبد الرحمن ، عن الحسن بن زياد الصيقيل .

ويمكن أن يناقش في اعتبار هذه الرواية تارة من جهة الحسن الصيقيل وأخرى من جهة سند الصدوق إليه .

أمّا الجهة الأولى : فلأن الحسن الصيقيل لم يوثق وإن استظهر المحدث النوري وثاقته من وجهين ذكرهما في خاتمة المستدرك ^(١) وفصّلهما العالمة شيخ الشريعة (قدّه) في رسالته ^(٢) وهمما :

١ — رواية خمسة من أصحاب الاجماع عنه وهم : عبد الله بن مسakan وحماد بن عثمان وابان بن عثمان من الستة الوسطى ، ويونس بن عبد الرحمن

(١) مستدرك الوسائل ٣ / ٥٨٨ .

(٢) رسالة لا ضرر ولا ضرار : ٥٥ — ٥٦ .

وفضالة بن أويوب من الستة الأخيرة على^١ تردد في عدّ فضالة منهم^(١).

ويرد عليه إن استكشاف وثاقة الرواية من روایة هؤلاء عنه يتنى على^١ أحد أمرین :

الاول : ان يفسّر ما قاله الكشي في حق هؤلاء من الاجماع على^١ تصحيح ما يصح عنهم بصحّة ما رووه من الروايات ، ليكون ذلك في قوّة توثيق رواها ، ولكن هذا التفسير غير صحيح فإن المقصود بما ذكره — كما اوضحتناه في محله — هو الاجماع على^١ صحّة نقل هؤلاء والثقة بهم في ذلك لا صحّة الحديث الذي رووه ، مضافاً إلى^١ ان تصحيح أحاديثهم أعمّ من الحكم بوثاقة رواها كما لا يخفى.

الثاني : ان بناء اجلاء الاصحاب وأعاظمهم — كهؤلاء — على^١ عدم الرواية عن الضعفاء ، ولكن هذا أيضاً لم يثبت كقاعدة كليلة ، نعم ثبت على^١ المختار في حق ثلاثة منهم وهم محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى ومحمد بن أبي نصر البزنطي.

٢ — روایة جعفر بن بشير عنه^(٢) ، وقد قال النجاشي في ترجمته (روی عن الثقات وروروا عنه)^(٣) وهو يقتضي وثاقة من يروي عنهم.

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

(لا يقال) إن الامر وإن كان كذلك إلا أن هذه العبارة لما كانت مسوقة في مقام المدح فلا محض من ارادة الحصر منها ، لأن أصل روایة الشخص عن الثقات وروایة الثقات عنه امر لا يستوجب المدح ولا تميّز لجعفر بن بشير

(١) لاحظ رجال الكشي : ٥٥٦ / رقم ١٠٥٠.

(٢) رسالة لا ضرر ولا ضرار : ٥٦.

(٣) رجال النجاشي : ١١٩ / ٣٠٤.

عن غيره في ذلك ، بل هو ثابت في حق كثير من الرواية حتى الضعفاء منهم.

(فإنه يقال) المقصود بالعبارة المذكورة اكتاره الرواية عن الثقات وإكثار الثقات الرواية عنه ، ولا شك ان هذا أمر ممدوح وصفة عالية في الشخص في مقابل ما يذكر في شأن بعض الرواية كمحمد بن خالد البرقي من أنه يروي عن الضعفاء والمجاهيل ، فإنه يعد نوعاً من القدح والذم في حقه.

وبالجملة لا يستفاد من العبارة المذكورة انحصر رواية جعفر بن بشير بما يرويه عن الثقات مضافاً إلى أن هذه الاستفادة لا تخلي من غرابة في ناحية الرواية عنه فإنما لم نجد أحداً مهما بلغ من الجلاله والعظمة لا يروي عنه إلا الثقات حتى أن الإمام المعصومين عليهما السلام كثيراً ما روی عنهم الوضاعون والكذابون.

ويشهد لما ذكرناه ما قاله الشيخ في التهذيب فإنه بعد أن أورد روایتين لجعفر بن بشير ، الأولى : عمن رواه عن أبي عبد الله والثانية عن عبد الله بن سنان أو غيره عنه عليهما السلام (١) . قال بقصد النقاش في الخبر المحكي بهما (أول ما فيه أنه حبر مرسل منقطع الأسناد لأن جعفر بن بشير في الرواية الأولى قال عمن رواه ، وهذا مجھول يجب اطراحه ، وفي الرواية الثانية قال عن عبد الله بن سنان أو غيره ، فأورده وهو شاك فيه وما يبرر هذا المجرى لا يجب العمل به) . فيلاحظ أنه عليهما السلام لم يباً في إسقاط الرواية بالارسال بكون المرسل هو جعفر بن بشير ، وهذا لا وجه له لو كان جميع مشايخه ومن يروي عنهم من الثقات فتأمل (٢) .

(١) التهذيب ١ / ١٩٦ / ٥٦٧ و ٥٦٨ .

(٢) وجهه أن الاستشهاد بكلام الشيخ عليهما السلام مدفوع نقضاً وحلاً (أما النقض) فإن الشيخ قد ناقش في موضع من التهذيبين في بعض مراسيل ابن أبي عمير وردها بالارسال (التهذيب ج ٨ ح ٩٣٢) مع أننا نرى حجية مراسيله اعتماداً على كلام الشيخ نفسه في العدة من أنه لا يروي

وأمام الجهة الثانية : فلاشتمال السند على^١ علي بن الحسين السعدآبادي و محمد بن موسى^١ بن المتكفل.

فأماماً علي بن الحسين السعدآبادي فهو ممن لم يوثق وإن بني جمع على^١ وثاقته استناداً إلى^١ بعض الوجوه الضعيفة : (منها) كونه من مشايخ ابن قولويه في كتاب كامل الزيارات بناءً على^١ استفادة توثيق جميع رواة هذا الكتاب أو خصوص مشايخ مؤلفه من الكلام المذكور في مقدمته^(١).

ولكن الصحيح ان العبارة المذكورة في المقدمة لا تدل على^١ هذا المعنى^١ بل مفادها انه لم يورد في كتابه روایات الضعفاء والمحروجين ، لذا لم يكن قد اخرجها الرجال الثقات المشهورون بالحديث والعلم ، العبر عنهم بنقاد الاحاديث كمحمد بن الحسن بن الوليد وسعد بن عبد الله واضرائهم وأما لو كان قد اخر جها بعض هؤلاء سواءً كانوا من مشايخه أو مشايخ مشايخه فهو يعتمدتها ويوردها في كتابه ، فكان أنه ^{يكتفي} ^{يكتفي} في الاعتماد على^١ روایات الشذاذ من الرجال — على^١ حد تعبيره — بایرادها من قبل بعض هؤلاء الاعاظم من نقاد الاحاديث.

وهذا المعنى مضافاً إلى^١ كونه ظاهر عبارته المشار إليها — كما يتبيّن عند التأمل — مقرّون ببعض الشواهد الخارجية المذكورة في محلها.

ولا يرسل إلا عن ثقة. (وأماماً الحال) فإن الشیخ قد تکفل في التهذیبین حل ظاهرة التعارض بين الاخبار وذلك لما الجاء احياناً إلى^١ اتباع الاسلوب الاقناعي في البحث المتمثل في حمل جملة من الروایات على^١ بعض الماھل البعيدة ، أو المناقشة في حجيتها ببعض الوجوه التي لا تنسجم مع مبانيه الرجالية والاصولية المذكورة في سائر كتبه. وهذا ظاهر لمن تتبع طریقته ^{يكتفي} في الكتابين ، ولتوضیحه وذكر الشواهد عليه مجال آخر ، وعلى^١ هذا فلا يمكن الاستناد إلى^١ ما ذکره في التهذیبین خلافاً لما صرّح به هو في كتاب العدة أو ذکره غيره من اعلام الرجالین.

(١) كامل الزيارات : ٤.

فليس مراده وثاقة جميع من وقع في أسانيد رواياته فإن منهم من لا شائبة في ضعفه وليس مراده وثاقة عامة مشايخه فإن منهم من لا تتطبق عليهم الصفة التي وصفهم بها ^{فيه} وهي كونهم مشهورين بالحديث والعلم.

و (منها) كونه — أئي السعدآبادي — من شيوخ الاجازات الذين لا حاجة إلى ^١ التنصيص على ^١ وثاقتهم بل لا يضر ضعفهم بعد تواتر الكتاب الذي اجازوا روايته ، ويرد عليه أنه لم يثبت اقتصار الاصحاب على ^١ الاستجارة من الثقات فقط بل ثبت خلاف ذلك — كما يعلم بمراجعة كتاب الرجال — . وأيضاً لم يعرف الكتاب الذي اخرج منه الصدوق رواية الصيقل ليقال إنه متواتر فلا يقدح عدم وثاقة السعدآبادي في جواز الاعتماد على ^١ روايته.

و (منها) كونه أحد العدة الذين يروي الكليني بواسطتهم عن البرقي وقد روى عنه أيضاً علي بن إبراهيم وعلي بن الحسين والد الصدوق وأبو غالب الزراري وغيرهم من الاجلاء ففي ذلك دلالة على ^١ وثاقته . وفيه إنه لم يثبت اقتصار هؤلاء على ^١ الرواية عن الثقات كما سبقت الإشارة إليه.

هذا وقد حاول العالمة شيخ الشريعة ^{فيه} تصحيف سند الصدوق إلى ^١ الحسن الصيقل حتى على ^١ تقدير عدم ثبوت وثاقة السعدآبادي بدعوى أن للصدوق طريقاً آخر إلى البرقي وهو صحيح بالاتفاق فإنه يروي عنه أيضاً بتوسط أبيه محمد بن الحسن بن الوليد عن سعد بن عبد الله عن البرقي وهذا السند صحيح اتفاقاً ^(١) . ويرد عليه أن هذا الطريق يختص بما يرويه الصدوق في الفقيه مبتدئاً باسم البرقي لا إلى ^١ جميع الروايات التي وقع البرقي في طرقها وهذا واضح ، نعم يمكن تعميم الطريق المذكور لما نحن فيه ونظائره فيما إذا ثبت أمران :

(١) رسالة (لا ضرر ولا ضرار) : ٥٤ — ٥٥.

الأول : إن الصدوق قد أخذ رواية الصيقل من كتاب البرقي بالرغم من انه لم يبدأ

باسمه.

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

والحاصل أن طريق الصدوق إلى الحسن الصيقل ضعيف بعلی بن الحسین السعدآبادي ولا يمكن تصحيحه بشيء من الوجوه المذكورة.

وأما الخدشة فيه من ناحية محمد بن موسى بن الموكّل ؛ الذي لم يوثق في كلمات الاعلام المتقدمين كالشيخ والنجاشي وإنما وثقه بعض المتأخرین كابن طاووس والعلامة ؛ ففي غير محلها ، إذ يرد عليها مضافاً إلى ضعف التفریق بين توثیقات المتقدمین والمتأخرین أمثال ابن طاووس والعلامة — كما أوضحتناه في محله ^(١) — إله قد وقع في استناد رواية ادعى ابن طاووس في فلاح السائل الاجماع على ثاقة رواهـما ما يكشف عن توثیق بعض المتقدمین له على أقل تقدير.

فتحصل مما ذكرناه ان رواية الحسن الصيقل ضعيفة سندًا وإن حاول

(١) باعتبار أنه لا فرق بينهما في احتمال الحدس ولا فرق بينهما في دعوى الحس.

بعض الأعاظم تصحيحها.

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

وأماماً ما في (كتب العامة) فقد نقلت في جملة منها — مع اختلاف في كيفية طرح الشكوى والمحاصمة — ونشر إلى بعضها :

(منها) ما في سنن أبي داود ، فقد روى باسناده عن واصل مولى عبيدة قال سمعت أبا جعفر محمد بن علي يحدث عن سمرة بن جنديب ، ائه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الانصار قال ومع الرجل أهله قال فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به ويشق عليه فطلب إليه أن ينالله فأبى فأتى النبي ﷺ ، فذكر ذلك له فطلب إليه النبي ﷺ أن يبيعه فأبى فطلب إليه أن ينالله فأبى ، قال فهبه له ولد كذا وكذا — مراراً رغبة فيه — فأبى فقال أنت مضار ، فقال رسول الله ﷺ للانصاري : اذهب فاقلع نخله ^(١).

و (منها) ما في مصابيح السنة للبغوي ^(٢).

و (منها) ما في الفائق للزمخشري ^(٣) ، والمروي فيهما لا يختلف عمّا في سنن أبي داود إلا يسيراً.

و (منها) ما في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد قال روى واصل مولى ابن عبيدة ، عن جعفر بن محمد بن علي ^{عليه السلام} ، عن آبائه قال كان لسمرة بن جنديب نخل في بستان رجل من الانصار فكان يؤذيه ، فشكى الانصاري ذلك إلى رسول الله ﷺ فبعث إلى سمرة فدعاه

(١) سنن أبي داود ٣ / ٣٦٣٦.

(٢) مصابيح السنة ٢ / ٣٧٢ / ٢٢٢٠.

(٣) الفائق في غريب الحديث ٢ / ٤٤٢.

فقال له بع 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 التخل ولنك الجنة قال : لا افعل
قال عليهما السلام للانصاري : اذهب فاقطع نخله فإنه لا حق له فيه ^(١).

فظهر من مجموع ما تقدم أن قضية سمرة وإن نقلت في كتب الفريقين بطرق متعددة ، إلا أنها 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^١ استفاضة أصل القضية فلا تصح دعوى^١ استفاضتها مقرونة بهذه الجملة كما يظهر من الحكيم عن الحسن النائي ^{فليشك}.

هذا بعض ما يتعلق بقضية سمرة واقترانها بجملة (لا ضرر ولا ضرار) وللكلام في ذلك تتمة يأتي في البحث الثاني إن شاء الله تعالى .

٢ — حديث الشفعة.

وقد رواه المشايخ الثلاثة :

١ — رواه الكليني ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن عبد الله بن حلال ، عن عقبة بن حمال ، عن أبي عبد الله عليهما السلام قال : قضى^١ رسول الله عليهما السلام بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال : لا ضرر ولا ضرار ، وقال : إذا رفت الارف وحددت الحدود فلا شفعة ^(٢).

(١) شرح فتح البلوغة لابن أبي الحميد ٤ / ٧٨.

(٢) الكافي ٥ / ٤ / ٢٨٠.

٢ — ورواه الشيخ في التهذيب ^(١) بسانده 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 ونظرائهم ، فإنه قد أخذ الحديث من الكافي لا من كتبهم ^(٢) إلا مع التصریح بخلاف ذلك. وإن كان ظاهر كلامه في أول المشيخة يوهم انه لم يبتدئ ، إلا باسم من أخذ الحديث من كتابه أو اصله ، ولكن هذا وإن كان هو الغالب على أحاديث التهذيب إلا أنه لا كلية له كما تدل عليه القرائن الكثيرة ، وعلى هذا فلا يمكن عد التهذيب في المقام مصدرًا مستقلًا لهذا الحديث.

٣ — ورواه الصدوق ^(٣) بسانده عن عقبة بن خالد كما نقله الكليني ولكنّه اسند الجملة الثالثة من الحديث إلى الإمام الصادق ^{عليه السلام} قال : (وقال الصادق ^{عليه السلام} : إذا رفت الأُرف) ، قال صاحب الوسائل بعد نقل الحديث عن الكافي والتلذيب : ورواه الصدوق بسانده عن عقبة بن خالد وزاد (ولا شفعة إلا لشريك غير مقاسم) ^(٤) ولكن الطاھر ان هذه الجملة من كلام الصدوق نفسه وليس زيادة في الرواية على نقله ولذا لم ينقلها في الوافي ^(٥)

(١) التهذيب ٧ / ١٦٤ / ٧٢٧.

(٢) اقام مد ظله قرائن عديدة على هذا المدعى من نفس المشيخة وخارجها وما يختص منها بالمقام أن المراجع لرجال الشيخ وفهرسته ، يجد أنه ^{هذا} لم يذكر محمد بن يحيى العطار في الفهرست وإنما ذكره في الرجال قائلاً (روى الكليني عنه قمي كثير الرواية) ، ولكن النجاشي عنونه وقال (له كتب منها كتاب مقتل الحسين وكتاب النادر) فيستظاهر من ذلك أن كتب محمد بن يحيى لم تصل إلى الشيخ ^{هذا} لينقل منها مباشرة وإنما فكيف لم يذكرها في الفهرست مع أن غايتها فيه الاستيفاء قدر الإمكان كما يعلم من مقدمته.

(٣) الفقيه ٣ / ٤٥ / ١٥٤.

(٤) الوسائل ٢٥ : ٤٠٠ / ٣٢٢١٨.

(٥) الوافي مجلد ٣ جزء ١٠٣ / ١٠٣.

عن الفقيه ، ومن راجع الفقيه يجد أنّ دأب الصدوق ^{هَذِهِ} على تعقيب بعض الروايات بكلام لنفسه من دون فصل مشعر بالتغيير — كما ان الامر كذلك في التهذيب — ومن هنا قد يشتبه الامر على ^١ الناظر فيعد كلامه جزءاً من الرواية.

وكيف كان فتحقيق الكلام في هذه الرواية يقع في ضمن جهات :

(الجهة الأولى) في سندتها ، وهو ضعيف لأن رواية الكليني والشيخ مخدوشة بـ (محمد بن عبد الله بن هلال) و (عقبة بن حايد) فإن الأولى لم يوثق بل لم يذكره القدماء من أعلام الرجالين ، وربما يوثق : لوقوعه في اسانيد كامل الزيارات أو لأنّه من شيوخ محمد بن الحسين بن أبي الخطاب الذي هو من أجلاء الطبقة السابعة ، ولرواية جماعة أخرى من الاجلاء عنه ولكن قد تقدم ضعف هذه الوجه ، وأما الثاني فهو وإن ذكره النجاشي والشيخ إلا أنهما لم يوثقا ، نعم وثقه صاحب الوسائل (قده) لرواية الكشي مدحه ودعاه الصادق له ورواية الكليني في الجنائز مدحًّا له ، ولأن له كتاباً ذكره الشيخ والنجاشي وربما يوثق لكونه من رجال الكامل وجميع ذلك ضعيف أيضاً.

و بما تقدم يظهر ضعف رواية الصدوق أيضاً ؛ لأنها تنتهي إلى عقبة بن حايد نفسه ، مضافاً إلى أنها مرسلة حيث ان الصدوق (قده) لم يذكر طريقه إلى عقبة في المشيخة ، وأمّا دفع الارسال عنها بأن للشيخ (قده) طريقةً معتبراً في الفهرست إلى كتاب عقبة وقد توسطه الصدوق فيعلم بذلك سنته 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 الاشارة إلى ذلك ، وعلى ضوء ذلك فمن أين يعلم إنّه أخذ حديث عقبة هذا من كتابه مباشرة لا من كتب مشايخه أو مشايخ مشايخه مثلاً كي يجدي استكشاف طريقه إلى

كتاب عقبة في اخراج روایاته في الفقيه عن الارسال فتأمل .

والذی یهون الامر ان مورد الاشكال في سند الكلیني والشیخ إلى^١ عقبة إنما هو محمد بن عبد الله بن هلال — كما تقدم — وهو مذکور أيضاً في السند المذکور في الفهرست إلى^١ كتاب عقبة ، فإن أمكن تصحیح طریق الكلیني والشیخ بوجه فلا حاجة إلى^١ دفع شبهة الارسال عن روایة الصدوق بما ذکر .

الجهة الثانية : في انجبار ضعف سندھا بعمل الأصحاب وعدمه .

قد يقال إن روایة عقبة هذه وإن كانت ضعيفة سندًا إلا إنها منحرفة بعمل الاصحاب ، فقد أوردها المشايخ الثلاثة في كتبھم من غير رد ظاهر وكذا من بعدهم من المتأخرین فيستظہر من ذلك عملھم بما واعتمادھم عليها .

وفي مقابل ذلك قد يدعى وھنها باعراض الاصحاب عنھا فيلزم طرحھا حتى^١ وان أمكن تصحیح سندھا ببعض الوجوه المتقدمة ، وتقرب دعوى^١ الاعراض أن يقال إن^١ مقتضى استخدام الجمع لا المثنى^١ في قوله علیه السلام (قضى^١ رسول الله ﷺ بالشفعۃ بين الشرکاء) ثبوت الشفعۃ لازید من شريك واحد ، وهذا خلاف المشهور ، فإن^١ المشهور بينھم شهرة عظيمة کادت أن تكون اجماعاً عدم ثبوت حق الشفعۃ إلا مع وحدة الشريك ، فالشفعۃ معمولة عندھم لازالة الشیوع في الأموال لا لتقلیلھ ، ولم يخالف في ذلك غير ابن الجنید حيث حکم بثبوتها للشرکاء مطلقاً ، وغير الصدوق حيث قال بثبوتها للشرکاء في خصوص العقار كما نقله عنھما السيد المرتضی في الانتصار^(١) ورد^١ عليهما قائلًا : (إن اجماع الإمامية تقدم الرجلين فلا اعتبار بخلافهما) ونقل أيضاً : من روایة عقبة هذه وعدّها من اخبار الاحد التي لا توجب علمًا وذكر وجهين في تأویلها .

(١) الانتصار : ٢١٧ — ٢١٨ .

وقال الشيخ في الخلاف ^(١) بعد اختيار المسلك المشهور : دليلنا على المسألة الأولى إِنَّه إذا كان الشريك واحداً فَلَا خلاف في ثبوت الشفعة وإنَّا كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَلَا دَلِيلَ عَلَى ثبوت الشفعة لَهُمْ ، وَاخْبَارُ اصْحَابِنَا الَّتِي يَعْتَمِدُونَهَا فِي الْكِتَابِ الْكَبِيرِ فَنَصْرَةُ الْقَوْلِ الْآخَرِ اخْبَارٌ رُوِيَتْ فِي هَذَا الْمَعْنَىٰ وَالْأَقْوَىٰ عَنِّي الْأَوَّلِ .

هذا ولكن يمكن أن يقال إِنَّه لا يظهر من الرواية ما يخالف المسلك المشهور ولذا لم يعتبرها الشيخ في التهذيبين من الاخبار المخالفة في الباب ، ففي التهذيب ^(٢) نقلها على إِنَّهَا مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُوَافِقَةِ وَلَمْ يُعْلَمْ عَلَيْهَا بَشَيْءٍ ، كَمَا فَعَلَ ذَلِكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ الْأَخْبَارِ الْآخَرِ ، وَفِي الْإِسْتِبْصَارِ ^(٣) نَقْلَ عَدَّةِ أَخْبَارٍ تَدْلِي بِثَبَوتِ الشفعةِ فِي أَكْثَرِ مِنْ شَرِيكَيْنِ وَرَدَهَا وَلَمْ يُذْكُرْ هَذِهِ الرَّوَايَةُ فِي ضَمْنِهَا رَغْمَ إِنَّهُ أَوْرَدَهَا فِي التَّهَذِيبِ .

والوجه في ذلك أن استخدام صيغة الجمع في الرواية إِنَّمَا هو باعتبار ذكر لفظي (الأرضين) (والمساكن) فيها ، فهو من مقابلة الجمع بالجمع وظاهره الانحلال ، فَلَا دَلَالَةَ فِي الرَّوَايَةِ عَلَى ثَبَوتِ الشفعةِ لِلشَّرِكَاءِ بِلَحْاظِ مُورِدِ وَاحِدٍ مِنْ أَرْضٍ أَوْ مَسْكِنٍ لِتَقْتِضِي خَلَافَ مَا هُوَ الشَّهُورُ فِي الْمَسْأَلَةِ حَتَّىٰ يَدْعُىٰ وَهُنَّا بِأَعْرَاضِ الاصْحَابِ عَنْهُمْ . هَذَا بِالنِّسْبَةِ لِدَعْوَىٰ وَهُنَّا بِأَعْرَاضِ الاصْحَابِ .

وَأَمَّا دَعْوَىٰ ابْنِيَارِهَا بِعَلْمِ الاصْحَابِ فَهِيَ فِي غَيْرِ مَحْلِهَا أَيْضًا ، لَأَنَّ كَبِيرَ الْابْنِيَارِ غَيْرَ مُسْلِمَةٌ عَلَى اطْلَاقِهَا بَلْ لِلابْنِيَارِ مَوَاضِعٌ خَاصَّةٌ لِمَقَامِهَا وَتَوْضِيْحُ ذَلِكَ مُوْكَلٌ إِلَى مَحْلِهِ .

الجهة الثالثة : وهي عمدة ما رَكِّزَ عَلَيْهِ فِي كَلْمَاتِهِ : فِي إِنَّهِ هَلْ يَظْهُرُ

(١) الخلاف ٣ : ٤٣٥ – ٤٣٦ مسألة ١١ .

(٢) التهذيب ٧ / ١٦٤ / ٧٢٢ .

(٣) الاستبصار ٣ / ١١٦ – ٤١٦ / ١١٧ – ٤١٨ .

من الرواية ارتباط قوله (لا ضرر ولا ضرار) ، بالحكم فيها بثبوت الشفعة للشريكاء أم لا ؟ وعلى^١ التقدير الاول فهل هناك قرينة خارجية توجب رفع اليد عن هذا الظهور أم لا ؟

ووجه العناية بهذا البحث : أنه لو ارتبطت حملة (لا ضرر ولا ضرار) بالحكم بثبوت الشفعة ، فإن ذلك يقتضي عدم إمكان تفسير هذه الجملة بما استظهره بعضهم منها من ارادة النهي التحريري فقط ، ولذا أصر جماعة منهم على^١ عدم الارتباط بينهما أوّلهم العلامة شيخ الشريعة (قده) حيث قال في رسالته^(١) وهو يشرح منشأ ميله النفسي إلى^١ ذلك : إن الراجح في نظري القاصر إرادة النهي التكليفي من حديث الضرر ، و كنت استظهر منه — عند البحث عنه في اوقات مختلفة — إرادة التحرير التكليفي فقط ، إلا أنه يعني عن الجرم بذلك حديث الشفعة وحديث النهي عن منع فضل الماء ، حيث إن اللفظ واحد ولا مجال لارادة ما عدا الحكم الوضعي في حديث الشفعة ، ولا التحرير في منع فضل الماء بناءً على^١ ما اشتهر عند الفريقين من حمل النهي على^١ التزمه ، فكنت أتشبث ببعض الأمور في دفع الاشكال ، إلى^١ أن استرحت في هذه الاواخر وتبين عندي ان حديث الشفعة والنهاي عن منع الفضل لم يكونا حال صدورهما من النبي ﷺ مذيلين بحديث الضرر ، وان الجمع بينهما وبينه جمع من الراوي بين روایتين صادرتين عنه ﷺ في وقين مختلفين.

وأضاف قده : وهذا المعنى وإن كان دعوى عظيمة وأمراً يثقل تحمله على^١ كثirين وينبئ^١ عن تصديقه كثir من الناظرين إلا أنه مجزوم به عندي.

وقد وافقه في هذا الادعاء جمع منهم المحقق النائي والاصفهاني

(١) رسالة لا ضرر ولا ضرار : ٢٨ .

فَيَقُولُ (١) وَقَدْ وَافَقَاهُ فِي كِيفِيَّةِ الْإِسْتِدَالَلِ عَلَىٰ ذَلِكَ أَيْضًا فِي الْجَمْلَةِ كَمَا سِيَّأَتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

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

بحثان :

أَمَّا الْبَحْثُ الْأَوَّلُ : لَا اشْكَالَ ظَاهِرًا فِي ظَهُورِ سِيَاقِ الْحَدِيثِ فِي الْإِرْتِبَاطِ بَيْنِ الْحَكْمِ بِثَبَوتِ الشَّفْعَةِ لِلشَّرَكَاءِ وَبَيْنِ كَبِيرِ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارٍ ، وَقَدْ اعْتَرَفَ بِذَلِكَ جَمِيعُ مَنْ اصْرَرُوا عَلَىٰ عَدَمِ الْإِرْتِبَاطِ بَيْنَهُمَا بِحُكْمِ الْقَرَائِنِ الْخَارِجِيَّةِ كَالْعَالَمَةِ شِيخِ الشَّرِيعَةِ وَالْمَحْقُقِ النَّائِيِّ فَيَقُولُ (١)

، وَلَكِنْ لِتَوْضِيْحِ الْأَمْرِ لَابْدَ مِنْ مِلَاحَظَةِ نَقْطَتَيْنِ :

النَّقْطَةُ الْأُولَى : فِي تَعْبِينِ فَاعِلٍ (قَالَ) فِي الْجَمْلَةِ الثَّانِيَةِ أَيْ (وَقَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارٍ) فَإِنَّ الْمُحْتَمَلَ فِي ذَلِكَ ابْتِدَاءً وَجَهَانَ :

١ — أَنْ يَكُونَ هُوَ النَّبِيُّ ﷺ وَيَكُونُ قُولُهُ (قَالَ) عَطْفًا عَلَىٰ قُولُهُ (قَضَى رَسُولُ اللَّهِ).

٢ — أَنْ يَكُونَ هُوَ الْإِمَامُ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَكُونُ قُولُهُ (قَالَ) عَطْفًا عَلَىٰ قُولُهُ (قَالَ) قَضَى رَسُولُ اللَّهِ وَيَكُونُ مَقْصُودُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ اضَافَةِ هَذِهِ الْجَمْلَةِ عَلَىٰ حَكَايَةِ قَضَاءِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْجَمْلَةِ الْأُولَى بِيَانِ حِكْمَةِ تَشْرِيعِ الشَّفْعَةِ ، كَمَا أَنْ مَقْصُودُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاضَافَةِ الْجَمْلَةِ الْثَالِثَةِ تَوْضِيْحًا مَعْنَى الشَّرَكَاءِ فِي الْجَمْلَةِ الْأُولَى بِيَانِ أَنَّ الْمَرَادَ بِهِ الْمَالُكُ لِلْكَسْرِ الْمَشَاعِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُحَدِّثُونَ مِنَ الْعَامَةِ ، خَلَالًا لِغَيْرِهِمْ مَمْنُ ذَهَبُوا إِلَى ثَبَوتِ حَقِّ الشَّفْعَةِ لِلشَّرِيكِ الْمَقَاسِ وَالْجَارِ وَنَحْوِهِمَا.

(١) رسالة لا ضرر ولا ضرار تقريرات الحقن النائي ص ١٩٤ ، نهاية الدراسة للمحقق الاصفهاني ٢ / ٣٢٢.

والظاهر من الحديث هو الوجه الاول أَمَا (أوَّلًا) فلأنَّ الظاهر من الرواية أَنَّ (قال) في الجملة الثانية معطوف على أقرب فعل سبقه مما يصبح أن يكون معطوفاً عليه وهو (قضى) لا على ما قبله وهو (قال) في الجملة الأولى ، وأَمَا (ثانية) فلمعروفة صدور هذه الجملة (لا ضرر ولا ضرار) عن النبي ﷺ لدى الفريقين مما يوجب انصراف القول اليه ﷺ ما لم يصرّح بخلافه.

ويقوى ظهور الحديث في هذا الوجه بناءً على رواية الفقيه من استناد الجملة الثالثة إلى الصادق عَلَيْهِ الْكَفَافُ ، فإنه لو كان قائل الجملة الثانية هو الصادق عَلَيْهِ الْكَفَافُ أيضاً لما كان هناك وجہ لتغيير سوق الكلام في الجملة الثالثة دون الثانية بل كان العكس هو الانسب ، فالتصريح في الجملة الثالثة بعد الاضماء في الجملة الثانية يعین كون القائل في الجملة الثانية هو النبي ﷺ . إلا أنَّ الشأن في اثبات وقوع التصریح بالسائل في الجملة الثالثة من هذه الرواية بمجرد نسخة الفقيه إذ لم يرد في نقل الكافي والتهذیب ، ولا يمكن ترجیح نسخة الفقيه على نسختهما إلا بناءً على تقدم اصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة على اصالة عدم الغفلة في جانب النصيحة ولكن هذا لم يثبت بدليل واضح كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

هذا مع ان الجملة الثالثة منقوله في كتب العامة عن النبي ﷺ أيضاً فيقوی احتمال ان يكون استنادها إلى الصادق عَلَيْهِ الْكَفَافُ في نسخة الفقيه اجتهاداً من الصدوق (قده) أو بعض من تقدمه من الرواة.

وربما يرجح الاحتمال الثاني في الرواية — أي كون فاعل قال في الجملة الثانية هو الصادق عَلَيْهِ الْكَفَافُ — بأن الفیض الكاشانی نقل في

الوافي ^(١) قوله (قال) من الجملة الثانية معقباً بقوله عليهما ، وهذا يناسب كون القائل هو الامام عليهما لا النبي عليهما وإلا لقال عليهما كما هو المعهود بالنسبة إلى النبي عليهما في الروايات.

ولكن يرد عليه أولاً ^{بأنه} لم يعلم وجود هذه الجملة أي عليهما في نقل عقبة بن خالد فربما كانت اضافة من النسخ او من صاحب الوافي (قده) استظهاراً ، وثانياً إن استعمال جملة عليهما بالنسبة إلى النبي عليهما مذكور في بعض الموارد ^(٢) كما يظهر ذلك بالطبع فلا ينبغي أن يعد ذلك مرجحاً للاحتمال الثاني.

فتلخص مما ذكرناه أنَّ الرواية ظاهرة في كون قائل الجملة الثانية — كالأولى — هو

النبي عليهما .

النقطة الثانية : في أنه بعد ما ثبت أن الجملة الثانية كالأولى من كلام النبي عليهما فيينبغي أن يبحث هل ان الجمع بينهما من قبيل الجمع في الرواية أي أنَّ النبي عليهما جمع بين قضائه بثبوت الشفعة للشريكاء وبين قوله (لا ضرر ولا ضرار) ، أو أنه من قبيل الجمع في المروي فيكون من قبل الامام عليهما أو الراوي؟ .

ففي المقام ثلاثة احتمالات :

- ١ — أن يكون الجمع من قبل النبي عليهما .
- ٢ — أن يكون من قبل الامام عليهما .
- ٣ — أن يكون من قبل الراوي عنه.

(١) الوافي مجلد ٣ جزء ١٠٣ / ١٠٣ .

(٢) الفقيه ٤ / ٢٥٨ وفي الوسائل ٣٠ : ١٥٠ واعلم أنه إذا أطلق في الرواية لفظ (قال عليهما) فالمراد به النبي ... الح.

والفارق بين هذه الاحتمالات أنه على الاحتمال الأخير لا يجب فرض ترابط بين مضمون الجملتين فإنهما — على هذا الاحتمال — روایتان مختلفتان جمع الرواية بينهما في النقل.

وأماماً على الاحتمالين الأولين حيث يكون الجمع من قبل النبي ﷺ أو الإمام علي عليهما السلام فلا بد من فرض ترابط بينهما في المفاد كما هو واضح فإنه إذا كان الجمع من قبل النبي ﷺ فلا بد أن يفرض أن الجملة الثانية تتکفل لبيان حکمة تشرع الشفعة ، وكذا إذا كان الجمع من قبل الإمام علي عليهما السلام فإنه لا بد أن يفرض أن اضافة الجملة الثانية جاءت ببيان حکمة التشريع أو بغرض تأیید ثبوت الجملة الأولى عن النبي ﷺ بانسجامها مع القول المعروف عنه من أنه (لا ضرر ولا ضرار) من باب التطبيق لقاعدة الأخذ بشواهد الكتاب والسنّة في تقويم الأحاديث كما صرحت بذلك الأحاديث المروية عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ^(١) .

هذه هي الاحتمالات المتّصورة. وأماماً الترجيح بين هذه الاحتمالات : فالظاهر ان اضعفها الاحتمال الاخير أي احتمال كون الجمع بين الجملتين من قبل الرواية ، إذ لو كان كذلك لکرر كلمة (قال) مرتين عند نقله الجملة الثانية حتى يقع قول النبي ﷺ هذا مقولاً لقول آخر من الإمام علي عليهما السلام ، فظاهر عدم تکرار لفظة (قال) ان قوله عليهما السلام من هذا الكتاب.

(١) وقد عقد في الكافي ١ / ٥٥ بایاً لذكر هذه الروایات كما فعل من قبله البرقی في المحسن ، وقد بحث السيد الاستاذ مد ظله عن مفاد هذه الاخبار في ابحاثه الاصولية في بحث حجية الخبر الواحد وتعارض الادلة الشرعية وانتهى إلى تفسيرها بتفاسير مختلف عن التفسير المتعارف لدى المتأخرین وهو أنها تبیط اعتبار الحديث — وإن كان صحيحاً سندًا — بانسجام محتواه مع المبادئ الشرعية الثابتة بالكتاب والسنّة وسيأتي لهذا توضیح في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

وقضايه معًا كانوا مقولين لقول واحد من الامام عليهما مَنْ يعني ان الجمع بينهما إنما كان من قبله عليهما إما ابتداءً أو تبعًا لجمع النبي عليهما بينهما.

وبعد سقوط الاحتمال المزبور يدور الأمر بين الاحتمالين الأولين ولعل اقربهما هو الاحتمال الأول أي كون الجمع بين قضايى النبي عليهما وقوله إنما جاء من قبله عليهما نفسه.

البحث الثاني : في أنه بعد أن ثبت أن 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 ؟ قوله :

ذهب إلى الأول العلامة شيخ الشريعة ووافقه فيه جمع مَنْ تأخر 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 والمساكن.

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 عليهما بالشفعة بحديث آخر عنه عليهما هو حديث (لا ضرر ولا ضرار) فلماذا ذكر هذا الحديث مرة أخرى بعد حديث منع فضل الماء ؟ وأي

مبرر لهذا التكرار ما دام يفترض عدم الارتباط بينه وبين ذينك الحديدين — أي حديث الشفعة وحديث منع فضل الماء — ، فالتكرار المذكور قرينة واضحة على^١ ان تعقيب حديث الشفعة بحديث لا ضرر إنما كان لأجل الارتباط بينهما بملاحظة الجمع بينهما من قبل النبي ﷺ أو الإمام علي عليهما السلام .

وأمام ما يمكن أن يستشهد به للقول الأول فوجوه :

الوجه الأول : ما ذكره العلامة شيخ الشريعة (قده) في رسالته^(١) قائلاً : يظهر بعد التروي والتأمل التام في الروايات أن الحديث الجامع لأقضية رسول الله ﷺ وما قضى به في مواضع مختلفة وموارد متشتتة كان معروفاً ، عند الفريقين .

أما من طرقنا في رواية عقبة بن خالد عن الصادق ع .

وأما من طرق أهل السنة في رواية عبادة بن الصامت فقد روى أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلَ في مسنده الكبير الجامع لثلاثين الف عن عبادة بن الصامت^(٢) قال إن من قضاء رسول الله أن المعدن حبار والبئر جبار والعجماء حرجها حبار .. وقضى في الركاز الخمس ، وقضى إن ثغر التخل من أثريها إلا أن يستشرط المبتاع ...

وقد نقل ^{هذا} الحديث بطوله وهو يشتمل على^١ 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 التخل) : لا

(١) رسالة لا ضرر ولا ضرار : ٢٨ — ٣٤ .

(٢) روى حديث عبادة هذا في صحيح أبي عوانة والمعجم الكبير للطبراني أيضاً كما جاء في مختصر كثر العمال بهامش مسنده أَحْمَدُ ٢٠٣ / ٢ .

يمعن نفع بئر وقضى بين أهل الbadية إنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاّ)^(١).

وقال عليه السلام بعد نقل الحديث (وهذه الفقرات كلها أو جلّها مروية من طرقنا ، موزعة على^١ الأبواب وغالبها برواية عقبة بن خالد وبعضها برواية غيره ، وجملة 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^١ الأبواب).

ثم تعرّض (قدّه) لتأخريج هذه القضايا من طرقنا إلا إنّه لم يخرج من القضايا العشرين التي وردت في خبر عبادة سوی اثني عشر ، منها سبعة عن عقبة بن خالد — وهي ثلاثة موارد مضافاً 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 ونقيصة ، بل بعنوان تلك الالفاظ غالباً إلا الحدّيدين الآخرين المرويّين عندنا من غير زيادة قوله (لا ضرر ولا ضرار) وتلك. المطابقة بين الفقرات مما يؤكّد الوثوق بأن الآخرين أيضاً كانوا مطابقين لما رواه عبادة من عدم التذليل بحديث **الضرر** ، وأن غرض الراوي إنّه عليه السلام قال كذا وقال كذا ، لا إنّه كان متصلاً به وفي ذيله مما يرجع إلى إنّه كان حديث الشفعة مذيلاً بحديث **الضرر** وكذلك الناهي عن منع فضل الماء واسقطهما عبادة بن الصامت في نقله وإنّه روى جميع الفقرات مطابقة للواقع إلا الفقرتين من غير خصوصية فيهما ، ولا تصور نفع له أو ضرر عليه في النقل للذيل وتركه.

ثم قال قدّه : وبعد هذا كله : فظهور كون هذا الذيل متصلاً بحديث

(١) مسند أحمد ٥ : ٣٢٦ — ٣٢٧.

الشفعية حال صدوره ليس 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 روایاته — أي روایات عبادة — من اتقانه وضبطه وما صرّحوا به إنّه كان من اجلاء الشيعة.

ثم ذكر (ره) بعض ما يدل على^١ جاللة عبادة وشهادته المشاهد مع النبي ﷺ ورجوعه بعده إلى^١ أمير المؤمنين ع.

وملخص ما أفاده^٢ إنّه وإن كان ظاهر رواية عقبة انّ كبرى لا ضرر كانت ذيلاً لحديثي الشفعية ومنع فضل الماء في مرحلة سابقة على^١ نقل عقبة ، إلا إنّه يجب رفع اليد عن هذا الظهور الذي هو ضعيف اساساً بلاحظة ان اقضية النبي ﷺ قد رويت بطريق العامة عن عبادة بن الصامت ولم يذكر فيها هذه الكبرى ذيلاً لحديثي الشفعية ومنع فضل الماء بل جاء ذكرها قضاءً مستقلاً ، وحيث ان عقبة بن خالد قد روى أيضاً اقضية النبي ﷺ — كما يدل على^١ ذلك وجود جملة منها منقوله عنه في الجامع الحديثية الموجودة بأيدينا — والمظلون انّها كانت مجتمعة في روایته وإنّما فرقها أصحاب الكتب ليلحقوها كل قضية ببابها فيستنتج من ضمن هذا إلى^١ ذاك أنّ الجمع بين حديثي الشفعية ومنع فضل الماء وحديث لا ضرر في رواية عقبة إنما هو من قبيل الجمع في الرواية على^١ حدوث ذلك في حديث عبادة.

هذا ملخص كلامه^٢ في هذا الوجه وقد وافقه عليه جمع من المحققين^(١).

ولتحقيق ما أفاده (ره) لا بدّ من البحث :

(١) لاحظ رسالة لا ضرر ولا ضرار تقريرات المحقق النائي : ١٩٤ ، ونهاية الدراسة للمحقق الاصفهاني ٢ /

أولاًً عن مدى اعتبار أصل حديث عبادة بن الصامت . وثانياً عما يقتضيه الموقف في الحكم بينه وبين حديث عقبة بن خالد فهنا جهتان :

الجهة الأولى^١ : في اعتبار حديث عبادة وعدمه ، ويلاحظ بهذا الشأن أمور :

الأول : أَنَّه لَو ثَبَّتَ وَثَاقَةُ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ — كَمَا ذَكَرَهُ الْعَالَمُ شِيخُ الشَّرِيعَةِ قَدْه — فَلَا طَرِيقٌ لَنَا لِالثَّابَاتِ وَثَاقَةُ غَيْرِهِ مِنْ رِجَالِ سَنْدِ الْحَدِيثِ الْمُذَكُورِ ، لِأَنَّهُمْ مِنْ رِجَالِ الْعَامَةِ غَيْرِ الْمُذَكُورِينَ فِي كِتَابِنَا ، فَلَا تَجِدِي وَثَاقَةً لِعَبَادَةَ وَحْدَهُ فِي إِمْكَانِ الْاعْتِمَادِ عَلَىٰ حَدِيثِهِ هَذَا بَعْدِ نَفْلِهِ بِطَرِيقٍ مُعْتَبِرٍ عَنْدَنَا .

الثاني : إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ لَمْ تُثْبِتْ صَحَّتِهِ حَتَّىٰ عِنْدَ الْعَامَةِ الَّذِينَ رَوَوْهُ وَاثْبَتُوهُ فِي كِتَابِهِمْ فَإِنَّهُ حَدِيثٌ مَرْسُلٌ مَنْقُطِعٌ الْإِسْنَادُ كَمَا تَعْرَضَ لِذَلِكَ حِمْلَةُ مِنْ عَلَمَائِهِمْ فَإِنَّ إِسْحَاقَ الرَّاوِي عَنْ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ حَدِيثَهُ هَذَا لَمْ يَدْرِكْهُ ، كَمَا نَصَ عَلَىٰ ذَلِكَ الْبَخَارِيُّ وَالْتَّرْمِذِيُّ وَابْنُ عَدِيٍّ وَغَيْرِهِمْ^(١) .

الثالث : إِنَّ مَا ذَكَرَهُ مُؤْتَبِّعٌ مِنْ مَعْرُوفِيَّةِ أَقْضِيَةِ النَّبِيِّ ﷺ مُجْتَمِعَةٌ عِنْدَ الْعَامَةِ بِرِوَايَةِ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ لَمْ يَقْتَرِنْ بِشَاهَدٍ أَصْلًاً بَلْ رَبِّعًا كَانَتِ الشَّوَاهِدُ عَلَىٰ خَلَافَهُ ، وَيُظَهِّرُ ذَلِكَ بِمَلَاحِظَةِ سَنْدِ الْحَدِيثِ وَمَصْدِرِهِ .

أَمَّا عَنْ سَنْدِ الْحَدِيثِ فَلَأَنَّهُ قَدْ تَغَرَّدَ بِنَقْلِ هَذِهِ الْأَقْضِيَةِ مُجْتَمِعَةً عَنْ

(١) كَمَا في تَهْذِيبِ التَّهْذِيبِ ١ / ٢٢٤ وَتَحْفَةِ الْأَشْرَافِ ٤ : ٢٣٩ وَابْنِ مَاجَةِ ٢ : ٧٨٤ ذِيْلِ الْحَدِيثِ ٢٣٤٠ .

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 كالصحاب حسنة — بل لم ينقل في شيء من صحاحهم جملة (لا ضرر ولا ضرار) إلا في سنن ابن ماجة ^(١) — كما أن كثيراً من فقرائهما الأخرى غير مذكورة فيها ، فكيف يدعى مع ذلك شهرته و معروفيته عندهم.

نعم ورد ذكره في مسنند احمد و صحيح أبي عوانة ومعجم الطبراني ولكن هذه الكتب الثلاثة ليست بتلك فسر والاعتبار عندهم ، و أشهرها مسنند احمد الذي اطلع العالمة شيخ الشريعة على ^١ تضمنه لهذا الحديث ، غير أن المسنند تدور حوله جملة من الشبهات :

(منها) أنه 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 عبد الله ، فعن شمس الدين الجزري : إن الإمام احمد شرع في جمع المسنند لكنه في أوراق متتارة وفرقه في أجزاء منفردة على ^١ نحو ما تكون المسودة ثم توقع حلول المنية قبل حصول الأمانة فبادر بسماعه لأولاده وأهل بيته ومات قبل تنتيجه وكتبيه فبقي على ^١ حاله ثم جاء بعده ابنه عبد الله فألحق به ما يشاكله وضم إليه من مسموعاته ما يشاكه ويماثله ^(٢).

و منها : أن المسنند الموجود بآيدينا ليس جمیعه من روایة احمد بل لا بد

(١) سنن ابن ماجة ٢ / ٧٨٤ / ٢٣٤٠ و ١٤٣١ .

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية محمود أبو زهرة ٢ / ٥٢٤ — ٥٢٥ .

عبدالله فيه اضافات كثيرة قيل إنها نحو عشرة الآف ^(١) ، كما قيل إن لأحمد ابن حنبل القطبي الراوي عن ابنه عبد الله بعض الزيادات ^(٢) . وربما كانت روايتنا هذه مما الحقه عبد الله بن احمد بمسند ابيه ^(٣) فإنه رواها أولاً عن غير ابيه قال حدثنا أبو كمال 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 ﷺ ... الخ ، ثم نقلها عن أبيه ، عن الصلت بن مسعود ، عن الفضيل بن سليمان ... الخ) .

الجهة الثانية : في المقارنة بين حديث عبادة بن الصامت وحديث عقبة ابن 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 الصدد ؟

الظاهر هو الثاني لعدة ملاحظات :

أولاً : ما تقدم بيانه آنفًا من أن حديث لا ضرر مذكور في رواية عقبة مرتين : تارة عقب حديث الشفعة وأخرى عقب حديث منع فضل الماء ، ولا يمكن تخرير ذلك مع البناء على ^١ فإنه كان قضاء مستقلاً في رواية عقبة — كما هو كذلك في رواية عبادة — فإنه لا معنى لتكرار قضاء واحد في مجموعة واحدة ، فتكرر حملة لا ضرر ولا ضرار خير دليل على ^١ كونها مرتبطة بالحاديدين المذكورين قبلها وذيلًا لهما ، ولو كانت قضاءً مستقلاً لاقتصر عقبة على

(١ و ٢) علوم الحديث ومصطلحه لصحيحي صالح : ٣٩٥ .

(٣) ومن هنا نسب جماعة من علماء العامة هذا الحديث أو بعض قطعه إلى ^١ زيادات عبد الله في مسند أبيه (منهم) السيوطي في جمع المجموع — كما جاء في كثر العمال الذي هو مرتب جمع المجموع ٤ / ٦٢ ح ٩٥١٩ ، و (منهم) ابن تيمية صاحب منتقل ^١ الأخبار ، لاحظ نيل الأوطار : ٥ / ٣٨٨ و ٣٨٥ .

ذكرها مرة واحدة عقيب احدهما كما هو واضح.

ثانيتها : إن الأنساب بمعنى (لا ضرر ولا ضرار) وعده من أقضية النبي ﷺ أن يكون قد القى 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 في من أن عقبة بن خالد قد روى أقضية النبي ﷺ مجتمعة — كما فعل عبادة — ليتم ما استظهره (قوله) بناءً على ذلك من ان الجمع بين حديث لا ضرر وحديث الشفعة جاء نتيجة للجمع بين أقضية النبي ﷺ في رواية عقبة لا لكونه ذيلاً له كما يوهمه ظاهر روايته.

فإنّ الذي ثبت روايته عن عقبة من القضايا العشرين التي رواها عبادة إنّما هي سبع قضايا فقط ، وهذا المقدار لا يدل بوجه على ما ادعاه (ره) من ان عقبة نقل أو تصدى لنقل أقضية النبي ﷺ مجتمعة.

ومن الغريب ما افاده (قوله) من معروفة الاقضية المذكورة لدى الخاصة عن طريق عقبة رغم انحصر الراوي عنه بـ محمد بن عبد الله بن هلال ، وعدم ثبوت نقله لأغلبها ، وعدم رواية المنقول منها مجتمعاً في شيء من مصادر الحديث الموجودة بآيدينا .. فدعوى اشتهر أقضية النبي ﷺ لدى الخاصة من طريق عقبة تماثل دعوى اشتهرها لدى العامة من طريق عبادة الذي تقدم بيان ضعفه.

رابعتها : إنه في استبعاد تذليل قضاء النبي ﷺ في موردي حديث الشفعة ومنع فضل الماء بكثير (لا ضرر ولا ضرار) مع عدم رواية عبادة لها قائلاً أن 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 الترک أو ضرر عليه في النقل لا يقوم حجة على عدم وجود الذيل واقعًا ، إذ ترك نقل بعض الحديث قد ينشأ من عدم العناية به أو عدم التنبه له أو نسيانه ... إلى غير ذلك من العوامل والأسباب ولا ينحصر بالنفع والضرر الشخصي.

خامستها : إن احاديثنا اوثق — نوعاً — في كيفية النقل من احاديث العامة واقرب إلى الصحة والاعتبار ، وذلك مما اوضحتنا في مبحث (تاريخ تدوين الحديث) من مباحث حجية خبر الواحد من ان تدوين الاحاديث عند العامة ، قد تأخر عن عصر صاحب الرسالة عليه السلام بما يزيد على مائة عام ، مما استتبع ذلك اتكاء رواهم على الحفظ في نقل الروايات ، وعلوم ان ذلك يفضي في حالات كثيرة إلى إهمال خصوصيات الكلام ، لأن ذاكرة الرواة غير العصومين لا تستوعب عادة جميع خصوصيات الرواية وملابساتها.

وهذه العلة لا توجد في رواياتنا بالشكل الذي يوجد في روايات العامة ، لأن رواياتنا متلقة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وخصوصاً الصادقين عليهم السلام ، وقد تم تأليف الكثير من الأصول 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 مستقلًا مستنداً إلى توهم بعض رواة تلك الرواية كونها قضاءً مستقلًا ، ويكون ذكرها في رواية عقبة في ذيل الحديثين استدراكاً من الإمام عليه السلام لما فات رواة العامة من الحديث ، وتمكيناً لما حدث فيه من النقص.

فعلى هذا الاساس فرواية عقبة أحق بالاعتماد من حديث عبادة في كيفية النقل .
هذا كله مضافاً إلى أن المقام داخل في كبرى دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة ، إذ يدور أمر حديثي الشفعة ومنع فضل الماء بين أن يكوننا مشتملين على^١ كبرى لا ضرر ولا ضرار — كما في رواية عقبة — وعدهما — كما في رواية عبادة — ، ومقتضى ما ذهب إليه العالمة شيخ الشريعة فقيه من ترجيح جانب الزيادة في امثال ذلك هو ترجيح رواية عقبة لا عبادة .

نعم ، هذا لا يتجه على^١ المختار — على^١ 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^١ كون الجمع بين حديثي الشفعة ومنع فضل الماء وكبرى لا ضرر من قبل الراوي .

الوجه الثاني : ما افاده الحقائق الثانيي فقيه ^(١) من أنه لو كان — لا ضرر ولا ضرار — من تتمة قضية أخرى في رواية عقبة لزم خلو رواياته الواردة في القضية عن هذا القضاء ، الذي هو من أشهر قضاياه عليه السلام لأنه لو كان تتمة لقضية أخرى لا يصح عدّه من قضاياه عليه السلام مستقلاً .

ويرد عليه :

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

(١) رسالة لا ضرر تقريرات الحقائق الثانيي : ١٩٤ .

وآله في العصر الأول ، وقياس العصور المتأخرة بالعصر الأول في غير محله.

وثانياً : إن ما ذكره (ره) مبني على^١ أن عقبة بن خالد قد روى جميع أقضية النبي ﷺ أو معظمها ، فيقال حينئذ إنّه إذا كان قد أورد (لا ضرر) في ذيل حديثي الشفعة ومنع فضل الماء ، فهذا يعني أنّه قد فاته أن ينقل قضاءً مستقلاً من أشهر أقضية النبي ﷺ مع إنّه نقل معظم أقضية النبي ﷺ وهو بعيد.

ولكن قد ذكرنا فيما سبق إنّه لم تثبت رواية عقبة إلا للقليل من أقضية النبي ﷺ فلا يتوجه الاستبعاد المذكور.

وثالثاً : أن كون (لا ضرر) قضاءً لا ينافي وقوعه في ضمن مورد خاص حتّى يرجع عدم نقله في غير ذلك المورد من قبل عقبة إلى عدم نقله له كقضاء ، بل يمكن أن يقال إنّ الانسب بعده قضاءً أن يكون قد أُلقى في واقعة خاصة لا ابتداءً ، لأنّ الكلام الابتدائي لا يعبر عنه إنّه من قضايا المتكلّم بل يقال إنّه من حكمه أو من جوامع كلمته.

ويشهد لهذا كلامات بعض متقدمي الأصوليين كالشيخ في العدة والشهيد في تمهيد القواعد حيث ناقشا في استفادة العموم من الروايات المتضمنة لقوله (قضى رسول الله ﷺ ...) على^١ أساس أنها تحكي عن أحكام ذكرت في موارد جزئية فلا يمكن أن يستفاد منها العموم ، وأنّها من جوامع كلامه ﷺ بل هي قضاء في مورد خاص.

قال الشيخ في العدة — بعد ما فرق بين عبارة (قضى رسول الله ﷺ بالشاهد واليمين) وبين عبارة (قضى أن الخراج بالضمان وإن الشفعة للجار) ، بأنه يفهم من الأول حكاية فعل له ﷺ لا غير ، ولكن السابق إلى الفهم من الآخر أنه ﷺ قال ذلك قوله لا إنّه عمل به فحسب — قال : إلا أنه وإن كان كذلك فهو لا يقتضي صحة

التعلق به لأنّه لا يعلم إنّه قال ذلك بلفظ يقتضي العموم ، أو يقول يقتضي الخصوص ويفيد الحكم في تلك العين ، وإذا كان كذلك صار مثل الأول في أنّه ينبغي أن يلحق بالمحمل ، وإذا ثبتت هذه الجملة فيما روى إنّه قضى^١ بالشاهد واليمين وان الخراج بالضمان لما قلناه ، إلا أن يدل — دليل على^١ الحق غيره به فيحكم به^(١).

وقال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد^(٢) : قول الصحابي مثلاً آنه نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين ، لا يفيد العموم على^١ تقدير دلالة المفرد المعرف على^١ العموم ، لأنّ الحجة في المحكى وهو كلام الرسول لا في الحكاية ، والمحكى قد يكون خاصاً فيتوهم عاماً ، وكذا قوله (سمعته يقول قضيت بالشفاعة للجار) لاحتمال أن تكون (ال) للعهد ، كذا قال في الحصول وتبعه عليه مختصروا كلامه وغيرهم من المحققين ، إلى آخر ما ذكره في ذلك.

الوجه الثالث : ما أشار إليه المحقق النائيين (قده) وأوضحه السيد الاستاذ مكي من أن حديث لا ضرر إنما يمكن اعتباره ذيلاً لحديث الشفاعة إذا كان مصححاً لجعل حق الشفاعة بحسب مفاده ومحنته ، ولكنه ليس كذلك لأن مفاده هو نفي الحكم الضريبي اما ابتداءً أو بلسان نفي الموضوع ، والضرر في مورد ثبوت حق الشفاعة إنما يأتي من قبل بيع الشريك حصته ، فلو كان ذلك مورداً لقاعدة (لا ضرر) لزم الحكم ببطلان البيع ، ولو كان الضرر ناشتاً من لزوم البيع لزم الحكم بثبوت الخيار بأن يكون له حق ردّ المبيع إلى البائع ، وأما جعل حق الشفاعة له بغيران الضرر وتداركه بأن ينقل المبيع إلى ملكه فهو إنما يكون مستنداً إلى^١ قاعدة (لا ضرر) إذا كانت دالة

(١) عدة الأصول ١ / ١٤٧ مخطوط.

(٢) تمهيد القواعد ذيل القاعدة ٥٧.

على جعل حكم يتدارك به الضرر ولكنها لا تدل على ذلك وإنما تدل على نفي الحكم الضرري ^(١).

ويلاحظ عليه :

أولاً : إن إيراد هذه القاعدة بعد حديث الشفعة باعتبار تنااسب الجملة الثانية منها أي قوله ﷺ (لا ضرار) مع حق الشفعة بأن 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.

وثانياً : إن مرجع الوجه المذكور إلى أنه لما كان المختار في معنى (لا ضرر) هو نفي الحكم الضرري دون غيره من المعانٰي 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 ، لأنّه يمكن أن يقال بأنّ نفس ورود هذه الجملة في ذيل حديث الشفعة قرينة على كون معناها غير نفي الحكم الضرري ، ولا وجه لاختيار معنى للجملة مسبقاً كأصل مفروض من دون ملاحظة القراءان المحتفظ 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 الأخرى أن يعكس الأمر فيجعل ظهور الكلام في ترابط الحديث مع قوله (لا ضرر ولا ضرار) المذكورة ذيلاً له من وجوه ضعف استظهار ذلك المعنى من جملة (لا ضرر) كما هو واضح.

(١) رسالة لا ضرر تقريرات الحقائق النائية : ١٩٥ ، ومصباح الأصول ٢ / ٥٢١.

وثالثاً : إنَّه لو فرضنا أنَّ قوله (لا ضرر) في قضية سمرة مثلاً بمعنىٍ نفي الحكم الضري، لا بمعنىٍ 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 فيسائر الموارد مقتضياً لارادته في ذيل حديث الشفعة أيضاً ليستلزم ذلك انفصاله عن معنىٍ هذا الحديث وسياقه فتدبر.

الوجه الرابع : ما أفاده الحقن الثانيي ^{فَيُؤْتَى} وذكر بعضه في كلام السيد الأستاذ (قده)

أيضاً ^(١) ، وحاصله :

إنَّ الترابط بين (لا ضرر) وبين جعل حق الشفعة إمَّا بلحاظ كون الأول علة للثاني ، أو بلحاظ كونه حكمة لتشريعه وكلاهما باطل.

أما الأول : فلأنَّ الضرر إذا كان علةً للحكم بثبوت حق الشفعة فلا بُدَّ أن يدور هذا الحكم مداره وجوداً وعدماً ، لأنَّ هذا شأن العلة كما في قولنا (لا تأكل الرمان لأنَّه حامض) ، مع أنَّ هذا غير متحقق في المقام بلا اشكال فإنَّ الحكم بالشفعة غير محدد بترتيب 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 ترتيب ضرر على أحد الشركين ببيع الآخر ، كما إذا كان الشريك البائع مؤذياً وكان المشتري ورعاً باراً محسناً إلى شريكه ، وربما يجتمعان كما هو واضح.

إذاً لا يصح ادراج الحكم بثبوت

(١) رسالة لا ضرر تقريرات الحقن الثانيي : ١٩٥ ، ومصباح الأصول ٢ / ٥٢١.

الشفعة تحت كبرى (لا ضرر) .

واما الثاني : فلأنّ وقوع الضرر على الشريك أمر اتفاقي ، وعلّة التشريع وإن لم يعتبر كونها أمراً دائمياً ولكنه يعتبر أن تكون أمراً غالبياً أو كثير الوقع ، فإن الضرر الاتفاقي ليس بتلك المثابة من فسر بحيث يجعل له حكم كلي لثلا يقع الناس فيه .

ويلاحظ عليه أوّلاً : إن ما ذكر من عدم علية ترتب الضرر بأن يكون تمام الموضوع للحكم بثبوت الشفعة وإن كان تماماً إلا أن ما ذكر من عدم كونه حكمة له أيضاً في غير محله فإنّ توجّه الضرر إلى الشريك بانتقال حصة شريكه إلى شخص آخر ليس أمراً نادراً ، بحيث لا يصلح أن يكون حكمة لتشريع حق الشفعة ، بل نفس الشركة في العين بحد ذاتها أمر يوجب كون الشركاء في معرض الضرر بمعنى بعضهم على بعض ، كما أشير إليه في الآية الكريمة ﴿ وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَعْلَمُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾

﴿ (١) بناءً على تفسير الخلطاء بالشركاء المختلطة أموالهم كما عن جمّ المفسرين .

وقد ابطل في بعض القوانيين الحديثة الوقف النزري معللاً بأنه يوجب ركود الملك وتقليل منافعه وصيورته مثاراً للاحتجال والتضرر ، وقد أفتى جمّ الفقهاء بجواز بيع الوقف عند احتلال الموقف عليهم ، بحيث يناف منه تلف الأموال والأنفس .

وقد علل في بعض الروايات عدم ارث الزوجة من العقار بأن ذلك احتراز من تزوجها برجل آخر فيفسد الميراث على أهله ، ففي صحيحه زرارة و محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليهما السلام قال : لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً ولكن يقوم البناء والطوب وتعطى ثمنها أو ربّعها ، قال : وإنما ذلك

.(١) سورة ص / ٣٨ .

لئلا يتزوجن فيفسدنه على أهل المواريث مواريثهم ^(١).
والحاصل أن دعوى ندرة توجه الضرر إلى الشريك من عدم جعل حق الشفعة له لا يمكن المساعدة عليها.

ويشهد لذلك أن كثيراً من فقهاء العامة قد عللوا ثبوت الشفعة بدفع الضرر ، قال ابن رشد ^(٢) (ذهب مالك والشافعي وأهل المدينة إلى) أنه لا شفعة إلا للشريك ما لم يقادم ، وقال أهل العراق الشفعة مرتبة فأولى الناس بالشفعة الشريك الذي لم يقادم 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 إنهم 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) .

واحتاج السيد المرتضى (قده) على العامة في شمول الشفعة لغير الارضين لعموم العلة ، وقال (وما يمكن أن يعارضوا به إن الشفعة عندكم إنما وجبت لازالة الضرر عن الشفيع ، وهذا المعنى موجود في جميع المبيعات من الامماعة 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 الامماعة ما يبقى على وجه الدهر مثل بقاء العقارات والارضين كالياقوت وما أشبهه من الحجارة والحديث ، فيدوم الاستضمار بالشركة فيه ، وأنتم لا توجبون فيه الشفعة ، وبعد فإن إزالة الضرر الدائم أو

(١) الوسائل ٢٦ : ٢٠٨ ح ٣٢٨٤٢ باب ٦ .

(٢) بداية المحتهد ٢ / ٢٥٦ — ٢٥٧ .

المنقطع واجبة في العقل والشرع ، وليس وجوب إزالتها مختصة بالمستمر دون المنقطع ، فلو كان التأذى بالشركة في العروض منقطعاً على^١ ما ادعitem لكان إزالته واجبة على^١ كل حال ...^(١).

والحاصل إن دفع الضرر صالح لأن يكون حكمة لتشريع حق الشفعة ، وليس ذلك بأقل من تشريع الحج للتفقه في الدين وبسط أمر الولاية أو تشريع العدة لأجل عدم اختلاط المياه ، أو تشريع غسل الجمعة لازلة ريح الآباء وغير ذلك من الأمثلة المضروبة لما هو حكمة لجعل حكم شرعي.

وثانياً : 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^١ جعل حكم مع أنه بنفسه موضوع لحكم آخر ، كما اتفق ذلك بالنسبة إلى^١ لا (لا حرج) ، فإن عدم الحرج النوعي حكمة لعدم ايجاب السؤال مثلاً — كما دل عليه النص — في حين إن الحرج الشخصي موجب لرفع كل حكم يلزم منه الحرج على^١ المكلف.

وثالثاً : إن اعتبار (لا ضرر ولا ضرار) حكمة للحكم بثبوت الشفعة لا ينافي تفسيره بشيء من المعانى التي فسرها 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 ، وأماماً في غير هذا الحديث فلا مانع من تفسيره بغير ذلك فتأمل.

وإن فسر بما هو المختار من أن مفاد (لا ضرر) هو نفي التسبيب إلى

تحمل الضرر ، ومفاد (لا ضرار) التسبيب إلى نفي الضرار بالغير بما يشمل تحريم وتشريع ما يمنع من تتحققه خارجاً وجعل الأحكام الرافعة لموضوعه ، فعلى هذا القول يمكن تطبيق نفس هذا المعنى على مورد حديث الشفعة بـ ملاحظة الجملة الثانية أي (لا ضرار) باعتبار أن الحكم بالشفعة بنفسه مثال للحكم الرافع لموضوع الضرار بالغير كما اتضح ذلك مما تقدم.

ثم إنّ ما ذكرناه من كون الارتباط بين قوله (لا ضرر ولا ضرار) وبين حعل حق الشفعة للشريك إنّما هو بعثاط كون (لا ضرر) حكمة لجعل هذا الحق ، لا مناص من الالتزام به لو كان الجمع بين حديث الشفعة ولا ضرر من قبل النبي ﷺ كما هو الأقرب ، وأما على الاحتمال الآخر الذي سبق أن ذكرناه من كون الجمع بينهما من قبل الإمام عاشور ، فيبالامكان أن يُخرج الارتباط بينهما على وجه آخر ، وقد أشرنا إليه فيما مضى أيضاً وهو أن يكون ذكر (لا ضرر) بعد نقل قضاة النبي ﷺ بالشفعة من باب الأخذ بشواهد السنة لكون قوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار) كلاماً مشهوراً عنه ﷺ ، فأراد الإمام عاشور بذكره الاستشهاد لثبوت القضاة المذكور عنه ﷺ بتوافقه مع ذلك الكلام الثابت عنه ﷺ يقيناً.

هذا وقد تحصل من جميع ما تقدم أن الوجوه الأربع التي ذكرت لدعوى عدم الارتباط بين قضاة رسول الله ﷺ بالشفعة وبين قوله لا ضرر ولا ضرار ، خلافاً لظاهر روایة عقبة بن خالد مما لا يمكن المساعدة عليها.

٣ — حديث منع فضل الماء

وقد رواه الكليني عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن عبد الله بن هلال ، عن عقبة بن خالد ، عن أبي عبد الله عليه

السلام قال : قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشارب التخييل إـنـه لا يـمـنـع نـقـعـ البـئـرـ ، وـقـضـىـ بيـنـ أـهـلـ الـبـادـيـةـ إـنـهـ لاـ يـمـنـعـ فـضـلـ مـاءـ ليـمـنـعـ بـهـ فـضـلـ كـلـاـ ، وـقـالـ : لاـ ضـرـرـ وـلاـ ضـرـارـ .^(١)

والكلام في هذا الحديث من جهات :

الجهة الأولى^(١) : في سنته ، وهو ضعيف على^١ غرار ما تقدم في سند حـدـيـثـ الشـفـعـةـ فإنـ سـنـدـهـمـاـ وـاـحـدـ ، وـقـدـ سـبـقـ اـنـ كـلـاـ مـنـ (مـحـمـدـ بـنـ عـبـدـ اللـهـ بـنـ هـلـالـ) وـ (عـقـبـةـ بـنـ خـالـدـ) لـمـ تـثـبـتـ وـثـاقـتـهـمـاـ عـنـدـنـاـ وـإـنـ وـثـقـهـمـاـ بـعـضـ لـرـوـاـيـةـ الـاجـلـاءـ عـنـهـمـاـ ، أوـ لـكـوـنـهـمـاـ مـنـ رـجـالـ كـامـلـ الـزـيـارـاتـ وـشـبـهـ ذـلـكـ مـاـ تـقـدـمـ الـاشـكـالـ فـيـهـ .

الجهة الثانية : في شـرـحـ مـفـادـهـ اـجـمـالـاـ ، أـمـاـ قـوـلـهـ عـلـيـهـ اللـهـ عـلـيـهـ الـحـلـمـ فـيـ القـضـاءـ الـأـوـلـ (نـقـعـ البـئـرـ) فـفـيـ النـسـخـ الـيـتـيـ رـأـيـنـاـهـاـ مـنـ الـكـافـيـ (نـقـعـ الشـيـءـ) بـدـلـ (نـقـعـ البـئـرـ) وـهـوـ تـصـحـيفـ كـمـاـ نـبـهـ عـلـيـهـ فـيـ الـوـاـيـيـ^(٢) وـيـشـهـدـ لـهـ مـنـاسـبـةـ الـحـكـمـ وـالـمـوـضـوـعـ ، مـضـافـاـ إـلـىـ اـنـ الـرـوـاـيـةـ مـذـكـورـةـ فـيـ كـتـبـ الـعـامـةـ وـفـيـهـ (نـقـعـ البـئـرـ)^(٣) . قـالـ اـبـنـ الـأـثـيـرـ فـيـ النـهـاـيـةـ^(٤) فـيـ شـرـحـ الـحـدـيـثـ : فـيـهـ نـهـيـ أـنـ يـمـنـعـ نـقـعـ البـئـرـ — أـيـ فـضـلـ مـائـهـاـ — لـأـنـهـ يـنـقـعـ بـهـ الـعـطـشـ أـيـ يـرـوـيـ (وـشـرـبـ حـتـىـ نـقـعـ أـيـ رـوـيـ) وـقـيلـ النـقـعـ مـاءـ النـاقـعـ وـهـوـ الـجـمـعـ ، وـمـنـهـ الـحـدـيـثـ لـاـ يـبـاعـ نـقـعـ البـئـرـ وـلـاـ رـهـوـ مـاءـ وـقـالـ (رـهـوـ مـاءـ مـجـمـعـهـ) .

وـأـمـاـ قـوـلـهـ عـلـيـهـ اللـهـ عـلـيـهـ الـحـلـمـ فـيـ القـضـاءـ الـثـانـيـ (لـاـ يـمـنـعـ فـضـلـ مـاءـ لـيـمـنـعـ بـهـ فـضـلـ كـلـاـ) فـفـيـ المـرـادـ بـهـ وـجـوهـ :

(١) الـكـافـيـ / ٥ / ٢٩٣ - ٢٩٤ حـ ٦ .

(٢) الـوـاـيـيـ / ١٣٦ / ١٠ .

(٣) لـاحـظـ مـسـنـدـ أـحـمـدـ بـنـ حـنـبـلـ / ٥ / ٣٢٧ وـسـنـنـ اـبـنـ مـاجـةـ / ٢ / ٨٢٨ وـمـوـطـأـ مـالـكـ / ٢ / ٧٤٥ - ٢٥ . ٢٣ .

(٤) النـهـاـيـةـ / ٥ / ١٠٨ .

الأول : إن الأعراب لما كانوا يتزلون إلى الماء والكلاً كانت طائفة منهم تأتي إلى الماء لحاجتها ، وطائفة تأتي إلى الكلاً لحاجتها فإذا منعت الطائفة الأولى من الماء امتنعت الطائفة الأخرى من الكلاً ، فكان ذلك منعاً لهم عن الكلاً أيضاً.

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

الثاني : إن المراد أن أصحاب الماء لو منعوا فضل مائتهم منعهم الله من الكلاً ذكره في الوافي أيضاً ^(٢) ، وهو بعيد كسابقه لأن ظاهر السياق اتحاد فاعل (يعني) في الجملتين – أي أن منع الماء هو مانع الكلاً – ، وبما أن ظاهر الجملة الأولى أن منع الماء هم أصحابه فلا يناسب أن يكون مانع الكلاً هو الله تعالى.

الثالث : إن المراد إنه لا يمنع قوم فضل مائتهم عن الرعاة ، لأنهم مستلزم لمنعهم عن الكلاً المباح أيضاً ، فإن الرعاة إذا منعوا من الماء في أرض لم يأتوا للكلاً فقط ، لحاجتهم إلى الماء والكلاً في وقت واحد ولا يسعهم التفكير بينهما ، وهذا الوجه ذكره ابن حجر ^(٣) قائلاً (والمعنى أن يكون حول البقر كلاً ليس عنده ماء غيره ، ولا يمكن أصحاب الماشي رعيه إلا إذا تمكنا من سقي بهائمهم من تلك البقر ، لثلا يتضرروا بالعطش بعد الرعي ،

فيستلزم

(١ و ٢) الوافي المجلد ٣ جزء ١٠ / ١٣٦ .

(٣) فتح الباري ٥ / ٢٤ – ٢٥ .

منعهم من الماء منعهم من الكلأ) قال (وإلى هذا التفسير ذهب الجمهور) وفرع عليه إله لو لم يكن هناك كلاً يرعى^١ فلا نهي عن المنع لاتفاق العلة ؛ لأن هذا الوجه مبني على^١ أن يكون قوله (ليمنع به فضل كلاً) علة للنهي عن منع فضل الماء بتقدير (لا) النافية فيه ، فيكون المعنى^١ (لثلا 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 الكلأ ، لا أنه علة له ، بينما مفاد هذا الوجه أنه لا نهي عن منع الماء إلا إذا كان سبباً لمنع الكلأ ، ولذلك يكون هذا الوجه خلاف الظاهر جداً.

الرابع : إن المراد أنه لا يمنع قوم فضل الماء المباح عن الرعاة لأجل أن يمنعوهم عن الكلأ المباح احتفاظاً به لأنفسهم فالممنع عن الكلأ — على^١ هذا الوجه — علة للمنع من فضل الماء نفسه ، لا علة للنهي عن منع فضل الماء كما في الوجه السابق وقد ذكر هذا المعنى في الواي^(١) قائلاً (قيل كان بعضهم يمنع فضل الماء من مواشي المسلمين حتى لا تأكل مواشيهم العشب والكلأ الذي حول مائه ، فنهى عليه^٢ عن المنع لأنّه لو منع لم يتزل حول بئره أحد فحرّموا الكلأ المباح حنيئذ^١).

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 — فأراد الاختصاص به ، فيمنع فضل ماء بئره وأن ترده نعم^١ غيره للشرب ، ولا حاجة به إلى^١ الماء الذي يمنعه وإنما حاجته إلى^١ الكلأ ، وهو لا يقدر على^١ منعه لكونه غير مملوك له ، فيمنع الماء فيتوفّر له الكلأ ، لأنّ النعم لا تستغني عن الماء بل إذا رعت الكلأ عطشت

(١) الواي المجلد ٣ جزء ١٣٦ / ١٠.

(٢) فتح الباري ١٢ : ٢٩٦ طبعة اوفيسية لبنان على^١ طبعة بولاق في مصر.

ويكون ماء غير البئر بعيداً عنها ، فيرغب صاحبها عن ذلك الكلاً فيتوفى لصاحب البئر بهذه الحيلة) ثم قال فمقتضى الحديث حيث إنَّه لا يمنع فضل الماء بوجه من الوجه ، لأنَّه إذا لم يمنع بسبب غيره كالمحافظة على^١ الكلاً فأولى أن لا يمنع بسبب نفسه.

وهذا الوجه هو المنساق من ظاهر الحديث فهو صحيح.

الجهة الثالثة : 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^١ حذو ما تقدم في حديث الشفعة لاتحادهما سياقاً ، وقد سبق أنَّ الظاهر من مثل هذا السياق هو الارتباط بين الجملتين ، وكون الجمع بينهما إما من قبل النبي ﷺ أو الإمام عائلاً 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 — إنَّ تكرار قوله (لا ضرر ولا ضرار) بعد حديث الشفعة وحديث منع فضل الماء جمِيعاً ، قرينة واضحة على^١ الارتباط بينه وبين كل منهما ، فإنَّه لو كان الجمع من قبل الراوي لما كان لذكر حديث (لا ضرر ولا ضرار) مرتين ميراثاً.

بل يمتاز المقام عن حديث الشفعة في أنَّ قوله (لا ضرر ولا ضرار) ورد هنا معطوفاً بالفاء في جملة من نسخ الرواية ، والعنف بالفاء لا مصحح له لو لا الارتباط بين الجملتين ، فهو مرجح احتمالي لصالح القول بالارتباط ، مع أنَّ ورود العنف بالواو في بعض النسخ الأخرى^١ ليس مرجحاً احتمالياً

للقول بعدم الارتباط ، بل هو منسجم مع كلا القولين كما لا يخفى .
وربما يقال — كما عن العلامة شيخ الشريعة (قده) — (بأنّ ما في بعض النسخ من
عطف قوله (لا ضرر ولا ضرار) على^١ الجملة التي قبلها بالفاء تصحيف قطعاً ، لأن النسخ
الصحيحة المعتمدة في الكافي متفقة على^١ الواو^(١) .

أقول : المذكور في النسخ المطبوعة للكافي هو العطف بالواو^(٢) على^١ الجملة التي قبلها
ولكن المذكور في الوسائل والوافي وحملة من الكتب الناقلة لهذا الحديث — كالعواائد للترافق
والرسائل للشيخ الاعظم الانصاري وغيرهما — هو العطف بالفاء^(٣) ، ولا يمكن القطع
بصحة الأول وكون الثاني تصحيفاً ، فإنّ النسخ الموجودة باليدينا من الكافي لا تخلي من الغلط
والتصحيف كما مر مثاله قريراً وهو تحرير (نفع البئر) بـ (نفع الشيء) في عامة نسخه ،
ومنها النسخة التي وصلت إلى^١ المحدث الكاشاني وصاحب الوسائل .

ثم إنّ الوجوه التي ذكرت كقرائن خارجية على^١ عدم الارتباط بين حديث منع فضل
الماء قوله (لا ضرر ولا ضرار) ، منها ما سبق بيانه في حديث الشفعة وهو وجهان :
أولهما : ما ذكره العلامة شيخ الشريعة (قده) من ادعاء أنّ الجمع بين الجملتين إنّما
كان من قبل عقبة في سياق الجمع بين قضايا النبي ﷺ ، بقرينة التفكيك بينهما في حديث
عبادة بن الصامت المنقول في كتب العامة .

ثانيهما : ما أفاده الحقن النائي (قده) من أنة لو كان (لا ضرر) ذيلاً

(١) رسالة لا ضرر : ٢٣ .

(٢) الكافي ٥ / ١٩٣ ط حديث ٦ / ٢٩٢ ذيل الحديث ٢ .

(٣) الوافي المجلد ٣ الجزء ١٠ / ١٣٦ ، الوسائل ٢٥ : ٤٢٠ ح ٢ . ومرآة العقول ١٩ : ٣٩٤ ح ٢ . العوائد :

١٧ . الرسائل ٢ : ٥٣٤ و ٥٣٣ .

لقضية أخرى ، لزم خلو قضيّاه — في رواية عقبة — عن هذا القضاء رغم أنه من أشهر قضيّاه.

وقد تقدّم الكلام في تحقّيق هذين الوجهين فلا موجب للإعادة.

وهناك وجهان آخران قد يستدلّ بهما لهذا المدعى^١ في خصوص المقام وهم :

الوجه الأول : إنّ حديث منع فضل الماء مذكور في بعض روایات الخاصة وكثير من روایات العامة من غير تذليل بقوله (لا ضرر ولا ضرار) ، وهذا يقوّي احتمال كون الجمع بينهما في رواية عقبة بن خالد من فعل الرواية من دون ارتباط بينهما في الأصل.

أمّا في روایات الخاصة فقد ورد في الفقيه^(١) مرسلاً (قال وقضى عائشة في أهل البوادي أن لا يمنعوا فضل ماء ولا يبيعوا فضل الكلأ) هكذا في المطبوعة النجفية للفقيه ، وفي بعض النسخ (لكي لا يمنعوا فضل الكلأ) ولعله الصحيح.

وأمّا في روایات العامة فقد ورد في صحيح البخاري وسنن أبي داود والترمذى وابن ماجة وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل وغيرها^(٢).

ويكفي الجواب عنه أولاً : بالنقض بقضية سمرة بن جنديب ، فإنّها وردت مذكورة بقوله (لا ضرر ولا ضرار) في رواية زرارة ، ولكنها حالية عن هذا الذيل في روایات العامة وفي بعض روایاتنا كما تقدّم ذلك مفصلاً.

وثانياً : بالحلل ، وهو أنّ رواية الصدوق مرسلة ولا اعتماد على مراسله وإن كانت بصيغة حزمية — كما حرق في محله — ، مضافاً إلى أن (من لا يحضره الفقيه) كتاب فقهي في الأساس يتضمن الفتوى بعنوان الأحاديث ،

(١) من لا يحضره الفقيه ٣ / ١٥٠ ح ٦٦٢.

(٢) لاحظ المعجم المفهرس للفاظ الحديث التبوّي مادة (فضل).

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 بجري التعليل الذي لا حاجة إلى ذكره في مقام الافتاء بضمون الرواية.

وأمام روایات العامة فقد تقدم الكلام في مدى ما يمكن الاعتماد عليه في مقابل روایاتنا عند الحديث عن رواية عبادة بن الصامت فلاحظ.

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

الأولى : إنّ منع المالك فضل ماله عن الغير لا يعدّ ضرراً بالنسبة إلى الغير ، وإنّما هو من قبيل عدم النفع ومعلوم إنّ عدم النفع لا يعدّ ضرراً.

الثانية : إنّ النهي في مورد الحديث تزكيه قطعاً ، لعدم حرمة منع فضل المال عن الغير بالضرورة فلا يندرج ذلك تحت كبرى (لا ضرر ولا ضرار) بأيّ من معانيها.

والتحقيق أنّ مرجع هاتين الجهاتين إلى جهة واحدة ، وهي عدم ثبوت حق للغير في الاستفادة من فضل الماء لأنّه إذا كان له حق في ذلك فإنّ منعه عنه يكون ضرراً عليه لأنّه تنقيس لحقه ، فلا يكون النهي عن منعه حينئذ نهياً تزكيه ، فيمكن تطبيق كبرى لا ضرر ولا ضرار على مورده ، وأماماً إذا لم يكن له حق في ذلك اتجه الاشكال في انطباق (لا ضرر ولا ضرار على الماء) من الجهاتين — موضوعاً وحكماً — فجهة الاشكال أساساً : أنه لا حق للغير في الاستفادة من فضل الماء.

والصحيح عدم اتجاه هذا الاشكال وتوضيحه : إن الآبار التي كان أهل البدية — وهم الأعراب الرحّل — يستفيدون من مائتها أمّا إنّها كانت من المباحث الاصلية ، أو ما هي في حكمها ، — كالآبار الموقوفة وفقاً عاماً لاستفادة الناس منها — كما لا يبعد أن ذلك كان هو الغالب فيها ، لعدم كونهم

مستقرّين حولها وحيثـِد فلا اشكال في انه ليس من سبق إلى شيء منها حق منع الغير عمـّا فضل من استفادته ، اذ ليس له إلا حق السبق في الاستفادة فقط.

وإمـّا انـّها كانت من الامـّالك الشخصية أو ما هي بحـّكمـّها ، وحيثـِد فقد يتوهـّم انه لا اشكـّالـ في عدم استحقـّاقـ الغـّيرـ الاستـّفـادـةـ منـ فـضـلـ مـائـهـاـ ، وـانـعـقـادـ الـضـرـورـةـ عـلـىـ ذـلـكـ ، وـلـكـ الـذـيـ يـتـضـحـ بـعـلاـحـظـةـ كـلـمـاتـ الفـّرـيقـينـ وـالـمـشـهـورـ بـيـنـ المـتـقـدـمـينـ انـ لـلـغـّيرـ حقـ الشـرـبـ منـهـاـ لـنـفـسـهـ وـلـمـاشـيـتـهـ ، وـكـوـنـ القـوـلـ بـعـدـ ثـبـوتـ هـذـاـ الحـقـ لـهـ وـاسـتـحـبـابـ الـبـذـلـ لـلـمـالـكـ شـاـذاـ بـيـنـ الـقـدـمـاءـ.

قال الشيخ في الخلاف^(١) : (إذا ملك البئر بالاحياء وخرج ماؤها فهو احق بعماها من غيره بقدر حاجته وحاجة ماشيته ، وما يفضل عن ذلك يجب عليه بذله لغيره حاجته اليه للشرب له أو لماشيته ، ولا يجب عليه بذله لسقي زرعه بل يستحب له ذلك ، وبه قال الشافعي ، وقال أبو عبيد بن خربوز يستحب له ذلك لسقي غيره وسقي مواشيه وسقي زرعه ، ولا يجب على حال ، ومن الناس من قال يجب عليه بذله بلا عوض لشرب الماشية ولسقي الزرع ، ومنهم من قال يجب عليه بالعوض ، فأما بلا عوض فلا ، ثم ذكر في الاستدلال على مختاره ثلاث روايات جمـعـهاـ منـ طـرـقـ الـعـامـةـ ، وـيـشـبـهـ كـلـامـهـ هـنـاـ كـلـامـهـ في المـبـسـطـ.

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 ذكر ما استدل به الشيخ وناقش فيه ، بأنّ هذه احاديث لم تثبت عندنا صحتها ، ولو ثبتت حملت على الكراهة.

(١) الخلاف / ٢ ، ١٢٩ ، ١٣٢ .

(٢) مختلف الشيعة / ٢ ، ١٥ .

ويظهر من كلام ابن حجر في فتح الباري أن القول بوجوب البذل هو المشهور بين العامة ^(١). 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 مال جواز منع الآخرين عنه بمقتضى طبيعة الملكية ، فكان 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 سخن ملكية محدودة تجتمع ثبوت حق الشرب والوضوء ونحوهما بالنسبة إلى الآخرين. ومن هنا اخترنا وفاصاً لجمع من المحققين جواز الوضوء والشرب من الأهار الكبار وإن لم يعلم رضا المالكين ، بل وإن علم كراهتهم أو كان فيهم صغير أو مجنون ، ومستند ذلك هو بناء العقلاء على عدم ثبوت الملكية المطلقة للملوك في أمثال هذه الأشياء ، بحيث تنافي جواز تصرف الآخرين فيها من غير رضاهم بعثل ما ذكر من التصرفات.

واما التمسك لذلك بسيرة المتشرعة — كما في المستمسك ^(٢) — فلا يخلو عن نظر ، لأن مورد التمسك بها هو فيما إذا انفرد المسلمون أو الإمامية بفعل شيء أو بتركه ، وانحازوا في ذلك عن بقية العقلاء ، حيث يستكشف بذلك حكم تأسيسي شرعي وفق ما حررت عليه سيرتهم ، واما في أمثال المقام حيث يكون الكاشف بناء عموم العقلاء المستكشف به هو الحكم الامضائي

(١) فتح الباري لابن حجر ٥ / ٢٤ - ٢٥ ، ولاحظ نيل الأوطار للشகوكاني ٦ : ٤٨ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٢ / ٤٣٤ .

الشرعى ، فلا معنى^١ للتمسك بسيرة المتشرعة.

ثم إنه قد يتوهم ان مثل قوله عَلَيْهِ الْكَفَافُ (لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفسه) يصلح ان يكون رادعاً عن البناء العقلائي 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 بمنطقه حكماً تأسيسياً شرعاً ، لكي يؤخذ باطلاقه — لو توفرت مقدمات الحكمة — ، بل مفاده إمضاء ما بين 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 الماء بشرطه ، وان النهي عن هذا المنع — في رواية عقبة بن خالد — نهي ترتيبه لا تحربي ، ولكن لا مانع من تعليمه : (لا ضرر ولا ضرار) أياً على^١ ان يكون ذلك في مستوى^١ الحكم الاخلاقي الاسلامي ، وهو انه ينبغي التحرز عن الاضرار بالغير المسلم كمنع فضل الماء عنه وعن مواشيهم مع حاجتهم وعطشهم ، فيكون لهذا الحكم أي (لا ضرر) مستويان : مستوى^١ اخلاقي تمثل في حديث منع فضل الماء ، ومستوى الزامي وهو المراد به في حديث سمرة ونحوه ووحدة اللفظ لا تفرض وحدة المعنى^١ بعد قضاء القرائن خلافها.

هذا إذا كان الجمع بين النهي عن منع فضل الماء وبين قوله (لا ضرر ولا ضرار) قد صدر من النبي عَلَيْهِ الْكَفَافُ ، واما ان كان ذلك صادراً من قبل الامام عَلَيْهِ الْكَفَافُ ، فبالامكان تخريج الارتباط بينهما على^١ وجه آخر ، وهو قاعدة الأخذ بشواهد الكتاب والسنّة ، معنى^١ الاستشهاد بالسنّة الثابتة على^١ صدق النقل ، ولا يقدح حينئذ عدم افاده (لا ضرر) للنهي التشريعي لكتابية التوافق الروحي والبدئي بين الامرين في مثل ذلك كما

تقدّم نظيره في حديث الشفعة.

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

٤ — حديث هدم الحائط :

وقد أورده القاضي نعمان المصري في دعائم الإسلام فائلاً (رويانا عن أبي عبد الله عليه السلام) انه سُئل عن جدار الرجل — وهو سترة بينه وبين حاره — سقط فامتنع من بنائه ، قال : ليس يجبر على ذلك الا ان يكون وجّب ذلك لصاحب الدار الاخر لحق أو شرط في اصل الملك ، ولكن يقال لصاحب المترل : استر على نفسك في حقلك ان شئت ، قيل له : فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه أو اراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجته إلى هدمه ، قال : لا يترك وذلك ان رسول الله عليه السلام قال : لا ضرر ولا ضرار (اضرار — خ ل) ، وان هدمه كلف ان يُبنيه) (١).

والكلام فيه يقع في جهات :

الجهة الأولى في مصدره : وهو — كما ذكرنا — كتاب دعائم الإسلام للقاضي النعمان بن محمد بن منصور بن حيون التميمي المغربي المتوفى سنة ٣٦٣ ، وكان من علماء الإمامية ، خدم المهدي بالله مؤسس الدولة

(١) دعائم الإسلام / ٥٠٤ / ١٨٠٥ .

الفااطمية في السنوات التسع الاخيرة من حكمه ، ثم تولى القضاة 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 إلى شبّهات ضعيفة اجبنا عنها في محله.

ويلاحظ ان احاديث الكتاب كلها مراسيل ، بل لم يذكر فيه اسامي رواها من الطبقة الأولى غالباً ، وقد تداول النقل عن هذا الكتاب في كتب متأخرى المتأخرین من فقهائنا كالجواهر وغيره ، وهو احد مصادر كتاب المستدرک للمحدث النوري (قده).

واما مراجع الكتاب ومصادره : فالذى يظهر بمراجعة ما ورد فيه من احاديث ، ومقاييسه مع مصادر الحديث عند الشيعة الإمامية ، انه كان يرجع إلى كتبهم ويعتمدھا في نقل الروايات ، فان جملة مما تضمنه من الاخبار ما لا اشكال في انه اخذها من مصادرهم ، حتى انه اشتبه في بعض الموضع فنقل رواية عن ابي جعفر علیہ السلام ظناً منه انه الباقي علیہ السلام بينما هو الحواد علیہ السلام ، فظن المحدث النوري وآخرون انه تعمد الابهام وجعلوا ذلك من امارات كونه امامياً.

والظاهر ان الذي دعاه إلى الاعتماد على مصادر الإمامية في تأليف كتابه هو ان الاسعاعية منذ تكوئهم في زمن الصادق والكاظم علیہما السلام ، لم يكن من مسلكهم نقل احاديث والاهتمام بضبطها وإنما كانت غاية اهتمامهم بالجوانب السياسية والاجتماعية للامامة.

ولما وفقو لتشكيل دولتهم في المغرب واستولوا على مصر وبنوا القاهرة واسسوا الجامع الازهر ، احتاجوا إلى الفقه والحضارة والقانون فاضطر عالمهم الميرز آنذاك القاضي نعمان إلى تأليف كتاب الدعائم ، والاعتماد

فيه علىٰ مصادر الآخرين ، لما لم يكن لسلفهم كتب في هذا المضمار .
وي يكن معرفة بعض مصادره من كتب الإمامية بمقارنته معها او مع ما نقل من روایاتها
، ومنها كتاب الجعفريات فان ما ورد فيه من الاخبار يطابق في موارد كثيرة متون الاخبار
الواردة في الدعائم — كما تنبه لذلك المحدث النوري عليه السلام^(١) — وكتاب الجعفريات
لإسماعيل بن موسى بن جعفر ، قال الشيخ والنحاشي (سكن مصر وولده بها وله كتب
يرويها عن ابيه عن آبائه) . وقد روی الجعفريات إسماعيل بن موسى ورواه عنه محمد بن
محمد ابن الاشعث — وكان ساكناً بمصر أيضاً — فهذا الكتاب كان موجوداً في مصر مقر
الإسماعيلية آنذاك .

وعلى اي تقدير فالمقصود : ان روایات كتاب الدعائم منقوله غالباً عن مصادر الشيعة
الإمامية رغم ان مؤلفه ليس منهم ، ولذلك كانت اقرب إلى الاعتبار من روایات العامة ،
لأنها نفس روایاتنا نقلت اليها بغير طريقتنا فتدبر .

الجهة الثانية : في سنته ، وهو كما علم مما سبق ضعيف من جهتين : من جهة
الارسال ومن جهة عدم وثاقة مؤلف الدعائم عندنا .

الجهة الثالثة : في مفاده ، ولا اشكال فيما تضمنه صدره من عدم وجوب اعادة بناء
الجدار علىٰ صاحب الدار اذا لم يكن للجبار حق فيه فانه علىٰ وفق القاعدة ، وانما الاشكال
فيما تضمنه الذيل من منعه من هدم جداره وامره ببنائه لو هدمه إضراراً بجاره ، فانه قد يقال
ان ذلك مخالف للقواعد والاصول المسلمة ، لأن الظاهر ان مورد الحديث الجدار الذي يكون
ملوكاً للشخص ملكاً طلقاً من دون ان يكون متعلقاً لحق الجبار بوجه من الوجوه ، ومقتضى
القاعدة في مثل ذلك ان يكون للملك حق هدمه ، وان لا يجب

(١) مستدرك الوسائل ٣ / ٣١٧ .

عليه اعادة بنائه على تقدير هدمه ، وان كان ذلك سبباً لوقوع الجار في الخرج والضيق من جهة فقدان الساتر لبيته ، وبمجرد كون هدمه لا حاجة عقلائية 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.

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 اعتقد احد الشركاء نصبيه من العبد قاصداً به الاضرار بشريكه ، وجب عليه فكه ان كان موسراً ويظل عتقه ان كان معسراً ، وإن قصد القرابة اعتقد سهمه وسعى العبد في نصيب الشريك ، ولم يجب على المعتقد فكه بل يستحب له ذلك ، وقد اعتبر في الجواهر هذا القول احد القولين القوين في المسألة ^(١).

ويدل عليه من الاخبار صحيح الحلي عن ابي عبد الله عائلا قال : سأله عن المملوك بين الشركاء فيعتقد احدهم نصبيه ؟ فقال ان ذلك فساد على اصحابه ، فلا يستطيعون بيعه ولا مؤاهرته وقال يقوم قيمته فيجعل على الذي اعتقد عقوبة ، وانا جعل ذلك مما افسده. وفي صحيحه محمد ابن مسلم قال قلت لابي عبد الله عائلا : رجل ورث غلاماً وله فيه شركاء فاعتق لوجه الله نصبيه ، فقال اذا اعتقد نصبيه مضارة وهو موسر ضمن للورثة ،

(١) جواهر الكلام / ٣٤ - ١٥٦ - ١٥٧.

وإذا اعتق لوجه الله كان الغلام قد اعتق من حصة من اعتق ، ويستعملونه على قدر ما اعتق منه له و لهم ، 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 ^(١).

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

فيتمكن الالتزام بنظر ذلك في المقام أيضاً – كما التزم به بعض فقهاء العامة – بان يقال : انه لا يجوز للجبار ان يتصرف في ملكه بما يكون مجرد الاضرار بجباره لا لغرض عقلائي ، ولو فعل ذلك اجبر على تدارك الضرر الحالى عقوبة على عمله . وهذا الحكم يصح ان يكون حكماً اولياً على اساس ان من حق المسلم على المسلم أو الجبار على الجبار ان لا يضر به متعمداً وان كان ذلك بالتصرف في ملك نفسه ، كما يصح ان يكون حكماً ولاياً اقتضته المصلحة الملزمة التي رأها الامام عليه السلام في امثال هذه الموارد.

الوجه الثاني : انه يمكن ان يفترض ان مورد كلام الامام عليه السلام في ذيل الحديث هو ما اذا كان الجدار مورداً لحق الجبار ، وبذلك يتوجه النهي عن الهدم والامر بنائه على تقدير المخالفة ، كما يتوجه تعليل النهي : (لا ضرر ولا ضرار) لان في هدم الجدار حينئذٍ إضراراً بالجبار لاستلزماته سلب حقه.

ومبرر هذا الافتراض ان السائل فرض كون الهدم إضراراً بالجبار ، وهذا

(١) الوسائل ٢٣ : ٣٩ و ٤٠ ح ٢٩٠٥٦ و ٢٩٠٥٩.

ظاهر فيما اذا كان للجبار حق بالنسبة إلى الجدار — لكي يصدق الاضرار به عرفاً — ، ولا يشمل ما اذا لم يكن له حق فيه وإنما كان هدمه مستلزمًا لعدم انتفاعه بجدار الغير ، واما قول السائل (لغير حاجة منه إلى هدمه) فلا يدل على عدم كون الجدار متعلقاً لحق الغير ، بل لعل المراد به اخراج صورة تعارض الضررين ، حيث يكون صاحب الجدار محتاجاً إلى هدمه لكونه آثلاً للسقوط أو موجباً لضيق داره مثلاً مع كونه متعلقاً لحق الجبار . وهذا الوجه في توجيه الرواية يظهر من كلام لصاحب الجوادر^(١) في كتاب الصلح ذكره تأييداً لكلام نقله عن الحق الكركي في جامع المقاصد .

٥ — حديث قسمة العين المشتركة^(٢) :

رواه في كثر العمال عن جامع عبد الرزاق الصنعاني منقولاً بسانده عن الحجاج بن أرطأة — وهو من رجال الصادقين كما في كتاب الرجال للشيخ (قده) — قال أخرين أبو جعفر : ان نخلة كانت بين رجلين فاختصما فيها إلى النبي ﷺ ، فقال أحدهما : اشتقها نصفين بيبي وبيبه ، فقال النبي ﷺ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام يتقاومان فيها^(٣) . والحكم المذكور في الرواية حار على وفق قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) وقد ذكره فقهاؤنا مع تعليله بهذه القاعدة ايضاً .

(١) جواهر الكلام / ٢٦٨ .

(٢) هذا الحديث وما بعده من الأحاديث وإن لم ترد في كتبنا وإنما وردت في كتب العامة إلا إنما أثرنا 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 تستخرج من خلال البحوث الآتية .

(٣) كثر العمال ٥ : ٨٤٣ ح ١٤٥٣٤ .

وقد ورد ما يماثله في صحيح الغنوبي المروي في الكافي عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ : في رجل شهد بعيراً مريضاً وهو بباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم ، فجاء واشرك فيه رجلاً بدرهين بالرأس والجلد ، فقضى أن البعير برع بلغ ثمنه دنانير ، فقال لصاحب الدرهين خذ خمس ما بلغ فأبى قال اريد الرأس والجلد فقال عَلَيْهِ الْكَفَافُ ليس له ذلك هذا الضرار وقد أُعطي حقه اذا أُعطي الخمس ^(١).

وهذه الرواية تماثل رواية الحجاج بن أرطأة الا ان المذكور فيها مجرد تطبيق كبرى لا ضرر على ^١ موردهما من دون ذكرها صريحاً ، ولعل ذلك لعلوهيتها وانتهارها فاستغنى الامام عَلَيْهِ الْكَفَافُ عن ذكرها.

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

٦ — حديث عذق أبي لبابة :

رواه ابو داود في المراسيل عن واسع بن حبان ، قال : كان لابي لبابة عذق في حائط رجل فكلمه ، فقال انك تطأ حائطي إلى عذقك فانا اعطيك مثله في حائطي ، وأخرجه عن فأبى عليه ، فكلم النبي عَلَيْهِ الْكَفَافُ

(١) الكافي ٥ : ٢٩٣ ح ٤.

فقال يا ابا لبابة خذ مثل عذقك فحزها إلى مالك واكشف عن صاحبك ما يكره ، فقال ما انا بفاعل ، فقال اذهب فاخرج له مثل عذقه إلى حائطه ، ثم اضرب فوق ذلك بجدار فانه لا ضرر في الإسلام ولا ضرار ^(١).

وهذه القضية تشبه قضية سمرة بن جندب مع الرجل الأنثاري.

٧ — حديث جعل الخشبة في حائط الجار وحدّ الطريق المسلوك :

اورده عبد الرزاق الصنعاني في المصنف ، عن معمر عن جابر ، عن عكرمة ، عن ابن عباس ، قال قال رسول الله ﷺ : (لا ضرر ولا ضرار) وللرجل ان يجعل خشبة في حائط حاره والطريق سبعة اذرع ^(٢).

ورواه احمد بن حنبل في مسنده بسانده عن ابن عباس أيضاً ، وكذا الطبراني والبيهقي وابن ماجة ^(٣). وفي سنن الدارقطني حكى الجمل الثلاث بطريقه عن ابن عباس ، لكن مع تأخير جملة (لا ضرر ولا ضرار) عن الجملتين الآخرين ^(٤).

كما روى بسانده عن ابي هريرة عن النبي ﷺ ، انه قال : (لا ضرر ولا ضرورة ولا يمنع احدكم حاره أن يضع خشبة على حائطه) ^(٥).

ولكن ظهور هذا الحديث في تعاقب الجمل الثلاث في كلام النبي ﷺ على نحو يكون قوله (لا ضرر ولا ضرار) بمثابة الكلية للحكمين المذكورين في الجملتين الآخرين غير واضح ، فان صيغة الحديث في الجمع بين الجمل الثلاث ليست صيغة واضحة في ان النبي

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

(٢) كثر العمال ٤ : ٦١ ح ٩٥١٩.

(٣ — ٤) لاحظ مسند أحمد ١ : ٣١٣ ، وسنن ابن ماجة ٢ : ٧٨٤ ، وسنن الدارقطني ٤ : ٢٢٨ .

(٥) سنن الدارقطني ٤ : ٨٢٢ .

كان بقصد تطبيق (لا ضرر ولا ضرار) ، على مورد جعل الخشبة في حائط الجار عليه السلام وحدّ الطريق المسلوك . والفرق التعبيري بين الصيغة المستعملة في هذا الحديث والصيغة المستعملة في حديثي الشفعة ومنع فضل الماء شاسع جداً ، فإن الوارد فيهما هكذا قضى ^١ بکذا وكذا وقال (لا ضرر ولا ضرار) مما يكون ظاهراً عرفاً في الارتباط بين القضاء والقول واما في المقام فلا ظهور للحديث في الارتباط بين قوله (لا ضرر ولا ضرار) وقوله (ولا يمنع أحدكم ... 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 ذيلاً لحكمه عليه السلام بجواز جعل الخشبة في حائط الجار ، ونفيه عن منع الجار عن ذلك . فلاحظ ^(١) .

٨ — حديث مشارب النخل :

اورده في كثر العمل عن أبي نعيم عن صفوان بن سليم ، عن ثعلبة ابن أبي مالك : ان رسول الله عليه السلام قال (لا ضرر ولا ضرار) وان رسول الله عليه السلام : قضى ^١ في مشارب النخل بالسيل الاعلى على الاسفل حتى يشرب الاعلى ويروي الماء إلى الكفين ، ثم يسرح الماء إلى الاسفل وكذلك حتى تنقضي الحوائط ويغئي الماء ^(٢) .

وهذا الحديث لا ظهور له في الارتباط بين قوله عليه السلام (لا ضرر ولا ضرار) وبين قضايه في مشارب النخيل ، ولا سيما مع تكرار ذكره عليه السلام فيه .

(١) موطأ مالك ٢ : ٧٤٥ ، والأم ٧ : ٢٣٠ .

(٢) كثر العمل ٣ : ٩١٩ ح ٩١٦٧ .

وروبي قضاوه عليه الله في مشارب النخيل من دون تعقبه أو تقدمه : (لا ضرر ولا ضرار) في جملة من مصادر الخاصة وال العامة.

اما الخاصة فقد ورد في مصادرهم ^(١) عن ثلاثة اشخاص هم :

١ — عقبة بن خالد و اورد حديثه الكليني و ينقله عنه الشيخ ^(٢).

٢ — غياث بن ابراهيم وقد ورد حديثه بطريقين في الكافي و نقله الشيخ باسناده عن احمد بن محمد — والظاهر انه اخذه من الكافي أيضاً — كما رواه الصدوق في الفقيه بسنده إلى ^١ غياث.

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

واما العامة فقد روى ذلك جمع منهم في مصادرهم عن جمع ، منهم عبادة بن الصامت ^(٣).

هذا ثامن الكلام في البحث الأول من الفصل الأول في ذكر القضايا التي تضمنت تطبيق كبير (لا ضرر ولا ضرار) على ^١ مواردتها في كتب الخاصة وال العامة ، وقد عرفت انما ثمان قضايا وعمدتها القضايا الثلاث الأولى المروية في كتب الامامية.

* * *

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

ويقع الكلام فيه تارة في زيادة (في الإسلام) في آخره ، و اخر في زيادة (على ^١ مؤمن) بدلاً عنه ، و ثالثة في ثبوت القسم الثاني من الحديث أي

(١) الوسائل ٢٥ : ٤٢٠ / ٣٢٢٦٣ .

(٢) مسند أحمد ٥ : ٣٢٦ ، كتز العمال ٣ : ٩٠٣ ح ٩١١٧ .

(٣) الكافي ٥ : ٢٧٨ ح ٦ ، التهذيب ١٤٠ ح ٦٢ .

قوله (لا ضرار) ، وانه على تقدير ثبوته هل هو بهذه الصيغة أو بصيغة اخرى مثل (لا اضرار) أو (لا ضرورة) ؟ فالكلام في مقامات :

المقام الاول : في تحقيق زيادة (في الإسلام) في آخر الحديث.

ويقع البحث عنه تارة من حيث وجود هذه الزيادة في المصادر الحديثية وغيرها ،

وآخر في اعتبارها وعدمه فهنا امران :

الامر الاول : 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 الأثير ، ولا يدرى إله من اين جاء بها ؟

قال ^(١) *فَيَقُولُ* : ان الثابت في روایات العامة هو قوله (لا ضرار ولا ضرار) من غير

تعقيب قوله (في الإسلام) ، فقد تفحصت في كتبهم وتتبعت في صحاحهم ومسانيدهم

وغيرها فحصاً اكيداً ، فلم احد رواية في طرقهم الا عن ابن عباس ، وعن عبادة بن الصامت

، وكلامها روايا من غير هذه الزيادة ، ولا ادرى من اين جاء ابن الأثير في النهاية بهذه الزيادة

، وليس المقام من مصاديق القاعدة السابقة من تقدّم الزيادة على النصيحة والحكم بوجودها ،

فانما فيما اذا ثبتت الزيادة بطريق معتبر لا في غيره مال مثبت او ثبت خلافها او ارسلها

واحد او اثنان ، فلا يمكن الاحتجاج بمثل هذه الزيادة التي لو لم يدع الجزم بخطتها فغاية ما

فيه الارسال من لا يعلم حال مراسيله على حكم ديني وفرع فقهي.

واضاف (قده) : وناهيك في المقام ان علامتهم المتبحر الماهر

(١) رسالة لا ضرر : ٧.

السيوطى الذى تجاوزت تصانيفه عن خمسمائة ، ويعدونه محمد المائة التاسعة ، وقيل انه ما بلغ احد درجة الاجتهاد بعد الائمة الاربعة إلا السيوطى ، صنف كتابه (جمع الجوامع) في الحديث ، وجمع فيه جميع كتب الحديث من الصحاح وغيرها كصحىحي البخارى ومسلم ، وصحىح الترمذى ، وسنن ابن داود ، وسنن النسائى ، وصحىح ابن ماجة الفزويين ، وموطأ مالك ، ومسند أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ ، وصحىح ابن خزيمة ، وصحىح ابن عوانة ، ومستدرك الحاكم ، ومنتقى ابن الجارود ، وصحىح ابن حبان ، وصحىح الطبرانى ، وسنن سعيد بن منصور ، وابن أبي شيبة ، وجامع عبد الرزاق ، ومسند أبي يعلى ، وسنن الدارقطنى ، والصحاح المختارة للضياء المقدسى ، وشعب الایمان للبيهقى ، والكامل لابن عدي ، وغيرها من كتب كثيرة لا نطيل ببنقلها ، ولم ينقل في هذا الكتاب الا قوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار) فقط ؟ وذكر رواية احمد في مسنده وابن ماجة في صحيحة .

ثم قال (قده) (وهذه كتب احاديث اهل السنة تراها حالية عن قوله (في الإسلام) ، فمن اين هذه الزيادة حتى نقدمها على النفيصة ، ونستشهد بها على معنى الحديث ونستعين بها في بعض المقاصد والفروع ؟ فما اشتهر في الكتب وتدالووه في الاستشهاد بها ليس على ما ينبغي .

واعجب من الكل ما رأيته في كلام بعض المعاصرین من دعوى الاستفاضة مع هذا القيد ، واسناده إلى المحققين دعوى تواتر هذا الحديث مع هذه الزيادة — انتهى موضع الحاجة من كلامه — .

وقد تأثر بما ذكره (قده) غير واحد من تأخر عنه ولا سيما فيما ذكره من عدم وجود الزيادة المذكورة في مصادر العامة غير النهاية الاثيرية .

ويبدو انه ~~فتن~~ لم يطلع على^١ نقل الفقيه^(١) لحديث (لا ضرر ولا ضرار) مع اضافة في الإسلام ، والا لما بالغ في نفيها.

وقد شكك بعض الاعاظم^(٢) تأثراً بالنفي البالغ الذي ذكره العالمة شيخ الشريعة (قده) في اصل وجود هذه الاضافة في الفقيه : قائلاً انه لم يثبت وجودها في نقل الفقيه أيضاً على^١ نحو يطمئن به ، لاحتمال ان تكون الزيادة من قبل الكاتب ، وذلك لأنّه قد جاء في الفقيه بعد ذكر (لا ضرر) ، فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً ، فمن المحمّل ان الناشر قد كتب كلمة (فالاسلام) مكرراً لغفلته عن كتابتها اولاً ، كما يقع ذلك كثيراً ، ثم تصور بعض من تأخر عنه ان (فالاسلام) الأولى تحريف (في الإسلام) ، فصححه تصحيحاً قياسياً مبدلاً للفاء بـ (في) ، فتحقق بذلك (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) ، فكان وجود هذه الزيادة في الفقيه ولد عملين : تكرار خاطئ اولاً ، وتصحيح قياسي للتكرار دون التنبيه إلى^١ منشأه ثانياً.

هذا غاية ما يمكن ان يقال في التشكيك في ثبوت زيادة (في الإسلام) في آخر الحديث.

وفي جموع ما ذكر ملاحظات :

الملاحظة الأولى^١ : ان ما ذكره العالمة شيخ الشريعة (قده) من حصر راوي حديث (لا ضرر ولا ضرار) لدى العامة ، في شخصين ابن عباس ، وعبدادة بن الصامت ، ليس ب الصحيح ، وتوضيح الحال :

ان هذا الحديث قد ورد في كتب العامة على^١ نحوين : مرسلاً ومسندأ.

اما المرسل فقد ورد في موطأ مالك^(٣) ، عن عمرو بن يحيى المازني ،

(١) الفقيه ٤ : ٢٤٣ ح ٧٧٧.

(٢) رسالة لا ضرر للإمام الخميني : ٢٥.

(٣) الموطأ ٢ : ٧٤٥.

عن ابيه : ان رسول الله ﷺ قال (لا ضرر ولا ضرار) ، وورد أيضاً في جامع الصناعي — على^١ ما في كثر العمال^(١) — عن ابن اليميني ، عن الحجاج بن أرطأة ، أخبرني ابو جعفر ان نخلة كانت بين رجلين فاختصما فيها إلى النبي ﷺ فقال احدهما اشققها نصفين بيبي وبينه فقال النبي ﷺ (لا ضرر) — وعد^٢ هذا الحديث مرسلاً مبني على^٣ اصول العامة من عد^٤ روایات ائمتنا علیهم السلام عن النبي ﷺ من غير ذكر الوسائل من قسم المراسيل ، وان كانت عندنا من المسانيد.

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

واما المسند فقد نقل عن جملة من الصحابة يبلغ عددهم ثمانية أو تسعه رواة وهم :

١ — ابن عباس. وقد نقل حديثه في مصادر :

منها : سنن ابن ماجة^(٢) : رواه بسانده عن حابر الجعفي عن عكرمة ، عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ : (لا ضرر ولا ضرار).

ومنها : المصنف^(٣) لعبد الرزاق الصناعي رواه عن معمر ، عن حابر الجعفي كما تقدم.

ومنها : مسنـد احمد^(٤) ، رواه عن عبد الرزاق بنفس السند المذكور ،

(١) كثر العمال ٥ : ٨٤٣ ح ١٤٥٣٤ .

(٢) سنن ابن ماجة ٢ : ٧٨٤ ح ٣٤١ .

(٣) كما في نصب الراية ٤ : ٣٨٤ .

(٤) مسنـد احمد بن حنبل ١ / ٣١٣٣ .

ولكن بلفظ (لا ضرر ولا اضرار).

ومنها : سنن الدارقطني^(١) رواه بسانده عن داود بن الحصين عن عكرمة ، عن ابن عباس بلفظ (لا ضرر ولا اضرار).

ومنها : المعجم للطبراني — على^١ ما في نصب الراية^(٢) — عن ابن أبي شيبة ، عن معاوية بن عمرو ، عن زائدة ، عن سماك عن عكرمة .

٢ — ابو سعيد الخدري . وقد ورد حديثه في مصادر :

منها : المستدرک للحاکم^(٣) : رواه بسانده عن عمرو بن يحيى المازني ، عن ابیه ، عن ابی سعيد الخدري : أن رسول الله ﷺ قال (لا ضرر ولا ضرار — من ضار ضاره الله و من شاق شاق الله عليه) ، قال الحاکم : (هذا حديث صحيح الاسناد على^١ شرط مسلم ولم يخرجاه) ولم يتعقبه الذهبي في تلخيص المستدرک .

ومنها : سنن الدارقطني^(٤) رواه بسانده عن المازني ، ولكن بلفظ (لا ضرر ولا اضرار).

ومنها : التمهید في شرح الموطأ لابن عبدالبر — على^١ ما حکي عنه^(٥) — .

ومنها : سنن البیهقی^(٦) :

٣ — ابو لبابة . نقل حديثه ابو داود في المراسيل عن واسع بن حبان عنه — على^١ ما ذكره الریلیعی في نصب الراية^(٧) — ونص الحديث قال (واسع)

(١) سنن الدارقطني ٤ : ٢٨ ح ٨٤ .

(٢) نصب الراية ٤ / ٣٨٤ .

(٣) المستدرک على^١ الصحيحین ٢ / ٥٧ .

(٤) سنن الدارقطني ٤ : ٢٢٨ ح ٨٥ .

(٥) لاحظ نصب الراية ٤ / ٢٨٥ .

(٦) سنن البیهقی ٦ : ١٥٧ .

(٧) نصب الراية ٤ / ٣٨٥ .

كان لابي لبابة عذق في حائط رجل فكلمه ، فقال انك تطأ حائطي إلى عذقك ، فأنا اعطيك مثله في حائطي ، واحرجه عن فأبى عليه فكلم النبي ﷺ فقال يا ابا لبابة خذ مثل عذقك فحزها إلى مالك ، واكتف عن صاحبك ما يكره ، فقال ما انا بفاعل فقال اذهب فأخرج له مثل عذقه إلى حائطه ، ثم اضرب فوق ذلك بجدار (فانه لا ضرر في الإسلام ولا ضرار).

٤ — ابو هريرة. اورد حديثه الدارقطني في سننه ^(١) بسانده عن ابن عطاء ، عن ابيه ، عن ابي هريرة : أن النبي ﷺ قال (لا ضرر ولا ضرورة) ولا يمنع احدكم جاره أن يضع خشبة على حائطه.

٥ — ثعلبة بن مالك. اورد حديثه ابونعيم — على^١ ما في كثر العمل ^(٢) — بسانده عن صفوان بن سليم ، عن ثعلبة : أن رسول الله ﷺ قال (لا ضرر ولا ضرارة). ونقله أيضاً الطبراني في معجمه — على^١ ما حكاه الزيلعي ^(٣) — بسانده إلى صفوان عن ثعلبة.

٦ — حابر بن عبد الله. روى حديثه الطبراني في معجمه الاوسط — على^١ ما حكاه الزيلعي في نصب الراية ^(٤) ، والمبشمي في مجمع الزوائد ^(٥) — بسانده عن واسع بن حبان ، عن حابر بن عبد الله ، قال قال رسول الله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

٧ — عائشة. نقل حديثها الدارقطني في سننه ^(٦) بسانده عن عمرة ،

(١) سنن الدارقطني ٤ : ٢٢٨ ح ٢٢٨.

(٢) كثر العمل ٣ : ٩١٦٧ ح ٩١٩.

(٣) نصب الراية ٤ / ٣٨٦.

(٤) نصب الراية ٤ / ٣٨٥.

(٥) مجمع الزوائد ٤ / ١١٠.

(٦) سنن الدارقطني ٤ : ٢٢٧ ح ٨٣.

عن عائشة عن النبي ﷺ قال (لا ضرر ولا ضرار) ورواه الطبراني أيضاً في معجمه الأوسط — كما في نصب الراية وجمع الزوائد^(١) — بطريقين عن نافع بن مالك عن القاسم بن محمد ، عن عائشة أحدهما بلفظ (لا ضرر ولا ضرار) واما الثاني فنقله الميثيمي بهذا اللفظ أيضاً 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 إلى موسى بن عقبة بن الوليد بن عبادة ، عن جد أبيه عبادة بن الصامت : أن رسول الله ﷺ قضى أن لا ضرر ولا ضرار^(٢).

ومنها : صحيح أبي عوانة — على ما في كثر العمال^(٣).

ومنها : المعجم الكبير للطبراني — على ما في كثر العمال أيضاً^(٤).

ومنها : سنن البيهقي^(٥).

ومنها : مسنند احمد بن حنبل^(٦).

وإذا اعتبرنا الرواية المذكورة في جامع الصناعي عن أبي جعفر عاشراً ، مروية عن الإمام أمير المؤمنين عاشراً — باعتبار ان ما ينقله عاشراً عن النبي ﷺ فاما ينقله عن آبائه — فسوف تكون رواة

(١) نصب الراية ٤ : ٢٨٦ ، وجمع الزوائد ٤ : ١١٠ ، المعجم الأوسط ٢ : ٢٣ ح ٢٣٧.

(٢) سنن ابن ماجة ٢ : ٧٨٤ / ٢٣٤٠.

(٣) كثر العمال ٤ : ٥٩ ح ٩٤٩٨.

(٤) كثر العمال ٣ / ٢٠٩ الطبعة القديمة.

(٥) سنن البيهقي ٦ : ١٥٧.

(٦) مسنند احمد بن حنبل ٥ : ٣٢٦.

الحديث تسعه.

وما ذكرنا يتضح :

اولاً : ان نقل الحديث ليس محسوباً 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 المنسوب مرسلاً ، كما ثبت ذلك فعلاً على^١ ما مر ، فلا بدّ من نفي ثبوت الحديث مرسلاً ومسنداً مع الزيادة لكي يتم البيان المذكور.

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

وثالثاً : ان مصدر الحديث لا ينحصر بسنن ابن ماجة ومسند احمد ، بل له مصادر اخرى كالموطأ لمالك والمصنف لعبد الرزاق وسنن الدارقطني ، والمعجم الكبير ، والاوسيط للطبراني ، والمستدرك للحاكم ، وسنن البيهقي ، وغيرها مما تقدمت الاشارة إلى بعضها.

والملاحظة الثانية : ان ما ذكره (قده) من عدم معلومية مصدر ابن الأثير 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 المروي صاحب أبي منصور الازهري اللغوي المتوفى سنة ٤٠١.

وتوضيح ذلك :

ان ابن الأثير — كما صرخ في مقدمة النهاية^(١) — قد جمع في كتابه هذا بين كتاب المروي ، وبين كتاب أبي موسى محمد بن أبي بكر الاصفهاني

(١) النهاية ٣ : ٨١.

المتوفى سنة ٥٨١ ، واضاف هو على ذلك ما تيسر له ، وقد جعل لما احده من كل منهما علامة ، فكانت عالمة الأول (ه) وعلامة الثاني (س) ، وما اضافه عليهما جعله مهملاً بلا علامة ، وكلامه المتضمن لشرح حديث لا ضرر ولا ضرار في الإسلام مقتول بالعلامة الأولى^١ ، فيعلم أنه مأخوذ من كتاب أبي عبد المروي.

الملاحظة الثالثة : ان حصر مصدر الزيادة بنهاية ابن الأثير — كما جاء في كلامه

(قده) — حيث قال :

(وانما توجد في نهاية ابن الأثير) ليس ب صحيح ، لأنها 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 ثلاثة روايات :

١ — رواية أبي لبابة المروية في مراسيل أبي داود.

٢ — رواية جابر بن عبد الله المروية في المعجم الأوسط للطبراني.

٣ — رواية أبي جعفر عليه السلام المروية في المصنف لعبد الرزاق الصناعي.

واما في مصادرنا في يوجد الحديث مع الزيادة في كتابين :

احدهما : الفقيه كما من نقله عنه.

وثانيهما : عوالي اللآللي 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 مصادرهم ولا يبعد أن يكون الصدوق (قده) أيضاً قد أخذه من مصادرهم كما أنه ذكر الحديث في مقام الاحتجاج على العامة ، مقتولناً بعدة أحاديث أخرى مروية من طرقهم.

واما في (كتب الفقه) في يوجد في جملة من كتب فقه العامة :

منها : بداع الصنائع ^(١) للكاساني الحنفي قال في كلام له (وأما الذي يرجع إلى المولى فيه فهو ان لا يكون من التصرفات الضارة بالمولى عليه لقوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

ومنها : المبسوط ^(٢) للسرخسي الحنفي حيث قال في كلام له (فإذا كان تقدم الغراء يضر باهل مصر قدّمهم على منازلهم عملاً بقوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

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

ويوجد في بعض كتب فقه الزيدية أيضاً كتاب البحر الزخار ^(٤) حيث قال في كلام له (وإذا باعه الراهن فباطل لابطاله حق المركن وقد قال ﷺ (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

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

وأماماً في (كتب اللغة) : فيوجد في تهذيب اللغة للازهري ^(٧) وغريب الحديث والقرآن لابي عبيد ^(٨) وأساس البلاغة للزمخشري ^(٩) وفي جملة من

(١) بداع الصنائع ٦ : ٢٦٥ .

(٢) المبسوط ١٦ / ٨١ .

(٣) الرتاج ٢ / ١٢٠ .

(٤) البحر الزخار ٥ / 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 ٢٦٨ .

القاميس اللغوية المتأخرة كلسان العرب ^(١) وغيره.

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

الملاحظة الرابعة : ان ما ذكره بعض الاعاظم ^(٢) من التشكيك في وجود زيادة (في الإسلام) في الفقيه محل نظر من وجهين :

الأول : ان 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 إلى قريب هذه الاعصار وتوجد جملة من النسخ المقروءة عليهم بآيدينا ، فيضعف مع ذلك ادعاء وقوع التحرير بالزيادة في مرحلة القراءة وان سلم انه يحصل في الكتابة ، مضافاً إلى ان الجوامع الحديثية التي نقلت هذا الحديث عن الفقيه ائماً نقلته مع تلك الزيادة كالوسائل وغيرها ولم ينقل احتمال ما ذكر من التصحيف عن احد من محسني الفقيه وشراحه.

الثاني : ان مقتضى كلام الصدوق (قده) في الاحتجاج بهذا الحديث وجود هذه الزيادة ، فانه ذكر هذا الحديث في سياق الاحتجاج على العامة في قوله ان المسلم لا يرث الكافر فقال ^(٣) : ان الله عزوجل انا حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بکفرهم ، كما حرم على القاتل عقوبة لقتله ، فأما المسلم فلا يحرم جرم وعقوبة يحرم الميراث !؟ وكيف صار الإسلام يزيده شرآ؟! مع قول النبي ﷺ : الإسلام يزيد ولا ينقص ، ومع قوله عليه

(١) لسان العرب ٤ / ٤٨٢.

(٢) الإمام الخميني في الرسائل : ٢٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٤٣ ح ٧٧٦ — ٧٧٨.

وآله السلام : (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً ،
ومع قوله عليه وآله السلام : الإسلام يعلو ولا يعلى عليه.

فبالاحظ ان احتجاجه بحديث (لا ضرر ولا ضرار) مبني على^١ ان اسلام المرء لا
يوجب ضرراً عليه ، وهذا يتوقف على^١ ثبوت تلك الزيادة لكن مع تفسير الإسلام بالاعتقاد
باليدين ، دون نفس الدين وجعل الكلمة (في) للتعليق كما في قولهم (قتل فلان في دينه)
فيكون مؤدي الحديث إِنَّه لا ضرر على^١ المرء بسلامه فلو فرضنا خلو الحديث عن الزيادة في
ذيله لم يمكن الاحتجاج به للداعي^١ المذكور.

فظاهر بما ذكرناه ان التشكيك في وجود زيادة (في الإسلام) في الفقيه في غير محله.

هذا تمام الكلام في تحقيق وجود هذه الزيادة في المصادر الحديثية وغيرها وعدمه.

الامر الثاني : في تحقيق اعتبار هذه الزيادة وهل أنها ثابتة في الخبر على^١ وجه معترض لا

؟

ووجهان بل قولان ويمكن الاستدلال للوجه الأول من ثبوتها واعتبارها بوجوهه :
الوجه الأول : ان حديث لا ضرر ولا ضرار مع هذه الاضافة مروي في كتب الحديث
للفريقين ومشهور في السنة الفقهاء حتى انه ذكر بهذا المتن في كتب اللغة وذلك مما يوجب
الوثق بثبوت الزيادة وصحتها.

ويرد عليه :

أولاً : انه لم يذكر مع الزيادة في كتب اصحابنا — فيما اطلعنا عليه — إِلَّا في مقام
الاحتجاج به على^١ العامة من حيث وروده من طريقهم ، فلا يدل على^١ نقله من طريقنا أيضاً
ليقال انه مروي من طريق الفريقين فيمكن الوثوق

بصحته.

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

الوجه الثاني : ان هذا الحديث مع الزيادة مروي في الفقيه بصيغة جزئية اي ان الصدوق (قده) اسنده إلى المعصوم عليهما السلام بصورة الجزم حيث قال : (ومع قوله عليهما السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) وهو مما يستوجب الاعتماد عليه ، وإن كان النقل مرسلاً فانه وإن لم تثبت حجية جميع مراسيله (قده) — كما ذهب إليه جمع — الا ان ما نسبه إلى المعصوم عليهما السلام على سبيل الجزم حجة و معتمد عليه.

وهذا الوجه اعتمد السيد الاستاذ فقيه في بعض دوراته الاصولية ^(١) ثم عدل عنه ، وردد بان غاية ما يدل عليه هذا النحو من النقل هو صحة الخبر عند الصدوق ، واما صحته عندنا فلم تثبت لاختلاف الميان في حجية الخبر ، فان بعضهم قائل بحجية خصوص خبر العادل مع ما في معنى العدالة من الاختلاف ، حتى قال بعضهم قائل بحجية خبر الشهادتين مع عدم ظهور الفسق ، وبعضهم قائل بحجية خبر الثقة ، وبعضهم لا يرى جواز العمل بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة العلمية فمع وجود هذا الاختلاف في حجية الخبر ، كيف يكون اعتماد أحد على خبر مستلزمًا لحجيته عند غيره ^(٢) .

(١) الدراسات : ٣٢٢ .

(٢) مصباح الأصول ٢ / ٥٢٠ .

ويمكن ان يناقش فيما افاده نقضاً وحلاً.

اما (النقض) فبتوثيقات الرجالين وتضعيفاهم فانه ^{فيما} يعتمدها رغم تأيي هذا الاحتمال فيها أيضاً ولا موجب للتفرق بينها وبين ما نحن فيه ، اذ لا شاهد على الهم في مقام جرح الرواة أو تعديلهم يعتمدون على طريقة خاصة غير ما يعتمدونها في مقام نسبة القول إلى المقصوم ، 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 الرجالين اليها في الجرح والتعديل ، يأتي نظيره في كتب الحديث أيضاً ، بل ان كتب الحديث المؤلفة من زمان الامام الصادق ^{عليه السلام} إلى زمن الصدوق — مما فقد في الاعصار المتأخرة — أزيد بكثير مما صنف في الجرح والتعديل.

واما الحل فيما ذكره ^{فيما} في غير هذا المقام ^(١) — بناءً على مختاره من حجية خبر الثقة — وهو انه اذا لم يعلم ان منشأ الاخبار هل هو الحس أو الحدس ، فالقاعدة الاولية وان كانت تقتضي عدم حجية هذا الاخبار — نظراً إلى ان ادلة حجية خبر الثقة لا تشمل الاخبار الحدسية ، فاذا احتمل ان الخبر حدسی كانت الشبهة مصداقية ولا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، الا ان هناك أصلأً ثانوياً حاكماً على هذه القاعدة وهو اصالة الحس الثابتة ببناء العقلاء — فان سيرهم قائمة على حجية خبر الثقة في الحسويات فيما لم يعلم انه نشأ من الحدس ، وعلى ضوء هذا فيقال في المقام ان مجرد عدم العلم يعني المخبر في اخباره لا يوجد بحكم بعد عدم حجية خبره بعد وجود احتمال الحس في حقه ، ولا ريب في أن احتمال

(١) لاحظ معجم الرجال ١ : ٤١ .

الحس في خبر الصدوق — ولو من جهة نقل كابر عن كابر وثقة عن ثقة — موجودٌ وجданاً فيلزم البناء على^١ حجية خبره.

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

أوّلاً : من أن التحقيق هو حجية الخبر الموثوق به دون خبر الثقة ، وعليه فلا بدّ من حصول الوثوق عندنا بشبهة الخبر به ، ولا يكفي مجرد وثوق الخبر بصحة خبره في ذلك ، إذا لم يستوجب الوثوق لدينا.

وثانياً : انه لو كان تصحيح الصدوق (قده) للخبر وجزمه به حجية على^١ ثبوته فلا وجه لتخفيض ذلك. مراسله التي جاءت بصيغة حزمية ، بل ينبغي القول بحجية جميع مراسله ، بل جميع ما ابتدأ فيه باسم شخص لم يذكر طريقه اليه في المشيخة ، اذا كان هو ومن يروي عنه من الوسائل — ان وجدت — من الثقات ، والوجه في ذلك انه ~~في~~^{في} قد شهد في مقدمة كتابه بصحة جميع ما رواه فيه ، حيث قال : (ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رواه بل قصدت إلى^١ ايراد ما أفتى به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما يبني وبين ربي تقدس ذكره وتعالى قدرته)^(١) . وعلى ضوء هذا فنفيقه بين الروايات في التعبير ، حيث يعبر تارة بالرواية ، وآخر بالقول ، وثالثة بالسؤال ، أو يستعمل صيغة المعلوم تارة ، وصيغة المجهول اخرى ... الخ ليس الا ضرباً من التفنن في التعبير ، خذراً من التكرار المملّ كما يشهد له اختلاف تعبيره في مورد راوٍ واحد ممن اليه سند في المشيخة.

وبهذا يظهر بطلان كل مبنيٍ يستند إلى التفريق بين هذه التعبيرات ، كأن يقال^(٢) مثلاً :

ان اسانيد المشيخة لا تشمل الروايات التي وردت في الفقيه

(١) من لا يحضر الفقيه ١ / ٣.

(٢) مستند العروة الوثقى^١ — كتاب الصوم ٢ / ٢٠٣.

بصيغة المجهول اعني (روي) ، او يقال : إنما لا تشمل ما عبر فيه بصيغة السؤال ، لأن الآسانيد إنما هي إلى روایات الرجال وليس إلى اسئلتهم ، او غير ذلك مضافاً إلى بطلان أمثال هذه التفاصيل بوجوه أخرى تعرضنا لها في محل آخر.

وثالثاً : ان هذا الحديث — اي لا ضرر ولا ضرار في الإسلام — 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 قوته ان يقول (مع قول النبي ﷺ فيما رويموا ...) وعلى ذلك فلا يمكن تصحيح هذا الحديث وإن قلنا بصححة مرا髭ه المسندة إلى المعموم عليه بصيغة جزمية في سائر الموارد . وبذلك كله يظهر عدم تمامية الوجه المذكور.

الوجه الثالث : أن يقال : ان هذا الخبر مع هذه الزيادة وان كان ضعيفاً سندًا الا أنه منجبر ضعفه بعمل الأصحاب به واعتمادهم عليه ، كالصدوق في الفقيه والشيخ في الخلاف والعلامة في التذكرة وغيرهم.

ويمكن ان يناقش فيه — بعد تسليم الكبرى —

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

وثانياً : انه لم يظهر اعتماد هذا البعض أيضاً على حديث (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) ، لأن ما يستدلّ به علماؤنا في المسائل الخلافية من الروایات المروية بطرق العامة ، ليس من باب الاعتماد عليها وإنما هو من باب الاحتجاج على الخصم بما يعترض بحججته ، ونقل الروایة في الخلاف

والذكرة اما هو من هذا القبيل.

بل الامر كذلك في نقل الفقيه أيضاً لأن هذا الكتاب وان لم يكن قد وضعي 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 الإمامية وتقوم حججتهم.

وكانت من تلکم المسائل مسألة إرث المسلم من الكافر ، وهي التي ذكر فيها حديث (لا ضرر ولا ضرار مع زيادة في الإسلام) فقد ذهب اکثر العامة إلى ان المسلم لا يرث الكافر ، وذهب الإمامية إلى انه يرثه ، ولكن الكافر لا يرث من المسلم وقد وافقهم في ذلك جمع من العامة أيضاً ، ونسبوا ذلك إلى معاذ ، ومعاوية ، ومحمد بن الحنفية ، وعلي بن الحسين ، ومسروق ، وعبد الله بن معقيل ، والشعبي ، والنخعبي ، ويحيى بن معمر ، واسحاق ، وهو رواية عن عمر ^(١) ، وذكر الشوكاني في نيل الاوطار في شرح قوله عَزَّلَهُ (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 الإسلام والآخر هي الكفر ولا ينافي بعد ذلك ^(٢).

ونحن ننقل فيما يلي عبارة الصدوق في هذه المسألة مع تعقيبها بشيء من الشرح لكي يتضح ما ذكرناه قال ^(٣) (قده) : « باب ميراث اهل الملل : لا يتوارث اهل ملتين والمسلم يرث الكافر والكافر لا يرث المسلم » ويلاحظ ان تعقيب الجملة الأولى التي هي موضع استدلال العامة بجملة الثانية ، بيان

(١) المغني ٧ : ١٦٧ .

(٢) نيل الأوطار ٦ : ١٩٤ .

(٣) الفقيه ٤ : ٢٤٤ / ٧٨٢ .

للجواب عن هذا الاستدلال بأن المراد هو نفي التوارث من الطرفين متخذًا ذلك من بعض الاخبار التي نقلها بعد ذلك ، وهو خبر عبد الرحمن بن اعين عن ابي عبد الله عليهما 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 في المسلمين وان المسلمين احق بها من المشركين) ^(١) والمقصود بهذه العبارة بيان أن رجوع أموالهم إلى المسلمين أمر على وفق القاعدة ، إلا أن الذمة منعت عن استحلال اموالهم من قبل المسلمين ، وهذا نوع استحسان ذكره احتجاجاً على العامة.

ثم قال (ره) (وان الله عز وجل انا حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بکفرهم ، كما حرم على القاتل عقوبة لقتله) ^(٢) وهذا من قبيل استنباط العلة للحكم . ملاحظة ما يشترك معه في ذلك — لمنع تعميمه لميراث المسلم من الكافر وهو من قبيل القياس.

ثم قال (قده) (فاما المسلم فلا يحرم وعقوبة يحرم الميراث) وهذا أيضًا مبني على استنباط ان موانع الارث انا هي من قبيل العقاب على فعل قبيح — لا محالة — كالقتل والکفر ، فلا معنى لحرمان المسلم من الميراث ، وهذا نوع من الاجتهاد بالرأي أيضًا ذكر احتجاجاً على العامة.

ثم ذكر (قده) (وكيف صار الإسلام يزيده شرًا) وهذا الاستبعاد إذا كان استبعاداً للموضوع في نفسه — كما يظهر من لحنه — بغض النظر عن توجيهه . ملاحظة الاخبار التي نقلها بعد ذلك — فهو أيضًا نوع من الاجتهاد بالرأي.

ثم قال (ره) مع قول النبي عليهما السلام 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 احاب عنده 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 الإسلام) وقد مضى تخرير هذا الحديث بهذا اللفظ من مصادرهم. ويلاحظ أيضاً انه لم يبحج بهذا الحديث على مذهب الإمامية في هذه المسألة السيد المرتضى في الانتصار ، والشيخ الطوسي في الخلاف ، ولعل منشأه أن مبني الاستدلال به هنا على^١ حمل كلمة (الإسلام) على الاعتقاد بالدين ، وجعل كلمة (في) للتعليق ليكون المعنى (لا ضرر ولا ضرار على المرء باسلامه) وهذا مخالف لظاهر الحديث من كون الإسلام بمعنى^١ الدين وكون (في) للظرفية كما سيجيء توضيحة ان شاء الله تعالى.

ثم ذكره (قد) (فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شرًّا) وهذا استنتاج من الخبرين فهو من كلام الصدوق نفسه وليس في الروايات كما ظنه صاحب الوسائل (ره).

ثم قال (قده) (ومع قوله عائلاً الإسلام يعلو ولا يعلى عليه) ، وهذا الحديث مروي أيضاً من طرق العامة رواه البخاري في صحيحه^(١) وقد استدل به في نيل الأوطار^(٢) على هذا القول.

ثم ذكر (ره) (والكافار بمنزلة الموتى لا يمحبون ولا يرثون) وهذا تقرير لل موضوع.

ثم قال (قده) (وروي عن أبي الأسود الدؤلي أن معاذ بن جبل كان باليمن فاجتمعوا إليه ، وقالوا : يهودي مات وترك أخاً مسلماً ، فقال معاذ

(١) صحيح البخاري ٢ : ١٧ (فيه عن ابن عباس وباسقاط قوله عليه عن آخره).

(٢) نيل الأوطار ٦ : ١٩٣ .

سمعت رسول الله ﷺ يقول الإسلام يزيد ولا ينقص ، فورث المسلم من أخيه اليهودي) وهذا الرواية مذكورة في مسنده أحمده^(١) ، والمستدرك للحاكم^(٢) ، ونقلت عن سنن أبي داود والبيهقي^(٣) ، وقد أوردها السيد المرتضى في الانتصار^(٤) ، وقال (على^١ ان هذه الأخبار معارضة بما يرويه مخالفونا وقال : حدثني أبو الأسود الدؤلي : ان رجلاً حدثه ان معاذاً قال سمعت رسول الله ﷺ يقول (الإسلام يزيد ولا ينقص فورث المسلم) ، ومنه يظهر أن نقل أبي الأسود عن معاذ مرسل ، ولاشكال في ان الصدوق (قده) إنما نقل هذا الحديث من مصادر العامة ، أو من كتب بعض قدمائنا ممن الف في الرد عليهم كالفضل بن شاذان وغيره.

فظهر مما تقدم ان الصدوق (قده) إنما نقل حديث (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) من كتب العامة وأورده احتجاجاً به عليهم ، وذلك لقرينتين :
الأولى : انه نقل هذا الخبر في مقام الاحتجاج على^١ العامة في مسألة خلافية بيننا وبينهم.

الثانية : ان سائر الروايات التي نقلها في هذا المقطع من كلامه ، إنما نقلها عن العامة ولا توجد في شيء من كتبنا ، بل ان سائر الأدلة التي ذكرها إنما هي من قبيل الاجتهاد بالرأي من القياس والاستحسان ونحوهما مما لا حجية له لدى الإمامية ، وقد استعملها في مقام الالزام ، فهذا يكشف عن أن منهجه الاستدلالي في هذا الموضع ، إنما كان على^١ البحث مع العامة وفق مبادئهم واسسهم ، ولا ينفع في هذا السياق ذكر خبر مروي من طرق

(١) مسنده أحمده بن حنبل ٥ / ٢٣٠ .

(٢) المستدرك على^١ الصحيحين ٤ : ٣٤٥ .

(٣) سنن أبي داود ٣ / ١٢٦ : ٢٩١٣ .

(٤) الانتصار : ٤ . ٣٠٤

الامامية ، كما هو واضح.

فبهاتين القريتين يحصل الوثوق بان الصدوق (قده) قد أورد خبر (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) من طرق العامة وانما احتاج به عليهم في مسألة خلافية ، كما فعل من بعده كالشيخ الطوسي في الخلاف والعلامة في التذكرة .
وبذلك يظهر عدم تمامية دعوى انجبار الحديث مع الزيادة بعمل الاصحاب ، فلا دليل على ثبوت هذه الزيادة واعتبارها .

المقام الثاني : في تحقيق زيادة (على المؤمن) في آخر الحديث ، إن هذه الزيادة قد وردت في رواية ابن مسakan ، عن زرارة في قضية سمرة ، لكنها لم ترد في معتبرة ابن بكر ، عن زرارة ، التي نقلت نفس القضية ، كما لم ترد في سائر موارد نقل الحديث ، من طرق الخاصة وال العامة ، فهل تثبت هذه الزيادة في الحديث برواية ابن مسakan ، كما ذهب اليه العلامة شيخ الشريعة ^(١) وغيره أم لا ؟ كما احترأه المحقق النائي ^(٢) وآخرون ؟
والقول بثبوت هذه الزيادة يتوقف على الالتزام بامرین :

الأول : حجية رواية ابن مسakan في نفسها .

الثاني : تقديمها — بعد حجيتها — على ما لا يتضمن تلك الزيادة .

أما الامر الأول : فيشكل الالتزام به من جهة ان الرواية مرسلة ، ولا سيما أن مرسلها البرقي الذي طعن عليه بالرواية عن الضعفاء ، ولكن مع ذلك فقد يقال بحجيتها لاحد وجهين :

الوجه الاول : وجود الرواية في الكافي فلا يضرها الارسال بعد ذلك ، وذكر هذا المحقق النائي ^{فيه} ^(٣) وقد حكى عنه انه قال (ان الخدشة

(١) رسالة لا ضرر ١٥ .

(٢ و ٣) رسالة لا ضرر تقريرات المحقق النائي : ١٩ .

في اسناد روایات **الکافی** من حرفه **العاجز** ^(١) ، ويبدو أن العلامة **شيخ الشريعة** أيضاً اعتمد على^١ هذا الوجه ، ولعل تأثره بالوجوه التي ذكرها المحدث التوری في حاتمة المستدرک في تصحیح احادیث **الکافی**.

ولكن تلك الوجوه ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها كما اوضحتنا ذلك في بعض ابحاثنا الرجالية.

الوجه الثاني : ان يقال إن اصل هذه القضية التي ذكرت في رواية ابن مسکان عن زرارة قد ثبتت أيضاً برواية ابن بکیر ، عن زرارة ، عن أبي جعفر **عائیل** ، وبرواية أبي عبیدة عنه **عائیل** أيضاً ، فمطابقة رواية ابن مسکان في اصل القضية لتلك الروایتین مما يوجب الوثوق بصدورها.

ويرد عليه :

أولاً : إن إذا كان مبني الاعتماد على^١ رواية ابن مسکان توافقها في المضمون مع روايتي ابن بکیر وأبي عبیدة ، فاللازم الاقتصار في ذلك على^١ موارد الاتفاق فيما بينها ، ولا يمكن التعدي عنها إلى^١ موارد الاختلاف ، فإن قضية سمرة بنقل ابن بکیر عن زرارة لم تتضمن زيادة (على مؤمن) وان تضمنت أصل حديث (لا ضرر ولا ضرار) كما أنها بنقل أبي عبیدة لم تتضمن أصل الحديث ، فكيف يمكن الالتزام باعتبار رواية ابن مسکان في مورد الاختلاف بينها وبين تلك الروایتین بسبب التوافق بينها في اصل القضية؟!

وثانياً : إن رواية ابن بکیر غير متضمنة لهذه الزيادة ، ولا يمكن توجيه عدم تضمينها لها بأنه من باب الاختصار — مع أنه حذف لما يدخل بالمعنى حذفه — لأن الاختصار في مثل ذلك لا يوافق اصول الاختصار المعمولة في باب الروایات كما سیأتي توضیحه إن شاء الله تعالى ، وعلى هذا فالقول

(١) **معجم الرجال** ١ : ٨٧.

باعتبار رواية ابن مسakan في هذا الموضع ، مع منافقها مع مصدر اعتبارها ، وهو خبر ابن بكير مما لا محصل له ، لأنّ مرجعه إلى أنه إذا كان هناك خبران متعارضان يشتركان في جزء من مضمونهما ، وكان أحدهما حجة في نفسه دون الآخر ، فإنّ الثاني يكون حجة في جميع مضمونه بخلاف حجة اشتراكه مع الأول في جزء من مضمونه ، ثم يتعارضان في نقطة الاختلاف بينهما ، وربما يتقدم الثاني على الأول — الذي اكتسب منه الحجية — ببعض الوجه والاعتبارات ، ! وهذا أمر لا ريب في بطلانه.

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

وأمّا الامر الثاني : وهو تقديم هذه الرواية المتضمنة للزيادة — على تقدير حجيتها — على ما لا يتضمن الزيادة وهي رواية ابن بكير ، فربما يحتج له : بأن مقتضى الاصل في دوران الامرين الزيادة والنقيصة هو البناء على الزائد والأخذ به واعتبار الخلل في مورد النقص .

وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي البحث في مقامين :

المقام الأوّل : في ثبوت الاصل المذكور وهو بحث مهم جداً ، لانه يتضمن مسألة سيّالة كثيرة الدوران في الفقه.

والمقام الثاني : فيما يقتضيه الموقف على تقدير عدم ثبوت هذا الاصل.

أما المقام الأوّل : فيلاحظ ان مقتضى القاعدة الاولية هو اعمال قواعد المتعارضين من الترجح أو التساقط ، لأن الدليلين هنا من قبيل المتعارضين بالنسبة إلى كيفية النقل فيجري فيهما القواعد العامة في باب التعارض وهي تقتضي ملاحظة المزايا في الحانبين فإن اقتضت رجحان أحدهما أو أوجبت الوثوق به — على القولين في باب التعارض من كفاية الرجحان في الترجح أو

اعتبار الوثيق كما هو المختار — أخذ بالجانب الراجح — سواءً كان هو الزيادة أو النقيصة وإلاً تساقط الدليلان ولم يكن الاعتماد على أيٍّ منهما. هذا بحسب الأصل الأولى.

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

الاحتمال الأول : أن يكون صغرى وتطبيقاً للقاعدة العامة للترجح الصدوري — لا أصلاً موضعياً يرجح جانب الزيادة مستقلاً عن تلك القاعدة — وذلك بان يكون المقصود به التعبير عن وجود مزية نوعية قائمة في طرف الزيادة دائمًا أو غالباً بحيث توجب أقربية الزيادة إلى الصدور من النقيصة ، في فرض عدم رجحان طرف النقيصة في القيمة الاحتمالية للصدور ، وإلاً لم يرجح جانب الزيادة ولم يؤخذ بها.

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

الوجه الأول : أن يقال إن احتمال الغفلة في جانب الزيادة أبعد من احتمالها في جانب النقيصة فيلزم الأخذ 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 وجداً.

ويرد عليه :

أولاً : بأن الأمر لا يدور بين الغافلين ، ليرجح احتمال عدم الغفلة في جانب الزيادة على احتمال عدم الغفلة في جانب النقيصة ، فإن لكل من الزيادة والنقيصة مناشئٌ أخرى غير ذلك ، فقد تتحقق الزيادة لاجل النقل بالمعنى على اساس أن الراوي يستفيد قيداً للكلام من القرائن المحتفظ بها حسب فهمه فيتبعه ولا يثبته غيره لأنّه لم يستفده منها ، وقد تتحقق

النقيصة

من جهة الاختصار في النقل ، أو تصور كون القيد توضيحاً لا احترازاً مثلاً ، فلا بدّ من ملاحظة مجموع الاحتمالات ودرجة كل احتمال بحد ذاته ثم الحكم على ضوء ذلك.

وثانياً : بأنه لو فرض دوران الامر بين الغفتين فإن أبعدية الغفلة في جانب الزيادة لا تقتضي إلا أرجحية احتمال الغفلة في جانب النقيصة بمعنى الظن بوقوعها ولكن قد حقق في محله أنه لا يكفي الرجحان بمعنى الظن في تقديم أحد المتعارضين على الآخر ، لعدم الدليل على حجية الظن بالتصور لا تبعداً ولا عقلاً ، بل العبرة في ذلك بالوثوق بأحد الطرفين ، بنحو يوجب انصراف الريبة الحاصلة من العلم الاجمالي بخطأ أحدهما إلى الطرف الآخر دون هذا الطرف.

الوجه الثاني : أن يقال : إن الزيادة ليس لها تفسير — على تقدير صدق الراوي — إلا الغفلة فيبني هذا الاحتمال بأصالة عدم الغفلة ، وأما النقيصة فيمكن تفسيرها بوجه آخر ، من قبيل الاختصار في النقل أو توهם تساوي وجود الزيادة وعدمها في المعنى وغير ذلك ، ومن هنا يرجح احتمال وقوع النقيصة في الناقص ويبين على ثبوت الزيادة.

ويرد عليه :

أولاً : أن سبب الزيادة — كما تقدم — لا ينحصر بالغفلة ، بل قد تكون الزيادة من جهة النقل بمعنى بعد فهم الزائد من لحن الكلام ومناسبات الحكم والموضوع ، أو بلحاظ ما اعتقده الراوي من القرائن المقامية المخففة بالكلام أو لغير ذلك ، فالنسبة بين مناشئ الزيادة والنقيصة ليست عموماً وخصوصاً مطلقاً بأن تكون مناشئ الزيادة مناشئ للنقيصة أيضاً ولا عكس كما ذكره بعض الاعاظم ^(١).

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

وثانياً : انه لا عبرة بمجرد زيادة المحتملات في احد الجانبين بالنسبة إلى الجانب الآخر ، بل لا بد من ملاحظة درجة الاحتمال في كل واحد منهما على ضوء جهات اخرى من قبيل وحدة الراوي وتعدده أو قرب الاسناد وبعده ، أو اوئقية رواة احد النقلين بالنسبة إلى رواة الآخر وهكذا ، فمجرد زيادة المحتملات 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 في هذا الباب كما تقدم آنفاً.

الاحتمال الثاني : في تفسير الاصل المذكور : أن يكون أصلاً موضعياً يرجح جانب الزيادة على النقيصة من جهة الصدور — مستقلاً عن القاعدة العامة للترجيح — . يعني لزوم الاخذ بالزيادة والبناء على صحتها بغض النظر عن تكافؤ الاحتمالين أو أرجحية جانب الزيادة أو أرجحية جانب النقيصة ما لم تصل إلى درجة الاطمئنان والوثوق ، وإلا كان العمل بالخير الموثوق به دون الآخر وإن كان متضمناً للزيادة أو النقيصة.

وقد يستظهر هذا الاحتمال من كلام العالمة 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 بدها ، وإن السقوط إنما وقع نسياناً أو اختصاراً أو توهماً 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

(١) رسالة لا ضرر . ١٥

الزيادة ، فينبع ما ذكر أن الثابت في قضية سمرة هو قوله (لا ضرر ولا ضرار على^١ مؤمن) لا هما مجرددين. انتهى.

ولكن يرد عليه — على تقدير تامة الاستظهار المذكور — :

أولاً : انه لم يثبت هناك اصل عقلائي في خصوص المقام يقتضي البناء على صحة الزيادة ، وإنما العبرة عند العقلاء بقيام القرائن الموجبة للوثيق بأحد الطرفين ، كما في سائر الموارد الأخرى ، فمتي حصل الوثيق باحدهما بعد تجميع القرائن في كل واحد منهما بنوا عليه ، سواء أكان هو ثبوت الزيادة أو عدم ثبوتها ، وإلا تساقطا معاً ، ودعوى اطراد تقديم الزيادة في تعارض الطرق ممنوعة جداً ، فهل ترى أن أحداً 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^١ اصالة ثبوت الزيادة ويرجع خمسة وعشرين ديناراً إلى صاحب المال ؟ !

وثانياً : إن ما ذكره مثيرون من كون ذلك مسلماً عند الكل في غير محله ، بل وقع الاختلاف فيه بين العامة والخاصة ، ونقصر على الاشارة إلى آراء بعضهم ، فالحقق النائية مثيرون مثلاً يرى أن مبني الاصل المذكور هو ابعدية احتمال الغفلة بالنسبة إلى الزيادة عن احتمالها بالنسبة إلى النقيصة ، وهذه الأبعدية لا تتم فيما لو كان السراوي للزائد واحداً وللنافق متعدداً^(١) ، فهذا يدل على أنه (قده) لا يرى البناء على الزيادة أصلاً برأسه ، بل يراه مبنياً على محاسبة الاحتمالات واختلاف درجتها في الجانبين.

والزيلي من محدثي العامة ذكر في كلام له في نصب الراية^(٢) ما نصّه

(١) لاحظ رسالة لا ضرر تقريرات الحقق النائية : ١٩٢.

(٢) نصب الراية ١ / ٣٣٦.

(إن قيل إن الزيادة من الثقة مقبولة ، قلنا ليس ذلك مجمعاً عليه بل فيه خلاف مشهور ، فمن الناس من يقبل زيادة الثقة مطلقاً ، ومنهم من لا يقبلها وال الصحيح هو التفصيل : وهو أنها تقبل في موضع دون موضع فتقبل اذا كان الراوي الذي رواها ثقة حافظاً ثبتاً ، والذي لم يذكرها مثله أو دونه في الوثيقة و تقبل في موضع آخر بقرائن تحفها ومن حكم حكماً عاماً فقد غلط).

وهكذا اتضح مما تقدم أنه لا وجه لترحیح جانب الزيادة على جانب النقيصة على اساس قاعدة عامة تقتضي ذلك ، سواءً كانت تطبيقاً لقاعدة العامة لترحیح الصدوري أو أصلًا مستقلاً برأسه ، وعلى ضوء ذلك فلا يمكن اثبات زيادة (على مؤمن) في الحديث استناداً إلى هذا الاصل .

هذا تمام الكلام في المقام الأول .

وأما المقام الثاني : وهو فيما يقتضيه الموقف بعد عدم ثمامية الاصل المذكور ، ففيه

وجهان :

الوجه الأول : أن يرجح ثبوت الزيادة في هذه الحالة أيضاً بتقریب : أن من لاحظ رواية ابن مسکان المتضمنة لزيادة (على مؤمن) ، وقارن بينها وبين روايتي ابن بكير وأبي عبيدة يجد أن سياقها قائم على التفصیل وذكر خصوصیات ما دار بين الرجل الانصاری وبين سمرة ، ثم ما دار بينهما وبين رسول الله ﷺ ، بينما الروایتان الأخريتان ليس سياقهما في ذكر تمام الخصوصیات ، فرواية ابن مسکان ليست في مستوى الروایتين اجمالاً وتفصيلاً حتى يتوقع تضمنهما لما تضمنته ، ليكون عدم تضمنهما لشيء جاء فيها موجباً للتشكیك في ثبوته ، بل إنما تمثل الصورة التفصیلة للقضیة بينما هما يتضمنان الصورة الاجمالیة لها فعدم ذكر کلمة (على مؤمن) فيهما لعدم كونهما في هذا السياق .

ويرد عليه : أن للاختصار اصولاً وقواعد لا تأتي في جميع الموارد ،

فــما يــصح الاختصار ويــكون مناســباً في مورد خــلو التــفصــيل عن أي فــائــدة مــهمــة ، ولا يــكون كذلك في مورد آخر ، والمــقام من هذا القــبيل فإنــ الاختصار في نــقل التــفصــيل الدــائــرة في القضية ما ليس لها اثر فــقهــي لا يــقارــن بالــاختــصار في نــقل كــلام النــبــي ﷺ الذي هو في مقــام القــاء كــبــرى كــلــيــة بــحــذــف بــعــض كــلــمــاتــه ، فالــاجــمالــ من الجــهــة الأولى موافق لــاصــول الاختصار ، بــخــالــفــه من الجــهــة الثانية فلا يمكن قــيــاســ الثــانــي بالــأــوــلــ .

الوجه الثاني : أن يــرجــح عدم ثــبــوتــ الــزيــادــة ، وــيــخــرــجــ وــرــوــدــهــاــ في رــوــاــيــةــ اــبــنــ مــســكــانــ علىــ اــهــاــ كــانــتــ اــضــافــةــ مــنــ الرــاوــيــ لــفــهــمــهــ منــ مــنــاســبــاتــ الــحــكــمــ وــالــمــوــضــوــعــ — كــمــاــ ذــكــرــهــ الــحــقــقــ النــائــيــنــ (ــقــدــهــ) — وــذــلــكــ بــتــصــوــرــ أــنــ الــمــنــعــ مــنــ الــاــضــرــارــ بــالــغــيــرــ يــمــثــلــ رــحــمــةــ بــالــنــســبــةــ إــلــيــهــ ، وــلــاــ يــنــاســبــ شــمــوــلــ ذــلــكــ لــلــكــافــرــ الــذــيــ اــمــرــنــاــ بــالــشــدــةــ مــعــهــ كــمــاــ فــوــلــهــ تــعــالــيــ ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بِيَهُمْ﴾^(١) ، فــلاــ مــحــالــةــ تــخــتــصــ كــبــرىــ لــاــضــرــ وــلــاــضــرــارــ بــالــمــؤــمــنــ فــيــ زــادــ لــفــظــ (ــعــلــىــ مــؤــمــنــ) .

وهــذــا الــوــجــهــ هــوــ الــأــقــرــبــ فــيــ النــظــرــ لــرــجــحــانــ رــوــاــيــةــ اــبــنــ بــكــيرــ ، الــخــالــيــةــ عــنــ الــزــيــادــةــ المــذــكــوــرــةــ مــنــ عــدــةــ جــهــاتــ يــمــكــنــ بــمــلــاحــظــةــ جــمــوــعــهــ تــرــجــيــحــ الــوــجــهــ الــمــزــبــورــ وــهــذــهــ الــجــهــاتــ هــيــ :
الأــوــلــىــ : قــرــبــ الــاــســنــادــ فــيــ رــوــاــيــةــ اــبــنــ بــكــيرــ ، فــإــنــ بــيــنــ الــكــلــيــيــ وــبــيــنــ الــإــمــامــ عــلــيــاــ فــيــ رــوــاــيــةــ اــبــنــ بــكــيرــ ، عــنــ زــرــاــرــةــ خــمــســ وــســائــطــ وــبــيــنــهــ وــبــيــنــ الــإــمــامــ فــيــ رــوــاــيــةــ اــبــنــ مــســكــانــ ســتــ وــســائــطــ وــمــعــلــومــ أــنــهــ كــلــمــاــ قــلــ عــدــدــ الــوــســائــطــ يــقــلــ مــعــهــ اــحــتــمــالــ مــخــالــفــةــ الــنــقــلــ لــلــوــاــقــعــ ، لــأــنــ اــحــتــمــالــ الــمــخــالــفــةــ يــجــيــءــ فــيــ كــلــ وــاحــدــ مــنــ الــرــوــاــةــ فــيــقــلــ بــطــيــعــةــ الــحــالــ فــيــمــاــ كــانــ اــقــرــبــ اــســنــادــ إــلــىــ الــإــمــامــ عــلــيــاــ .

الثــانــيــةــ : تــعــدــ الــرــوــاــةــ فــيــ رــوــاــيــةــ اــبــنــ بــكــيرــ دــوــنــ رــوــاــيــةــ اــبــنــ مــســكــانــ ، فــإــنــ

(١) ســوــرــةــ الــفــتــحــ / ٤٨ .

الرواة عن عبد الله بن بکير في كل طبقة لا تقل عن رجلين ، ملاحظة ضم طريق الصدوق في المشيخة إلى طريق الكليني ، وأما في رواية ابن مسکان فالراوی في كل طبقة رجل واحد فقط.

هذا مضافاً إلى أنّ كتاب (عبد الله بن بکير) كان كثیر الرواة كما ذكر ذلك النجاشي ، وأما كتاب (عبد الله بن مسکان) فلم يذكر ذلك بشأنه ، فلو استظہرنا أن مصدر الكلیني أو الصدوق فيما رویاه عن عبد الله بن بکير نفس كتابه ، فلا تفاس حینذاً روایته برواية ابن مسکان ، من حيث الاعتبار.

ولكن لا سبيل إلى هذا الاستظہار بالنسبة إلى نقل الكلیني كما هو واضح ، وقد يقال بشبوته بالنسبة إلى نقل الصدوق لأنّه ابتدأ باسم ابن بکير وله طريق اليه في المشيخة ، فيعلم بذلك أنه اخذ روایاته من كتابه ، ولكن هذا ليس ب الصحيح — كما تقدمت الاشارة اليه — لأن الصدوق (قده) لم يتقييد في الفقيه بالابتداء باسم صاحب الكتاب الذي اخذ الحديث من كتابه بل يبتدأ باسم غيره كثیراً ، فمحرر الابتداء باسم شخص وإنّ كان له سند اليه في المشيخة ، أو كان كتابه مشهوراً لا يقتضي كون مصدره في النقل عنه نفس كتابه.

الثالثة : إنّ رواة الحديث في سند الصدوق إلى ابن بکير اعظم شأناً وأجل قدرأ من رواته في سند الكلیني إلى ابن مسکان ، فمن رواة الاول (الحسن بن علي بن فضال) الذي قال عنه الشيخ : كان جليل القدر عظيم المنزلة زاهداً ورعاً ثقة في الحديث ، ومنهم (احمد بن محمد بن عيسى) الذي قال عنه النجاشي : شيخ القميین ووجههم وفقيههم غير مدافع ، ومن رواة الثاني ذلك المجهول الذي روی عنه محمد بن خالد البرقي ولم يذكر اسمه ، وقد ذكر في شأن البرقي أنه كان ضعيفاً 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 ، فإنه كان لا يبالي عمن يأخذ على طريقة اهل الاخبار ، وقال الشيخ : كان ثقة في نفسه غير انه اكثرا الرواية عن الضعفاء واعتمد المراسيل . ونحوه كلام النجاشي .

الرابعة : إن الكليني قد فرق بين روايتي ابن بكر وابن مسakan في كيفية النقل من وجهين يقتضيان أرجحية رواية ابن بكر وهم :

١ — إن نقل رواية ابن بكر في اوائل الباب ونقل رواية ابن مسakan في اواخره ، وفصل بينهما بجملة احاديث تختلف عنهما موضوعاً ، فهذا قد يدل على ان ذكر الثانية كان على سبيل الاستشهاد والتأييد لا على سبيل الاعتماد على ما هو دأبه — فيما عرفناه بالتتبع في كتابه — من ترتيب الروايات على حسب مراتبها عنده في الصحة والاعتبار ، وقد تنبه لهذا بعض المحققين أيضاً^(١) .

٢ — إن نقل رواية ابن بكر بتوسط العدة عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي ، ولكنه نقل رواية ابن مسakan بتوسط علي بن محمد بن يندر عنده ، ولا يبعد أن يكون منشأ ذلك انه قد نقل الرواية الأولى عن النسخة المشهورة أو الاجزاء المشهورة من كتاب الحasan للبرقي ، ولذا نقلها بتوسط العدة ، وأمّا الثانية فنقلها من غير كتاب الحasan أو غير النسخة أو الاجزء المشهورة منه فلذا كان الراوي لها واحداً .

وتوضيح ذلك ان كتاب الحasan للبرقي وإن عدّ من الكتب المشهورة — كما في مقدمة الفقيه — إلا أن جمّيعه لم يكن كذلك ، وقد ذكر الشيخ والنجاشي : انه قد زيد في الحasan ونقص وقد اختلفت الرواية في عدد

(١) روضات الجنات ٦ / ١١٦ .

كتبه ، وما يدل على عدم اشتهرار جميعه ما في ترجمة محمد بن عبد الله الحميري من انه قال : كان السبب في تصنيفي هذه الكتب — اشارة إلى بعض كتبه — اني تفقدت فهرست كتب الخاصة التي صنفها احمد بن ابي عبد الله البرقي ، ونسختها ورويتها عنمن رواها عنه وسقطت هذه السنة عني فلم اجد لها نسخة ، فسألت إخواننا بقلم وبغداد والري فلم اجدها عند أحد منهم فرجعت إلى الأصول فاخرجتها والزمنت كل حديث منها كتابه وبايه الذي شاكله.

وكيف كان فلا اشكال في ان كتب المحسن لم يكن كلها على مستوى واحد من الشهرة والنقل ، فلو كانت رواية ابن بكير مروية من الكتب المشهورة دون رواية ابن مسakan ، كما يومي اليه توسط العدة في نقل الأولى ، وعلى بن محمد بن بندار فقط في نقل الثانية ، كانت الأولى اوثق واقرب إلى الاعتبار.

الخامسة : إن 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 الرواية.

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

المقام الثالث : مما يتعلق بعن الحديث : في تحقيق حال القسم الثاني منه وهو لفظ « لا ضرر » وقد اختلفت فيه مصادر العامة والخاصة ، اما باختلاف الروايات أو باختلاف النسخ — وهذا هو الاكثر —.

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

١ — ما لا يتضمن القسم الثاني أصلًا كالمروي عن جامع الصناعي باسناده عن الحاج بن ارطأة ، عن أبي جعفر عائلا في حديث قال :

قال النبي ﷺ : (لا ضرر في الإسلام). وهذا يحتمل فيه السقوط للحملة الثانية.

٢ — ما يتضمنه بصيغة (لا ضرورة) كرواية أبي هريرة المروية في سنن الدارقطني ، اذ جاء فيها (لا ضرر ولا ضرورة) ورواية عبادة بن الصامت على^١ ما في كثر العمال نقاً عن زيادات عبد الله بن احمد بن حنبل في مسند أبيه ، وصحح أبي عوانه 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 إضرار) كرواية ابن عباس بنقل احمد بن حنبل ، والدارقطني ورواية أبي سعيد الخدري بنقل الدارقطني أيضاً ، ورواية عائشة بنقل الزيلعي عن معجم الطبراني.

٤ — ما يتضمنه بصيغة (لا ضرار) وهذا هو الاكثر شيوعاً في مصادرهم الحديثية والفقهية.

واماً (مصادر الخاصة) وما يلحق بها ككتاب دعائم الإسلام ، فهي مختلفة على^١ النحوين الآخرين : (لا ضرار) و (لا إضرار) كما يلي :

١ — رواية ابن بكر عن زراة : ورد فيها في بعض نسخ الكافي — وهي النسخة المطبوعة بهامش مرآة العقول — بصيغة (لا إضرار)^(١) ، ولكن ورد في الطبعة القديمة والحديثة من الكافي وكذا التهذيب بطبعته الفقهية بطبعته النجفية والوسائل والواقي جميعاً بصيغة (لا ضرار)^(٢).

(١) في النسخة التي بين ايدينا من المرآة ١٩ / ٣٩٤ — ٣٩٥ ح ٢ لا ضرار. ولكن في الطبعة الحجرية ٣ / ٤٣ فيها : لا إضرار.

(٢) الكافي ط قدم ١ / ٤١٤ ، ط حديث ٥ / ٢٩٢ ح ٢ ، التهذيب ط قدم ٢ / ١٥٨ ، ط حديث ٧ / ١٤٦ ، الفقيه ٣ / ١٤٧ ، ح ٦٤٨ ، الوسائل ٢٥ / ٤٢٨ — ٤٢٩ ح ٣٢٢٨١ ، الواقي المخلد ٣ الجزء ١٠ . ١٠

٢ — رواية ابن مسakan عن زرارة : ورد فيها بصيغة (لا إضرار) في الكافي المطبوع بهامش مرآة العقول ، وكذا في الواقي ^(١) ولكن في الطبعتين القديمة والحديثة من الكافي وكذا في الوسائل بصيغة (لا ضرار) ^(٢).

٣ — رواية عقبة بن خالد في الشفعة : ورد فيها بصيغة (لا اضرار) في الفقيه — الطبيعة الحديثة — وكذا في الواقي نقلًا عن الكافي والتهذيب والفقیه ^(٣) ، ولكن في غيرهما من المصادر ورد بصيغة (لا ضرار) ^(٤).

٤ — رواية عقبة بن خالد في منع فضل الماء : ورد فيها في الواقي بصيغة (لا إضرار) ^(٥) ولكن في غيره ورد بصيغة (لا ضرار) ^(٦).

٥ — مرسلة الصدوق : ورد فيها بلفظ (لا إضرار) في المطبوعة النجفية من الفقيه ^(٧) ، ولكن في الوسائل بصيغة (لا ضرار) ^(٨).

٦ — مرسلة ابن أبي جعفر : ورد فيها بلفظ (لا إضرار) في النسخة المخطوطة التي اطلعنا عليها من عوالي اللالى ^(٩).

٧ — مرسلة دعائم الإسلام في حديث هدم الحائط : ورد فيها بصيغة

(١) الكافي ط قدم ١ / ٤١٤ ، مرآة العقول ٣ / ٤٣٣ ، الواقي المجلد ٣ الجزء ١٠ / ١٤٣ .

(٢) الكافي ط حديث ٥ / ٢٩٤ ح ٨ ، الوسائل ٢٥ / ٤٢٩ ح ٣٢٢٨٢ .

(٣) الفقيه ٣ : ٤٥ / ١٥٤ ، الواقي المجلد ٣ الجزء ١٠ / ١٠٣ ، الكافي ط قدم ١ / ٤١٠ .

(٤) الكافي ٥ : ٢٨ / ٤ ، التهذيب ٧ : ١٦٤ / ٧٢٧ ، التهذيب ط قدم ٢ / ١٦٢ ، الوسائل ٢٥ : ٣٩٩ — ٤٠٠ ح ٣٢٢١٧ .

(٥) الواقي المجلد ٣ الجزء ١٠ / ١٣٦ ، مرآة العقول ٣ / ٤٣٤ و ط قدم ١ / ٤١٤ .

(٦) الوسائل ٢٥ : ٤٢٠ / ٣٢٢٥٧ ، الكافي ٥ / ٢٩٣ — ٢٩٤ ح ٦ ، الكافي المطبوع في المرأة ١٩ / ٣٩٧ — ٣٩٨ .

(٧) الفقيه ٤ / ٢٤٣ ح ٧٧٧ .

(٨) الوسائل ٢٦ / ١٤ ح ٣٢٣٨٢ .

(٩) وهي من موقوفات مقررة فقيه عصره السيد ابو الحسن الاصفهانى (قده) في النجف الأشرف.

(لا إضرار) — على^١ ما في مطبوعته المصرية ، — ولكن في المستدرك عنه بصيغة (لا ضرار) مع جعل (لا إضرار) نسخة بدل عنها^(١).

٨ — مرسلة دعائم الإسلام الأخرى^٢ : ورد فيها بصيغة (لا إضرار) في جملة من نسخها المخطوطة التي اعتمدتها محقق الطبعة المصرية ، وفي واحدة منها بصيغة (لا ضرار) كما هو كذلك في المستدرك أيضاً^(٢).

٩ — المصادر الفقهية وغيرها كالخلاف والتذكرة والتبيان والغنية^(٣) ونحوها : ورد فيها بالصيغتين تارة (لا ضرار) وأخرى (لا إضرار) والاكثر هي الاولى.

وبعد ملاحظة اختلاف لفظ الحديث باختلاف النسخ أو الروايات فما هو الارجح

من بينها !؟

الظاهر انَّ الأمر دائِر بين صيغتي (لا ضرار ولا إضرار) ، وأمّا ما ورد في بعض مصادر العامة من حذف القسم الثاني من الحديث رأساً أو ثبته بصيغة (لا ضرورة) فلا يمكن الاعتماد عليه أصلًا كما هو واضح ، والارجح في النظر من الصيغتين المذكورتين هي الأولى^٤ منها أي (لا ضرار) — كما استقر به في مجمع البحرين أيضاً — وذلك لوحده.

الأَوَّل : إِنَّه ورد في عنوان الكافي (باب الضرار)^(٤) وهو يناسب كون الصيغة المستعملة في الحديث (لا ضرار) لا لفظ (لا إضرار) كما لا يخفى.

الثاني : إِنَّه قد جاء في قضية سيرة توصيف النبي ﷺ

(١) دعائم الإسلام ٢ / ٥٠٤ ح ١٨٠٥ ، مستدرك الوسائل ١٧ / ١١٨ ح ٢٠٩٢٧.

(٢) دعائم الإسلام ٢ / ٤٩٩ ح ١٨٨١ ، مستدرك الوسائل ١٧ / ١١٨ ح ٢٠٩٢٨.

الخلاف ٣ / ٤٢ ذيل المسألة ٦٠ وص ٨١ ذيل المسألة ١٣١ وص ٨٣ ذيل المسألة ١٣٦.

(٣) التبيان ١ / ٣٧٩ والغنية الطبعة الحجرية غير مرقمة.

(٤) الكافي ط حديث ٥ / ٢٩٢.

لسمرة بأنه رجل مضار — كما تضمن ذلك خبر ابن مسكان وخبر أبي عبيدة وبعض اخبار العامة ، — لفظ (مضار) صفة من باب المفاعة كلفظ (ضرار) ، فیناسب أن تكون الكبیر^١ المذکورة في القضية بصيغة المفاعة أيضاً ليسانخ الصفة المذکورة فيه.

الثالث : إن الشهيد في القواعد ^(١) اعني بضبط الكلمة وذكر انها بكسر الصاد وحذف الهمزة.

الرابع : إنه ورد في رواية هارون بن حمزة الغنوی المتقدمة قوله عَلَيْهِ الْأَنْبَاءُ (هذا الضرار) وهو يناسب أن تكون الكبیر^١ التي ييدو ان الامام عَلَيْهِ الْأَنْبَاءُ كان بصدق تطبيقها بهذا اللفظ أيضاً دون غيره.

الخامس : إن كتب اللغة اتفقت على^١ ضبط الكلمة بصيغة (ضرار) وضبطها لاللفاظ اکثر اعتباراً من ضبط كتب الحديث والفقه لتركيزها على^١ هيئة الكلمة بحسب طبعها مما يبعدها عن التحرير اکثر من غيرها.

فيمجموع 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 ومتنه.

(١) القواعد والقواعد ١ / ١٢٣ .

(الفصل الثاني في تحقيق مفad الحديث)

وقبل الدخول في البحث لا يأس بذكر بعض كلمات اللغويين في شرح معنى الحديث وتوسيع المراد به.

قال أبو عبيد كما في النهاية : وفيه — أي في الحديث — لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ، **الضرر ضد النفع** ، ضررٌ يضره ضررًا وضرارًا ، وأضررٌ به يضر إضرارًا ، فمعنى قوله (لا ضرر) أي لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه ، والضرار فعال من **الضرر** : أي لا يجازيه على إضراره بادخال الضرر عليه. والضرر : فعل الواحد ، والضرار فعل الاثنين ، والضرر ابتداء الفعل ، والضرار : الجراء عليه ، وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع به انت ، والضرار أن تضره من غير أن تنتفع به وقيل هما معنى وتكلراهما للتأكد.

وقال الازهري : روي عن النبي ﷺ إله قال لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ، ولكل واحدة من اللفظتين معنى غير الآخر ، فمعنى قوله (لا ضرر) أي لا يضر الرجل أخاه فينقص شيئاً من حقه أو مسلكه ، وهو ضد النفع ، وقوله (لا ضرار) أي لا يضار الرجل أخاه بجازة فينقصه ويدخل عليه الضرر في شيء فيجازيه بمثله ، فالضرار منهمما معاً والضرر فعل واحد ، ومعنى قوله (ولا ضرار) أي لا يدخل الضرر والنقصان على^١ الذي ضرره ولكن يغفو عنه كقول الله : ﴿ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي يَبْتَلِكَ وَيَبْتَلِهُ عَدَاؤُهُ كَانَهُ وَلِيٌ حَمِيمٌ ﴾^(١).

هذا والكلام في تحقيق معنى الحديث يقع تارة في مفad المادة اللغوية

(١) سورة فصلت ٤١ / ٣٤.

للضرر والاضرار والضرار ، وأخرى في مفاد هيتها الافرادية ، وثالثة في مفاد الهيئة التركيبة للجملتين فهنا ثلاثة مقامات.

المقام الأول : في مفاد مادة (ض ر ر) وقد ذكر اللغويون لها معانٌ كثيرة ، كالنقص والضيق وسوء الحال والزمانة والعمى والمرض والهزال وال الحاجة والقطط والايذاء والعلة وغير ذلك.

ولكن لا اشكال في انّ هذه المادة ليس لها هذه الكثرة من المعانٌ ، بل المفهوم منها بحد ذاتها ليس إلا معنىً واحداً أو اثنين أو ثلاثة وأما الباقي فليست معانٌ للمادة وتوضيح ذلك :

إنّ المعانٌ المذكورة تنقسم باعتبار سعتها وضيقها إلى فئتين : فئة المعانٌ العامة ، وفئة المعانٌ الخاصة. أمّا فئة المعانٌ العامة فهي المفاهيم التي تكونبعد عن الخصوصيات وأكثر تحرداً عنها واقرب إلى الشمول والسعنة بالنسبة إلى سائرها ، وهي ثلاثة معانٌ من بين المذكورات (النقص — ضد النفع — ، والضيق ، وسوء الحال) وأمّا فئة المعانٌ الخاصة فهي سائر المعانٌ المذكورة التي هي ذات حدود ضيقة وتعتبر مصاديق لفئة الأولى كالعمى والزمانة والمرض.

وهذه الفئة لا اشكال في اتها ليست من معانٌ المادة ، لأن المفهوم من المادة بحسب طبيعة معناها إنما هو مفهوم عام لا يدخل فيه شيء من تلك الخصوصيات ، فمفهوم الضرر ومشتقاته لا يرادف العمى والزمانة والمرض والهزال ونحوها بل هي مصاديق له جزماً ، وإنما ذكرت في كلمات اللغويين في عداد معانٌ المادة بسبعين أمّا خلطًا للمفهوم بالصادق بمعنى خلط المعنى الوضعي المدلول عليه بنفس اللفظ بالمعنى التأليفي المستفاد من الكلام على نحو تعدد الدال والمدلول ، وأمّا بعرض بيان ما اطلق عليه اللفظ سواء أكان معنىً له أو مصادقاً 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 المادة (ضرر)، ولكن المعاني الثلاثة العامة وهي النقص والضيق وسوء الحال هل هي جمِيعاً معانٍ لمادة تطلق عليها بالاشتراك اللغظي أو ان للمادة معنى واحداً فقط، وان 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^١ اختلاف مشتقها وفي مختلف موارد استعمالها ليس إلا معنى^١ عاماً واحداً ، لا يختلف باختلاف الموارد فينبغي طرح المعانى الثلاثة المتقدمة كاقتراحات في تعين هذا المعنى^١ العام الوحداني فههنا عدة اقتراحات :

الأول : أن يجعل المعنى الأصلي ، (سوء الحال) ويرجع المعنيان الآخران اليه ، وهذا هو الذي اختاره الراغب في مفرداته قال (**الضر سوء الحال اما** في نفسه كقلة العلم والفضل والفقه **واما** في بدنـه لعدم جارحة ونقص ، أو في حالة ظاهرة من قلة مال وجاه).

والملاحظ عليه أنّ سوء الحال من المفاهيم المعنوية المخضة — بخلاف الضيق والنقص فإذاًهما من المعانٍ المحسوسة ، وفرض الامور المعنوية المخضة معنٍّ اصيلاً للفظ بخلاف طبيعة اللغة ، فإنّ أصول اللغة معانٍ محسوسة وإنما ارتبطت الالفاظ بالمفاهيم غير المحسوسة — متصلة كانت أو اعتبارية — بالتطور في المفاهيم الاصيلية المحسوسة ، ولذلك قلنا في محله في الأصول إنّ الاعتبارات المتصلة كالاعتبارات القانونية مثل الملكية والزوجية متأخرة في حدوثها عن الاعتبارات الادبية كالاستعارات والمجازات ، كما انّ الاعتبارات الادبية متاخرة عن المعانٍ الحسية ، فالمعانٍ الحسية هي بمثابة رأس ، المال

للمفاهيم اللغوية ، حتى أَن لفظ (العقل) المعبر عن القوة المفكرة للإنسان اصله من (عقال البعير) وهو الحبل الذي يشدّ به ليمعنده عن الحركة وهو امر محسوس ، وهذا يشير إلى مدى اصالة المفاهيم الحسية في تكوين اللغة ، وعليه فتفسير اللفظ بمعنى حسي أو أعم من الحسي وغيره — بحيث يكون اصيلاً في الحس ثم يتطور إلى معنى أعم — هو الاقرب إلى طبيعة اللغة وما يعرف من مبادئ تكوينها ، ففي المقام يكون تفسير مادة (ض ر ر) بالضيق أو النقص أولى واقرب من تفسيرها بمفهوم تجريدية كسوء الحال .

والحاصل إن تفسير الضرر بسوء الحال بعيد عن المعنى اللغوي والراغب الاصفهاني الذي فسره به يغلب عليه الترعة الفلسفية في تفسير المفردات اللغوية ، فهو يفسر اللغة بالمنظار الفلسفى وانتزاعه لمعنى اللفظ متأثر في حالات كثيرة — بهذه النظرة ، كما انّ بعضاً آخر من اللغويين ، كالفيومي في المصباح المنير متأثر بالمصطلحات الفقهية في ذكر معانى الألفاظ ، وقد اوضحتنا اختلاف حال اللغويين وتأثيرهم بالعوامل الدخيلة في تفسير معانى الألفاظ في البحث عن حجية قول اللغوي في الأصول فلا حظ.

الثاني : أن يجعل المعنى الاصلي (الضيق) سواءً كان حسياً مكانياً أو معنوياً حالياً ، بحيث يكون استعمال الضرر في موارد النقص وسوء الحال إنما هو بلحاظ تسببها للضيق . ويرد عليه : إن الملاحظ كثرة استعمال الضرر في موارد النقص وإن لم يستوجب ضيقاً على الشخص ، مضافاً إلى أن الضيق قد جعل في الآية الكريمة : « **وَلَا تُضَارُوْهُنَّ** **لَتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ** »^(١) غاية للاضرار فلا ينسجم مع

٦٥ / سورة الطلاق (١)

كون الضرر بمعنى الضيق إذ لا معنى لجعل الشيء غاية لنفسه فتدبر.

الثالث : أن يجعل المعنى الأصلي (النقص) وهذا هو الصحيح لأنـه. انسـب للـتدرج في توسيـعة دائـرة مفهـوم الـلفـظ من الـأمور الـمحـوسـة إـلـى غـيرـها ، وـاـقـدرـ عـلـى استـيـعـابـ الـموـارـدـ المـخـلـفـةـ الـيـ استـعـمـلـتـ فـيـهاـ هـذـهـ المـادـةـ مـنـ دونـ عـنـيـةـ وـتـزـيلـ.

وـالـمـقـصـودـ بـالـنـقـصـ الشـيـءـ عـمـاـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـكـونـ عـلـيـهـ سـوـاءـ كـانـ النـقـصـ فـيـ الـكـمـ الـمـتـنـصـلـ كـمـاـ فـيـ مـوـرـدـ ضـيـقـ الـمـكـانـ ،ـ أـمـ فـيـ الـكـمـ الـمـنـفـصـلـ كـمـاـ فـيـ نـقـصـ الـنـقـودـ وـمـاـ مـاـثـلـهـ مـنـ اـقـسـامـ الـعـرـوـضـ ،ـ أـمـ فـيـ الـكـيـفـ كـمـاـ فـيـ سـوـءـ الـحـالـ بـالـمـرـضـ ،ـ أـمـ فـيـ الـعـيـنـ كـمـاـ فـيـ الـمـرـكـبـاتـ الـخـارـجـيـةـ كـنـقـصـ الـعـضـوـ ،ـ أـمـ فـيـ مـوـرـدـ الـاعـتـارـ الـقـانـوـنـيـ كـعـدـمـ مـرـاعـةـ حـقـ مـنـ حـقـوقـ الـآـخـرـينـ كـمـاـ فـيـ قـضـيـةـ سـمـرـةـ حـيـثـ لـمـ يـرـاعـ حـقـ الـاـنـصـارـيـ فـيـ أـنـ يـعـيـشـ حـرـاـ فـيـ بـيـتـهـ بـدـخـولـهـ عـلـيـهـ مـنـ غـيرـ اـسـتـيـذـانـ.

هـذـاـ وـقـدـ يـفـصـلـ فـيـ الـمـقـامـ فـيـقـالـ :ـ إـنـ مـعـنـيـ الـمـادـةـ فـيـ الـمـحـرـدـ وـفـيـ بـاـبـ الـاـفـعـالـ أـيـ فـيـ لـفـظـ الـضـرـرـ وـالـاـضـرـارـ وـتـصـارـيـفـهـمـاـ ،ـ هـوـ الـنـقـصـ فـيـ الـاـمـوـالـ وـالـاـنـفـسـ —ـ كـمـاـ هـيـ أـيـضـاـ مـوـرـدـ مـقـابـلـهـ أـيـ النـفـعـ —ـ فـلـاـ يـطـلـقـ الـضـرـرـ وـالـاـضـرـارـ فـيـ مـوـارـدـ التـضـيـيقـ عـلـىـ الـشـخـصـ وـاـحـرـاجـهـ بـسـلـبـ حـقـهـ وـاـيـدـاهـ وـنـحـوـ ذـلـكـ كـمـاـ يـشـهـدـ بـهـ الـعـرـفـ ،ـ وـأـمـاـ فـيـ بـاـبـ الـمـفـاعـلـةـ كـاـلـضـرـارـ وـالـمـضـارـةـ فـهـوـ عـكـسـ ذـلـكـ ،ـ فـإـنـهـ يـسـتـعـمـلـ فـيـ التـضـيـيقـ عـلـىـ الـشـخـصـ وـاـيـقـاعـهـ فـيـ الـحـرـجـ وـالـمـشـقـةـ دـوـنـ الـنـقـصـ ،ـ كـمـاـ يـظـهـرـ ذـلـكـ بـمـلـاـحـظـةـ الـمـوـارـدـ الـيـ استـعـمـلـ فـيـهـاـ هـذـاـ الـبـابـ فـيـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ وـالـاـحـادـيـثـ الـشـرـيفـةـ ،ـ كـمـاـ فـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ :ـ «ـ وـالـذـينـ تـحـذـنـوـاـ مـسـجـداـ ضـرـارـاـ وـكـفـرـاـ وـتـكـفـرـيـقاـ بـيـنـ الـمـؤـمـنـيـنـ وـإـرـصـادـاـ لـمـنـ حـارـبـ الـلـهـ وـرـسـوـلـهـ

من قبل ^(١) فإنَّ الْكُفَّارَ كَانُوا يَقْصِدُونَ بِالْخَادِمِهِمْ هَذَا الْمَسْجِدَ تَضْعِيفُ الْمُسْلِمِينَ وَتَفْرِيقُهُمْ وَتَقْرُبُهُمْ إِعْدَائِهِمْ كَمَا يَظْهُرُ مِنْ تَتْمِمَ الْآيَةِ ، لَا ادْخَالَ الضررِ الْمَالِيِّ وَالنُّفُسِيِّ عَلَيْهِمْ ، وَمِنْ ذَلِكَ اسْتِعْمَالُ الضرَّارِ فِي مَوْرِدِ قَضِيَّةِ سَمِّرَةٍ فَإِنَّ سَمِّرَةً لَمْ يَكُنْ يَضُرُّ بِالْأَنْصَارِيِّ مَالًاً أَوْ نَفْسًا إِلَّا مَا كَانَ يَضْيِقُ عَلَيْهِ حَيَاتَهُ وَيَجْرِيْهُ فِي بَيْتِهِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ.

وَلَكِنْ مَلَاحِظَةُ مَوَارِدِ الْاسْتِعْمَالِ تَشَهِّدُ بِبَطْلَانِ هَذَا التَّفْصِيلِ لِاسْتِعْمَالِ الضرَّارِ وَالاضْرَارِ فِي مَوَارِدِ التَّضْيِيقِ وَالنَّقْصِ مَعًا ، وَاسْتِعْمَالُ الضرَّارِ فِي مَوَارِدِ النَّقْصِ الْمَالِيِّ أَوِ النُّفُسِيِّ كَمَا يَسْتَعْمَلُ فِي مَوَارِدِ التَّضْيِيقِ ، وَمِنَ الْأَوَّلِ قَوْلُهُ تَعَالَى : « لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذْنِي » ^(٢) وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ (مِنْ اضْرَرَ بِأَمْرَأَتِهِ حَتَّى تَفْتَدِي مِنْهُ نَفْسَهَا لَمْ يَرْضِ اللَّهُ لَهُ بِعَقْوَبَةِ دُونِ النَّارِ) وَمِنَ الثَّانِي قَوْلُهُ تَعَالَى : « مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرَ مُضَارٌ » ^(٣) وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَحِيحَةِ الغُنْوَيِّ (هَذَا الضرَّارُ) اشْارَةً إِلَى مَطَالِبِ الشَّرِيكِ بِذِبْحِ الْحَمَوَانَ مَعَ إِبَاءِ الشَّرِيكِ الْآخَرُ عَنِ ذَلِكَ.

هَذَا فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِتَشْخِيصِ الْمَعْنَىِ الْعَامِ لِمَادَةِ (ضَرَّارٌ) .

المقام الثاني : فِي مَفَادِ الْهَيَّةِ الْإِفْرَادِيَّةِ لِلضَّرَّارِ ^(٤) وَالضَّرَّارِ وَالاضْرَارِ .

(١) سُورَةُ التُّوْبَةِ / ٩ .

(٢) سُورَةُ آلِ عُمَرَانَ / ٣ .

(٣) سُورَةُ النِّسَاءِ / ٤ .

(٤) قَدْ يُقَالُ لَا وَجْهٌ لِلْبَحْثِ حَوْلَ هَيَّةِ — الضرَّارِ — فَإِنَّمَا إِنْ كَانَ مَصْدِرًا فَلَا تَوْجِدُ هَيَّةً نَوْعِيَّةً مَوْضِوِعَةً لِمَصْدِرِ الْثَّالِثِيِّ الْمُضَاعِفِ الْأَفْعَلِ بِسَكْرِنَ الْعَيْنِ لَا بَفْتَحِهَا ، وَإِنْ كَانَ اسْمُ مَصْدِرِ فَاسِمُ الْمَصْدِرِ مَوْضِوِعٌ بِوْضُعٍ شَخْصِيٌّ بِمَادَتِهِ وَهَيَّتِهِ لِمَعْنَى خَاصٍ وَلَيْسَ لَهُ هَيَّةً نَوْعِيَّةً ذَاتِ دَلَالَةٍ مُسْتَقْلَةٍ عَنِ دَلَالَةِ المَادَةِ ؟ وَجَوَابُ ذَلِكَ أَنَّ الْمَرَادَ بِمَفَادِ الْهَيَّةِ مَطْلُقُ الدَّلَالَةِ الَّتِي تَكُونُ مَنْوَطَةً بِهَا ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ

أما (الضرر) فهو بحسب الهيئة اسم حدث واسماء الاحداث يمكن تقسيمها إلى ثلاثة

اقسام :

الأول : ما يدل على المعنى المصدري.

الثاني : ما يدل على المعنى الاسمي.

الثالث : ما يشترك بين المعنى المصدري والمعنى الاسمي والفرق بين المصدر واسم معنى — على ما هو الحق في محله — أن المعنى المصدري يتضمن نسبة تقيدية ناقصة كالنسبة التي تتحتويها الاوصاف على أحد قولين ، واما المعنى الاسمي فهو نفس المعنى دون نسبة تقتربن به ، فنسبة المصدر إلى اسم المصدر نسبة الایجاد إلى الوجود فهما متهدنان خارجاً مختلفان بالاعتبار ، فمثلاً اذا لوحظ (العلم) كمعنى خاص من غير لحاظه منسوباً إلى عالم أو معلوم كما في المفعول المطلق حيث يقال (علمت علماً) كان معناه معنى اسماً ، وإذا لوحظ منسوباً إلى العالم مثلاً كما في قولنا (علم زيد بكلدا محرز) كان معناه معنى مصدرياً.

وأما الفرق بينهما لفظاً فهو موجود في بعض اللغات كاللغة الفارسية حيث ان المصدر فيها غالباً مختوم بالنون دون اسم المصدر كما يقال (رفتن

بوضع شخصي ، ولا أشكال في ان معنى المصدر او اسم المصدر اثما يستفاد بمحلاحة الهيئة والمادة باعتبارهما جزئين من الكلمة ، إذ مادة (ض ر ر) لا تدل على ذلك كما هو واضح ، بل ثبوت الوضع النوعي مطلقاً حتى في المفاهيم العامة كالافعال والصفات مما لم يثبت عند السيد الاستاذ (قده) كما تعرض له في مباحث الالفاظ من علم الأصول ، بمحلاحة طبيعة تكون اللغة فإن اللغة باعتبار انطلاقها من المجتمعات البدائية ، فلا يتصور في مفرادها الوضع النوعي ، لأن الوضع النوعي مفاده تحرير الذهن لصورة لفظية عامة متحررة من جميع المواد ووضعها لمعنى خاص ، وهذا إبداع عقلي لا يتصور في الوضع البدائي كما لا يخفى.

ورفتار ، كفتار و كفتار ، كشن و كشتار ، كردن و كردان ، كتك وزدن ، كرداش ، كرديدن ...) ولكن في اللغة العربية لا امتياز بينهما في اللفظ غالباً ، فيستعمل اللفظ الواحد في كلا المعنيين ، نعم ربما يختص أحدهما بلفظ خاص.

والظاهر أن لفظة (الضرر) اسم مصدر — كما عدها بعض علماء اللغة — لأن المعنى المنساق منها لا يتضمن النسبة التقبيدية فلاحظ.

وأماماً (الضرار) فهو مصدر على^١ وزن (فعال) لباب (فاعل يفاعل) والمصدر الآخر لهذا الباب هو (المعاملة) يقال : ضاره يضاره مضارة و ضراراً ، ويعبر عن هذا الباب بباب المعاملة نسبة إلى أشهر مصادرها ، وقد نسب إلى^١ جمع من اللغوين القول بأن باب المعاملة موضوع للمشاركة ، بمعنى أن كلاً من الطرفين فعل بالأخر مثل ما فعله الآخر به كـ (ضارب زيد عمروأ^٢) ، ولكن أحدي النسبتين في ذلك أصلية والأخرى تبعية.

ولكن من لاحظ موارد الاستعمالات القرانية وغيرها لا يجد تمثلاً معنى^١ المشاركة فيها.

كقوله تعالى^١ : « وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَا يَعْنِي أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعُلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ »^(١).

وقوله تعالى^١ : « وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أُولَادَهُنَّ حَوَّلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتَمَّ الرَّضَاعَةُ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ »^(٢).

(١) سورة البقرة ٢ : ٢٢١.

(٢) سورة البقرة ٢ : ٢٣٣.

وقوله تعالى : ﴿ وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَيَّنُتْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ ^(١) .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلَكُلٌّ وَاحِدٌ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الْثُلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرَ مُضَارٌ وَصِيَّةٌ مِّنَ اللَّهِ ﴾ ^(٢) .

وقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفُرًا وَتَقْرِيْقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلٍ ﴾ ^(٣) . وقوله تعالى : ﴿ أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنُوكُمْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوْهُنَّ لِنُضَيِّقُوْهُنَّ ﴾ ^(٤) ، وقوله ﷺ مخاطبًا لسمرة — كما في خبر أبي عبيدة — ما أراك يا سمرة إلا مضرًا ، وقوله ﷺ في حديث عتق بعض الشركاء حصة من العبد (وإن اعتقد الشريك مضرًا وهو معسر) إلى غير ذلك من الموارد التي لا يلاحظ في شيء منها تمثل معنى المشاركة .

ولكن ربما يحاول تأويل بعض هذه الموارد تحقيقاً لمعنى المشاركة فيها فيقال مثلاً في جملة منها : إن المشاركة إنما هو بلحاظ ان الاضرار بالغير يستتبع الضرر على النفس ضرراً اجتماعياً أو آخره فيتتحقق معنى المفاعةلة ، أو يقال — في مورد قضية سمرة — ان العناية الموجبة لاستعمال هذا الباب فيه هو اصرار سمرة على الاضرار بالانصاري ، فكان اصراره على الاضرار صار بمنزلة صدور الفعل بين الاثنين منه فيضراره بمنزلة إضرارين ، أو يقال فيه أيضاً : إن الرجل الانصاري وإن كان لم يضر سمرة حقيقة إلا أن منعه إيه عن الدخول إلى نخلته كان مضرًا به في نظره ، إلى غير ذلك من

(١) سورة البقرة ٢ / ٢٨٢ .

(٢) سورة النساء ٤ / ١٢ .

(٣) سورة التوبة ٩ / ١٠٧ .

(٤) سورة الطلاق ٦ / ٦٥ .

الوجوه التي ذكرت في تأويل جملة من الموارد التي لم يتضح فيها معنى المشاركة .
 ويرد على^١ هذه الوجوه — مضافاً إلى^١ وضوح ضعفها في انفسها ، وعدم علاجها
 لجميع موارد استعمال هذا الباب — إله لا ميرر للاصرار على^١ تأويل هذه الموارد ، بعد أن
 ثبت بمحىء باب المفاعة لغير المشاركة ، بل كثرة بمحىها لذلك كما يظهر بالتتابع في القواميس
 اللغوية ، لاحظ : شاور وسافر وجادل وسارع وساور وخداع ونافق وناجي وبادر وعائد
 وسامح ورائع وعاين وشاهد وكابر وزاول وضارب وآجر وزارع .. إلى^١ غير ذلك ، وقد
 اعترف بهذا علماء اللغة في علم الصرف حيث ذكروا لباب المفاعة عدة معانٍ كما سيأتي ان
 شاء الله .^٢

وكيف كان بعد وضوح عدم تمامية الاتجاه المذكور في تفسير صيغ المفاعة — وهو
 القول بدلاتها على^١ المشاركة دائمًا — فهناك اتجاهان رئيسيان في هذا المجال يتيبي احدهما
 على^١ تعدد المعنى والآخر على^١ وحدته .

أما الاتجاه الأول : فهو الذي سلكه علماء الصرف حيث جعلوا هيئة باب المفاعة عدة
 معانٍ :

منها : التكثير كباب (فعل) كضاعف الشيء وضفتة . معنى^١ كثرة اضعافه ، وناعمه
 الله ونعمه . معنى^١ إله أكثر نعمه عليه .

ومنها : أن يكون معنى^١ الجرد كسفرت . معنى^١ سفرت أي خرجت إلى^١ السفر ، وربما
 يقال إله في ذلك يفيد المبالغة في الإسفار .

ومنها : جعل الشيء ذا صفة كأفعل وفعلن^١ نحو راعنا سمعك وارعنـا أي اجعلـه ذا رعاية
 لنا ، وصادر خـدـه وصـعـرـه ، وعـافـكـ اللهـ أيـ جـعـلـكـ ذـاـ عـافـيـةـ ، وـعـاقـبـتـ فـلـانـاـ أيـ جـعـلـتـهـ ذـاـ
 عـقـوـبـةـ .

ومن ذهب إلى هذا الاتجاه الحقق الرضي الاسترآبادي (قده) في شرح الشافية ، وعليه يمكن القول بأن معنى المضاراة هنا هو معنى المجرد — ولو مع افادة المبالغة والتأكيد — فيقال (ضرره ضرراً ، وضاره ضراراً) معنى 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 جمجم شمل الموارد المذكورة ، وإلا يتعين الأخذ بالاتجاه الثاني إذ لا مبرر لدعوى تعدد المعنى حينئذ ، فإنما تكون كدعوى تعدد معنى المادة لغة.

وأما الاتجاه الثاني : فيضم عدة مسالك :

المسلك الأول : ما اختاره جمع من المحققين من أن هيئة المفاعة تقتضي السعي إلى الفعل ، فإذا قلت (قتلت) فقد احترت عن وقوع القتل وإذا قلت (قاتلت) فقد احترت عن السعي إلى القتل ، فربما يقع وربما لا يقع ، ولا تقتضي المشاركة ، نعم ربما تكون الماده 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 : « يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسُهُمْ » ^(١) ، فذكر سبحانه أن المنافقين يصدّ إيجاد الخدعة لكن لا تقع خدعتهم إلا على أنفسهم ، ومن ثم عبر في الجملة الأولى ب الهيئة المفاعة ، لأن الله تعالى لا يكون مخدوعاً بخدعتهم لأن المخدوع ملزم للجهل

(١) سورة البقرة / ٢٩.

وتعالى الله عنه علوًّا كبيراً ، وعَبَرَ في الجملة الثانية ب الهيئة الفعل المجرد لوقوع ضرر خدعتهم على أنفسهم لا محالة.

ومنها : قوله تعالى : « إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ » ^(١) حيث ذكر تحقق القتل الفعلي من الجانبين بعد ذكر تحقق القتال معطوفاً عليه بالفاء ، مما يدل على المغايرة بينهما ، وأن معنى القتال هو السعي إلى القتيل دون نفس القتيل الذي فصله بعد ذلك.

ويلاحظ عليه :

أولاً بالنقض : فإن السعي إلى الفعل وان كان يستفاد في بعض موارد هذا الباب كما ذكر ، إلا إنه لا يطرد في اغلب امثاله لعدم صدقها دون تحقق المعنى فعلاً ، فلا يقال سافر أو حادل أو طالع أو سارع أو شاهد أو عاوض ب مجرد محاولة السفر أو الجدل أو المطالعة أو السرعة أو الشهود أو التعويض ، وهكذا في موارد كثيرة أخرى ، مضافاً إلى أن هناك بعض الموارد التي تقتضي معنى آخر — غير السعي إلى الفعل أو تتحققه فعلاً — كما في باب المغالبة يقال (كارمه فكرمه) معنى فاخره في الكرم فغلبه فيه و (شاعره فشعره) أي حاول غلبه في الشعر فغلبه ونحو ذلك.

وثانياً بالخل وهو : إن استفادة السعي إلى الفعل من بعض امثلة هذا الباب لا يستند إلى الهيئة بل إلى المادة ، وليس المقصود بالمادة هنا المبدأ الجلي — كالغلبة في المغالبة والخدعة في المخادعة — لوضوح أنه لا يستبطن معنى السعي ، وإنما المراد بها المبدأ الخفي الذي اوضحتناه فكراً وتطبيقاً في مبحث المشتق ، ونكتفي هنا بذكر امرتين اختصاراً لما اوردناه هناك :

(١) سورة التوبه ٩ / ١١١ .

الامر الاول : إن المبدأ الذي يكون احد جزءي المعنى في المشتق بالمعنى الاعم المؤلف من المادة والهيئة الشامل للفعل المزيد فيه على^١ قسمين :

١ — المبدأ الجلي ، وهو المعنى الفعلى للمادة دون اضافة عنصر آخر اليه كالعلم في العالم والقصد في القاصد ، فإنّ مثل هذه المشتقات لو حلّت ، يلاحظ ان المبدأ فيها نفس المعنى الفعلى للمادة دون اضافة جهة أخرى كالمعنى والقابلية ونحو ذلك.

٢ — المبدأ الخفي ، وهو معنى المادة ملحوظاً في المشتق على^١ نحو خاص ؟ هو على^١ أصناف .

منها : أن يلاحظ فيه بنحو القابلية ، كما في اسم الآلة كالمفتاح والمنشار والمكنسة ، فإنّ المبدأ فيها قابلية الفتح والنشر والكتنس لا فعليّة هذه الأمور .

ومنها : أن يلاحظ فيه على^١ نحو الحرفة والمهنة كما في التاجر والنجار والزارع فإنّ المبدأ فيها حرفة التجارة والتجارة والزراعة لا فعليّتها .

ومنها : أن يلاحظ فيه بنحو الاقتضاء كما في توصيف النار بأنها محمرة ، والسم بأنه قاتل ، فإنّ المبدأ في ذلك اقتضاء هذه المعانى لا فعليّتها .

فباللاحظ أن الخصوصية المضافة إلى^١ معنى المادة في هذه الحالات ، إنما هي باعتبار اشراب المادة إليها ، ثم صياغتها مقرونة بها بالصيغة الخاصة ، وليس الخصوصية مستفاده من ذات الصيغة والهيئة بل من المادة حين تطعيمها معنى آخر .

وعلى ضوء هذا يتجلّى لنا ما وقع من الخلط بين مفهوم الهيئة ومفهوم المادة في كلمات كثير من اللغويين والاصوليين ، حيث جعلوا كل خصوصية

معنوية زائدة على اصل معنـى المادة ، مدلولة للهـيئة ومستفـادة منها مبنـى على تصور اختصاص المبدأ في المشـقات بالمبـأـ الجـلي ، بينما تستـند كـثـيرـ من الخـصـوصـيات إـلـى المـبـأـ الخـفـيـ كما ذـكـرـناـ.

وقد انتـجـ الخـلـطـ المـذـكـورـ اـخـطـاءـ كـثـيرـ في تـحـقـيقـ معـنـىـ الـهـيـئـاتـ ، حيثـ أـنـ اـسـنـادـ تـلـكـ الخـصـوصـياتـ إـلـىـ الـهـيـئـةـ اوـجـبـ الـحـكـمـ باـشـتـراـكـهاـ بـيـنـ مـعـانـىـ مـتـعـدـدـةـ فيـ مـوـارـدـ كـثـيرـةـ ، مـنـهاـ المـقـامـ عـلـىـ وـقـقـ الـاتـجـاهـ الـاـولـ الـبـيـنـ عـلـىـ تـعـدـدـ الـمـعـنـىـ فيـ صـيـغـ بـاـبـ الـمـفـاعـلـةـ ، وـرـعـاـ جـعـلـتـ اـحـدـىـ تـلـكـ الخـصـوصـياتـ معـنـىـ عـامـاـ لـلـصـيـغـةـ ، كـمـاـ فيـ المـقـامـ عـلـىـ مـبـنـىـ مـنـ جـعـلـ بـاـبـ الـمـفـاعـلـةـ لـلـمـشـارـكـةـ فـقـطـ ، وـمـنـهـ أـيـضـاـ مـاـ ذـكـرـ فـيـ مـبـحـثـ الـمـشـقـقـ حيثـ لـاحـظـ كـثـيرـ مـنـ الـاـصـوـلـيـنـ التـلـبـسـ وـعـدـمـهـ بـالـقـيـاسـ إـلـىـ الـمـبـأـ الجـليـ فـيـ الـاـمـثـلـةـ الـمـتـقـدـمـةـ كـالـمـفـاتـحـ وـالـمـنـشـارـ وـالـتـاجـرـ وـالـنـجـارـ فـاسـتـدـلـواـ بـهـاـ عـلـىـ قـوـلـ مـنـ بـرـىـ أنـ الـمـشـقـقـ اـعـمـ مـنـ التـلـبـسـ بـالـمـبـأـ وـالـمـنـقـضـيـ عـنـهـ التـلـبـسـ مـعـ أـنـ الصـحـيـحـ مـلـاحـظـةـ التـلـبـسـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـمـبـأـ الخـفـيـ وـهـوـ الـاقـضـاءـ وـالـقـابـلـيـةـ —ـ كـمـاـ ذـكـرـنـاـ —ـ ،ـ فـلاـ تـكـوـنـ فـيـ الـاـمـثـلـةـ الـمـذـكـورـةـ وـنـحـوـهـاـ شـهـادـةـ عـلـىـ القـوـلـ بـوـضـعـ الـمـشـقـقـ لـلـأـعـمـ.

الـاـمـرـ الثـانـيـ :ـ إـنـ الـمـبـأـ الخـفـيـ بـمـاـ اـنـهـ لـاـ يـتـجـلـىـ غالـبـاـ إـلـاـ فـيـ بـعـضـ الـمـشـقـاتـ ،ـ أـوـجـبـ ذـلـكـ الخـلـطـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ مـفـادـ الـهـيـئـةـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ الـحـالـاتـ —ـ كـمـاـ اـشـرـنـاـ إـلـيـهـ —ـ ،ـ وـلـكـنـ يـمـكـنـ التـمـيـزـ بـيـنـهـمـاـ بـمـلـاحـظـةـ بـعـدـ الـمـعـنـىـ —ـ بـطـبـيـعـتـهـ —ـ عـنـ أـنـ يـكـوـنـ مـفـادـاـ لـلـهـيـئـةـ لـعـدـمـ الـتـسـانـخـ بـيـنـهـ وـبـيـنـهـ بـحـسـبـ الـحـسـ الـلـغـويـ لـلـعـارـفـ بـالـلـغـةـ ،ـ أـوـ بـمـلـاحـظـةـ عـدـمـ اـطـرـادـهـ فـيـ سـائـرـ مـوـارـدـ الـهـيـئـةـ بـعـدـ اـسـتـظـهـارـ وـحدـةـ الـمـعـنـىـ الـهـيـئـةـ فـيـ جـمـيـعـهـاـ ،ـ فـيـتـعـيـنـ أـنـ يـكـوـنـ مـنـشـأـ اـسـتـفـادـةـ الـمـعـنـىـ الـخـاصـ غـيرـهـاـ.

وـيـمـكـنـ اـخـتـيـارـ ذـلـكـ فـيـ بـعـضـ الـاـمـثـلـةـ كـمـثـالـ التـاجـرـ ،ـ فـإـنـهـ يـسـتـعـملـ

فيمن كانت حرفه ومهنته التجارة وإن لم يشتغل بها فعلاً — وهو استعمال غير مقترون بالعناية لبعد 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 أصلاً ، 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 : إنَّ معنى السعي إلى الفعل في بعض امثلة باب المفاعة إثما يستند إلى المبدأ الخفي لا إلى هيئة هذا الباب نظير معنى الغلبة في (شاعر) والفاخرة في (كارم) ، والدليل على ذلك مضافاً إلى أنَّ الأنساب. معنى هذا الباب بحسب الحس اللغوي هو نوع معنى يكون من قبيل الامتداد (كسافر) أو التكرر (كضاعف) أو المشاركة (كضارب) لا من قبيل السعي ، أن هذا المعنى لو كان مفاد هيئة باب المفاعة لوجب الالتزام ببعض معناها بحسب اختلاف الموارد ، وهذا على خلاف تقدير هذا المسلك وسائر المسالك الآتية في هذا الاتجاه ، لما سبق من أن معنى السعي لا يتمثل في جميع موارد هذا الباب بل في القليل منها جداً.

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 كـ (ضارب) و (قاتل) ، لأن بناء النقض بها على تصور أن المبدأ فيها هو القتل والضرب فيقال إنه لا مشاركة فيها ، وأمّا إذا لوحظ

المبدأ فيها بمعنى السعي إلى الفعل فإنّ معنى المشاركة متحقق فيه بوضوح ، لأنّ المضاربة والمقاتلة لا يستعملان إلا في موارد اشتراك الطرفين في السعي إلى الفعل ، فهذا المثالان قد يشهدان للقول بدلالة هيئة المفاجلة على المشاركة ، ولا شهادة فيهما على خلاف ذلك.

السلوك الثاني : ما اختاره الحق الأصفهاني فليجع من أن هيئة المفاجلة معناها تعدية المادة وإسراوها إلى الغير مما لم تكن تقتضي التعدى اليه بنفسها ، وتحتختلف نتيجة ذلك بحسب اختلاف الموارد ، فإنّ هذه الهيئة تارة توجب اخذ الفعل مفعولاً لم يكن يأخذه مباشرة وإنما كان يصل اليه بحرف الجر ، اما لأنّه لم يكن متعدياً أصلًا كما في (جلس اليه) و (حالسه) ، أو لأنّه كان متعدياً ولكن إلى أمر آخر غير ما اصبح متعدياً اليه بهذه الهيئة كما في (كتب الحديث اليه) و (كاتبه الحديث) ، فإنّ المعنى في (كتب) لم يكن يتعدى إلى الماء بنفسه فتعدى اليه في (كاتب) .

و (أخرى) لا توجب اخذ الفعل مفعولاً زائداً على ما كان يأخذه في المجرد كما في (ضرب زيد عمراً) و (ضاربه) ، وأثر باب المفاجلة في حصول التعدى إلى الغير في الحالة الأولى واضح ، وأما في الحالة الثانية فربما يستشكل في ذلك بتحقق التعدية في المجرد فيكون تتحققها هيئة المفاجلة من قبيل تحصيل الحاصل ، إلا أنه يندفع بأنّ التعدى في المجرد تعدية ذاتية بمعنى أن إهاء المادة وتعديتها إلى المفعول غير ملحوظ في الهيئة وإنما هو لازم نسبة الفعل لمفعوله وأما في المزيد فالتعديه والإهاء إلى المفعول ملحوظة في مفad الهيئة فهي تعدية لحاطية . فالحاصل أن هيئة المفاجلة تقتضي تعدى المادة إلى ما لم تكن تقتضي هيئة المجرد تعديها إليه سواء أكانت تعدي اليه في المجرد باعتبار كون ذلك لازم النسبة ، أم كانت تصل اليه بوسط حرف الجر .

وقد رتب ^{فَيُنَتَّجُ} على ذلك استفادة معنٰى التصدّي (التعمد والتقصّد) لاحق المعنٰى بالغير من هيئة باب المفاعة دون المجرد ، إما لكونه لازماً لهذا الباب مطلقاً كما يظهر من بعض كلماته ^(١) أو واقع فيه في الجملة كما يظهر من بعض كلماته الأخرى ^(٢) ، وقد مثل لذلك : (ضارب) و (خادع) بالقياس إلى (ضرب) و (خدع) فإن الآخرين لا يقتضيان تعتمد الفاعل في الفعل بخلاف الأولين ، ولكن المثال الثاني لا يخلو عن اشكال لأن الخدعة في نفسها من المعانٰي القصدية اذ تنتهي بقصد ايها الشخص خلاف الواقع ، فلا يكون ثمة ، فرق بين (خدع) و (خادع) من هذه الجهة ، واتما تظهر التفرقة المذكورة حيث لا يكون المعنٰى في المجرد عنواناً قصدياً كما في المثال الأول.

وقد نسب اليه (قده) المسلك الأول ^(٣) في بعض الكلمات ، مع ان الفرق بين هذا المسلك والمسلك السابق واضح لأنّ مفاد هذا المسلك تحقق المعنٰى في باب (فاعل) كتحققه 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 المعنٰى لأنّ التحقق لازم تعدّي المادّة إلٰى الغير ، بخلاف المسلك الاول فإنه كان يرى أن مفاد هذا الباب هو السعي إلى تحقق الفعل سواء تحقق الفعل أم لا فالفرق بينهما واضح.

ولكن يلاحظ على هذا المسلك :

أولاً : إنّ ما ذكره من الفرق بين المزيد والمجرد — كضارب وضرب — من كون التعدّي في الأول لحاطية وفي الثاني ذاتية : غير واضح بل الظاهر

(١) نهاية الدراسة / ٢ / ٣١٨.

(٢) تعلقة المكاسب / ٢ / ٢.

(٣) مصباح الفقاهة في المعاملات / ٢ / ٢٧ — ٢٨ ، ومصباح الأصول / ٢ / ٥١٢.

أن التعدي فيها على^١ نسق واحد بحكم الوجдан.

(فإن قيل) : إن الفعل المجرد المتعدي يصح استعماله من دون نسبة إلى المفعول كأن يقال : (ضرب زيد) ولا يصح ذلك في (فاعل) لأن يقال (ضارب زيد^٢) وهذا دليل الفرق المذكور.

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

وثانياً : إن المقدار الذي ذكره لا يفسّر ما يستفاد في مختلف موارد المادة من الاشتراك أو التكرار أو الامتداد أو نحو ذلك — بل ربما كانت استفادة التعمد أحياناً بهذا الاعتبار لأن التكرار ونحوه يناسب التقصد والعمد كما ذكر في النظر إلى^٣ الأجنبيّة أن النّظرة الأولى^٤ تقع لا عن قصد بخلاف النّظرة بعد النّظر.

وثالثاً : إنّه لم يتضح الترابط بين اقتضاء باب المفاعة للنسبة إلى^٥ المفعول وبين اقتضائه التعمد فإن^٦ ملحوظية تعدي النسبة إلى^٧ المفعول في هذه الهيئة لا يقتضي كون الفعل قصدياً فإن تلك جهة لفظية فحسب كما لا يخفى.

نعم قد تدل الكلمة على^٨ التعمّد في بعض الموارد لدلالة على^٩ السعي نحو المادة — ومصدر هذه الدلالة إنّما هو المبدأ الخفي — كما ذكرناه آنفاً — دون دلالة الهيئة على^{١٠} التعدي — ولا يلزم تحقق المادة حينئذ أصلًا كما في خادعه وقاتلته وغالبها وما إلى ذلك.

السلوك الثالث : ما عن الحق الطهري من أن^{١١} معنى^{١٢} باب المفاعة هو معنى^{١٣} المجرد إلا أن المجرد يدل على^{١٤} أصل حركة المادة فحسب وباب المفاعة يدل على^{١٥} تلك الحركة بعينها بنحو من الطول والامتداد — وهو الامتداد في نسبتها بين اثنين — فمعنى (هاجر) و (طالب) و (سافر) و (باعد)

اطال المجرة والطلب والسفر والبعد — وبذلك يفترق عن (هجر وطلب وسفر وبعد) التي تدل على مجرّد التلبس بهذه المعانٍ.

وهذا التفسير :

أولاًً : يتضمن التناوب بين المبرِّز والمبرَّز — أي اللفظ والمعنى —.

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

أما الأول : من التناوب الذاتي بين المبرِّز والمبرَّز — فلأنَّ هيئة (فاعل) تتميّز عن هيئة (فعل) ، باضافة الف بين حركة 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 — فتوضيجه :

إنَّ الامتداد في مورد هذه المادة إنَّما تكون في نسبتها بين اثنين :

أ — فإذا كانت المادة بذاتها مقتضية لامتداد النسبة — كما في المحاروة والمحاذاة ونحوهما حيث إنَّها لا محالة تقتضي نسبة ممتدَّة بين طرفيها — فلا تصلح لها هيئة إلا هيئة المفاعة ولذلك تصاغ بها ضماناً لاداء هذا المعنى.

وليس لخصوص كونها بين اثنين علىٰ نحو الاشتراك مدخلية كما توهّم بعض النحاة فأدرجوا بذلك خصوصية مورد الاستعمال في أصل المعنى المستعمل فيه المنطبق علىٰ هذا المورد الخاص. بل معناها هو الامتداد الأعم.

ب — وإذا لم تكن المادة مقتضية لامتداد النسبة بطبيعتها — بأنَّ كانت صالحة في نفسها للانتساب إلىٰ واحد واثنين كسار وساير وبعد وباء وطلب وطالب وقبل وقابل ونحو ذلك — : فإنَّ معنى الامتداد يقتضي إضافتها إلىٰ الغير فإذا لوحظت منضافة إلىٰ الغير حدثت هناك نسبة ممتدَّة بين اثنين تتحلّ

إلى نسبتين — كما في القسم الأول —.

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

ففي الفرض الأول يكون مفاد الهيئة التعدية إلى الواحد أن كانت المادة لازمة في المجرد — كجلست إليه وحالسته وبرزت إليه وبارزته — وإلى الاثنين أن كانت متعدية لواحد — كـ: (جذب الشوب) و (جاذبته الشوب).

وفي الفرض الثاني : لا يستفاد من الهيئة تعدية جديدة على المجرد ، ولكن يتغير نوع التعدية وسنجها — فالتعدي في (ضرب زيد عمراً) عبارة عن صدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو واما في (ضارب) فلا نظر إلى جهة الوقع على المفعول ، لأن نوع تعديه على نسق تعدى (جاور) و (حاذى) ، وانما هو ناظر إلى اهما طرفا هذه النسبة الممتدة.

وتفصي ذلك : ان الضرب بلحاظ صدوره من الطرفين تعتبر فيه نسبة ممتدۃ بينهما هي مدلول هیئة (ضارب) و (قاتل) و (حاذب) ، وهذه النسبة المخصوصة بحاجة إلى مبدأ تصدر عنه يسمى (فاعلاً) ومحل تقع عليه يسمى (مفعولاً) — فيلاحظ فيها مبدأ صدور النسبة الممتدۃ ومحل وقوعها بالاعتبارين . وربما يصلح كل من الطرفين لکل من الاعتبارين اذا استويا في استناد الحدث اليهما كما تقول (ضارب زيد عمرا) و (ضارب عمرو زيداً) فتارة يكون زيد مبدأ صدور النسبة وعمرو محل وقوعها — كما في المثال الأول — واخرى يكون الامر بالعكس — كما في الثاني — وليس للبادئ بأصل الفعل والسابق فيه بالشروع خصوصية .

فالمفعول في هذا الباب من وقع طرفاً للنسبة الممتدة لا من وقع عليه اصل المادة —
كما في الجرد — ولذا ينفك احد الامرین عن الآخر كما في (جاذب زيد عمرو الشوب)
فإن ما وقع عليه اصل المادة هو الشوب فهو

المذوب ، ومن وقعت عليه النسبة الممتدّة هو (عمرو) واذا اجتمع الامران — اي كان المفعول طرفاً للنسبة الممتدّة 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 قربه من جهة ضمانه التنااسب بين المبرّز والمبرّز وقدرته على تفسير بعض موارد المادة — الا ان ما ذكر في موارد الاشتراك من تصوير الامتداد بلحاظ نسبة متزعة من النسبتين الموجودتين بين الشخصين اللذين وقعت المادة في كل منهما — رغم اختلاف النسبتين من الأطراف — لا يخلو عن تكليف وبعد ظاهر .

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

واما التنااسب المذكور فهو وان صح — الا ان مجرد التنااسب الذاتي لا يجسم الامر في الدلالات اللغوية ، بل لا بد من تحقيق الموضوع باستقراء الامثلة والموارد وملاحظة مدى توافقها مع هذا التنااسب واعتباره في مرحلة الوضع .

المسلك الرابع : ما هو المختار . وبيانه بحاجة إلى ذكر مقدمة هي :

ان الدلالات التي تنضم إلى اصل المادة في مدلول الكلمة في باب المفاعة ليست جميعها مستندة إلى هيئة هذا الباب ، كما كان هو الانطباع السائد لدى اللغويين وكتير من الاصوليين — بل هي على قسمين : — فمنها ما يستند إلى الهيئة .

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

وهذا الامر لا يختص بهذا الباب بل هو امر سارٍ في اكثـر المـيـثـات ان لم نـقـلـ جـمـيعـهـاـ ، فـكـثـيرـاـ ما نـرـىـ انـ هـنـاكـ معـنـىـ اوـ معـانـ تـظـهـرـ فيـ بـعـضـ المـوـادـ معـ اـهـمـاـ لـاـ تـنـشـأـ عـنـ المـادـةـ وـلـاـ عـنـ المـيـثـةـ وـاـنـماـ مـصـدـرـهـاـ الـمـبـدـأـ الـخـفـيـ لـلـكـلـمـةـ .

وقد سبق ان اوضحنا هذه الفكرة وبعض الأمثلة لها في ابطال المسلك الاول ، وبيننا انه كيف يتدخل المبدأ الخفي في ايجاد معانٍ غريبة عن المادـةـ في وصفـيـ الفـاعـلـ وـالـمـعـوـلـ ، منـ الـاقـضـاءـ وـالـحـرـفـةـ وـالـمـضـيـ وـغـيـرـ ذـلـكـ رـغـمـ وـحـدـةـ مـفـادـ الـمـيـثـةـ فـيـهـمـاـ بـحـسـبـ الـوـجـدـانـ الـلـغـوـيـ . فـيـ بـابـ الـمـفـاعـلـ اـيـضـاـ يـسـتـنـدـ قـسـمـ مـنـ الـدـلـالـاتـ الـمـتـفـرـقـةـ إـلـىـ الـمـبـدـأـ الـخـفـيـ كـالـسـعـيـ إـلـىـ الـفـعـلـ وـالـغـلـبـةـ وـالـفـخـرـ وـنـحـوـ ذـلـكـ ، مـاـ يـظـهـرـ بـالـتـبـيـعـ . وـقـدـ اـوـجـبـ الـغـفـلـةـ عـنـ هـذـاـ الـمـبـدـأـ — بـعـضـ الـاقـتـراـحـاتـ فـيـ مـفـادـ الـمـيـثـةـ كـالـمـسـلـكـ الـأـوـلـ .

(نعم) : بعض آخر من الدلالـاتـ يـسـتـنـدـ إـلـىـ الـمـيـثـةـ وـهـذـاـ هـوـ الـمـقـصـودـ تـحـلـيلـهـ فـيـ هـذـاـ الـبـحـثـ .

وبـعـدـ اـتـضـاحـ هـذـهـ الـمـقـدـمـةـ نـقـولـ :

انـ الـظـاهـرـ بـمـلـاحـظـةـ الـمـوـارـدـ الـمـخـلـفـةـ لـلـمـيـثـةـ انـ هـذـهـ الـمـيـثـةـ تـدـلـ عـلـىـ^١ نـسـبـةـ مـسـتـبـعـةـ لـنـسـبـةـ اـخـرـىـ بـالـفـعـلـ اوـ بـالـقـوـةـ ، وـذـلـكـ مـاـ يـمـتـلـفـ بـحـسـبـ اـخـتـلـافـ الـمـوـارـدـ (ـفـتـارـةـ) تـكـوـنـ النـسـبـةـ اـخـرـىـ — كـالـأـوـلـ — صـادـرـةـ مـنـ نـفـسـ هـذـاـ الـفـاعـلـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ نـفـسـ الشـيـءـ . وـ (ـاـخـرـىـ) تـكـوـنـ اـحـدـاـهـمـاـ صـادـرـةـ مـنـ الـفـاعـلـ وـالـاـخـرـىـ مـنـ الـمـعـوـلـ — كـمـاـ فـيـ (ـضـارـبـ) فـيـعـبـرـ عـنـ الـمـعـنـىـ^١ حـيـنـئـذـ بـالـمـشـارـكـةـ .

وـفـيـ الـحـالـةـ الـأـوـلـىـ : قـدـ يـكـوـنـ تـعـدـدـ الـمـعـنـىـ مـنـ قـبـيلـ الـكـمـ الـمـنـفـصـلـ فـيـعـبـرـ عـنـهـ بـالـمـيـالـغـةـ — كـمـاـ ذـكـرـ فـيـ كـلـامـ الـحـقـقـ الـرـضـيـ (ـقـدـهـ) ^(١) اوـ يـعـبـرـ عـنـهـ

(١) شـرـحـ الشـافـيـ طـ الـحـجـرـ صـ ٢٨ـ .

بالامتداد — اذا لم يكن التعدد واضحاً كما فسر لفظ المطالعة في بعض الكتب اللغوية
كالمجده — بادامة الاستطلاع مع انه استطلاعات متعددة في الحقيقة وقد يكون المعنى من
قبيل الکم المتصل فيكون تكرره بلحاظ المخالله إلى افراد متتالية كما في (سافر) ونحوه
وحيثنه يعبر عنه بالامتداد والطول. ولازمه التعمد والقصد في بعض الموارد نحو تابع وواصل
كما مر آنفاً.

ولا يرد على^١ ما ذكرنا ما اورده الحق الاصفهاني على^١ القول بدلالة الميئه على^١
المشاركة ، من انه لا يمكن ان يكون المدلول الواحد محتوياً لنسبتين^(١) لان المدلول المطابقي
على^١ ما ذكرنا نسبة واحدة لكنها مقيدة بان تتبعها نسبة أخرى على^١ نحو دخول التقييد
وخروج القيد.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول بان الضرار يفترق عن الضرار بلحاظ انه يعني تكرر
صدور المعنى^١ عن الفاعل أو استمراره. وبهذه العناية أطلق النبي ﷺ على^١ سمرة انه مضار
لتكرر دخوله في دار الانصاري دون استيذان.

و بما ذكرناه يظهر النظر فيما سبق في أول هذا الفصل عن بعض اللغويين في تفسير
الضرار في الحديث — مقارنة بين مدلوله ومدلول الضرار — بعده تفسيرات.

احدها : ان الضرار هو فعل الواحد والضرار فعل الاثنين.

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

الوجه الثاني : ان الضرار ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه.

والظاهر ان هذا التفسير لا يتيحي على دعوى فهم الابتداء والجزاء من

(١) لاحظ نهاية الدراسة ٢ : ٣١٧ — ٣١٨.

مادة الكلمتين أو هيتهم ، لوضوح عدم افادة شيء منها لذلك ، وأنا هو نحو توجيه لمفاد الحديث ومع ذلك فلا قرينة على^١ هذا التحديد لمدلول المادة في الحديث.

الوجه الثالث : ان الضرر ما تضر به وتنتفع به أنت والضرر ان تضره من غير ان تنتفع به.

وهذا الوجه أيضاً ليس مبنياً ظاهراً على^١ دلالة المادة أو الهيئة على^١ هذا التحديد ، وأنا يبني على^١ جهة اخرى وهي قيام قرينة خارجية على^١ ذلك من قبيل بعض موارد تطبيق هذه الكبرى.

لكن لم تثبت القرينة المذكورة على^١ هذا التحديد.

الوجه الرابع : ان يكون الضرر بمعنى^١ الضرر بعينه وعلى^١ ذلك يبني ما ذكر من ان (لا ضرار) انا هو مجرد التاكيد.

ووجه هذا الاعتقاد : تصوّر ان باب المفاعة من مادة (الضرار) انا هو بمعنى^١ المجرد منها — كما ذكروا ذلك في مواد اخرى — بناء على^١ مبناه من تعدد معنى^١ هيئة المفاعة على^١ ما تقدم . وقد صرّح بذلك في بعض كلماتهم ففي لسان العرب مثلاً (ضره بضره ضرأ وضرّ به وأضرّ به وضاره مضارة وضارأ — بمعنى^١)^(١) .

لكن اتضح مما ذكرناه في معنى^١ الهيئة فيهما وجود الفرق بين معناهما فالضرر معنى^١ اسم مصدري ماخوذ من المجرد ، والضرار مصدر يدل على^١ نسبة صدورية مستبعة لسبة اخرى ، ولذلك ذكر الحقن الرضي (قوله) ، ان الصيغة تفيد معنى^١ المبالغة ، واوضحنا في المسلك المختار ان افادة معنى^١ المبالغة انا هي باعتبار الدلالة على^١ تكرر النسبة او استمرارها. هذا ما يتعلق

(١) ط بيروت ١٩٥٥ ه ١٣٧٥ / ٤٥٤٨٢ .

مفاد هيئة (ضرار).

واما الاضرار — الوارد في نسخة اخرى في الجملة الثانية للحديث بدلاً عن (ضرار) فقد ذكر انه يعني المجرد. وهو أحد معانى هذا الباب في علم الصرف كقال وأقال^(١) ولكن أفاد الححقق الرضي في شرح الشافية ان ذلك تسامح منهم وان المقصود افادته التأكيد والبالغة^(٢) كما أن ما ذكر في علم الصرف لهذه الهيئة من المعانى الكثيرة إنما ينشأ أكثرها عن المبدأ الخفي للكلمة على^٣ نسق ما اوضحتناه في باب المفاعة.

واما تحديد المفاد الحقيقي لنفس الهيئة ففيه وجوه واحتمالات.

لكن لا يهمنا تحقيق الحال فيها في المقام بعد عدم ثبوت هذه الصيغة في الحديث على^٤ ما اوضحتناه في الفصل الأول.

المقام الثالث : في مفاد الهيئة التركيبية.

وهذا البحث هو اهم الأبحاث في الموضوع — اذ هو المقصود الأصلي — وقد اشترك فيه اللغويون وفقهاء الفريقين ، الا ان العمدة ما طرحة المتأخرون من فقهائنا. ويلاحظ عليهم ان المسالك المطروحة عندهم في تفسير الحديث غالباً لم تفرق بين المفاد التركيبية للجملتين (لا ضرر — ولا ضرار) — مع ان بينهما فرقاً واضحاً على المختار.

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

البحث الأول : في بيان المسالك المختار في تحقيق معنى^٥ الحديث.

والختار في معنى^٦ الحديث : ان مفاد القسم الأول منه — وهو قوله (لا

(١) لاحظ الشافية وشرحها للرضي ط الحجري ص ٢٤ ، ٢٦ وغيرهما.

(٢) لاحظ شرح الشافية ط الحجر ص ٢٦.

ضرر) ما ذهب اليه الشيخ الانصاري من نفي التسبب إلى الضرر يجعل الحكم الضرري . واما القسم الثاني منه — وهو (لا ضرار) — فان معناه التسبب إلى نفي الاضرار ، وذلك

يمحتوي على^١ تشريعين :

الأول : تحريم الاضرار تحريماً مولياً تكليفياً .

والثاني : تشريع اتخاذ الوسائل الإجرائية حماية لهذا التحريم .

وبذلك يحتوي الحديث على^١ مفادين :

١ — الدلالة على^١ النهي عن الاضرار .

٢ — والدلالة على^١ نفي الحكم الضرري . ومضافاً لذلك دلالته بناء (على^١ المختار) على^١ تشريع وسائل اجرائية للمنع عن الاضرار خارجاً ، وهذا المفاد استفادناه من الجملة الثانية وبعض الأعاظم استفاده من الجملة الأولى بجعل النهي المستفاد منها نهياً سلطانياً وهو مناقش مبني وبناءً كما سيتضح في موضعه ان شاء الله .

ولتوسيح استفاده ذلك من الحديث على^١ النهج المختار نتعرض لبيان ذلك في ضمن

وجهين اجمالي وتفصيلي :

اما الوجه الاجمالي : فهو أن نفي تحقق الطبيعة خارجاً في مقام التعبير عن موقف شرعي بالنسبة اليها ، يستعمل في مقامات مختلفة كإفادة التحريم المولوي أو الإرشادي أو بيان عدم الحكم الموثق وما إلى^١ ذلك . ولكن استفاده كل معنى من هذه المعاني من الكلام رهين بنوع الموضوع ، وبمجموع الملابسات المتعلقة به .

وملاحظة هذه الجهات تقضي في الفقرتين بالمعنى الذي ذكرناه لهما .

أما الفقرة الأولى : — وهي (لا ضرار) — فلأن الضرر معنى اسم مصدري يعبر عن المنقصة النازلة بالمتضرر ، من دون احتواء نسبة صدورية كالاضرار

والتنقيص ، وهذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الانسان ، ولا يتحمله أحد عادة الا بتصور تسببه شرعياً اليه ، لأن من طبيعة الانسان ان يدفع الضرر عن نفسه ويتجنبه ، فيكون نفي الطبيعة في مثل هذه الملابسات يعني نفي التسبب اليها يجعل شرعياً مثل ذلك كان النهي عن الشيء بعد الامر به او توهّم الامر به دالاً على عدم الامر به كما كان الامر بالشيء بعد الحظر او توهّمه معيناً عن عدم النهي فحسب كما حرق في علم الأصول ، وعلى ضوء هذا كان مفاد (لا ضرر) طبعاً ، نفي التسبب إلى الضرر يجعل حكم شرعياً يستوجب له.

واما الفقرة الثانية : — وهي لا ضرر — فهي تختلف في نوع المنفي وسائل الملابسات عن الفقرة الأولى لأن الضرار مصدر يحتوي على^١ النسبة الصدورية من الفاعل كالاضرار. وتصدور هذا المعنى من الانسان أمر طبيعي موافق لقواه النفسية غضباً وشهوة. وبذلك كان نفيه خارجاً من قبل الشارع ظاهراً في التسبب إلى عدمه والتصدي له ، ومقتضى ذلك أولاً : تحريمه تكليفاً فإن التحرير التكليفي خطوة أولى في منع تحقق الشيء خارجاً. ثانياً : تشريع اتخاذ وسائل إجرائية ضد تحقق الاضرار من قبل الحاكم الشرعي ، وذلك لأن مجرد التحرير القانوني ما لم يكن مدعماً بالحماية اجراءً — لا سيما في مثل (لا ضرار) — لا يستوجب انتفاء الطبيعة ولا يصح نفيها خارجاً.

واما الوجه التفصيلي : لدلالة الحديث على^١ ذلك فتوبيحه : ان هذا الحديث يمثل نفياً لمفهومين (هما الضرار والضرر) ، وهذه الصيغة — أعني صيغة النفي — رغم وحدتها صورة ووحدة المراد الاستعمالي منها تحتوي على^١ معانٍ مختلفة بحسب اختلاف الموارد :

فربما : يكون محتواها التحريم المولوي كما في « لا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الحَجَّ » ^(١).

وآخرى : تكون ارشاداً إلى عدم ترتب الاثر القانوني المترتب على^١ الشيء كما في (لا طلاق الا لمن اراد الطلاق) ^(٢) فانه يدل على^١ عدم حصول الفراق القانوني بانشاء الطلاق اذا لم يكن مراداً جدياً.

وثالثة : تكون ارشاداً إلى محدودية متعلق الأمر كما في (لا صلاة إلا بظهور) ^(٣) فانه يدل على^١ محدودية الصلاة الواجبة بالطهارة.

ورابعة : تقتضي عدم وجود حكم يبعث على^١ وجود شيء كما في ما لو قيل (لا حرج في الدين) . إلى^١ غير ذلك من محتواها.

وعلى هذا فلا بدّ في معرفة معنى^١ الحديث ، وتحقيقه من تحقيق ميزان اختلاف محتوى الكلام في هذه الموارد وغيرها رغم وحدة عنصره الشكلي ، ثم تحقيق معنى^١ الحديث على^١ ضوء هذا الضابط العام فهنا مرحلتان :

أمّا في المرحلة الأولى : فلا بدّ قبل توضيح الميزان فيها من التنبيه على^١ نكتة عامة فيما يتعلّق بتفسير الكلام سواء أكان من قبيل صيغة الأمر أو النهي أو النفي أو الآيات فنقول : ان الكلام يتّألف من عنصرين عنصر شكلي يتمثّل في مدلوله اللغظي ، وعنصر معنوي كامن تحت المدلول اللغظي يكون هو المحتوى الواقعي للصيغة والمصحح لاستعمالها ، وهذان العنصران لا يتحدا دائماً وإن كان لا بدّ بينهما من تسانخ وعلاقة ، ولذا تكون الصيغة الواحدة ذات

(١) سورة البقرة ٢ : ١٩٧ .

(٢) جامع الأحاديث ١ : ٢٢٦ / ١٨٨٧ ، الفقيه ٤ : ٢٢ / ٦٧ .

(٣) الوسائل ٢٢ : ٣٠ / ٢٧٩٤١ ، الكافي ٦ : ٦٢ / ٢ .

محتويات متعددة بحسب اختلاف الموارد كاستعمال صيغة الامر والنهي في معانٍ كثيرة. فان هذه المعانٍ ليست هي المدلول الاستعمالي للكلام ، ولا هي مجرد دواعٍ واغراض لاستعماله — كما اوضحناه في محله من علم الأصول وانما هي محتوى الكلام وباطنه.

واختلاف مفad النفي على^١ الاناء 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^١ التعرف المسبق على^١ العوامل المختلفة التي تؤثر في تعين محتواه وتحديد لكي يتم استخراج هذا الضابط على^١ أساسها.

وذلك : لأن تفسير الكلام في حدّ نفسه عملية معقدة لا تكفي فيها معرفة الجهات اللفظية من المفردات اللغوية والهيئات العامة فحسب على^١ ما أشرنا إليه.

بل يمكن القول بأن العوامل اللفظية بالنسبة إلى^١ سائر الجهات المؤثرة في معنى^١ الكلام ، مثل ما يظهر من الجبل الثابت في البحر بالنسبة إلى^١ ما كان منه كامناً تحت الماء ، لأن هذه العوامل لا تؤلف الا جزءاً يسيراً من مجموع ما يؤثر في محتوى الكلام ، وان كانت ظاهرة أكثر من غيرها.

وسر ذلك : ان الكلام بما انه ظاهرة حية من الظواهر النفسية او الاجتماعية فانه يتفاعل بحسب محتواه مع جميع الملابسات التي تحيط به من محیط وشائعات واعراف وغيرها ذلك ، فإذا 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 إلى^١ زمان او من موضوع إلى^١ موضوع او من متكلم إلى^١ متكلم او من مخاطب إلى^١ مخاطب.

فإذا لاحظنا الجهات المختلفة التي تختضن الكلام وقدّرنا نوع التفاعل المناسب معها :
أمكنا تفسير الكلام في ظل مجموع تلك الجهات.

وقد عبرنا عن هذا المنهج في تفسير الكلام : (منهج التفسير النفسي) نظراً إلى أن تأثير هذه الجهات في الكلام أنها هو بلحاظ تأثيرها في الحالة النفسية للمتكلم أو المخاطب معها.

وبعد اتضاح هذه المقدمة نقول : — ان اختلاف محتوى صيغة النفي في الموارد المذكورة ، إنما ينشأ عن اختلاف الموضع وملابساتها وتناسيات المورد بحسبها ، كما يوجد نظير هذا الاختلاف في سائر الصيغ التي تعبر عن الموقف الشرعي في موضوع ما .
ونحن نقتصر في هذا المجال على عرض جملة من هذه الموضع بشكل عام لمختلف الصيغ كصيغة الأمر والنهي والنفي والاثبات في الجملة الخبرية مع توضيح كيفية تأثيرها في اختلاف محتوى الصيغة :

١ — الموضع 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 مسبقاً بحكم مخالف له علمياً أو احتمالاً كالأمر بعد الحظر أو بعد توهمه .
ففي هذا الموضع يتضمن محتوى الخطاب أمرين : أحدهما : عام والآخر خاص .مورد صيغتي الاثبات والنفي .

اما محتواه العام : فهو الوعيد على الفعل أو الترك فان كانت الصيغة بعثاً كان محتواها الوعيد على الترك فيكون الفعل واجباً تكليفاً ، وان كانت الصيغة زجراً كان محتواها الوعيد على الفعل فيكون الفعل حراماً تكليفاً ، ومجموع الصيغة والمحتوى يؤلف الحكم المولوي الخاص من ايجاب أو تحريم .

واحتواء الصيغة لهذا المحتوى لم يكن مجرد خصوصية الصيغة اذ هي لا تدلّ إلا على البعث أو الزجر اللزومي ، وهذا المقدار ينحظر في ظل محتويات اخرى من قبيل الارشاد ونحوه مما يأتي ، وانما تعين مدلول الوعيد بدلالة الاقتضاء بعد أن امتنع فرض محتوى اخر للصيغة لعدم وجود مبادئه في الجهات المكتملة بها.

وتوضيح ذلك : ان مدلول الصيغة — من البعث أو الزجر — لا معنى لاعتباره بما هو هو مجردًا عن أي معنى أو اعتبار آخر ، لأنّه لا يكون بذلك مثار أثر خارجاً أو عقلاءً ، فلا بُدّ له من محتوى مسانخ له كامن فيما وراء اللفظ يكون سبباً للأثر العقلائي ، وما يكون محتوى للكلام على^١ قسمين :

أ — ما يتوقف على^١ مبادئ مسبقة غير موجودة ولا قابلة للاعتبار في متعلق الصيغة (ومثال ذلك) رفع توهّم الحكم السابق — كما يراد ذلك في الامر بعد توهّم الحظر — فانه يتوقف على^١ فرض توهّم خارجي للحظر. ومنه الارشاد إلى^١ عدم ترتب الاثر المطلوب على^١ الشيء حيث يكون للشيء اثر اعتباري بطبيعته ، وهذا يتوقف على^١ فرض اثر اعتباري ثابت للشيء مسبقاً ، إلى^١ غير ذلك من المحتويات الآتية.

ب — ما يكون امراً اعتبارياً لا بُدّ من جعله من قبل الشارع وهو الوعيد على^١ الترك المقوم للوجوب أو الوعيد على^١ الفعل المقوم للحرمة.

وعلى هذا فحيث لم يتواجد في هذا الموضع شيء من العوامل النفسية وغيرها مما يندرج في القسم الأول ليتفاعل معه المعنى^١ حسب الفرض ، فيتعين كون المحتوى هو القسم الثاني تصحيحاً 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 مولوياً ولا يحمل على الارشاد الا بقرينة. بل الصحيح هو العكس لان حمل الأمر والنهي على الارشاد اىما يكون وفق تناسبات ثابتة بحسب طبيعة الموضوع ، فلا يحتاج كونه للارشاد إلى مؤونة زائدة ، وهذا بخلاف حمله على الملوية لأنّه إىما يكون بموجب دلالة الاقتضاء بعد فقد سائر الجهات التي ترسم للكلام محتوى إرشادياً ، فهـي في طول تلك الجهات المقتضية لإرشادية الإنشاء طبعاً.

ويلاحظ هنا : أنه لا يفرق في استفادة الحكم الملوـي من الصيغة في هذا الموضوع بين ان تكون صيغة الـإنشاء من قبيل الامر والـنهـي او صيغة الاخبار من النـفي والـاثـبات ، نـعم استعمال صيغة الاخبار في هذا المجال تجـوز لأنـه يـخالف مـفـادـه الاستـعمـالي ، وـاـنـما صـحـحـ ذـلـكـ التـنـاسـبـ بينـ الاخبارـ عنـ وجـودـ الشـيـءـ معـ التـسـبـبـ اليـهـ بـالـأـمـرـ بـهـ — وـكـذـلـكـ التـنـاسـبـ بينـ الاخبارـ عنـ الـانتـفـاءـ معـ التـسـبـبـ إـلـىـ ذـلـكـ بـالـنـهـيـ عـنـهـ — كـمـاـ اوـضـحـنـاهـ فيـ الـبـحـثـ عـنـ مـدـلـولـ الجـمـلـةـ الخـبـرـيـةـ فيـ عـلـمـ الـأـصـوـلـ.

فـهـذـاـ هوـ المـحـتـوىـ العـامـ لـلـكـلـامـ فيـ هـذـاـ المـوـضـعـ.

(وـاـمـاـ مـحـتـواـهـ الـخـاصـ) — بـورـدـ الـاثـباتـ وـالـنـفـيـ^(١) — فـهـوـ تـشـرـيعـ اـتـخـاذـ الـوـسـائـلـ الـاـجـرـائـيـةـ عـلـىـ اـخـتـلـافـ مـرـاتـبـهـاـ — لـتـحـقـيقـ مـقـتـضـيـ الـحـكـمـ — فـيـمـاـ كـانـ المـوـرـدـ مـقـتـضـيـاـ لـمـشـلـ هـذـاـ تـشـرـيعـ وـهـذـهـ الـوـسـائـلـ كـاـعـمـالـ الـقـدـرـةـ فيـ الـمـنـعـ عـنـ الـحـرـامـ اوـ الـاـكـرـاهـ عـلـىـ فـعـلـ الـوـاجـبـ ، وـيـدـخـلـ فـيـ ذـلـكـ الـاـمـرـ بـالـمـعـرـوـفـ وـالـنـهـيـ عـنـ الـمـنـكـرـ وـلـوـ عـمـاـ يـتـضـمـنـ اـيـقـاعـ الـضـرـرـ عـلـىـ الـفـاعـلـ نـفـسـاـ اوـ مـالـاـ مـعـ

(١) وـوـجـهـ عـدـمـ اـقـضـاءـ الـاـمـرـ وـالـنـهـيـ لـذـلـكـ وـاـضـحـ لـاـنـ مـفـادـهـماـ بـالـمـطـابـقـةـ اـعـتـبـارـ طـلـبـيـ اوـ زـجـرـيـ فـلـاـ دـلـالـةـ لـهـمـاـ عـلـىـ اـكـثـرـ مـنـ ذـلـكـ وـهـذـاـ بـخـلـافـ الـاـثـباتـ وـالـنـفـيـ فـاـنـ مـفـادـهـماـ التـسـبـبـ إـلـىـ الـفـعـلـ اوـ الـتـرـكـ حـتـىـ كـأـنـمـاـ مـتـحـقـقـانـ فـعـلــاـ .ـ فـيـكـونـ الـاـثـباتـ وـالـنـفـيـ مـنـسـجـمـاـ مـعـ تـشـرـيعـ الـوـسـائـلـ الـاـجـرـائـيـةـ أـكـثـرـ مـنـ الـاـمـرـ وـالـنـهـيـ .ـ

ملاحظة اخف الوسائل وأنسبها.

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

٢ — الموضع الثاني : ان يكون مصب الحكم ماهية اعتبارية ذات آثار وضعية عقلائية و يؤثرى بها عادة بداعى ترتيب تلك الآثار التي يحترمها القانون و يعصبها و يحميها في مرحلة الإجراء — وذلك كالعقود والايقاعات.

و محتوى الصيغة في هذا الفرض هو عدم ترتيب الأثر المزبور على المتعلق في مورد النهي والنفي كـ (لا بيع الا في ملك) و (لا طلاق إلا من اراد الطلاق) أو على غير المتعلق في مورد الأمر والاثبات كـ « **فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّهُنَّ** »^(١). ولذا يكون الحكم في ذلك حكماً ارشادياً.

والعامل العام الموجب لتعيين هذا المعنى كمحتوى للصيغة ، هو التناوب الطبيعي بين المهدف والوسيلة ، وتوضيح ذلك : ان مثل هذه الطبيعة اذا كانت ذا مفسدة بنظر المشرع فإنه يكفي في تحقق هدف الشارع من الانزجار عنها فصلها عن اثارها القانونية ، فيستوجب ذلك انزجار المكلف عن الطبيعة ، و تحديد الداعي الموجب لابعادها ، لان الرغبة في الطبيعة — بحسب الفرض في هذا الموضع — ليس باعتبار جهة تكوينية فيها تنسجم مع قوة نفسية للانسان مثلاً — كما في المورد الأول — وانما هي بلحاظ اثارها القانوني ، فاذا فصلت عن الأثر القانوني انزاح الداعي إلى تحقيقها. فالغاء الأثر القانوني هو الوسيلة المناسبة لتحقيق المهدف المزبور عادة.

(١) سورة الطلاق / ٦٥ .

(نعم) ربما لا يكفي مجرد الغاء الاثر ، لقوة الداعي إلى إيجادها 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 مثلاً ولا تحتاج المعاملة فيها إلى حماية قانونية — فيجعل الحرمة التكليفية زيادة على^١ الفساد الوضعي.

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

فهذا هو العامل الاساسي العام في هذا الموضع ، الموجه لحتوى الصيغة.

وهناك عامل آخر أخص^٢ يتواجد في مورد تحديد الموضوع فحسب — دون مورد النهي عن الطبيعة مطلقاً — وهو تفاعل الصيغة مع العامل النفسي للمأمور ، وذلك لأن مرغوبية الطبيعة في هذا المورد إنما تكون في ضوء هدف مُسبق للمكلف ، وهو الوصول إلى الأثر المطلوب كانفصال العلقة الخاصة مثلاً — كما في الطلاق — او تحقّقها — كما في الزواج —.

إذا كان الاعتبار الصادر يحدد تأثير الطبيعة ، فان هذا يرجع إلى^٣ تحديد الوسيلة لتحقق المدف المفروض فيكون المدف المفروض كموضوع مفترض لهذا الاعتبار ، فاذا قيل (لا طلاق الا بشاهدين) فهو في قوّة ان يقال (اذا اردت انفصال العلقة الزوجية فلا تطلق الا بشاهدين) فيكون الأثر المطلوب كشرط مقدر بالنسبة إلى الخطاب ، فيكون مفاد الخطاب طبعاً ارتباط الغاية المفروضة بالحدّ الخاص.

وهذا العامل كما قلنا اما يكون في مورد تحديد الطبيعة لا في مورد الغاء اثيرها مطلقاً ، لأن الغاء اثيرها يرجع إلى^٤ اسقاط الغاية المسبقة لا تحديد وسليتها كما هو واضح.

(ويلاحظ) : ان استعمال صيغة الأمر والنهي في هذا الموضع ليس مجازاً بل هو استعمال حقيقي لأن فصل العلقة بين الطبيعة وبين الأثر المرغوب منها ينسجم مع صيغة الزجر تمام الانسجام لأنّه يوجب انزجار المكلف عن ذلك بالامكان وكلما كان المحتوى المعنوي في اللفظ يتحقق للعنصر الشكلي فيه التأثير المطلوب منه المسانح اياه فإن الاستعمال يكون حينئذ حقيقياً بعد تمام المحتوى المزبور إذ يتاتي^١ للمتكلّم حينئذ ان يقصد المدلول الاستعمالي بالكلام جداً ، وفصل العلقة في المقام مستوجب لفاعلية الزجر الانشائي ، كما أن الوعيد في النهي المولوي مستوجب لفاعلية الزجر الانشائي. وهكذا في صيغة البعث في مورد الامر بالحصة كـ « فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّهُنَّ »^(١) 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 التتبّع لكيفية تفاعل الاعتبار مع الملابسات المحيطة به على^١ ما أوضحتنا ذلك.

واما صيغة الاثبات والنفي كـ (لا طلاق الا ما اريد به الطلاق) و (لا سبق الا في حفٌّ او حافر او نصل) و (لا بيع الا في ملك) ، فإنه يكون من قبيل اثبات الحكم بلسان اثبات موضوعه ، او نفيه بلسان نفيه مبالغة في ذلك ، بلحظ ان فصل الشيء عن اثره القانوني تسبب إلى انتفائه في الخارج على^١ ما سبق توضيحه.

٣ – الموضع الثالث : ان يكون مصب الحكم موضوعاً لحكم شرعي خاص من دون رغبة طبيعية نحوه – في مورد الزجر – او انزجار طبيعي عنه – في

(١) سورة الطلاق ٦٥ / ١.

مورد البعث اليه — كـ (لا شك لكثير الشك) و (لا سهو لللامام مع حفظ المأمور) فـان الشك في الصلاة موضوع لحملة من الاحكام.

وـمحتوى الصيغة في هذا الموضع — حيث تكون صيغة نفي — ليس هو التسبب إلى عدم تحقق الموضع إذ لا وجه لارادة ذلك ، وإنما هو عدم ترتـب ذلك الحكم الشرعي بالنسبة إلى^١ الحصة الخاصة ، فـان ارتباط الطبيعة في ذهن المخاطب بتلك الأحكـام ، يـوجب أن يكون مـحتوى الكلام ناظـراً لهذا الارتباط بـمقتضـى التـفاعل الطـبـيعـي بين الكلام وبين التـصورـات الـذهـنية للمـخـاطـب ، فـيـكون مـؤـدـاه تحـديـد هـذا الـارـتبـاط وـخـروـجـ المنـفيـ عـنهـ.

٤ — الموضع الرابع : أن يكون مـصبـ الحكمـ حـصـةـ خـاصـةـ منـ مـاهـيـةـ مـامـورـ بهاـ يـظـنـ سـعـتهاـ هـذـهـ الحـصـةـ فـيـكونـ الدـاعـيـ لـاتـيـانـهاـ تـفـريـغـ الـذـمـةـ وـادـاءـ الـوـظـيـفـةـ كـماـ فيـ (لاـ صـلاـةـ الـاـ بـفـاتـحةـ الـكـتـابـ) وـ (لاـ صـلاـةـ لـمـ يـقـمـ صـلـبـهـ فـيـ الصـلاـةـ).

وـمـحتـوىـ الصـيـغـةـ فـيـ هـذـهـ المـوـضـعـ هـوـ عـدـمـ تـرـبـ الـاـثـرـ المـذـكـورـ — وـهـوـ فـرـاغـ الـذـمـةـ عـلـىـ الـاـتـيـانـ بـالـحـصـةـ ، فـيـرـجـعـ إـلـىـ اـشـتـرـاطـ المـتـعـلـقـ بـالـقـيـدـ الـخـاصـ ، وـلـذـاـ يـكـونـ الـحـكـمـ حـكـماـ اـرـشـادـيـاـ إـلـىـ الـجـزـئـيـةـ وـالـشـرـطـيـةـ.

وـسـرـ تـعـيـنـ هـذـاـ المعـنـىـ كـمـحتـوىـ لـلـصـيـغـةـ هـنـاـ عـامـلـانـ — عـلـىـ غـرـارـ ماـ سـيـقـ فـيـ المـوـضـعـ

الـثـانـيـ — :

الأـوـلـ : التـنـاسـبـ الـطـبـيـعـيـ بـيـنـ الـهـدـفـ وـالـوـسـيـلـةـ فـاـنـهـ يـكـفـيـ فـيـ حـصـولـ هـدـفـ الشـارـعـ — وـهـوـ عـدـمـ تـحـقـقـ الـحـصـةـ المـذـكـورـةـ تـحـديـدـ الـأـمـرـ بـالـطـبـيـعـيـ لـتـخـرـجـ هـيـ عـنـ الـمـتـعـلـقـ ، وـذـلـكـ مـوـجـبـ لـانـزـجـارـ الـمـكـلـفـ عـنـهـ ، لـاـنـ الـاـتـيـانـ بـهـ إـنـاـ يـكـونـ بـقـصـدـ اـمـتـالـ الـأـمـرـ بـالـطـبـيـعـةـ وـهـوـ يـنـتـفـيـ مـعـ تـحـديـدـهـ بـحـصـةـ خـاصـةـ.

الـثـانـيـ : تـفـاعـلـ الـكـلـامـ مـعـ الـحـالـةـ الـنـفـسـيـةـ لـلـمـخـاطـبـ ، وـذـلـكـ لـاـنـ باـعـثـ

المكلف على^١ الاتيان بهذه الحصة هو تفريغ الذمة عن الطبيعي المأمور به ، فالنفي الملقي في هذه الحالة يتفاعل حسب التنااسب مع هذا الباعث النفسي ويفيد تحديد العامل فيه وهو الأمر الشرعي بحصة معينة.

وكيفية استعمال صيغ الأمر والنهي والاثبات والنفي في هذا الموضع يماثل ما مضى في الموضع الثاني.

٥ — الموضع 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).

وحتوى^١ الصيغة في هذا الموضع نفي تعلق الحكم التحربي بالحصة ، فيرجع إلى^١ تقييد متعلق الحرمة بالقييد الخاص ، وذلك لنظير ما تقدم في الموضع الثالث فان ارتباط الطبيعي في ذهن المخاطب بالحكم التحربي يوجب ان يكون محتوى الكلام ناظراً لهذا الارتباط وتحديداً للحكم التحربي بتحديد متعلقه.

٦ — الموضع 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 تفريغ الذمة وامتثال القانون ، لكنه معرض عنها لتصور ثبوت حكم مخالف لجهة رغبته وهذا هو الفارق بين هذا الموضع والموضع الأول كما هو واضح ، سواء كان هناك حكم كذلك بالفعل ، او كان هذا التصور توهماً او احتمالاً ، وقسم من هذا الموضع هو الذي يتعرض له في علم الأصول بعنوان (الأمر بعد الحظر).

وفي هذا الموضع يتفاعل الكلام مع التصور الذهني المضاد ، فيكون محتواه نفي الحكم المتصور ، مع انه لو لا التصور المذكور لافاد الحكم المولوي أو الحكم الارشادي ولا فرق في ذلك بين أن تكون صيغة الحكم

انشاءً أو خبراً.

ففي الإنشاء تتبدل الصيغة من اداة ايجابية بناءة إلى 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 توهّمه ، يتبع المجال للعامل النفسي ويرفع العائق امام فاعليته ، فيخيل بذلك أن هذا الهدم أو الرفع هو العامل الفاعل للبعث والزجر ، وذلك من قبيل الامر بالاصطياد بعد تحريمـه أوّلاً في حال الاحرام في قوله تعالى^١ : «**وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا**»^(١) فـانـ هذا الأمر ليس محتواه الا رفع التحريمـ السابق ، دون بناء حكم ايجابي — كما هو مقتضـى مدلولـه — الا انه صحـ استعمال صيغة البعث لأن هدم التحريمـ السابق يستتبع الانبعاث نحو الاصطياد بفـاعـلـيـةـ العـاملـ الطـبـيـعـيـ عندـ الـاـنـسـانـ نحوـ الصـيـدـ ، فيـكـوـنـ استـعـمـالـ صـيـغـةـ الـأـمـرـ فيـ ذـلـكـ بـلـحـاظـ اـسـتـبـاعـ مـحـتـواـهـ الـهـادـمـ للـانـبـاعـ نـحـوـ حـتـىـ كـانـهـ العـاملـ لـذـلـكـ.

واما استعمال صيغة الاخبار في هذا الموضع فهو أيضاً استعمال مجازي ، لأن مفاد صيغة النفي مثلاً هو مجرد الاخبار عن نفي وجود الطبيعة خارجاً ، لا سلب وجود حكم موجب لتحقّقها خارجاً لولا هذا النفي ، لكن صحّ ذلك أن سلب الحكم وان كان في الواقع مجرد عدم تسبّب إلى وجود الطبيعة ، لكن حيث تكون الطبيعة مرغوباً عنها لذاتها — أو غير مرغوب فيها — الا على تقدير ثبوت هذا الحكم كان نفي الحكم في هذا السياق بـثـابـةـ التـسـبـبـ إلىـ عدمـ تـحـقـقـ الطـبـيـعـةـ ، وبـذـلـكـ صـحـ نـفـيـهاـ خـارـجاـ نـفـيـاـ تـرـتـيلـاـ.

(١) سورة المائدة ٥ / ٢

وذلك كما لو قيل — نفيًا مانعية بعض ما يحتمل مانعيته للصلوة — : (لا اعادة للصلوة بكذا) ، فان الاعادة لا يرحب اليها المكلف بطبيعة الا لطلب شرعي فحسب فلو دل الدليل على^١ نفي الطلب الشرعي لزم من ذلك عدم تتحققها عادة بفاعلية الرغبة الطبيعية عنها فصح نفيها ترتيباً.

ثم ان هذا الموضع لا يختص بما لو كان متعلق الحكم نفسه مورداً لحكم منساق او متواهم — كما في مثال الاصطياد والصلوة — بل يعم ما لو كان متعلقه امراً مسبباً عن الحكم السابق او المتواهم ، وذلك كأن يقال في معرض توهم جعل الشارع لتكليف مؤدّ إلى الحرج : — (لا حرج في الدين) او (لا تخرج نفسك) فهنا أيضاً يتفاعل الكلام مع التوهم المذكور ويكون محتواه ومفاده — التفهيمي نفي جعل حكم مسبب إلى الحرج. ومقطوع (لا ضرر) من الحديث على^١ ما يتضح قريباً.

فهذه مواضيع عامة يتغير بمقتضاها المحتوى الذي تستبطه صيغ الحكم ومنها النفي ، وقد اتضح من خلال ذلك ان المحتويات المختلفة للنفي وغيره ائماً هي مرهونة بتناسبات مختلفة يتفاعل معها الكلام فترسم له على^١ صوتها معان مختلفة تكون محتوى له. هذا تمام الكلام عن المرحلة الأولى.

واما المرحلة الثانية : فهي من تطبيق الضابط المذكور على^١ الحديث أو توضيح معنى الحديث على^١ صوته ذلك :

اما المقطع الأول : من الحديث وهو (لا ضرر) ، فهو يندرج في المورد السادس الذي ذكرناه فيفيد نفي جعل حكم ضرري وذلك على^١ صوته أمور ثلاثة :

١ — الأول :

ان من الواضح جداً أن متعلق النفي في هذا المقطع — وهو الضرر —

ليس ماهية اعتبارية ذات آثار وضعية حتى يرجع نفيها إلى 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 أحد الموضع المتوسطة الباقية ، فلا محالة يدور الأمر فيه بين احتمالين :

أ — ان يكون ماهية مرغوباً إليها لانسجامها مع القوى الشهوية أو الغضبية — من قبيل الموضع الأول — فيكون مفاد نفيه حينئذ التسبب إلى عدم تتحققه بتحريمه والمنع عن ايجاده خارجاً ، فيصبح حمل النفي في الحديث حينئذ على النهي كما هو مؤدي بعض المسالك في المقام.

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

٢ — الثاني : ان هذين الاحتمالين يتفرعان على كون معنى هيئة (الضرر) معنى مصدرياً محتوياً للنسبة الصدورية إلى الفاعل — أي الضار — كالاضرار والضرار ، أو معنى اسم مصدري حال عن هذه النسبة كالضيق والحرج والمنقصة.

فعلى الأول : يمثل الضرر كالاضرار طبيعة موافقة للقوى النفسية للانسان — كالغضب والحد وحب الايذاء ونحوها — التي يلجأ إليها الانسان كثيراً ارضاً لنفسه. وحينئذ يكون مفاد لا ضرر تحريمه وتشريع ما يمنعه خارجاً.

وعلى الثاني : يكون الضرر معنى المنقصة الواردة على المتضرر ، وهو امر لا يتحمله الانسان بطبيعة بل هو مكره له أشد الكراهة ، وانما يتحمله

لو ظنَّ ان الشارع حمله اياه فنفي الضرر في هذا السياق النفسي يرجح إلى نفي تسبيب الشارع له دفعاً لتوهم ايجابه على المكلف وتحميله عليه.

٣ — الثالث : ان الصحيح هو الاحتمال الثاني ، لأن الحس اللغوي لمن عرف اللغة العربية يشهد بان الضرر اما يمثل المعنى نازلاً بالمتضرر لا صادراً من الفاعل ، فهو معنى اسم مصدري كالمضرة والمنقصة ، وليس معنى مصدرياً كالاضرار ، كما تقدم ذكر ذلك في البحث من معنى الهيئة الافرادية للكلمة.

وعلى هذا فيكون مثل هذا التركيب مثل سائر الأمثلة المماثلة له حالاً كـ (لا حرج) ما يكون المعنى المنفي عنه عملاً مرغوباً عنه للمكلف بحسب طبعه واما يتحمله بتصور تشريع يفرضه عليه فيكون المنساق من النفي قصد نفي التشريع المتوهם او المترقب فحسب . وبذلك يكون مفاد (لا ضرر) نفي التسبيب إلى الضرر لجعل حكم ضرري كما هو مسلك المشهور .

واما المقطع الثاني : من الحديث — وهو (لا ضرار) — فانه يندرج في الموضع الأول من الموضع السابقة على ما اتضح بما ذكرناه في مورد (لا ضرر) آنفًا — لأن الضرار هو الاضرار المتكرر أو المستمر ، وقد ذكرنا ان الاضرار بالغير عمل يمارسه الانسان بطبعه لأجل ارضاء الدواعي الشهوية والغضبية ، فإذا نفي عنه كما في جملة من الآيات ^(١) فهو ظاهر في النهي التحريري زحراً للمكلفين عن هذا العمل كما هو واضح .

(١) كقوله تعالى ﴿ لَا تُضَارُ وَاللَّهُ بِوَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلَدٌ ﴾ البقرة ٢ / ٢٣٣ و ﴿ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَأَّلُتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ البقرة ٢ / ٢٨٢ ﴿ وَلَا تُضَارُوْهُنَّ لُضِيقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾ الطلاق ٦٥ / ٦٧٦ .

وإذا نفي كما في هذا الحديث فإنه يدل على التسبب إلى عدم تحقق هذا العمل وذلك من خلال ثلاثة أمور.

الأمر الأول : جعل الحكم التكليفي الزاجر عن العمل وهو الحرمة.
وهذا الحكم يستبطن الوعيد على الفعل ويترب عليه بحسب القانون الجزائي الشرعي

:

أولاً : العذاب الآخرولي في عالم الآخرة.
وثانياً : العقوبة الدنيوية بالتعزير ونحوه حسب رأيولي الأمر بالحدود المستفادة من الأدلة الشرعية.

وثالثاً : الضمان في موارد الاتلاف وكون الشيء المخالف ذا مالية لدى العقلاء.

الأمر الثاني : تشريع اتخاذ وسائل مانعة عن تتحققه خارجاً ، وذلك من قبيل تحويل إزالة وسيلة الضرر وهدمها اذا لم يمكن منع ايقاعه إلا بذلك ، كالأمر باحرق مسجد ضرار^(١) والحكم بقلع نخلة سمرة ونحو ذلك.

وهذا التشريع يرتكز على قوانين ثلاثة :

١ — قانون النهي عن المنكر فان للنبي مراتب متعددة — كما ذكر في الفقه — احفّها النهي القولي وأقصاها الاضرار بالنفس ، وبينهما مراتب متوسطة ، ولا تصل التوبة إلى مرحلة اشد الا بعد تuder 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 ﷺ وائمة المدى عليهم

(١) ورد ذكر في كتب التفسير في تفسير قوله تعالى : « وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا ... » التوبة ٩ / ١٠٧ . لاحظ مجمع البيان ط ٣ : ٧٢ — ٧٣ .

السلام ، والفقهاء في عصر الغيبة إذ لا بدّ من العدالة في حفظ النظام.

٣ — حماية الحكم القضائي فيما إذا كان منع الاضرار حكماً قضائياً من قبل السواقي بعد رجوع المتخاصلين اليه — كما في مورد قضية سمرة حيث شكا الانصاري دخوله في داره بلا استئذان فقضى النبي ﷺ بعدم جواز دخوله كذلك ، وحيث أبى سمرة عن العمل بالحكم ، أمر ﷺ بقلع النخلة لتنفيذ الحكم بعدم الدخول عملاً.

(ويلاحظ) : ان ولاية اتخاذ وسيلة اجرائية لمنع الاضرار ، اما هي للحاكم الشرعي دون عامة المسلمين ، أما على القانونيين الاخرين فالامر واضح لأن تحقيق العدل وحماية القضاء اما هو من وظيفة الحاكم المتصدّي للحكومة والقضاء وأما على القانون الاول : فلأنّ المختار أن ولاية النهي عن المنكر فيما كان بالاضرار بالفاعل نفسها أو مالاً تختصّ بالحاكم الشرعي خلافاً لما افتى به جمع من الفقهاء.

(ويلاحظ أيضاً) أن هذا الجزء من مفاد (لا ضرار) هو مبني تعليلاً للأمر بقلع النخلة في قضية سمرة بهذه الكبriٰ ، وهو أمر أشكل على جمع من الفقهاء حتى استند إلى ذلك بعض الاعاظم في جعل النهي في الحديث حكماً سلطانياً ، بتصور تبريره حينئذ للأمر بالقلع وهو ضعيف . وسيأتي توضيح الموضوع في التنبية الأولى من تنبّيات القاعدة .
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 مجموعاً : أن الحديث بجملة (لا ضرر) يدل على

(١) الوسائل — كتاب الفرائض — أبواب ميراث الأزواج — الباب ٩ ج ٢٦ : ٣٢٨٤٢ .

نفي جعل الحكم الضرري وبجملة (لا ضرار) يدل على تحرير الاضرار وتشريع الصد عنه خارجاً ورفعه في بعض الموارد موضوعاً.

(ويلاحظ) : انه ربما يتعرض على تفسير (لا ضرار) بنفي الحكم الضرري بعلة وجوه ذكرها العالمة شيخ الشريعة في (رسالة لا ضرار) ، ترجحياً لسلوك 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 كلاماً للشيخ الأنصاري (قده) من ترجيح هذا التفسير وما ذكره العالمة شيخ الشريعة في تعقيبه ونقده مع تحقيق القول في ذلك تكميلاً للقول في هذا المبني.

قال الشيخ (قده) في الرسائل بعد ذكر المعانى المحتملة في الحديث : (والاظهر بلاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنى الأول ^(١) يعني بذلك تفسير الحديث بنفي الحكم الضرري .

وهذا الكلام ينحل إلى دعاؤ اربع وقعت جمیعاً مورداً للانكار من قبل العالمة شيخ الشريعة فقال :

(والشواهد الأربع كلها منظورة فيها منوعة على مدعىها . اما نفس الفقرة فقد عرفت ظهورها في الحكم التكليفي . واما نظائرها فقد قدمنا عدم النظير لهذا المعنى في هذا التركيب ^(٢) .

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

(٢) قال في ص ٤١ من الرسالة (ان المعنى الثالث من نفي المسبب وارادة السبب لم يعهد في مثل هذا التركيب ابداً واما المعهود النهي او نفي الكمال في (لا صلاة بحار المسجد الا

واما موارد ذكرها في الروايات ففيه : انه قد اتضح عدم ذكرها في شيء من الروايات ، الا في قضية سمرة المناسب للتحريم وجданاً ، وان حديث الشفعة والناهي عن منع الفضل لا مساغ لها فيها إلا النهي التكليفي تحريراً أو تزيهاً ، واما فهم العلماء فهو أيضاً منسوخ ، ولم يحد للمتقدمين والمتاخرين ما يعيّن انهم فهموا هذا المعنى الا عن قليل نادر لا يكفي فهمهم في تعين المعنى ، وقد ذكر في حديث الدعائم تعليلاً لحرمة الترك)^(١) .

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

اما الجهة الأولى — من ظهور نفس الفقرة — فقد يشكل ما ذكره الشيخ من ظهورها في نفي الحكم الضرري وما ذكره هذا القائل من ظهورها في النهي عن الاضرار جميعاً ، بتقرير : ان نفس الفقرة بمحلاحتة عدم ارادة المعنى الاستعمالي الظاهر منها ليس لها ظهور في حدّ ذاتها في المعنى المجازي المقصود بها ، واما ذلك رهين قربة اخرى وذلك : لأنّه لا اشكال في ان المعنى الاستعمالي الظاهر من الفقرة — وهو الاخبار عن نفي تحقق الضرر خارجاً — ليس بمقصود بها على كل حال ، سواء فسر المراد الجدي بنفي الحكم الضرري او بالنهي عن الاضرار لاختلاف المدلول الاستعمالي مع هذين المعنين بوضوح ، وحينئذ فيدور الأمر بين أن يراد بها نفي التسبيب إلى الضرر يجعل حكم موجب له ، او يراد التسبيب إلى عدم نفي الاضرار الذي ينبع النهي عنه ، ولا معين لشيء منهما في نفس الفقرة.

في المسجد) ولا علم إلا مانفع و (لا سفر إلا برفيق) ولا كلام إلا ما أفاد وان أمكن ارجاع الثالثة إلى جهة واحدة.

(١) رسالة (لا ضرر) ص ٤٢

وبعبارة اخرى ان كلا المعنين يشتركان في كون حمل الفقرة عليهما بحاجة إلى ^{التجوز} وعناية فالاول بحاجة إلى ^{التجوز} بارادة نفي السبب — وهو الحكم الضرري — من نفي المسبب — وهو الضرر كما ان الثاني بحاجة إلى ^{التجوز} في ارادة النهي الذي هو سinx معنى إنشائي من النفي الذي هو معنى خبىء. فليس ادعاء ظهور الفقرة بذاتها في احد الاحتمالين بأولى من ادعاء ظهوره في الآخر بل لا قضاء لذات الفقرة بعد عدم ارادة مدلولها الاستعمالي لشيء من المعنين.

ولكن التحقيق : عدم ورود هذا الاراد على ^{التجوز} ما ادعاه الشيخ من ظهورها في نفي الحكم الضرري لما اوضحناه من ان طبيعة معنى الضرر — حيث انه معنى اسم مصدري — يجعل الفقرة ظاهرة في هذا المعنى ، لأنّه يمثل معنى مرغوباً عنه لا يتحمله أحد الا بتوهم تسبب شرعي ، ومفاد النفي في مثل ذلك نفي التسبب المتواهم ، فيكون ذلك قرينة داخلية على ^{التجوز} المذكور.

(نعم) هذا الاراد 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 شرعاً.

واما الجهة الثانية : وهي مدى تناسب معاني نظائر الفقرة مع ذلك التفسير ، فالبحث تارة في وجود مماثل لهذه الفقرة بنفس هذا المعنى. (واخرى) في وجود مماثل لها بخلاف هذا المعنى كمعنى النهي مثلاً.

اما الأول : فقد جاء في رسالة لا ضرر للشيخ تنظير ذلك بقوله (لا

حرج في الدين) ^(١) وذكرت هذه الجملة تنظيرًا في كلام السيد الأستاذ أيضًا ^(٢) لكننا لم نطلع على ^١ مصدر لها ، والذي يوجد في القرآن الكريم هو قوله تعالى **﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾** ^(٣) وقوله **﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾** ^(٤) وهما ليستا بنفس سياق الحديث ، فانهما كالصريح في نفي الحكم الحرجي حيث لا يتحمل فيهما ارادة النهي عن الاحراج كما هو ظاهر.

واما الثاني : فقد ذكر هذا القائل في كلام آخر 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 تفصيلًا في البحث عن مسلك النهي.

ونقتصر هنا على ^١ القول بأن في اعتبار تركيب آخر نظيرًا لهذه الفقرة ينبغي عدم الاقتصار على ^١ ملاحظة تماثله معها في تركيب (لا) النافية للجنس ، لأن التماثل بهذا المقدار تماثل شكلي محض ، وعدم وجود المماثل للفقرة شكلاً 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 نظيرًا لها ، بان يكون المنفي ماهية لا رغبة اليها لذاها ،

(١) المكاسب للشيخ : ٣٧٢.

(٢) لاحظ الدراسات ص ٣٢٦ 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 ٣٧ — ٣٩ .

إلا بتصور تسبب شرعي إليه كـ (لا حرج في الدين) لأن هذه الجهة مؤثرة في تشكيل محتوى الكلام باعتبار تفاعل الكلام مع الحالة النفسية والذهنية للمخاطب.

فإذا اعتبر هذا المقياس في التمثال ، يعلم ان شيئاً من الموارد الكثيرة التي ذكرها هذا القائل مما يماثل هذه الفقرة ، اما تشتراك معها في العنصر الشكلي فحسب حيث استخدمت في جميعها صيغة النفي .

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 التحرير وجداناً محل تأمل ، وتوضيح ذلك : ان سمرة كان يرى دخوله في دار الانصارى عملاً سائغاً له باعتبار حقه في الاستطراق إلى نخلته ، فان حق الاستطراق عرفاً يترتب عليه حواز الدخول مطلقاً — في كل زمان وحال — لا خصوص الدخول بالاستئذان ، فان اناطة الدخول بالاستئذان يناسب عدم الحق رأساً ، وقد احتاج بذلك سمرة في حديثه مع الانصارى ومع النبي ﷺ ، ففي رواية ابن بکير بعد ذكر طلب الانصارى من سمرة ان يستأذن اذا جاء (فقال : لا أفعل ، هو مالي أدخل عليه ولا استأذن ، فأتى الانصارى رسول الله ﷺ فشكى اليه وأخبره ببعث إلى سمرة فجاء ، فقال له استأذن ، فأبى وقال له مثل ما قال للأنصارى) ، وفي رواية ابن مسکان ، بعد ذلك : (فقال : لا استأذن في طريقي وهو طريقي إلى عذقي ، فقال : فشكى الانصارى إلى رسول الله ﷺ فأرسل اليه رسول الله ﷺ فأتاه فقال : فلان قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال : يا رسول الله استأذن في طريقي إلى عذقي ؟).

وعلى هذا فلو كان المراد بالحديث مجرد النهي التكليفي لبقي استدلال سمرة بلا حواب ، لأنّه يتمسك بمحقّه في الاستطراف و (لا ضرر) يقول (لا تضر بالانصاري) ومن المعلوم ان النهي التكليفي عن ذلك ليس الا اعمال سلطة ، وليس جواباً عن وجه تفكيرك الجواز المطلق عن حق الاستطراف.

وهذا بخلاف ما لو اريد به نفي التسبّب إلى^١ الضّرر يجعل حكم ضرري ، فانه يرجع إلى^١ الحواب عن هذا الاستدلال بان الإسلام لم يمض الأحكام العرفية من استوجب تفوّيت حق الآخرين والاضرار بهم ، فلا يترتب على^١ حق الاستطراف جواز الدخول مطلقاً ولا يثبت حق الاستطراف مطلقاً بل ذلك مقيد بعدم كون الدخول ضرراً على^١ الانصاري في حقه — من التعيش الحرّ في داره —.

وبذلك يظهر ان (لا ضرر) على^١ هذا التفسير اكثـر تناسـباً وأوثـق ارتبـاطـاً بقضـية سـمرة منه على^١ تفسـيرـهـ بالـنهـيـ عنـ الـاضـرارـ.

٢ — وأما قضـيةـ الشـفـعةـ فلاـ شـهـادـةـ فيهاـ لـأـحـدـ المـعـنـيـنـ ،ـ لاـ مـاـ ذـكـرـهـ هـذـاـ القـائـلـ مـنـ عدمـ ثـبـوتـ تـذـيلـهـاـ بـ (ـ لاـ ضـرـرـ)ـ اـصـلـاـ ،ـ وـإـنـماـ الجـمـعـ بـيـنـهـمـاـ مـنـ قـبـلـ الرـاوـيـ ،ـ فـانـهـ غـيـرـ تـامـ كـمـاـ سـبـقـ فـيـ الـفـصـلـ الـأـوـلـ ،ـ وـإـنـماـ بـيـلـاـحـظـةـ مـاـ تـقـدـمـ هـنـاكـ مـنـ أـنـ (ـ لاـ ضـرـرـ)ـ فـيـهـاـ إـنـماـ هـوـ حـكـمـةـ لـلـتـشـرـيعـ فـلاـ يـرـتـبـ بـمـاـ هـوـ مـبـحـوـثـ عـنـهـ مـنـ كـوـنـهـ بـنـفـسـهـ حـكـمـاـ كـلـيـاـ.

وعـلـىـ ايـ تـقـدـيرـ فـلاـ يـتـمـ مـاـ ذـكـرـهـ هـذـاـ القـائـلـ مـنـ إـنـهـ لـأـسـاغـ فـيـهـاـ إـلـاـ لـلـنـهـيـ التـكـلـيفـيـ.

٣ — وأـمـاـ قـضـيـةـ مـنـعـ فـضـلـ المـاءـ فـهـيـ تـنـاسـبـ التـفـسـيرـ المـذـكـورـ ،ـ لـاـ ذـكـرـنـاهـ فـيـ الـفـصـلـ الـأـوـلـ مـنـ اـنـهـ لـأـيـدـيـ ثـبـوتـ حـقـ الشـرـبـ مـنـ المـاءـ لـلـآـخـرـينـ سـوـاءـ كـانـ مـبـاحـاـ أـوـ مـلـوـكـاـ ،ـ فـيـمـكـنـ تـطـبـيقـ (ـ لاـ ضـرـرـ)ـ فـيـهـاـ بـعـنـيـةـ نـفـيـ جـواـزـ مـنـعـ

الآخرين من الاستفادة من فضل الماء لأنّه ضرر لهم وتنقيص لحقهم وحاصله (أنّ حق الحائزين على^١ الماء ليس مطلقاً شاملاً لجواز منع الآخرين منه).

وربما يشكل فيها أيضاً — كقضية الشفعة — بعدم ثبوت (لا ضرر) ذيلاً لها وقد سبق مناقشة ذلك.

٤ — واما حديث هدم الحائط : فلا يتعين كون (لا ضرر ولا ضرار) فيها تعليلًا لحرمة ترك الحائط بعد هدمه ، بل يمكن أن يكون بلحاظ وجود حق للجار في المورد ، بحيث يكون جواز هدم الجدار حكماً ضررياً بالنسبة إلى الجار ملاحظة منافاته مع حقه فيرتفع بـ (لا ضرر) .

فظهر : ان ما ذكر من عدم تناسب (لا ضرر) بهذا التفسير مع موارد تطبيقه في الروايات ليس بتامّ بل هو بهذا التفسير أنساب بعضها منه بتفسيره بالنهي — كما في قضية سمرة —.

واما الجهة الرابعة : — وهي مدى ذهاب العلماء إلى^١ هذا الرأي في تفسير الحديث — فالمقصود بالعلماء اما علماء اللغة أو الفقهاء.

اما علماء اللغة : فقد ذكر هذا القائل اتفاقهم على^١ تفسير الفقرة بالنهي ذاكراً في ذلك بعض كلماتهم وسيأتي مناقشة ذلك ، وتقدير 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 اكثراً فقهاء الفريقين قد فهموا من الحديث نفي الحكم الضرري كما ذكر الشيخ.

اما علماء العامة : فيكفي في تصديق ذلك عنهم ملاحظة ما نقله السيوطي في تسوير الحوالك في شرح موطأ مالك عن أبي داود : من انه قال

(ان الفقه يدور على خمسة احاديث هذا احدها) ^(١) فإنه يتيبي على تفسيره بهذا الوجه ، لأنّه حينئذ يكون محدّداً عاماً للادلة الدالة على الأحكام الأولية في مختلف الأبواب وليس كذلك على تفسيره بالنهي ، كما أن تعبيره بأن الفقه يدور .. قد يدل على أن ذلك هو الرأي السائد لدى فقهائهم.

ويؤكّد ذلك ما ذكره السيوطي في كتاب الأشباه والنظائر حيث قال : (اعلم أن هذه القاعدة يبني عليها كثير من أبواب الفقه ، ومن ذلك الرد بالعيوب وجميع انواع الخيار من اختلاف الوصف المشروط والتعزير وافلاس المشتري وغير ذلك والحجر بأنواعه والشفعية لأنها شرعت لدفع ضرر القسمة والقصاص والحدود والكافارات وضمان المتألف والقسمة ونصب الأئمة والقضاء ودفع العائل وقتل المشركين والبغاء وفسخ النكاح بالعيوب أو الإعسار أو غير ذلك).

ثم قال : (ويتعلق بهذه القاعدة قواعد : الاولى : الضرورات تبيح المظورات بشرط عدم نقصانها عنها).

ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخصصة واساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه وكذا اتلاف المال ... الخ) ^(٢) .

فإن الاستدلال بها لكثير من هذه الموضع متفرع على تفسيرها بنفي الحكم الضرري كما هو واضح.

واما 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 الامن ، وعدم الإجبار على القسمة مع عدم

١٢٢ / ٢ (١)

(٢) الأشباه والنظائر ط مصر دار احياء الكتب العربية ص ٩٢ — ٩٣ .

تحقق الضرر ، وعدم لزوم اداء الشهادة كذلك وحرمة السحر والغش والتلليس ، ومشروعية التقادس وجواز بيع ام الولد في موقع التسعير على المحتكر إن أحجف ، وحرمة الاحتكار مع حاجة الناس وت分区ق الأم عن الولد وجواز قلع البائع زرع المشتري بعد المدة وتخير المسلم في الفسخ مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول وتخير الرابع عند الكذب والخدعه ، وفي خيار التأخير وما يفسد ليومه والرؤيه والغبن وعدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن الملك وخيار العيب والتلليس ...)^(١) إلى آخر ما ذكره مما يطول نقله.

وكثير من هذه المواضيع أيضاً 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 – وإن كان محل العناية والأهمية في الجملة الأولى كما ذكر الشيخ الأنصاري (قده) في رسالة (لا ضرر) بعد البحث في معنى الضرار : (فالتباس الفرق بين الضرر والضرار لا يخلّ بما هو المقصود من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الشرعية)^(٢).

وهي مسالك خمسة :

المسالك الأول : تفسير (لا ضرر) بنفي الحكم الضرري وذلك بتقريب ذكره المحقق النائي ، وتبعد عليه غير واحد^(٣) وهو أن الضرر المنفي

(١) العناوين : ٩٦.

(٢) ص ٤١٨ (طبعت مع كتبه الفقهية سنة ١٣١٢ هـ).

(٣) المكاسب (رسالة في قاعدة نفي الضرر : ٣٧٢).

في الحديث عنوان ثانوي متولد من الحكم ، ونسبته إليه نسبة السبب التوليدi إلى مسببه ، كالقتل إلى قطع الرقبة والحرق إلى الإلقاء في النار والإيلام إلى الضرب ونحو ذلك. واطلاق العناوين التوليدية على اسبابها شائع متعارف لا يحتاج إلى آية عناء فيكون مجازاً والمقام من هذا القبيل ، فيكون المراد من نفي الضرر نفي سببه المتعدد معه وهو الحكم ، والفرق بين هذا المسلك ومسلكنا أننا نرى أن المنفي هو التسبب للضرر ولازمه نفي الحكم الضريبي بينما هذا المسلك يرى أن المنفي مباشرة هو الحكم الضريبي.

(ان قيل) : انه يعتبر في العنوان التوليدi عدم تخلل ارادة من فاعل مختار بينه وبين السبب كعدم تخللها بين الإلقاء والحرق ، والمقام ليس من هذا القبيل في مثل ايجاد الوضوء والحج الضرريين ، لأن الحكم فعل للشارع والضرر انا يترب على امثال العبد بارادته و اختياره ، فكيف يحمل الضرر على الحكم.

(قيل) : إن ارادة العبد في عين كونها اختيارية مقهورة لارادة الله سبحانه ، لأن العبد ملزم عقلاً ومحور شرعاً بالامثال ، فالعلة التامة لوقوع المتوضع أو الشريك أو الجار في الضرر هي الجعل الشرعي.

ولكن هذا التقرير ضعيف :

أولاً : لأن الإشكال المطروح لا واقع له ، فإن المقام ليس من قبيل الأسباب والمسببات التوليدية ، وبحكم كون ارادة العبد مقهورة لارادة المولى لا يجعله من قبيلها موضوعاً ولا يلحقه بها حكماً ، مضافاً إلى أن ذلك إنما 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 يترب عليه دائمًا مباشرة ،

بل قد يكون العمل مجرد معدّ للضرر كما لو كان الوضوء مما يوجب استعداد المزاج لمرض ما. وحيثند لا يمكن اتصف الحكم بأنه ضرر بلحاظ توليه للعمل المضرّ.

وثالثاً : إن العنوان التوليدي إنما ينطبق على^١ سببه بالمعنى المصدري المضمن للنسبة الصدورية لا بالمعنى الاسم المصدري ونحوه مما لا يتضمن نسبة صدورية ولذا لا يقال على^١ الالقاء انه احتراق ولكن يقال إنه احراق ، لأن الاحراق يتضمن نسبة صدورية دون الاحتراق ، وعلى^١ هذا فما ينطبق على^١ الحكم هو عنوان الاضرار والضرار لا عنوان (الضرر) لأنّه معنى^١ اسم مصدري على^١ ما سبق.

ورابعاً : ان هذا المقدار ليس إلا تصويراً لتفسير الحديث ببنفي الحكم الضرري وذلك لا يقتضي تعينه بعد عدم انحصر ما يحتمل معنى للحديث بهذا التصوير.

المسلك الثاني : أن يكون المراد بالحديث النهي عن الضرر والاضرار.

وهذا المسلك هو العمدة في تفسير الحديث في مقابل تفسيره ببنفي الحكم الضرري ، وقد ذهب اليه جمع من اللغويين ونقل عن بعض فقهاء العامة. وقد اختاره من المتأخرین جماعة منهم صاحب العناوين والعلامة شيخ الشريعة.

وعلى هذا المسلك يكون مفاد (لا ضرر) متحداً مع مفاد (لا ضرار) — بعد الاعتراف بوحدة معنى^١ المادة فيهما على^١ ما تقدم تحقيقه — فيكون التكرار مجرد التأكيد كما نقل عن بعض اللغويين على^١ ما مرّ. وربما قال جمع منهم بالتفرق بينهما تخلّصاً عن التكرار بوجوه ضعيفة سبق التعرض لها ولنقدها.

وينحلّ هذا المسلك في نفسه الى عدة وجوه ، لأن النهي الذي يتضمنه الحديث تارة يجعل نهياً تحريمياً أولياً ، وآخرى يقال إنه نهي تحريمي سلطانى وثالثة يدعى أنه جامع بين النهي التكليفي والإرشادى.

ونحن ن تعرض لتحقيق أصل هذا المسلك وفق الوجه الاول من هذه الوجوه لأنّه اقواها وأرجحها ، ثم ن تعرض للوجهين الآخرين عقىب ذلك ، وان كانت جملة من الأبحاث الآتية في هذا الصدد مما يتعلّق بأصل هذا المسلك فتنطبق على جميع الوجوه.

ولتحقيق هذا المسلك لا بدّ من البحث :

أولاً : في تصويره.

وثانياً : فيما ذكر ترجيحاً له واثباتاً لتعينه.

وثالثاً : فيما يرد على هذا المسلك أو اورد عليه.

ورابعاً : في الوجهين الآخرين مما قيل بناءً عليه.

فهنا ابحاث اربعة :

البحث الأول : في تصوير هذا المبني. وهو يتوقف على توضيح امرتين :

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 ، واما اريد النهي — على تقديره — في مرحلة الإرادة تجوزاً.

والجهة المصححة لهذا الاستعمال هي التناسب الموجود بين نفي الطبيعة وبين التسبب إلى انتفاءها باعتبارها فعلاً محراً.

واما العناية الموجبة لهذا التجوز فهي اظهار المبالغة في الزجر عن الشيء حتى كأنّ الفعل لا يوجد خارجاً أصلًا ، كما تستعمل صيغة الاثبات

في البُعْث إِلَى الشَّيْءِ بِمُثَلِّ هَذِهِ الْعُنَيَّةِ وَقَدْ ذُكِرَ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي أَنَّهُ قَدْ يَقْعُدُ الْخَبَرُ مَوْقِعُ الْإِنْشَاءِ لَاظْهَارِ الْحَرْصِ فِي وَقْوَعِ الْفَعْلِ حَتَّى يُخَيِّلَ إِلَيْهِ حَاصِلًا وَقَدْ أَوْضَحْنَا الْقَوْلَ فِي ذَلِكَ بِتَفْصِيلٍ فِي بَحْثِ اسْتِعْمَالِ الْجَمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ فِي مَقَامِ الْطَّلْبِ مِنْ عِلْمِ الْأَصْوَلِ.

الثاني : في ثبوت استعمال هذا التركيب في النهي.

لَا إِشْكَالٌ فِي ثَبَوتِ اسْتِعْمَالِ الْجَمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ بِأَقْسَامِهَا فِي غَيْرِ مُورِدِ الْإِنْشَاءِ الْطَّلْبِيِّ وَالرَّجْرِيِّ سَوَاءٌ كَانَتْ جَمْلَةُ اسْمِيَّةٍ كَـ (هِيَ طَالِقٌ) أَوْ جَمْلَةُ فُعْلَيَّةٍ بِالْفَعْلِ الْمَاضِيِّ كَـ (بَعْتَ) وَ (اشْتَرَيْتَ) أَوْ بِالْفَعْلِ الْمَضَارِعِ نَحْوَ (إِنِّي أَرِيدُ أَنْ انْكَحَّكَ).

لَكِنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ فِي مُورِدِ الْإِنْشَاءِ الْطَّلْبِيِّ وَالرَّجْرِيِّ عَلَىٰ مَا يَشَهِدُ بِهِ مَوَارِدُ الْإِسْتِعْمَالَاتِ فَلَمْ يَبْتَثِ اسْتِعْمَالُهَا فِي مُورِدِ إِنْشَاءِ هَذِينَ الْمَعْنَيَيْنِ ، إِذَا كَانَتِ الْجَمْلَةُ اسْمِيَّةٌ مِنْ قَبْلِ (زَيْدٌ قَائِمٌ) أَوْ (زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ) بَأْنَ يَرَادُ بِالْأَوَّلِ بَعْثَهُ إِلَى الْقِيَامِ وَبِالثَّانِي زَحْرَهُ عَنْهُ وَإِنْ كَانَ اسْتِعْمَالُ صَحِيحًا مُمْكِنًا كَأَنْ يَقُولَ الْوَلَدُ لَوْلَدِهِ (أَنَا مَسَافِرٌ غَدًا وَأَنْتَ مَعِي) وَمَرَادُهُ طَلْبُ السَّفَرِ مَعَهُ.

وَمَا فِي مُورِدِ الْفَعْلِ الْمَاضِيِّ فَرِيمًا قِيلَ أَنَّهُ لَمْ يَبْتَثْ أَوْ لَا يَصْحُ أَيْضًا كَمَا عَنِ السَّيِّدِ الْأَسْتَاذِ (قَدْهُ) ^(١).

لَكِنَّهُ لَيْسَ بِوَاضِعٍ فَانَّهُ يَشْيَعُ اسْتِعْمَالَهُ فِي الدُّعَاءِ كَـ (رَحْمَكَ اللَّهُ وَأَعْزِزْكَ) كَمَا يَسْتِعْمَلُ فِي مَعْنَى الْأَمْرِ إِذَا كَانَ جَزَاءً كَـ (إِذَا اسْتَيْقَنْتَ أَنَّهُ زَادَ فِي صَلَاتِهِ رَكْعَةً اعْدَادُ صَلَاتِهِ) وَرِيمًا اسْتِعْمَلَ فِيهِ ابْتِدَاءً كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ ^(٢) (أَجْزَءُ امْرُؤٍ قَرْنَهُ آسَى أَخَاهُ بِنَفْسِهِ) ^(٢).

(١) الْأَخْاضُرَاتُ ج ٢ ص ١٣٧.

(٢) نَفْعُ الْبَلَاغَةِ (فِي حَثِ اصْحَابِهِ عَلَىٰ الْقَتَالِ : ١٨٠ - ١٨١).

واما في مورد الفعل المضارع فلا اشكال في ثبوت استعمالها في البعث والزجر كما هو شائع كـ (يعيد صلاته) أو (لا يعيد صلاته) على^١ ما هو واضح.

(واما تركيب لا النافية) : — وهو مورد البحث هنا — فربما يشكل ذلك كما ذكر الحق المخراصي (ان ارادة النهي من النفي وان كان غير عزيز الا انه لم يعهد في مثل هذا التركيب) ^(١) ورد عليه العلامة شيخ الشريعة بشيوع هذا المعنى^١ في التركيب وذكر جملة كثيرة من الأمثلة ادعى فيها انها تعني النهي ^(٢).

والحق ان القولين لا يخلوان عن افراط وتفريط ، اما الاول فلمعهودية ارادة النهي من النفي كما في قوله تعالى **﴿فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جَدَالٌ فِي الْحَجَّ﴾** ^(٣) وغير ذلك من الاستعمالات. واما الثاني : فلأن شيوع هذا المعنى^١ في التركيب المزبور بالمستوى الذي يمثله ذكر تلك الأمثلة غير ثابت فان جملة منها ليست بهذا المعنى^١ كما يأتي 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^١ ضوء هذا يتضح تمايمية هذا المسلك تصويراً.

البحث الثاني : في تعين هذا المسلك وترجيحه.

ويستفاد من كلام العلامة شيخ الشريعة في هذا الصدد وجوه :

(١) كفاية الأصول : ٣٨٢ .

(٢) رسالة لا ضرر له : ٣٧ — ٣٩ .

(٣) البقرة : ٢ : ١٩٧ .

الوجه الأول : ما يظهر من مجموع كلامه ^(١) من تعين ارادة النهي في الحديث نظراً إلى شيوع ارادته من هذا التركيب في مثل هذا الموضوع دون غيره من المعانى التي يصح ان تراد بهذا التركيب.

وهذا ينحل إلى عقدين سلبي وابيجابي.

اما العقد السلبي : وهو عدم شيوع غيره ، فلأن في قبال احتمال النهي وجهين : أحدهما : نفي المسبّب وارادة نفي السبب كما هو مبني تفسيره بنفي الحكم الضرري . والثانى : نفي الحكم بلسان نفي موضوعه .

والأول غير معهود في هذا التركيب أصلاً . والثانى 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 لنفس الضرر حكم يراد نفيه عن بعض اصنافه ، واما نفي حكم موضوع آخر عنه فارادته تحتاج إلى قرينة واضحة وهي مبنية في مقامنا .

واما العقد الإيجابي : — وهو شيوع ارادة النهي من هذا التركيب — فقد ذكر له امثلة من الكتاب والسنّة وقال بعدها (ولو ذهينا لنسقصي ما وقع من نظائرها في الروايات واستعمالات الفصحاء — نظماً ونشرأ — لطال المقال وأدى إلى الملل وفيما ذكرنا كفاية في اثبات شيوع هذا المعنى في هذا التركيب ، اعني تركيب (لا) التي لنفي الجنس ^(٢) .

(١) يظهر ذلك بمحلاحة 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 .

والامثلة التي ذكرها هي كما يلي :

١ — قوله تعالى : « فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجَّ » ^(١).

٢ — قوله تعالى : « فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ » ^(٢) في مجمع البيان : معنى (لا مسas) أي لا يمس بعضاً ^(٣).

٣ — ومثل قوله ﷺ : (لا جلب ولا جنب ولا شغار في الإسلام).

٤ — قوله ﷺ : (لا جلب ولا جنب ولا اعتراض).

٥ — قوله ﷺ : (لا خصى في الإسلام ولا بنيان كنيسة).

٦ — قوله ﷺ : (لا حمى في الإسلام ولا مناجشة).

٧ — قوله ﷺ : (لا حمى في الاراك).

٨ — قوله ﷺ : (لا حمى الا حمى الله ورسوله).

٩ — قوله ﷺ : (لا سبق إلا في حف أو حافر أو نصل).

١٠ — قوله ﷺ : (لا صمات يوم إلى الليل).

١١ — قوله ﷺ : (لا صرورة في الإسلام).

١٢ — قوله ﷺ : (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).

١٣ — قوله ﷺ : (لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة أيام).

١٤ — قوله ﷺ : (لا غش بين المسلمين).

(١) البقرة ٢ : ١٩٧ .

(٢) طه ٢٠ : ٩٧ .

(٣) ط حديث ج ٤ ص ٢٨ .

ويرد على هذا الوجه :

أولاً : ما تقدم من ان شيوخ ارادة النهي من هذا التركيب لا يؤثر في تقوية هذا الاحتمال وتضييف سائر الاحتمالات بمحرّد التماثل التركيبي بين المقام وبين الموارد الاخرى ، مع اختلافها في ملابسات وخصوصيات مؤثرة في تغيير المعنى ، بل لا بد من احراز اتحادها في ذلك. وجملة (لا ضرر) لا تشتراك مع الامثلة المضروبة في هذه الجهة لأن طبيعة الموضوع المنفي فيها امر مرغوب عنه مما يجعل الانسان لا يتحمله الا بتصور تسبب شرعي فالنفي الوارد في هذا السياق النفسي يهدف بالطبع إلى ابطال التصور المذكور ، ونفي التسبب الشرعي إلى ذلك ، وليس شيء من هذه الأمثلة من هذا القبيل فانها بين طبائع خارجية مرغوبة لذاها لانسجامها مع القوى الشهوية والغضبية ، وبين طبائع اعتبارية مرغوبة لآثارها القانونية — كما سيتضح ما يأتي — فشيوخ 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 التحرير أو لعدم ظهورها في ذلك.

اما القسم الأول : — وهو ما يتعذر ارادة النهي منها — فهو ما اقترن بكلمة (في الإسلام) فان وجود هذه الكلمة يقتضي كون نفي الماهية بلحاظ عالم التشريع أي عدم وقوعه موضوعاً للحكم لا نفيها خارجاً بداعي الرجر عن ايجادها.

ففي هذا القسم حتى لو اريد التحرير — كما في (لا خصى في الإسلام) مثلاً — فانما يكون ذلك على سبيل نفي الحكم (اي الجواز) بلسان نفي

موضوعه لا على اراده النهي ، وان كان نفي الجواز والنهي يرجعان إلى مؤدى واحد ، إلا انه لا ينبغي الخلط بينهما في مقام التدقيق في اخاء استعماله هذا التركيب كما هو واضح.

واما القسم الثاني : — وهو ما لا يكون ظاهراً في التحرير — فهو المورد 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 المورد 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 إلا في حف أو حافر أو نصل) فان المراد بالسبق العقد الخاص فالمقصود بالحديث بطلانه الا في المورد المستثناء ، وثبتت حرمته بدليل آخر لا يقضي باستفادته من هذا الدليل .

ومن الثاني : قوله (لا شغار في الإسلام) 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 التحريري ومرجع نفيه إلى الغائه أو اسقاط ما كان يترتب عليه من الآثار في العرف الجاهلي لا تحريره تحريراً مولوياً .

ويحتمل ان يكون من هذا القبيل قوله (لا رهبانية في الإسلام) بناءً على اهلا التزام وتعهّد نفسي بترك الاشتغال بالدنيا وملاذها والعزلة من اهلها والتعمد إلى مشاقها ، فيكون المراد بنفيها الغاء هذا العهد وعدم استتباعه لوجوب الوفاء فلا يكون في هذا المورد تحرير مولوي .

وبذلك ظهر أن معنى النهي لا يتجه في الأمثلة المذكورة ، إلا فيما لم يقترن بزيادة في الإسلام وكان المتعلق ماهية خارجية يؤتى بها لبعض الدواعي الشهوية والغذبية كـ **﴿فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجَّ﴾**^(١).

الوجه الثاني : تبادر النهي من الحديث وانساقه إلى الذهن. قال (قده) (في كلام له عن هذا المسلك) : (وهو الذي لا تسق الأذهان الفارغة عن الشبهات العلمية إلا إليه)^(٢) وقال (وبالجملة : فلا اشكال في ان المتबادر إلى الأذهان الخالية من اهل المخاورات قبل ان ترد عليها شبهة التمسك بالحديث في نفي الحكم الوضعي ليس الا النهي التكليفي)^(٣).

(ويلاحظ عليه) : انه لا يتجه التمسك بالتبادر في المقام — كما سبق — وذلك لأن الشك (تارة) يكون في تشخيص المراد الاستعمالي وضعاً أو انصرافاً و (أخرى) في تشخيص توافق المراد التفهيمي مع المراد الاستعمالي وعدهم. (وثالثة) في تشخيص المراد التفهيمي المردد بين وجوهه بعد العلم بعد توافقه مع المراد الاستعمالي. والتمسّك بالتبادر إنما يتجه في المرحلة الأولى لاثبات العلاقة الوضعية أو الانصراف. واما في المرحلتين اللاحيرتين فلا عبرة بادعاء التبادر بل المناط في المرحلة الثانية وجود القرينة المعينة لهذا المعنى او ذاك بعد وجود القرينة الصرافية عن المراد الاستعمالي. ومن المعلوم ان حمل الحديث على النهي ليس تحديداً مدلوله الاستعمالي وإنما هو اقتراح في المراد التفهيمي بعد الاعتراف بتناحافه مع المراد الاستعمالي.

فلا بدّ اذن من ملاحظة الجهات المحيطة بهذا الحديث للاحظة مدى توفر القرينة على أحد الوجوه المقترحة في تحديد المراد التفهيمي وقد

(١) البقرة ٢ : ١٩٧.

(٢ و ٣) رسالة لا ضرر : ٤٠ — ٤١ (الفصل الثامن).

عرفت مقتضاها في كل من الجملتين.

الوجه الثالث : ما ذكره بعد ذلك بقوله (مضافاً إلى ما عرفت من ان الثابت من صدور هذا الحديث الشريف انما هو ما كان في قضية سمرة بن جنديب وأنه ثبت فيها (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) ولا شك ان اللفظ بهذه الزيادة ظاهر في النهي ^(١). (ويلاحظ عليه) أولاً : ان هذه الزيادة لم ترد الا في مرسلة 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 التسبيب إلى الحكم الضري اذ يمكن نفي ذلك بالنسبة إلى المؤمن.

الوجه الرابع : ما ذكره بقوله (على ان قوله عليه السلام لسمرة انك رجل مضرار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن — كما في رواية ابن مسكان عن زرارة — انما هو مترتبة صغرى وكبير ، فلو اريد التحرير كان معناه انك رجل مضرار والمضاراة حرام وهو المناسب لتلك الصغرى ، لكن لو اريد غيره مما يقولون صار معناه انك رجل مضرار والحكم الموجب للضرر منفي أو الحكم المجعل منفي في صورة الضرر ، ولا اظن بالاذهان المستقيمة ارتضاءه ^(٢). ويرد عليه أولاً : ان القول المذكور لم يتضمنه الا رواية ابن مسكان. وقد سبق عدم اعتبارها في الفصل الأول.

(١) نفس المصدر ص ٤١.

(٢) رسالة لا ضرر للعلامة شيخ الشريعة : ٤١ — ٤٢.

وثانياً : ان مقتضى ما ذكره استفادة التحرير من (لا ضرار) — لا من (لا ضرر) ولا منها جميعاً — لأن المستعمل في التطبيق هو وصف باب المفاعة — وهو مضار — وعليه فلا مانع من ان يراد بـ (لا ضرار) نفي التسبب إلى الضرر بـ نفي الحكم الضري ويراد بـ (لا ضرار) الحرمة التكليفية فتناسب 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 الاثيرية : قوله (لا ضرر) اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيء من حقه ، والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال (الضرر عليه) . وفي لسان العرب — وهو كتاب حليل في اللغة في عشرين مجلداً^(١) — معنى قوله (لا ضرار) لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئاً من حقه . و (لا ضرر) أي لا يجازيه على اضراره بادخال (الضرر عليه) . وفي تاج العروس مثل هذا بعينه ، وكذا الطرحي في المجمع^(٢) .

وفي هذا الوجه ملاحظتان :

الأولى : في مدى اصالة هذه المصادر الخمسة في ذكر هذا الرأي ومدى التزام مؤلفيها

به.

١ — وأمّا النهاية لابن الأثير (ت ٦٠٦ هـ) فقد تقدّم اهنا في جزء مهم

(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 ٦ / ٦ انه ثلاثون مجلداً كما جاء في مقدمة تاج العروس انه سبعة وعشرون مجلداً منه.

(٢) لسان العرب ٤ / ٤٨٢ ، مجمع البحرين ٣ / ٣٧٣ ، تاج العروس ٣ / ٣٤٨ ، النهاية لابن الأثير ٣ / ٨١ ، رسالة لا ضرر لشيخ الشريعة : ٤٣ .

منها تجميع لكتاب غريبي الحديث والقرآن لابي عبيد احمد بن محمد المروي المتوفى سنة (٤٠١هـ) وكتاب الغيث في تهذيب القرآن والحديث للحافظ ابي موسى محمد الاصفهاني (٥٨١هـ) وقد جعل لكل منهما علامة. وقد جعل هنا علامة الأول مما يعني انه نقله عن كتاب المروي وليس من كلامه هو.

٢— (واما لسان العرب لابن منظور ت ٧١١هـ) فهو وان كان كتاباً جامعاً لا انه ليس الا تجميعاً لعدة كتب لغوية وهي تهذيب اللغة للازهري (ت ٣٧٠هـ) والصحاح للجوهري (ت ٣٩٣هـ) ونقد الصحاح لابن بري والمحكم لابن سيدة الأندلسية والنهاية لابن الأثير.

وقد صرّح بذلك مؤلفه في مقدمة كتابه كما صرّح بانه ليس مسؤولاً عما في الكتاب (١) وقد اعتبره بعض محققى هذه الكتب كالنهاية كتاب اللسان نسخة من نسخها في مرحلة تحقيقها (٢) وقد نقل في اللسان عبارتين تتضمنان تفسير

(١) قال في مقدمة لسان العرب ١ / ٨ ط بيروت (وليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمتَّ بها ولا وسيلة امسك بما 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 او ذيل او صحة او حلل فعهدته على المصنف الأول وحده وذمه لأصله الذي عليه المعلول لاني نقلت من كل أصل مضمونه ولم ابدل منه شيئاً فيقال انا امته على الذين يبدلون بل اديت الامانة في نقل الأصول بالنص وما تصرفت فيه بكلام غير ما فيه من النص فليعد من ينقل من كتابي هذا انه ينقل عن الأصول الخمسة وليغرن عن الاهتمام بتجويمها فقد غابت لما طلعت شمسه) وقد اكده ذلك في اثناء الكتاب ففي ٤ / ٤٢ (قال عبد الله محمد بن المكرم : شرطني في هذا الكتاب ان اذكر ما قاله مصنفو الكتب الخمسة التي عنيتها في خطبته لكن هذه نكتة لم يسعني اهمالها. قال الهيثمي ...).

(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).

الحديث بالنهي :

احداهما : عبارة النهاية لابن الأثير وقد نسبها اليه صريحاً.

والثانية : عبارة الأزهري في تهذيب اللغة ولم يصرح باسمه واما عبر بقوله (قال : وروي عن النبي ﷺ ...) والكلام الذي نقله هذا القائل هو جزء من هذه العبارة. فليس ذلك قول لابن منظور نفسه.

٣ — واما الدر التثير للسيوطى (ت ٩١١ هـ) فهو :

أولاً : مختصر نهاية ابن الأثير واسمه الكامل (الدر التثير تلخيص نهاية ابن الأثير) وقد اضاف على ذلك اضافات قليلة كما ذكر في مقدمة محقق النهاية ^(١) وعبارة في المقام نص عبارة ابن الأثير فهو الحقيقة ليس مصدراً آخر.

وثانياً : ان الظاهر ان السيوطى لا يلتزم بان معن (لا ضرر) هو النهي ، فانه في كتبه الحديثية والفقهية جرى على ما بين عليه اكثراً فقهاء العامة من تفسير الحديث بنفي الحكم الضرري ، ففي كتابه تنوير الحالك في شرح موطاً مالك نقل عن ابن داود قوله (ان الفقه يدور على ^١ خمسة احاديث وهذا احدها) ^(٢) وفي كتابه الاشباه والنظائر ^(٣) — وهو مؤلف في القواعد الفقهية — قد فرّع عليها فروعاً كثيرة لا تسجم الا مع التفسير المذكور كما تقدم ذكر ذلك.

(١) قال في ص ٨ ثم رأى السيوطى ان يفرد زياداته على النهاية وسماها التذليل والتهذيب على ^١ نهاية الغريب. (ويوجد هذا التذليل باخر نسخة من نسخ النهاية بدار الكتب المصرية وهو في سبع ورقات) وقد ذكر في ص ١٩ ٢٠ (وقد نظرنا في الدر التثير للسيوطى وسجلنا تحقيقاته وزياداته ومعظمها عن ابن الجوزي ولعله اطلع على غريبه فهو يكثر النقل عنه).

(٢) المصدر ٢ / ٢٢ .

(٣) الاشباه والنظائر — ٨٤ . ٨٥

٤ — واما تاج العروس للزيدي : فالظاهر انه اخذ ما ذكره من النهاية اما مباشرة أو بتوسط لسان العرب أو الدر النثير ، فانها جمِيعاً 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 إلى^١ ان كلامه قد لا يدلّ على^١ حزمه بذلك فانه لم يتضمن إلا 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 شيئاً من حقه ولا يجازيه على^١ اضراره بادخال الضرر عليه ، وقيل هما بمعنى^١ وتكرارهما للتاكيد).

٥ — واما مجمع البحرين : فهو أيضاً ذكر عين عبارة النهاية في المقام وقد صرخ في المقدمة بانها من مصادره.

وبذلك يتضح :

أولاً : ان ذكر هذا الرأي في كلمات هؤلاء لم يكن عن التزام به من قبلهم جمِيعاً ، بل كان ذكر اكثراهم لذلك على^١ سبيل النقل — ولو احتمالاً — كما في المصادر الأربع الأولى ، وذلك ان اكثرا الكتب اللغوية شأنها تجميع الكلمات والاقوال كالجموع الحديبية ، ولذا كانوا يذكرون الاسناد اليها في العهد الأول.

وثانياً : ان اصل هذا التفسير ينتهي إلى^١ كلامين تقدم ذكرهما في أول هذا الفصل احدهما للازهري في تهذيب اللغة ، والثانى للهروي في الغريبين ، وسائل المتأخرین عنهما اما ذكرها للازهري في تهذيب اللغة ، والثانى للهروي في الغريبين ، وسائل المتأخرین عنهما اما ذكرها نص هذين الكلامين او احدهما — ولو ملخصاً — من دون تصرف زائد في ذلك . وعلى ضوء ذلك يظهر ان ما ذكر من نسبة فهم هذا المعنى إلى^١ مهرة اللغة لا يخلو عن نظر وتأمّل .

والملاحظة الاخرى : ان الاختجاج بقول أهل اللغة ضعيف لعدم حجية اقوالهم في حد انفسها — على^١ ما اوضحتناه في علم الأصول — لا سيما في مثل هذا الموضوع الذي لا يرتبط بتفسير مفرد لغوي ، وانما يرتبط بتشخيص المعنى المخازي للكلمة ، وخصوصاً مع تعارضه مع فهم الفقهاء الذين هم اكثر اطلاعاً على^١ المناسبات الدخيلة في تشخيص المراد التفهيمي ، لا سيما في النصوص التشريعية حيث تقدم أن اغلب فقهاء الفريقين فهموا من الحديث نفي مفعولية الحكم الضرري.

الوجه السادس والسابع والثامن : ما نقله (قده) عن صاحب العناوين من انه قال :

- ١ — (والحق ان سياق الروايات يرشد إلى^١ ارادة النهي من ذلك ، وان المراد تحريم الضرر والضرار والمنع عنهما ، وذلك إنما بحمل (لا) على^١ معنى النهي ، واما بتقدير الكلمة (مشروع ومحوز ومتاح) في خبره مع بقائه على^١ نفيه ، وعلى^١ 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 المعنين مستلزم^١ لآخر إذ عدم كونه من الدين أيضاً معناه منعه فيه ومنعه فيه مستلزم^١ لخروجه عنه.
- ٣ — مضافاً إلى^١ ان قولنا (الضرر والضرار غير موجود في الدين) معنى^١ يحتاج تنفيجه إلى^١ تكفلات ، فان^٢ الضرر مثلاً نقص المال أو ما يوجب نقصه ، وذلك ليس من الدين بديهية إذ الدين عبارة عن الاحكام لا الموضوعات ، فيحتاج حينئذ إلى^١ جعل المعنى^١ هكذا : ان الحكم الذي فيه ضرر أو ضرار

ليس من الدين ، وهذا غير مبادر وإن بالغ فيه بعض المعاصرين) ^(١) .
وهذه الوجوه غير تامة أيضاً.

أما الأول : فلمنع إرشاد سياق الروايات إلى ارادة النهي من (لا ضرر) لا سيما على المختار من دلالة (لا ضرر) على النهي. كما ان الوجهين المذكورين لتخريج ارادة التحرير ضعيفان وانما الصواب ما تقدم ذكره في تصوير هذا المسلك :

واما 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.

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 تفهيمها على كل تقدير سواء فسر بالنهي أو بنفي الحكم الضرري ، لكن مصححه على الأول التسبيب إلى عدم الإضرار وعلى الثاني عدم التسبيب إلى وقوع الضرر ولا ترجيح للأول على الثاني بل سبق تعين الثاني.

الوجه التاسع : ما يمكن ان يقال على ضوء ما ذكره في موضع آخر حيث قال : (ان التخصصيات الكثيرة التي يدعون ورودها على القاعدة ليست كما يقولون ، وأها مبنية على ارادة المعن ^١ الذي رجحوه من التعميم للتکليفي والوضعي وللضرر الناشئ من ارکان المعاملة وشروطها وما يترب عليها مما هو خارج عنها) ^(٢) فلعل التسلیم بورود تلك التخصصيات على

(١) لاحظ رسالة لا ضرر للعلامة شیخ الشريعة — الفصل الثامن — ص ٤٠ للسيد میر فناح ، العنوان العاشر.

(٢) رسالة (لا ضرر) للعلامة شیخ الشريعة — الفصل التاسع — ص ٤٥ .

الحديث في تفسيره بنفي الحكم الضرري يكون قرينة على^١ بطلان هذا الاحتمال ، فيتعين احتمال النهي ، وبعبارة أخرى لازم تفسير الحديث بنفي الحكم الضرري كثرة التخصيص بخلاف تفسيره بالنهي المولوي عن الاضرار ، فهذه قرينة عقلية على^١ بطلان — تفسيره بنفي الحكم الضرري.

لكن هذا الوجه أيضاً غير تام لما سيأتي في التنبية الثاني من تنبیهات القاعدة من عدم ثبوت استلزم ارادة نفي الحكم الضرري لتفصيص الحديث كذلك.

هذه هي الوجوه التي افادها العلامة شيخ الشريعة (قده) في ترجيح هذا المسلك ، وقد ظهر عدم نهوض شيء منها على^١ ذلك. وعلى^١ هذا : فهذا المبني — بعد ثانية تصويره — ليس له معين في حد نفسه في مقابلسائر الوجوه والمعانى التي يصح ارادتها من الحديث.

البحث الثالث : في مناقشة هذا المسلك.

ويظهر ذلك مما سبق في تحقيق معنى الحديث على^١ المختار .
ففيما يتعلّق بـ (لا ضرر) قد اوضحنا ان معنى^١ الضرر بما انه معنى^١ اسم مصدري لا يتضمن النسبة الصدورية — فلا تناصب بينه وبين احتمال النهي لانه ماهية مرغوب عنها لا تتحمّل إلا بتصور التسبّب الشرعي فيكون نفيه نفياً لذلك بالطبع ، وإنما المناسب مع النهي هو الإضرار والضرار ، مع تأييد ذلك بفهم أكثر الفقهاء وأنسبيته مع بعض موارد الحديث كقضية سمرة على^١ ما مرّ سابقاً.

واما فيما يرتبط بـ (لا ضرار) فان افادته للنهي صحيحة ، لكن لا يقتصر مفادها على^١ ذلك لأنّ مؤداته التسبّب إلى^١ عدم الاضرار بالغير ، وهذا المعنى^١ كما يقتضي النهي عنه فإنه يقتضي تشريع اتخاذ الوسائل الاجرامية لمكافحته على^١ ما سبق ايضاً.

وقد يعترض على هذا المسلك بوجوه اخرى :

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 ، (اما بناءً) على اشتمال الحديث على^١ جملة (في الإسلام) كما في رواية الفقيه ونهاية ابن الأثير فظاهر ، لأنّ هذا القيد كاشف عن ان المراد هو النفي في مقام التشريع لا نفي الوجود الخارجي بداعي الرجر ، (اما بناءً) على عدم 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 : « **فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ** »^(١) فان العلم بوجود هذه الامور في الخارج مع العلم بعدم جواز الكذب على^١ الله سبحانه وتعالى ، قرينة قطعية على^١ ارادة النهي ، وأمّا في المقام فلا موجب لرفع اليد عن الظهور وحمل النفي على النهي ، لامكان حمل القضية على الخبرية^(٢).

وفيما ذكر نظر في كلا الشقين :

اما الشق الأول : فيلاحظ على ما ذكر :

أولاً : انه لا وجه لذكره بعد ان كان مبناه ومبني المعرض 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 الاضرار ، إلا انه لا يمنع من استفادة التحرير المولوي

(١) البقرة ٢ / ١٩٧.

(٢) لاحظ مصباح الأصول ٢ / ٥٢٦.

من الحديث على أن يكون من قبيل نفي الحكم بلسان نفي موضوعه استعمالاً ، ويراد به تفهيمًا نفي جواز الضرر في الشريعة الإسلامية ومدعى المعرض عليه هو دلالة الحديث على الحرمة سواءً كانت مرادًا استعمالياً أم تفهيمياً ، كما يظهر من آخر كلامه في المقام ^(١) .

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 الرهبانية كانت مشروعة في الامم السابقة فكان نفيها في الإسلام نفيًا لمشروعيتها ، والإضرار ليس كذلك (فان حكمه السابق حيث لم يكن اباحة بل كان إما تحريراً أو قبيحاً على ما يستقل به العقل فارادة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ينبع ضد المقصود وهو نفي الحرمة أو القبح الثابتين سابقاً) .

قيل : إن هذا البيان أو لاً : منتفض بقوله (لا مناجحة في الإسلام) فانه لا اشكال في ان المراد نفي مشروعيتها مع أنها أيضاً قبيحة عقلاً . وقد ذكر الشيخ الأنصاري في المكاسب الحرمة بعد ذكر النجاش انه يدل على قبحه العقل ، لأنّه غش وتلبيس واضرار ... فالنجاش اما منحصر بمورد الاضرار كما يظهر من المصباح المنير ^(٢) أو اعم من ذلك ، فكيف يوجه نفي الحكم فيها بلسان نفي موضوعه مع أنه قد ينبع ضد المقصود .

وثانياً : انه يمكن حل ذلك بـ ملاحظة مجموع جهتين :

الأولى : ان نفي الحكم بلسان نفي موضوعه لا يختص بما لو كان

(١) لاحظ مصباح الأصول ٢ / ٥٢٦ .

(٢) المصباح المنير ٢ : ٥٩٤ .

الحكم ثابتًا للشيء في الشرائع السابقة ، بل يكفي ثبوته له عرفاً وعادة — كما اعترف به — فان للعرف أيضاً قانوناً وان لم يكن مدوناً ، واضافة النفي إلى الإسلام 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 بمحاجة عملهم الخارجي ، فقد كان يتعارف لديهم العاملات الضررية كالقمار والربا وغيرهما كما كان من عادتهم وأد البنات والإغارة والنهب ، وكانت سيرتهم على وفق قانون (الحق للقوة) حيث كان القوي يظلم الضعيف ويغضب حقه ، كما كانوا يضارون النساء كثيراً ، ولذلك ورد النهي عن مضارتهم في جملة من الآيات القرآنية كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُضَارُوْهُنَّ لِتُضِيقُوْا عَلَيْهِنَّ ﴾^(١) كما ورد التنديد بالظلم في كثير منها.

ولا ينافي ذلك حكم العقل بقبح الاضرار فان الأحكام الحاكمة في العرف الجاهلي كان كثير منها على خلاف ما يحکم به العقل ، كما أُشير إلى ذلك في كثير من الآيات الشرعية في مقام الحاجة معهم ولا يختص ذلك بإباحة الاضرار . وعلى هذا فيكون المقصود بالحديث ان الجواز الثابت للاضرار في العرف الجاهلي غير ثابت له في الاسلام .

واما الشق الثاني : فيرد على ما ذكر في إبطاله : ان مجرد الاحفاظ كون الجملة خبرية على تقدير تفسير الحديث بنفي الحكم الضرري لا يصلح ترجيحاً لهذا التفسير ، ومبطلًا لاحتمال النهي الا اذا لم يكن التفسير المذكور مقتضياً للتجوز في أية جهة اخرى بحيث تتطابق عليه الارادة الاستعملية والارادة التفهمية من جميع الجهات ، وإلا لو كان هذا التفسير يقتضي نحو

(١) الطلاق ٦٥ : ٦

تجوّز آخر في الحديث لكان الوجهان سواءً في مخالفتهما للأصل ، فلا بدّ من قرينة معينة لأحدهما بعد وجود القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وهو نفي الضرر خارجاً.

وقد اتضح ما ذكرناه سابقاً : أن نفي الحكم الضرري معنىًّا مجازيًّا للحديث لأن المراد الاستعمالي به هو نفي وجود الطبيعي خارجاً ، لكنه استعمل بداعي التعبير عن عدم التسبب التشريعي إلى تحقق الضرر ، وعليه فلا يرد الاعتراض المذكور.

البحث الرابع : في الوجهين الآخرين في تقرير هذا المسلك.

قد سبق ان ذكرنا ان هذا المسلك ينحل إلى وجوه ثلاثة :

اولها واقواها : ان يراد بالحديث النهي التحريمي المولوي. وهذا الوجه هو المنساق من كلام من فسر الحديث بالنهي من غير توضيح لنوعه. واما كان أقوىًّا من الوجهين الآخرين لأنّه لا يتوجه 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 الإرشادي.

وقد ذكر ذلك الشيخ الانصارى (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 روایاته 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 الأصول ٢ / ٥٣٥ ؟ الرسائل ط رحمت الله ص ٣١٥.

والكلام تارة في تصوير هذا الوجه وأخرى في مدى انسجامه مع ظاهر الكلام.
اما من الناحية الأولى : فقد يشكل هذا الوجه من جهة اقتضائه الجمع بين ارادة الحكم المولوي والإرشادي والجمع بين الحكمين يستلزم تعدد المراد التفهيمي بالنفي اي استعمال اللفظ في أكثر من معنى مجازي وهو خلاف الظاهر على الأقل.

ولكن التحقيق عدم اتجاه هذا الاشكال لعدم الحاجة إلى قصد معنيين بل يمكن ارادة النهي ، فإن معنى النهي بحقيقة وهو الزجر جامع بينهما ، الا أنه اذا كان محتواه الوعيد على الفعل كان نهياً مولوياً تحريمياً. واذا كان محتواه الارشاد إلى عدم ترتيب الآخر المرغوب من الشيء — من الآخر القانوني في موضوعات الأحكام ، أو امثال الحكم المتعلق بالطبيعة في متعلقها — كان ارشادياً ، ولا مانع من اجتماع الأمرتين كما في مورد تحريم الربا ، وعليه يمكن ارادة كلتا الحرمتين ، كما يمكن ارادة الحلية التكليفية والوضعية جميعاً من الحكم بما في نحو ﴿ وَأَحَلَ اللَّهُ الْبَيْع﴾^(١).

نعم ، يشكل الوجه المذكور من جهة أخرى وهي الجمع بين ارادة متعلق الحكمين ، وذلك لأن الضرر على هذا التقدير لا بد أن يكون ملحوظاً باللحاظين الاستقلالي والمرآتي في حال واحد. أما اللحاظ الاستقلالي فباعتبار الحكم التكليفي ، لأن النهي التحرمي المولوي إنما يتعلق بالإضرار بما هو اضرار. وأما اللحاظ المرآتي فباعتبار الحكم الوضعي لانه لا معنى لفساد الإضرار بذاته وإنما يتجه الحكم عليه بالفساد إذا أخذ مرآة ماهية يعقل اتصافها بالفساد.

(١) البقرة : ٢٧٥ .

والجمع بين اللحاظين وان لم يمتنع عقلاً إلا انه خلاف الظاهر جداً لأنّه يقتضي استعمال اللفظ في معنيين معاً ، نعم لو كان المنفي ماهية يمكن تعلق التحرير والفساد بها مباشرة احتمل الوجه المذكور معنى للكلام.

واما من الناحية الثانية : فيلاحظ ان هذا الوجه يخالف ظهور الجملة من جهات ، مضافاً إلى ما سبق في اصل احتمال النهي.

منها : كون الضرر مرأة لما يكون ضرراً لكي يعقل ان يكون متعلقاً للحكم الوضعي ، ولا اشكال في مخالفة ذلك للظاهر إذ الظاهر هو تعلق النفي به نفسه.

ومنها : الجمع بين إرادة الضرر بنفسه وجعله مرأة لما ينطبق عليه وهو مخالفة اخرى للظاهر كما تقدم ، ويتفرع على ذلك أنه يكون اسناد التحرير إلى الضرر اسناداً مجازياً بلحاظ مرآتيه لما يصدق عليه ، وحقيقة اخرى باعتبار ملحوظيته ذاتاً.

ومنها : تعيم الحكم للحكم الإرشادي بناءً على ان الأصل في النواهي ان تكون مولوية كما هو المعروف بين الأصوليين فيكون خلاف الأصل.

وهكذا يتضح مدى التكالّف الذي يتضمنه هذا التقرير.

الوجه الثالث : ان يكون النهي نهياً سلطانياً كما ذهب اليه بعض الأعاظم ^(١).

وأوضحه بأن للنبي ﷺ شؤوناً :

أحدها : تبليغ الأحكام الإلهية وهو ما يعبر عنه بالنبوة أو الرسالة باعتبار إنبائه ﷺ عن احكامه وارساله لذلك. وامره ونفيه فيما يتعلق بهذا الشأن يكون ارشاداً إلى امر الله ونفيه ، كما أن مخالفتهما تكون

(١) الرسائل للإمام الخميني (قده) : ٥٠ وما بعدها.

مخالفة لله تعالى لا للرسول ﷺ .

وثانيها : الرئاسة العامة بين العباد لكونه ولیاً على الأمة من قبل الله تعالى وبهذا الشأن يكون له ﷺ حق الأمر والنهى مستقلاً ، كتنفيذه جيش أسامة ونحوه. ويكون حكمه في ذلك حكماً سلطانياً تجب طاعته بما انه وال ورئيس كما تجب طاعة احكام الله تعالى ، وقد قال تعالى : « أطِيعُوا الله وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَفْرَادٌ »^(١) وجملة من الاحكام الكلية في الشريعة الاسلامية المقدسة تستند إلى هذا الشأن.

وثالثها : مقام القضاء بين المتنازعين وذلك بتطبيق الاحكام الكلية في مورد الصراع والحكم على ضوئها ، وتجب طاعته في ذلك بما انه قاض لا بما انه وال ورئيس. وحديث (لا ضرر ولا ضرار) انا يمثل حكماً سلطانياً من جهة رئاسته العامة ، فمفادة المنع عن الضر والضرار في حدود حكمته .

وقد استدل على ذلك بعدها أمور :

الأول : انه قد ورد حكاية هذا الحديث في بعض روايات اهل السنة بلفظ (وقضى عليه أن لا ضرر ولا ضرار) كرواية عبادة بن الصامت. ولفظ القضاء – كالحكم – ظاهر في كون المضى به من احكامه عليه ، إما بما هو قاض بين الناس أو بما انه ولی على الأمة لا تبليغاً عن الله تعالى ، وبما أن المعمول حكم كلي لا يرتبط بمقام القضاء بين الناس فقط فينحصر ان يكون مصحح اطلاقه هو كون ذلك حكماً سلطانياً صدر عنه من جهة ولائه العامة .

الثاني : ان الحديث قد ورد من طرقنا في ذيل قضية (سمرة) وهي لا تنسجم مع كون الحكم المذكور فيها حكماً مهياً أو قضائياً اما الأول فلأنه

(١) النساء ٤ : ٥٩

لم يكن الحكم هنا حكماً مشتبهاً في المورد لكي يخبر النبي ﷺ بأن الحكم الضري منفي في الإسلام أو منهي عنه من قبله تعالى.

وأما الثاني : فلانه لم يكن هناك نزاع بين الرجل الانصاري وبين سمرة في حق أو مال. وإنما كان مورد الحديث شكابة الأنصارى ظلم سمرة له في الدخول في داره بدون استئذان ووقوعه لذلك في الضيق والمشقة ، واستنجداده به ﷺ بما انه ولي على الأمة في رفع هذا الظلم ومنع سمرة من ذلك ، فاستجاب النبي ﷺ لطلب الأنصارى فأمر سمرة بالاستئذان أوّلاً ثم امر بقلع شجرته ثانياً منعاً لوقوع الضرر في حوزة حكومته ، وتحكيمًا للعدل وقمعاً للظلم بين الرعية ، وهذا إنما يناسب الحكم السلطاني.

الثالث : ان الحديث قد وقع تعليلاً للأمر بالقلع في قضية سمرة مع انه لو اريد نفي الحكم الضري أو النهي الأولي عن الاضرار لم يتوجه كونه تعليلاً لذلك ، اذ هذان المعنيان لا يبرران الاضرار بالغير بالقلع. لأن القلع في حد نفسه اضرار كما ان الأمر به حكم ضري ، وإنما 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 اكثراً ما وقع محلاً للتركيز في كلامه (قوله).

ولكن هذا الوجه غير تام أيضاً :

لان النهي عن الاضرار إنما يناسب ان يكون حكماً كلياً المياً لا حكماً سلطانياً ، لان الاضرار بالغير ظلم عليه وقبح الظلم من القوانين الفطرية بل هو أوضح موارد التحسين والتقييح العقليين ، فكيف تكون صفحة التشريع الإلهي حالية عن مثل هذا الحكم الفطري مع ان التشريعات الإلهية تفصيل وتوضيح للقوانين الفطرية فيكون في مستوى حكم سلطاني وضعه النبي

عَلَيْهِمُ اللَّهُمَّ . وَكَانَ مِنْشًا لِلْعَدُولِ إِلَىٰ هَذَا الرَّأْيِ مَلَاحِظَةً أَنَّ حُكْمَهُ عَلَيْهِمُ اللَّهُمَّ بِالْقَلْعِ إِنَّمَا كَانَ حُكْمًا سُلْطَانِيًّا فِي مُوْرَدِ قَضِيَّةٍ سَمِّرَةٍ وَقَدْ عَلِلَ بِهَذِهِ الْكَبْرِيٰ فِي قَتْضِيَّةٍ كَوْنَهَا كَذَلِكَ . وَهَذَا غَيْرُ تَامٍ كَمَا سِيَّأَتِي فِي نَقْدِ الْأَمْرِ الْ ثَالِثِ .

وَمَا الشَّوَاهِدُ الْمُذَكُورَةُ فَلَا يَتَمَّ شَيْءٌ مِنْهَا .

أَمَّا الْأَوَّلُ : فَفِيهِ — مُضَافًا إِلَىٰ عَدَمِ حَجَيَّةٍ شَيْءٍ مِنْ رَوَايَاتِ الْعَامَةِ الَّتِي عَبَرَتْ بِالْقَضَاءِ بِمَا فِيهَا رِوَايَةُ عِبَادَةٍ ، وَمُضَافًا إِلَىٰ وَرُودِ الْقَضَاءِ بِعَوْنَانِ مُتَعَدِّدَةٍ — إِنَّ الْمَنْسَاقَ مِنَ الْتَّعْبِيرِ بِالْقَضَاءِ عَلَىٰ مَا اعْتَرَفَ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ بَيْنَ الْمُتَخَاصِمَيْنِ ، وَلَذِلِكَ يَفْرَقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْفَتْوَىِ بِأَنَّ الْفَتْوَىِ هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ بِيَانِ الْحُكْمِ بِنَحْوِ الْكُلِّ وَمِمَّا الْقَضَاءُ فَهُوَ الْحُكْمُ فِي الْقَضَايَا الْشَّخْصِيَّةِ الَّتِي هِيَ مُوْرَدٌ لِتَشَاجِرٍ وَنِزَاعٍ . وَهَذَا الْمَعْنَىُ قَابِلٌ لِأَنْ يَرَادَ هَنَا عَلَىٰ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ هُوَ أَنَّهُ حُكْمٌ فِي مُوْرَدٍ جُزِئِيٍّ بَيْنَ الْمُتَخَاصِمَيْنِ بِأَنَّهُ لَا ضَرَرٌ وَلَا ضَرَارٌ ، فَلَا يَنْبَغِي ذَلِكَ كَوْنُ الْحُكْمِ الْكُلِّيِّ تَشْرِيعًا مُهِيَّا عَامًا ، وَقَدْ سَبَقَ أَنْ نَقَلَنَا كَلَامَ بَعْضِ الْفَقَهَاءِ فِي اقْتِضَاءِ هَذَا الْتَّعْبِيرِ لِلْحُكْمِ بِهِ فِي مُوْرَدٍ خَاصٍ .

يُضَافُ إِلَىٰ ذَلِكَ : اسْتِبْعَادُ الْالْتِزَامِ بِالْمَعْنَىِ الْمُذَكُورِ فِي جَمْلَةِ مِنْ مَوَارِدِ اسْتِخْدَامِ هَذَا الْتَّعْبِيرِ مِنْ قَبِيلِ (قَضَىٰ فِي الرِّكَازِ الْخَمْسِ) مَعَ أَنَّ الْخَمْسَ ثَابِتٌ فِي الْغَنِيمَةِ بِالْمَعْنَىِ الْأَعْمَمِ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ : « وَأَعْلَمُو أَنَّمَا غَيْمُتُمْ مِنْ شَيْءٍ ... » ^(١) الشَّامِلُ لِلرِّكَازِ .

وَمَا الْثَّانِي : فَفِيهِ مَعْنَىِ عَدَمِ وُجُودِ الزَّرَاعِ فِي أَيِّ حُكْمٍ فِي مُوْرَدِ قَضِيَّةٍ سَمِّرَةٍ ، فَإِنَّ الَّذِي تَمَثِّلُهُ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ تَحْقِقُ أَمْرِيْنِ :

(١) الْأَنْفَالُ ٨ : ٤١ .

الأول : وجود التزاع في شبهة حكمية حيث ان الأننصاري كان لا يرى لسمرة حق الدخول في داره بلا استئذان ، ولكن سمرة كان يرى نفسه انه يجوز له ذلك ، لأنّه له حق الاستطراق إلى نخلته وليس يرید الدخول في مكان لا حق له في استطراقه حتى يحتاج إلى الاذن من مالك الأرض ، وقد احتاج بذلك في كلامه مع الأننصاري ومع النبي ﷺ كما تضمنت ذلك معتبرة ابن بکير وخبر ابن مسکان ، ففي معتبرة ابن بکير بعد ذکر طلب الأننصاري من سمرة ان يستأذن اذا دخل (فقال : لا أفعل هو مالي أدخل عليه ولا استأذن ، فأئتي الأننصاري رسول الله ﷺ فشكى اليه واحبره فبعث إلى سمرة فجاء فقال له استأذن فأبى ، فقال مثل ما قال للأننصاري). وفي خبر ابن مسکان بعد ذلك (فقال : لا استأذن في طریقی وهو طریقی إلى عذقی ، قال : فشكاه الاننصاري إلى رسول الله فأرسل اليه رسول الله فأتاه فقال له : ان فلاناً قد شکاك وزعم انك تمر عليه وعلى أهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا أردت أن تدخل ، فقال : يا رسول الله استأذن في طریقی إلى عذقی !).

الثاني : طلب الأننصاري من النبي ﷺ ان يحميه ويدفع عنه اذى سمرة ، وذلك لأنّه كان يرى موقفه في التزاع الواقع في استحقاق الدخول دون اذن وعده ، 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 ﷺ في مورد الأمر الأول — من التزاع الذي نشب بينهما — حكم على وفق القانون الإلهي العام وأمر سمرة بالاستئذان ، وهذا القانون هو حرمة الاضرار بالغير ، بناء على مسلك النهي ، اذ كان دخوله بلا استئذان إضراراً بالأننصاري ، أو محدودية حق الاستطراق بعدم لزوم الضرر بالغير — بناء على مسلك النفي — أو بكلام

الأمرین بناء على المعنی المختار للحادیث الجامع للنفی والنھی بلحاظ کلا الجملتين وھما لا ضرر ولا ضرار.

وبعد ترجیح موقف الأنصاری في مورد التزاع واباء سرعة عن الالتزام بوجوب الحكم القضائي وصلت النوبة إلى معالجة الأمر الثاني بتنفيذ الحكم القضائي دفعاً للضرر عن الأنصاری ، وقد استند عليه في ذلك إلى مادة قضائه المذکور — وهي (لا ضرر ولا ضرار) — فامر بقلع نخلته.

واما الثالث : فيرد عليه :

أولاً : ان مفاد (لا ضرار) لا يبرر الأمر بالقلع في حد ذاته سواء كان حکماً أولياً أو سلطانياً ، إذ لا فرق بين نوع النھي في عدم دلالته على تشريع مثل هذا الاضرار كما هو واضح. وعليه فليس في الالتزام بالوجه المذکور علاج لهذه النقطة. وكأنه قد وقع الاشتباہ فيما ذكر بين مرحلة اتخاذ الحاکم وسیلة لدفع الاضرار كقلع النخلة ، وبين الحکم بلزوم دفعه الذي يتکفله القانون العام.

وثانياً : ان (لا ضرار) اذا كان بدلاته على النھي لا يبرر الأمر بالقلع فانه يمكن تبريره بدلاته على تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائية لمكافحة الاضرار — على ما تقدم ایضاً في ذكر المسلك المختار — فلا يقتضي ذلك رفع اليد عن کون الحکم قانونياً هیاً ، وسيأتي زيادة ایضاً للموضوع في التبیه الأول من تنبیهات القاعدة.

المسلك الثالث : ما ذهب اليه الحقن صاحب الكفاية من ان المراد بالحادیث هو نفی الحکم بلسان نفی موضوعه ادعأ^(١) وملخص ما ذكره في

(١) کفاية الأصول . ٣٨٢ — ٣٨٠

توضيح معنى الحديث يرجع إلى نقاط ثلاث :

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 الضرار جيء به تأكيداً كما يشهد به اطلاق المضار على سمرة وحكي عن النهاية ... ولم يثبت له معنى آخر غير الضرر).

الثانية : في المراد التفهيمي بالجملتين . وقد ذكر ان تركيب (لا) النافية اما هو لنفي الطبيعة اما حقيقة او ادعاء ، كنایة عن نفي الآثار كما هو الظاهر من مثل (لا صلاة لجبار المسجد إلا 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 صرّح به — هو الحكم الثابت للأفعال بعنوانها أو المتوجه 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 فسر به الحديث . والذي يظهر من بمحاجة كلامه في وجه ذلك :

أولاً : إنَّ اقرب المحاذات بعد عدم امكان ارادة نفي الحقيقة حقيقة هو نفيها ادعاءً تخفطاً على نوع المعنى المفاد استعمالاً — لكن على نحو التزيل والادعاء — فان في المسالك الاخرى عدولًا عن ذلك .

وثانياً : ان النفي الادعائي كثيراً ما يستعمل فيه هذا التركيب حتى كان هو الغالب فيه بخلاف غيره من المعانى .

وفي النقاط الثلاث نظر .

اما النقطة الأولى : فيرد عليها انه لا يصح القول بوحدة معنى الكلمتين

تماماً على ما اتّضح من الابحاث السابقة ، فانهما يتفقان في المعنی من جهة المادة لكن يختلفان من جهة الهيئة لان (الضرر) ، اسم مصدر من الثلاثي المجرد و (الضرار) مصدر من باب المفاعة من الثلاثي المزدوج فيه وقد تقدّم تحقيق معناهما.

واما النقطة الثانية : فلأن تصوير نفي الحكم بنفي موضوعه في الحديث يتوقف على

امرین :

الأول : ان يكون المقصود بالضرر والضرار العمل المضر ، اذ لو اريد به نفس معناه لم يتم هذا الوجه لانه ان كان معنی اسم مصدری — كما هو الصحيح في كلمة (الضرر) — فانه لا معنی لنفي حكمه ، لأنّه لا حكم له والحرمة والضمان اما هما من آثار المعنی المصدری على ما هو واضح ، وان كان معنی مصدریاً 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).

والثاني : ان يكون نفي الحكم بلسان نفي موضوعه صحيحاً وان كان الموضوع متعلقاً للحكم لا موضوعاً له بمعنى المصطلح وهو ما فرض وجوده ورتب عليه الحكم كـ (المستطیع) في قوله (يجب الحج على المستطیع) .
لكن لا يتم شيء من هذین الأمرين.

اما الأول : فلأن قصد العمل المضر من الضرر إما ب نحو المرآتية أو ب نحو آخر.

فإن كان ب نحو المرآتية ، ففيه :

أولاً : ان جعل العنوان مرآة للمعنون هو خلاف الظاهر ، لأن ظاهر الكلام هو ان ما اخذ مرتبطاً بالحكم في القضية اللغوية بنفسه مرتبط معه في القضية الليبية . وبهذا يفقد هذا التفسير ما جعله ميزة له في النقطة الثالثة من

ان فيه تحفظاً على الظاهر اللغطي 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 ، لأن مرآتية شيء لشيء ليست حزافية بل أقل ما يعتبر فيها نحو اتحاد بين المفهومين وجوداً — كما في العنوان والعنون — وليس نسبة الضرر إلى العمل المضر كال موضوع من هذا القبيل ، بل هي من قبيل نسبة المعلول إلى 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 خارجاً حتى ينفي بلسان نفيه بل وجود المتعلق خارجاً مسقط للحكم لا مثبت له فهو متاخر عنه رتبة لا متقدم عليه ، وهذا بخلافه بالنسبة إلى 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 كـ (لا طلاق إلا من اراد الطلاق) كما يصح نفي الأثر التكويين بلسان نفي مؤثره كـ (يا اشباء 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 يتوصل في دفع ذلك بجهة أخرى ككون الحديث في مقام الامتنان ، ودفع الحرمة عند الضرر خلاف الامتنان.

وأما النقطة الثالثة : فيرد عليها ما تقدم من أن هذا التفسير لا يستدعي جعل نفي الطبيعة تزيلاً فحسب على ما ذكر ، بل يقتضي التصرف في

(الضرر) أيضاً يجعله 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 إلى التكلف والتأمل.

المسلك الرابع : — في تفسير الحديث — ما نقله الشيخ الأنصاري عن الفاضل التوني من ان مفاد الحديث نفي الضرر غير المتدارك فيرجع إلى اثبات الحكم بالمتدارك شرعاً^(١). وتقريب ذلك على أساس جهتين :

الجهة الأولى : ان الضرر المنفي يمكن أن يراد به في نفسه احد معان ثلاثة :

الأول : كل نقص واقعي سواء كان متداركًا خارجًا أو محكمًا بالمتدارك أم لا.

الثاني : النقص غير المتدارك خارجًا وذلك بلحاظ ان النقص اذا كان متداركًا لا

يكون مصداقاً للضرر لداركه بحكم القانون العقلائي والشريعي ، كبذل المثل أو القيمة في تلف الأموال أو الدييات في تلف الأنفس والاطراف ، فإنه يكون متنفيًا بالنظر العرفي المساحي — وان لم يكن كذلك بالنظر الدقيق — ولذا يعبر عن اداء العوض بالمتدارك فيكون مثال الضرر المتدارك مثل 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 أصحابه ضرر عرفاً.

الثالث : النقص غير الحكم بلزم تداركه قانوناً وشرعاً ، فان النقص

(١) فرائد الأصول ٢ / ٥٣٢.

المحكوم بلزوم تداركه اذا كان للقانون قوة إجرائية تضمن تحقق التدارك الخارجي — عادة — يمكن ان ينفي كونه ضرراً تزيلاً 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 خارجاً ، مع انه خلاف المفهوم العرفي للضرر أيضاً كما يتضح مما ذكر في المعنى الثاني ، وكذلك لا يمكن ان يكون هو المعنى الثاني لعدم تدارك كل ضرر خارجاً فيتنافي مع عموم النفي ، فلا بد ان يراد المعنى الثالث فيرجع إلى اثبات حكم شرعي قاض بالتدارك في مورد كل ضرر.

الجهة الثانية : إنه بناءً على هذا التفسير يكون مفاد (لا ضرار) 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 حادثة طبيعية أو غير ذلك ، فكل ضرر أصاب شخصاً في نفسه أو ماله ، فإنه لا يذهب هدراً بل له ضامن لا محالة فإن كان بسبب شخص معين 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 بداعٍ إنساني تعاوين فكان مرجعه إلى تحمل الجماعة المشتركين في أداء حق التأمين للخسارة الواقعه على الشخص حتى لا تكون الخسارة ثقلاً 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 عبد الله عليه السلام أن النبي عليه السلام قال : أنا أولى بكل مؤمن من نفسه وعلى أولى به من بعدي . فقيل له : ما معنى ذلك ؟ فقال قول النبي عليه السلام من ترك دينًا أو ضياعًا فعليه ، ومن ترك مالًا فلورثته ، فالرجل ليست له على نفسه ولاية إذا لم يكن له مال وليس له على عياله أمر ولا نهي إذا لم يجبر 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 عليه السلام (أنهم آمنوا على أنفسهم وعلى عيالهم) .^(١)

وفي الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل وجد مقتولاً لا يدرى من قتله قال : (إن كان عرف له أولياء يطلبون ديته أعطوا ديته من بيته مال المسلمين ، ولا يبطل دم امرئ مسلم لأن ميراثه للإمام فكذلك تكون ديته على الإمام ، ويصلون عليه ويدفونه . قال : وقضى في رجل زحمه الناس يوم الجمعة في زحام الناس فمات أن ديته من بيته مال المسلمين ^(٢) ومثله أحاديث أخرى .

إلى غير ذلك مما دل على أنه لا يذهب دم امرئ مسلم هدراً ومثله ماله لأن حرمة ماله كحرمة دمه — كما في الحديث ^(٣) .

(١) اصول الكافي ١ / ٣٣٥ — ٣٣٦ ح ٦ .

(٢) الوسائل ج ٢٩ ص ١٤٥ — ١٤٦ الحديث ٣٥٣٤٦ .

(٣) الرسائل ج ١٢ ص ٢٩٧ الحديث ١٦٣٤٩ .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقرير هذا القول وإن كان ما ذكرناه في مفاد (لا ضرر) مما لا يلتزم به القائل بهذا القول يقيناً ، لكنه لازم هذا الرأي بعد كون (الضرر) اسم مصدر شاملًّا لكل ضرر يرد على^١ الإنسان.

ويمكن أن يناقش في ذلك بوجوه :

الأول : ان ما ذكر في تعين هذا المعنى^١ ليس بتام لأنّ نفي الضرر والضرار كما يمكن أن يكون بعلاحظة جعل الحكم بالتدارك الذي يوجب انتفاءهما بقاء بنحو التتليل ، فكذلك يمكن أن يكون بعناية التسبيب إلى^١ عدم الاضرار — فيكون مفاد الحديث هو النهي — أو بعناية عدم التسبيب إلى^١ ضرر المكلفين — فيكون مفاده نفي الحكم الضري — لأنّ هاتين الجهتين أيضاً مصححتان لنفي المعنى على^١ ما تقدّم ، فلا يتعين التفسير المذكور.

الثاني : إله إذا كان المدعى في (لا ضرر) أن معناه كمعناه (لا ضرار) وهو نفي الضرر الصادر من الغير بالنسبة إلى^١ الإنسان ليختص الحكم بالتدارك بالاضرار الصادر من الغير ، فهو معنى^١ معقول في نفسه لكن إنما يناسب مع (لا ضرر) لو كان الضرر مصدراً محتوياً على^١ النسبة الصدورية ، حيث يمكن القول باختصاصه حينئذ بالاضرار الصادر عن الغير ، وأماماً على^١ ما هو الصحيح من أنه اسم مصدر فلا وجه لتخصيصه بذلك بل ينبغي تعميمه لكل ضرر واقع على^١ الشخص — ولو من جهة عوامل طبيعية —.

وإن كان المدعى أنّ معناه نفي كل ضرر واقع على^١ الشخص من غير تدارك — كما أوضحتناه — فهو مما لا يمكن الالتزام به لأنّه لم يثبت في الإسلام تدارك كل ضرر واقع على^١ أي شخص مهما كان سببه — من العوامل الطبيعية وغيرها — بحيث يرجع إلى^١ 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 **نجعل**

الحواجز الالزمة لاحتياج السبيل مثلاً مع توفر الامكانيات المادية لديها.

الثالث : ان هذا المعنى ليس ممنساق من الحديث ونحوه أصلاً بل الذي ينساق إلى الذهن من نفي الملاهية من قبل الشارع ، إنما نفي التسبب الشرعي إليها — إن كان نفيها في معرض توهّم تسبب شرعي على ما أوضحته في جملة (لا ضرر) فيرجع إلى نفي الحكم الضرري. 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 مصححاً لنفي الضرر لكن لا يفي به الكلام من دون قرينة زائدة تدلّ عليه.

الرابع : ان هذا المعنى لا يناسب موارد تطبيق الحديث من قبل قضية سمرة ، فإنه لم يحکم فيها بتدارك الضرر الواقع على الأنصاري لعدم كونه قابلاً للتدارك كما هو واضح . هذا وقد يناقش في هذا المسلك بوجهه أخرى :

منها : ما ذكره السيد الأستاذ (قده) من أن هذا المسلك يقتضي تقييد الضرر المنفي بغير المحکوم بتداركه والتقييد خلاف الأصل فلا يصار إليه^(١) . (ويرد عليه) انه ليس المقصود بهذا التفسير تقييد الضرر بغير التدارك ، بل المنفي هو مطلق الضرر لكن ملاحظة الحكم بتداركه ، فالحكم بالتدارك مصحح لنفيه مدلول عليه بدلاله الاقتناء بعد تعذر حمل النفي على النفي الخارجي للطبيعة ، وليس عدمه قياداً لها وبين الأمرين فرق واضح ففي كل نفي تزييلي يكون فقدان كمال ما مصححاً لنفي المعنى ، وليس عدم ذلك الكمال قياداً في المنفي فنفي الطبيعي عن حصته تزييلاً

(١) لاحظ مصباح الأصول ٢ / ٥٢٩.

نفي لوجوده في ضمنها مطلقاً ، بينما تقييده بعدها يستبطئ الاعتراف بكونها منه. والتزيل بحاجة إلى عناية دون حذف والتقييد بحاجة إلى حذف دون عناية ، ونافي التزيل هو أصله الحقيقة أي ظهور الكلام في المعنى الحقيقى ، وأما نافي التقييد فهو أصله الاطلاق — أي ظهور الكلام في كون الطبيعة تمام الموضوع للنفي —.

ومنها : ما ذكره الشيخ الانصارى (قده) ووافقه جمع من أن الضرر الخارجى لا يصح تزيله متزلاً العدم بمجرد حكم الشارع بلزم تداركه ، وإنما المتزلاً متزلاً العدم الضرر المتدارك فعلاً^(١). (ويرد عليه) أنه إذا حكم الشارع بالمتدارك وجعل لتنفيذ ذلك قوة إجرائية — كما أن لكل قانون من القوانين الاجتماعية بحسب التشريع قوة إجرائية طبعاً — فإنّه يكون المتدارك حينئذ من نظر المقنن حارياً مجرّى الأمر الواقع فيصح اعتباره واقعاً تزيلياً.

السلوك 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 ، فكلّ حرق كان ثابتاً له لو لم يكن مُسلماً فإنّه يثبت له في حالة إسلامه كحقّ الإرث عن المورث الكافر ، وبهذا الاعتبار استدلّ بهذا الحديث على ما ذهبت إليه الإمامية وجمع من الصحابة والتبعين وعلماء العامة — خلافاً لأكثريهم كائمة 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 إنّها فيء لل المسلمين

(١) لاحظ رسالة (لا ضرر) للشيخ الانصارى ملحقة بكتابه ص ٣٧٢ ، رسالة (لا ضرر) للعلامة شيخ الشريعة ص ٤١ — الفصل الثامن — ومصباح الأصول ٢ / ٥٢٩.

وأن المسلمين أحقّ بها من المشركين ، وأن الله عزّ وجلّ إنما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم كما حرم على القاتل عقوبة قتله ، فأماماً المسلم فلايّ جرم وعقوبة يحرم الميراث ؟ وكيف صار الإسلام يزيد شرّاً مع قول النبي ﷺ : الإسلام يزيد ولا ينقص . ومع قوله عليهما السلام لا ضرورة ولا إضرار في الإسلام . فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيد شرّاً . ومع قوله عليهما السلام (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه) ^(١) فهو اعتبر مفاد هذا الحديث كمفاد قوله عليهما السلام يزيد ولا ينقص) .

وللتوضيح ذلك : لابدّ من بيان أمرين : كيفية تطبيق الحديث على هذا المعنى ، وكيفيته انطباق المعنى على هذا الموضوع .

أما الأول : فيمكن تطبيق الحديث على هذا المعنى بأن يحمل لفظ (في) في الحديث على التعليل والسببة كما قيل في قوله تعالى : ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لَمْ تَنْتَهِي﴾ ^(٢) قوله : ﴿لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ﴾ ^(٣) ، وما نسب إليه ﷺ من (أن امرأة دخلت النار في هرّة حبستها) ، كما يحمل لفظ الإسلام على التدين بالدين الخاص — لا على نفس الدين — فيكون مفاد الحديث على هذا أنه لا يدخل ضرر على المرء بإسلامه .

وعلى هذا فيماثل مفاده مفاد الرواية الأخرى التي نقلها من طرقهم واحتاجّ بها جماعة من فقهاء الفريقين على ثبوت الإرث — وهي (الإسلام يزيد ولا ينقص) — فإنّ الضرر في هذا الحديث يعني النقص أيضاً كما مرّ ، بل يمكن الاستمداد بهذا الحديث في تفسير (لا ضرر) بذلك ردّاً للمتشابه إلى

(١) الفقيه ٤ / ٢٤٣ ح ٧٧٨ .

(٢) يوسف ١٢ / ٣٢ .

الحكم لأنّ كلامهم يفسّر بعضه بعضاً.

لكن قد يشكل تفسير (لا ضرار) بذلك لأنّه يقتضي أن يكون معناه أن اعتقاد الإسلام لا يسبب الإضرار بالغير وهذا معنٍ بعيد ، لأنّ أحداً لا يتوجه أن اعتقاد الإسلام يوجب الإضرار بالنسبة إلى الغير. لكن يمكن أن يحاب عن ذلك : بأنّ المقصود بعدم تسيبيه للإضرار أنّ هذا الاعتقاد لا يخوله الإضرار بالآخرين وسلب حقوقهم ، إذا كانوا ممن يحترم ماله كالمسلم والذمي والمعاهد.

وأمّا الثاني : وهو انطباق هذا المعنٍ على المورد ، فقد يشكل من جهة أن عدم الإرث من المورث ليس ضرراً وإنما هو من قبيل عدم النفع ، فلا مورد لتطبيق هذه الكبri. لكن يمكن أن يحاب عن ذلك بأنّ الإرث وإن كان في حد ذاته انتفاعاً فعدمه ليس إلا عدم انتفاع لا ضرراً على الشخص ، إلا أنه باعتبار ثبوت حق الوراثة للشخص بالنسبة إلى مال مورثه يمكن اعتبار الحكم بانتفاء هذا الحق من جهة اسلامه ضرراً ونقصاً ، كما يدلّ على ذلك تطبيق عنوان (الإضرار) و (الضارة) ونحوهما كـ (الجور والحيف) على وصية الميت إذا كانت تشمل أكثر أمواله — مثلاً — كما في قوله تعالى^١ : « مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرُ مُضَارٌ »^(١) ، وفي الحديث (قال علي عليهما السلام ما أبالي أضررت بولدي أو سرقتم ذلك المال)^(٢) و (قال علي عليهما السلام من أوصى ولم يحلف ولم يضار كان كمن تصدق به في حياته)^(٣) وفيه أيضاً (من عدل في وصية كان كمن تصدق بها في حياته ومن جار في وصيته لقى

الله

(١) النساء ٤ : ١٢ .

(٢) الوسائل ج ١٩ كتاب الوصايا الباب ٥ ح ٢٤٥٥٥ ص ٢٦٤ .

(٣) الوسائل ج ١٩ كتاب الوصايا الباب ٥ ح ٢٤٥٥٦ ص ٢٦٤ .

عزّوجلّ يوم القيمة وهو عنه معرض^(١) ، وجاء أيضاً (الحيف في الوصية من الكبائر^(٢) و (إن الضرار في الوصية من الكبائر^(٣) .

هذا ولكن يلاحظ عليه أن هذا التفسير لو تم فيما يتضمن زيادة (في الإسلام) ، فإنه لا يتم فيما لم يشتمل عليها وقد ثبت الحديث بدون الزيادة في روایات معتبرة على^١ ما تقدم ، بل لم يظهر من الصدوق تفسيره للحديث بدون الزيادة بهذا المعنى^١ لا سيما أنه لم يعلم بشوت الحديث مع الزيادة لديه لكي يكون معناه معها قرينة على^١ معناه بدونها — إذ ذكره لهذا الحديث إنما كان بغرض الاحتجاج على^١ العامة كما تقدم توضيحه — .

مضافاً إلى^١ أن حمل الحديث على^١ المعنى المذكور مخالف للظاهر جداً ، فإنّ تفسير (في) و (الإسلام) بما ذكرناه في تقريره خلاف المنساق منه. كما لا يخفى^١ .

(١) الوسائل ج ١٩ كتاب الوصايا الباب ٨ ح ٢٤٥٦٢ ص ٢٦٤ .

(٢) الوسائل ج ١٩ كتاب الوصايا الباب ٨ ح ٢٤٥٦٣ ص ٢٦٧ .

(٣) الوسائل ج ١٩ كتاب الوصايا الباب ٨ ح ٢٤٥٦٤ و ٢٤٥٦٥ ص ٢٦٨ .

(الفصل الثالث) : في تنبیهات القاعدة

التنبیه الأول : في عدة اشكالات في قضية سمرة عمدتها الإشكال في كيفية انتبار القاعدة عليها.

إن قضية سمرة — كما سبق — هي أهم قضية تضمنت حديث (لا ضرر ولا ضرار) ، ولكنها وقعت مورداً للإشكال من عدة وجوه :

الوجه الأول : انه لماذا منع عليه السلام سمرة من الدخول دون استئذان مع أنه كان له حق الاستطراق إلى نخلته ؟ وهذا الإشكال يظهر من كلام الشيخ الصدوقي (قده) في الفقيه ، وأجاب عنه بأنه لم يثبت حق الاستطراق لسمرة أصلاً فكان دخول سمرة إضراراً محضاً ، قال بعد نقل خبر أبي عبيدة الحذاء الماضي :

(وليس هذا الحديث بخلاف الحديث الذي ذكرته في أول الباب من قضاء رسول الله عليه السلام في رجل باع نخله واستثنى نخلة فقضى له بالمدخل إليها والخرج منها ، لأن ذلك فيمن اشتري 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 عليه السلام في رجل باع نخله واستثنى نخلة فقضى له بالمدخل إليها والخرج منها ومدى جرائها .

ولكن هذا الجواب غير تام — كما تنبه له العلامة الجلسي في مرآة

(١) الفقيه ٣ / ٥٩ بعد الحديث ٢٠٨.

العقل (١) — فإن الظاهر أنه كان لسمرة أيضاً حق الاستطراف إلى نخلته في الجملة. لكنه إنما منع عن الدخول بدون استئذان لأن قاعدة (لا ضرر) حددت هذا الحق بما لا يوجب ضرراً بالأنصاري كما مر ذلك.

الوجه الثاني : أنه ما هو توجيهه أمر النبي ﷺ 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 يقتضي بحرمة دخول سمرة بدون الاستئذان ، حيث كان ذلك إضراراً بالأنصاري ولا يقتضي قلع نخلته ، وإن كان مفادها نفي جعل الحكم الضرري فإن مجرد حق سمرة في بقاء نخلته في ملك الأنصاري ليس ضرراً على الأنصاري لكي يكون مرفوعاً بهذه القاعدة فيسوغ قلعها ، وإنما الحكم الضرري في ذلك هو في الاستطراف بدون الاستئذان من الأنصاري ، أو جواز ذلك فيكون هذا الحق أو الجواز هو المرفوع. عقلياً هذه القاعدة بلا حاجة لقلع نخلته.

ويمكن الجواب عن هذا الوجه — مضافاً إلى ما سينت في نقد الوجه الثالث من بيان إمكان تبرير هذا الأمر بقاعدة (لا ضرر ولا ضرار) — إنه يمكن أن يكون هذا الأمر حكماً ولايتياً من قبل النبي ﷺ بلحاظ ولايته في الأمور العامة ، لأن قلع وسيلة للإضرار 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 الحقائق النائية ومن وافقه (٢) من تخرير

(١) مرآة العقول ١٩ / ٣٩٩ — ٤٠٠ تعليقات على الخبر ٨.

(٢) لاحظ تقريرات العلامة الحنونساري : ٢٠٩ و ٢١٠ ومصباح الأصول ٢ / ٥٢٣.

هذا الأمر على الولاية العامة على الأموال والأنفس فإن مجال الولاية العامة الثابتة للنبي ﷺ وأئمة المهدى علیهم 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 المتصدى للأمور العامة المنتخب من قبل الفقهاء.

الوجه الثالث : — وهو أهم الوجوه — إِنَّه قد ورد في هذه القضية تعليل الأمر بالقلع
بـ : (لا ضرر ولا ضرار) ففي معتبرة عبد الله بن بکير — بنقل الكافي — (فقال رسول الله
عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْأَنْصَارِيِّ اذْهِبْ فَاقْلِعْهَا وَارْمْ هَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضررُّ وَلَا ضرارٌ) مع انّ هذه القاعدة لا
تبرر الأمر بالقلع على^١ ما سبق بيانه في الوجه الثاني ، وإنما أقصى ما تقتضيه عدم ثبوت حقّ
الاستطراف لسمرة دون استئذان لأنّ ذلك تسبب إلى^١ الضرر على^١ الأنصاري لا أنها تقتضي
قلع النخلة .

وقبل التعرّض للجواب عن هذا الوجه نبحث عن جهة هي أنّ هذا الوجه علىٰ تقدّير تماميته هل يؤدي فقط إلىٰ إجمال كيفية انطباق الحديث علىٰ المورد بحيث ينحفظ الظهور الدلالي للحديث ويكون حجة فيه ، أو انه يمنع عن ظهوره في المعنى الظاهر منه لولا هذا التطبيق وينتهي إلىٰ 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 ﷺ بقطع العذر مع أن القواعد لا تقتضيه ، ونفي الضرر لا يوجب ذلك لكن ذلك لا يخل بالاستدلال)^(١).

(١) رسالة (لا ضرر) المطبوعة في آخر المكاسب ص ٣٧٢

وذهب المحقق النائي (قده) إلى الثاني واستغرب كلام الشيخ في ذلك قائلاً : (ومن الغريب ما أفاده شيخنا الأنباري من أن عدم انتباط 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 بأن عدم دخول المورد في العموم يكشف عن عدم إرادة ما تكون العلة ظاهرة فيه ، وهذا مرجعه إلى الاعتراف بإجمال الدليل)^(١).

وهذا هو الصحيح وتوضيحه : ان معنى الكلام إنما يستقر ويتحدد في ظل تفاعله الدلالي مع جميع ما يتصل به من ملابساته وشأنه ، فلابد في تعين معنى كتفيسير للكلام من ملاحظة مجموع هذه العوامل ، ومن المعلوم أن التعليل والحكم المعلل به — أو الكبri والتطبيق — ليسا معنيين مستقلين في الكلام حتى ينفصل مصيرهما 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 منسجماً مع الشان. ولذا يكون عموم العلة وخصوصها موجباً 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 ظاهراً فيه في نفسه لولا تطبيقه في المورد.

ففي المقام إذا فرضنا الحكم في المورد حكماً معمولاً بلحاظ المصالح والمفاسد المتغيرة من باب الولاية في الأمور العامة أو الولاية العامة لا من باب الحكم الكلي الالهي فإنه يجب كون التعليل حكمة أو علة مثل هذه الأحكام ولا يمكن أن يستفاد منه حكم كلي وقاعدة عامة.

(١) تقريرات العلامة الحونساري ٢٠٩

وبعد اتضاح ذلك نقول : إنَّه قد يُحاجَبُ عن الاشكال المذكورة بوجوه :

الوجه الأول : ما ذكره المحقق النائي (قدره) من إنكار المقدمة الأولى للاشكال وهي ورود (لا ضرر) تعليلاً للأمر بالقلع — قال (إنْ قوله (لا ضرر) ليس علة لقطع العذر ، بل علة لوجوب استئذان سمرة) وهذا القول ينحل إلى عقدين : عقد سلي — هو الركن الأصلي للجواب — وهو عدم كون (لا ضرر) تعليلاً للقلع. وعقد إيجابي يتضمن اقتراحًا بديلاً عن كونه تعليلاً للقلع — وهو آنَّه تعليل لوجوب الاستئذان —.

ولا بدّ في تحقيق ذلك من الرجوع إلى الروايات التي تضمنت قضية سمرة مع جملة (لا ضرر ولا ضرار) للاحظة مدى انسجامها مع ذلك. وهي رواية ابن مسکان ورواية ابن بكير بنقل كلٍ من الكافي والفقیه.

أما العقد السلي : فيختلف مقتضى الروايات فيه.

فرواية ابن بكير بنقل الكافي صريحة تقريرًا في تعليل الأمر بالقلع : (لا ضرر) ، إذ فيها (فقال رسول الله ﷺ للأنصاري اذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار) فإن الفاء الداخلة على القاعدة يقتضي الارتباط بين الأمرين ، ولا معنى للارتباط بين القاعدة العامة والحكم الجرئي إلاّ بكون الأولى علة للثانية.

وأمّا روايته بنقل الفقيه فهي ظاهرة في ذلك إذ فيها (فأمر رسول الله ﷺ الأنصاري أن يقلع التحنة فيلقنها إليه) وقال : (لا ضرر ولا ضرار) وتعقیب الحكم بقاعدة ظاهر في تعليله بما كما هو واضح.

(نعم) : رواية ابن مسکان لا ظهور لها في كون (لا ضرر) تعليلاً للأمر بالقلع ، لأنَّه ذكر قبل الأمر بالقلع فقد جاء فيها : (فقال له رسول الله إنَّك رجل مضارٌ ولا ضرار 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 الكبّرى^١ توطئة وتمهيداً لتطبيقها على^١ المورد فيتحدّى مفاده مع مفاد رواية ابن بّكير . وبذلك : يظهر عدم تمامية هذا العقد من كلامه إذ اتضح أنّ (لا ضرر) قد وقع تعليلاً له في الرواية المعتبرة من الروايتين — وهي رواية ابن بّكير — على^١ كلا النقلين فيها . وأمّا العقد الإيجابي : وهو كون (لا ضرر) تعليلاً لوجوب الاستئذان ، وهو غير تامٌ أيضاً .

أمّا أوّلاً : فلما عرفت من أن معتبرة ابن بّكير قاضية بكونه تعليلاً للأمر بالقلع بلا مورد لاقتراح بديل عن ذلك .

وأمّا ثانياً : فلأنّ بين الأمر بالاستئذان وذكر (لا ضرر) في كلتا الروايتين فصلاً كثيراً مما يمنع عن اعتباره تعليلاً لذلك .

ففي رواية ابن بّكير بنقل الفقيه ... ويشبهه نقل الكافي (فأئتي^١ الأنصاري رسول الله ﷺ فشكى^١ إليه وأخبره ، فبعث إلى^١ سرّة فحاء فقال له استأذن عليه فأبى^١ وقال له مثل ما قال للأنصاري ، فعرض عليه رسول الله ﷺ أن يشتري منه بالشمن فأبى^١ عليه وجعل يزيده فيأبى^١ أن يبيع ، فلما رأى^١ ذلك رسول الله ﷺ قال لك عذر في الجنة فأبى^١ أن يقبل ذلك فأمر رسول الله ﷺ الأنصاري أن يقلع النخلة فيلقيها إليه وقال : (لا ضرر ولا ضرار) ومثلها رواية ابن مسّكان ، بل هي أكثر تفصيلاً عن شرح معاملته ﷺ مع سرّة المتوسطة بين أمره بالاستئذان وبين قوله (لا ضرر ولا ضرار) .

فظهر بما ذكرنا أن المقدمة الأولى^١ للاشكال تامة ولا يمكن الجواب عن الاعتراض بالنقاش فيها .

الوجه الثاني : النّقاش في المقدمة الثانية بدعوى أنّ (لا ضرار)

مصحح للأمر بالقلع بتقريب : إن المراد بلفظ (ضرار) إنما هو وسيلة الإضرار بالغير على سبيل إطلاق المصدر على^١ الذات مبالغة كـ (زيد عدل) وعليه فيكون مفاد هذه الجملة أن كل شيء اتخذ وسيلة للأضرار بحيث لا يمكن رفع الضرر إلا بإذنه فيجب التصرف فيه بالاتفاق أو النقل أو غير ذلك مما يخرج عن صلاحية ذلك دفعاً لذلك.

وبناء على^١ هذا الاحتمال يكون الارتباط بين الأمر بالقلع وبين قوله (لا ضرار ولا ضرار) واضحًا لأنّ بقاء نخلة سمرة في دار الأنصاري أصبح وسيلة لإضراره به ، ولم يكن بالامكان دفع الإضرار مع التحفظ على^١ النخلة — كما سوف يأتي توضيحه — فحاجز قلع النخلة تطبيقاً لـ (لا ضرار) بناء على^١ هذا التفسير.

وقد يؤيد هذا التفسير بقوله تعالى^٢ : « وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفُرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَلِرَصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ ۝ ۱۰۷ ». ^(١)

وشأن نزول الآية كما ذكر في التفسير^(٢) أنّ جماعة من المنافقين بنوا مسجداً للتفريق بين المسلمين وإيقاع الاختلاف بينهم على^١ أن يصلّي جماعة منهم في هذا المسجد وجماعة أخرى في المسجد الذي كانوا يصلّون فيه قبل ذلك ثم يوقعوا الاختلاف بين الفريقين ليتهي إلى^١ ضعف المؤمنين وتشتت كلمتهم في مقابل الكفار ، فترلت الآية الشريفة تُخبر عن نواديهم وتنهي^١ عن القيام فيه ، وقد أمر النبي ﷺ بعد ذلك بهدم المسجد وإحراقه لكونه وسيلة للإضرار.

وقد ذكر في إعراب قوله (ضراراً) وجوهه : (منها) : أن يكون مفعولاً

(١) التوبة / ٩ . ١٠٧

(٢) لاحظ مجمع البيان ٣ / ٧٢ و ٧٣ طبعة المرعشى.

لأجله. (ومنها) : أن يكون مفعولاً مطلقاً من قبيل (ضربت ضرباً) بدعوى أن قوله **وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا** ^(١) في قوة (الذين ضاروا به ضراراً) (ومنها) : أن يكون ضرار مفعولاً ثانياً لـ (اتخاذ) حملأ للمصدر على^١ الذات ، قال أبو البقاء في إعراب القرآن (ضراراً يجوز أن يكون مفعولاً ثانياً اتخاذوا) وكذلك ما بعده وهذه المصادر كلها واقعة موضع اسم الفاعل أي ضرراً أو مفرقاً ... ^(٢) . وقد يكون هذا الوجه أقوى من الوجهين الأولين إذا كان اتخاذ في الآية من أفعال التحويل التي تأخذ مفعولين لأنّه لا حاجة إلى تقدير المفعول الثاني على^١ هذا الوجه بخلافه على^١ الوجهين الأولين.

وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية مناسبة لتفسير (ضرار) بوسيلة الإضرار في الحديث.

(هذا) ولكن هذا الوجه ضعيف لأنّ حمل (ضرار) على^١ وسيلة الإضرار مختلف للظاهر فإنه مجاز.

الوجه الثالث : منع المقدمة الثانية أيضاً – بما ذكره بعض الأعاظم ^(٣) – وتقريره إنّ الإشكال إنّما يتوجه إذا فسر الحديث ببني الحكم الضرري أو بالنهي عن الإضرار مع اعتباره حكماً أولياً وأما إذا فسرنا الحديث بالنهي عن الإضرار مع اعتباره حكماً سلطانياً فإنه لا يتوجه الإشكال ، إذ يكون مبني الأمر بالقلع هو النهي السلطاني المفاد بـ (لا ضرر) فيتم ذلك تعليلاً للأمر بالقلع . وعلى^١ أساس هذا جعل عدم ورود الإشكال على^١ التفسير المذكور دليلاً على^١ تعينه كمعنى للحديث كما تقدّم.

(١) التوبة : ٩ / ١٠٧ .

(٢) املأء ما من به الرحمن / ٢ / ٢٢ .

(٣) الرسائل للإمام الخميني (قده) ص ٥٠ وما بعدها.

لكن هذا الوجه غير تمام أيضاً إذ يرد عليه مضافاً إلى النقاش في أصل هذا التفسير على ما أتضح من الأبحاث السابقة أنه لا فرق بين كون النهي أولياً أو سلطانياً في عدم صحة وقوعه تعليلاً 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 حكماً مولوياً أو حكماً سلطانياً.

الوجه الرابع : ما يتيhi على التفسير المختار جملة (لا ضرار) من أن مفادها التسبب إلى عدم الإضرار وهو ينحل إلى أمرين : أحدهما : سلب مشروعية الإضرار قانوناً يجعله عملاً محرماً. والثاني : اعطاء صلاحيات إجرائية للحاكم بما أنه ولي أمر المسلمين في اتخاذ الوسيلة المناسبة — خففة وتأثيراً وفق قوانين الشريعة المقدسة — لمنع تحقق الإضرار وهدم وسائله خارجاً.

وهذا الجانب من مفاد (لا ضرر) يمكن أن يبرر أمر النبي ﷺ بقلع التحنة. وكان قد أمر سمرة قبل اتخاذ هذه الخطوة التنفيذية بالاستئذان من الأنصاري أمراً له بالمعروف فلم يجده.

ثم ساومه بشرائها منه بشمن أزيد وأزيد حتى عرض عليه بديلها شجرة في الجنة — تجنبها منه ﷺ عن الإضرار به — فلم يرتدع أيضاً. وكانت هذه المساومة منه ﷺ غير واجبة عليه فإن للحاكم أن يعمل القوة لمنع الإضرار بعد الأمر القولي بالمعروف مباشرة إذا لم يستجب المأمور لذلك — ولكن النبي ﷺ عامل سمرة بعظيم خلقه وكرمه. فكان من وظيفته ﷺ بعد ذلك أن يمنع من إضرار سمرة بالأنصاري منعاً عملياً. ولم يكن في هذا السبيل خيار أخف وأجدى

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 : إنّه ربّما لم يكن يكفي في ردع سمرة ضربه بما يوجب الإيلام فحسب بل كان يتوقف على كسر عضو ونحوه ومن المعلوم أن ذلك أشدّ من التصرف في ماله بقلع شجرته. ومن الخيارات الأخرى : حراسة بستان الأنصاري عن دخول سمرة في جميع الأوقات التي يتحمل دخول سمرة في البستان ليلاً ونهاراً. وهذا أيضاً عمل شاق.

فيهذا الوجه ينحلّ هذا الاعتراض ويتضح وجه تعليل الأمر بالقلع : (لا ضرر ولا ضرار) .

التبنيه الثاني : في تحقيق مضمون الحديث على أساس شواهد الكتاب والسنّة.

قد سبق في المقصود الأول أن حديث (لا ضرر) قد ورد بطريق صحيح في ضمن قضيّة سمرة بن جندي ، و يؤيّده طرق أخرى لم يثبت اعتبارها في أنفسها ، إلا أن الاعتبار السندي على المختار لا يكفي في حجية الخبر ، بل لا بدّ في تحقيق مضمون الخبر من مقاييسه بشواهد الكتاب والسنّة ونقدّه نقداً داخلياً وذلك من جهتين :

الأولى : أن لا يكون مضمون الخبر مخالفاً للمعارف المسلمة في الإسلام مما ورد في الكتاب والسنّة كأن يكون هادماً لما بناء 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 . معنى أن يتسانخ مع المبادئ الثابتة من الشريعة الإسلامية من خلال نصوصها القطعية ولو في مستوى التناسخ والاستئناس .

ومبني اعتبار هذا المعنى في قبول الخبر دحالته في الوثيق به عقلاً ، بناء على ما هو الصحيح من حجية الخبر الموثوق به دون خبر الثقة على ما أوضحتنا في بحث حجية خبر الواحد من علم الأصول ، فإنه كلما كانت هناك مجموعات منسوبتان إلى شخص أو جهة وكانت أحدهما مقطوعة الانتساب والأخر مشكوك ، فإنه لا بد في الوثائق بالمجموعة الثانية من الرجوع إلى المجموعة الأولى باعتبارها السندي ثابت في الموضوع . وملحوظة 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 فإنها تقارن بما ثبت عن الشخص ثبوتاً قطعياً ، بعد درس مميزاته وخصائصه ثم يحكم فيها على ضوء ذلك فلو فرضنا أن شعراً نسب إلى مثل الرضي أو مهيار الديلمي أو إلى حافظ أو سعدي ، وهو لا ينسجم مع ما عرف به من أسلوب ومن صفات نفسية ومميزات فكرية فإنه لا تقبل النسبة وإن كان الذي نسب إليه رجل ثقة . ويمثل ذلك أبطل بعضهم دعوى قوم أن بعض نهج البلاغة مصنوع ومحنط ، ففي شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة عن مصدق بن شبيب الواسطي أنه قال قلت لأبي محمد عبد الله ابن احمد المعروف بابن الحشاب — في كلام عن الخطبة الشقشيقية — : (أتقول : إنها من حوله ! فقال : لا والله ، وإنني لأعلم أنها كلامه كما أعلم أنك مصدق . قال فقلت له : إن كثيراً من الناس يقولون إنها من كلام الرضي (ره) فقال : أتى للرضي ولغير الرضي هذا النفس وهذا الأسلوب . قد وقفنا على)

رسائل الرضي وعرفنا طريقته وفته في الكلام المنشور وما يقع مع هذا الكلام في حل ولا خمر^(١).

وقال ابن أبي الحميد نفسه في إبطال هذه الدعوى : (إنّ من أنس بالكلام والخطابة وشدا طرفاً من علم البيان وصار له ذوق في هذا الباب لابدّ أن يفرق بين الكلام الركيك والفصيح وبين الفصيح والأفصح وبين الأصيل والملوّد. وإذا وقف على كراس واحد يتضمن كلاماً جماعة من الخطباء أو لاثنين منهم فقط فلا بدّ أن يفرق بين الكلامين ويفصل بين الطريقيتين ، ألا ترى أنا مع معرفتنا بالشعر ونقده لو تصفّحنا ديوان أبي تمام فوجدناه قد كتب في أثناءه قصائد أو قصيدة واحدة لغيره لعرفنا بالذوق مبaitتها لشعر أبي تمام نفسه وطريقته ومذهبه في القريض ، ألا ترى أنّ العلماء بهذا الشأن حذفوا من شعره قصائد كثيرة منحولة إليه لمبaitتها لمذهبه في الشعر وكذلك حذفوا من شعر أبي نواس كثيراً لما ظهر لهم أنه ليس من ألفاظه ولا من شعره ، وكذلك غيرهما من الشعراء ولم يعتمدوا في ذلك إلا على الذوق خاصة). وقال (وأنت إذا تأملت فهج البلاغة وجدته كله ماءً واحداً ونفساً واحداً واسلوباً واحداً كالجسم البسيط الذي لا يكون بعض من أبعاضه مخالفًا لباقي الأبعاض في الماهية وكالقرآن العزيز أوله كوسطه وأوسطه كآخره ، وكل سورة منه وكل آية ماثلة في المأخذ والمذهب والفن والطريق والنظم لباقي الآيات والسور. ولو كان بعض فهج البلاغة منحولاً وبعضه صحيحاً لم يكن ذلك كذلك فقد ظهر لك بالبرهان الواضح ضلال من زعم أنّ هذا الكتاب أو بعضه منحول إلى أمير المؤمنين عائلاً)^(٢).

(١) شرح فهج البلاغة لابن أبي الحميد ١ / ٢٠٥ .

(٢) شرح فهج البلاغة لابن أبي الحميد ١٠ / ١٢٨ و ١٢٩ .

والسرّ في هذا المعنى : أن كل مقتن أو مؤلف أو شاعر لا محالة يجمع شتات ما يصدر منه مبادئ عامة سارية في مختلف آثاره تشتراك فيها وتسانخ بحسبها.

وقد نبه على اعتبار هذا الشرط في حجية الخبر جملة من الروايات حيث اعتبرت في قبوله موافقة الكتاب والسنّة ، 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 عَلَيْهِ الْكَلَمُ بَعْدَ عَنْ أَبِيهِ النَّاسِ^١ ، فقال : (يا أيها الناس ما جاءكم مني يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله)^(١). (ومنها) : ما عنه عَلَيْهِ الْكَلَمُ قال قال رسول الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ : (إن على كل حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه)^(٢). و (الحقيقة) هي : الرأي والمعنى أن على كل حقيقة وعلى كل صواب وضوح ورابة الحق هي الموافقة مع القرآن الكريم. (ومنها) معتبرة أبوبنحر قال : سمعت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ يقول : (كل حديث مردود إلى الكتاب والسنّة وكل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زحرف)^(٣) 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

(١) جامع أحاديث الشيعة ١ / ٢٥٩ / ح ١٤٤.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١ : ٢٥٧ / ٤٣٤.

(٣) جامع أحاديث الشيعة ١ : ٢٥٨ / ٤٣٥.

بالمخصوصات 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 عَلَيْهِ الْبَشَرَى قَالَ : إِذَا حَدَثْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُوكُمْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ ، ثُمَّ قَالَ فِي بَعْضِ حَدِيثِهِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ الْبَشَرَى نَحْنُ عَنِ الْقَبِيلِ وَالْقَالِ وَفَسَادِ الْمَالِ وَكُثْرَةِ السُّؤَالِ . فَقَيْلَ لَهُ : يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْبَشَرَى أَيْنَ هَذَا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ ؟ فَقَالَ : إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ ﴿ لَا خَيْرٌ فِي كَثِيرٍ مِنْ تَجْوِهِمْ إِلَّا مِنْ أَمْرٍ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ﴾ ^(١) وَقَالَ : ﴿ وَلَا تُؤْمِنُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً ﴾ ^(٢) وَقَالَ : ﴿ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءِ إِنْ تُبَدِّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ ﴾ ^(٣) .

(ومنها) : ما في صحيحه الفضل بن العباس قال : قال أبو عبد الله عَلَيْهِ الْبَشَرَى : (إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وإن مسنه جافاً فاصب عليه الماء ، قلت : لم صار بهذه المترلة ؟ قال : لأن النبي عَلَيْهِ الْبَشَرَى أمر بقتلها) ^(٤) فإن السؤال سواء كان عن سبب الحكم ثبوتاً أو عن دليله إثباتاً لا يكون الجواب عنه بذلك إلا من باب الاستئناس ، باعتبار أنَّ الأمر بقتلها يدل على مدى مبغوضيتها شرعاً فيسانخ ذلك مع الحكم بالغسل أو الصب ، إلى غير ذلك.

وعلن ضوء ما ذكرنا فلابد في المقام من تحقيق مضمون حديث (لا

(١) النساء : ٤ / ١٤٤ .

(٢) النساء : ٤ / ٥ .

(٣) المائدة : ٥ / ١٠١ .

(٤) الكافي — الأصول — باب الردة إلى الكتاب والسنّة — الحديث ٥ : ٤٨ — ٤٩ .

(٥) جامع الأحاديث — كتاب الطهارة — أبواب النجاسات — ج ٢ : ١٠٥ / ١٤٣٩ .

ضرر ولا ضرار) تكميلاً للبحث عن اعتباره وحججيه من جهتين :

الجهة الأولى : في تحقيق مخالفة الحديث لكتاب والسنة وعدمها وذلك إنّه قد يقال

بتخالفه معهما بأحد تقريرات : (منها) إنّه على^١ التفسير المذكور يكون الخارج منها أكثر من الباقي ، كما أثار ذلك الشيخ الأعظم الأنباري رض في الرسائل فقال :

(إنّ الذي يوهن فيها كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعف الباقي كما لا يخفى^١ على^١ المتبع خصوصاً على^١ تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم ، بل لو بني على^١ العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد).

ثم طرح فرضية انجبار هذا الوهن باستقرار سيرة الفريقيين على^١ الاستدلال بما في مقابل العمومات المشتبة للأحكام ، لكنه تنظر فيها قائلاً :

(إنّ لزوم تخصيص الأكثر على^١ تقدير العموم قرينة على^١ إرادة معنٍ لا يلزم منه ذلك غاية الأمر تردد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنٍ واستدلال العلماء لا يصلح معيناً خصوصاً لهذا المعنٍ المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة).

وممّا يعتبر من موارد التخصيص — على^١ هذا الرأي — تشريع الخمس والزكاة والحج والجهاد والكافرات والديات والحدود والقصاص والاسترافق وسلب مالية جملة من الأشياء كالخمر والخنزير وغير ذلك.

والجهة الثانية : في تحقيق موافقة الحديث روحًا مع الكتاب والسنة وعدمها.

أمّا الجهة الأولى : فقد يقال بمخالفة مضمون الحديث لكتاب والسنة — بناءً على^١ تفسيره بنفي الحكم الضري — بأحد تقريرات ثلث :

التقرير الأول : ما ذكره بعض الاعاظم من ان مفاد (لا ضرر) بطبعه

حكم امتناني فيكون آبياً عن التخصيص كقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾^(١) ومن المعلوم انه مخصوص في جملة من الموارد.

ويرد عليه :

أولاً : انه لم يتضح كون العام الامتناني آبياً عن التخصيص إذا كان التخصيص في سياق الامتنان أيضاً.

وثانياً : انه على تقدير ثبوت ذلك فبالامكان 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 الآبي عن التخصيص لأن صيغتها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، فهو لسان مسلم للعام على خلاف لسان التخصيص ، كما يأتي توضيحه في التنبيه الثالث.

التنبيه الثاني : ما ذكره الشيخ الانصاري (قده) في كلام مرّ ذكره من ان الحديث يكون مخصوصاً في اكثر مفاده بل الخارج منه اضعاف الباقي. وبما ان تخصيص العام في اكثر مدلوله غير جائز ، والمحخصوص في المقام قطعيا لا يسري اليه الريب فيتوّجه الوهن إلى العام.

والسر في عدم جواز تخصيص العام كذلك — على ما اوضحته في بعض المباحث الاصولية — لزوم الحفاظ التناسب عقلاً بين مقامي الابيات والثبوت ، فإذا كان الحكم بحسب المراد الجدي ومقام الثبوت مختصاً بأفراد نادرة — مثلاً — فانه لا يتناسب مع القاء خطاب عام واما المصحح لمثل هذه الصيغة العامة ثبوت مقدار يقرب من العموم والاستيعاب حتى تكون نسبة الخارج إلى العموم نسبة الاستثناء إلى القاعدة.

وقد اجاب الشيخ (قده) عن هذا الاشكال بقوله (ان الموارد الكثيرة

(١) الحج : ٢٢ / ٧٨

الخارجية عن العام اما خرحت بعنوان واحد جامع لها وان لم نعرفه على^١ وجه التفصيل ، وقد تقرر ان تخصيص الأكثر لا استهجان فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي)^(١).

وما طرحة الشيخ في قوله هذا — من جواز تخصيص الأكثر بعنوان واحد — اصبح مورد نقاش من قبل جماعة من المتأخرین ، وقد ذكر في كلماتهم في هذا الموضوع تفصيلان : أحدهما : ما ذكره صاحب الكفاية (قده) في حاشية الرسائل^(٢) من التفصيل بين ما اذا كانت الآحاد التي لوحظ العموم بحسبها انواعاً او اشخاصاً ، فان كانت انواعاً جاز تخصيص العام في اكثر الاشخاص المندرجة تحته بعنوان واحد لعدم لزوم تخصيص العام ، فيما هو أكثر افراده في الحقيقة واما اذا كانت اشخاصاً فلا يجوز ذلك للزوم هذا المذور.

والثاني : ما ذهب اليه الحقائق النائيين من التفصيل بين القضية الحقيقة والخارجية^(٣) ففي القضية الخارجية يمتنع تخصيص الاكثر ، ولو بعنوان واحد كما لو قيل اقتل من في العسكر ، ثم اخرج بين قيم من ذلك مع انه ليس فيه احد من غيرهم الا اثنان او ثلاثة ، وأما في القضية الحقيقة فلا يمتنع ذلك ، لكن الظاهر عدم الفرق بين القضيتين على^١ ما يظهر بملحمة الأمثلة العرفية لهما.

الا أنه لا اثر للبحث عن ذلك في المقام بعد وضوح عدم تمامية تجويز ذلك مطلقاً في المقام على^١ ما ذهب اليه الشيخ إذ لا يجوز هذا المعنى في مورد (لا ضرر) على^١ كلا التفصيلين.

(١) الرسائل / ٢ . ٥٣٧ .

(٢) حاشية فرائد الأصول ١٩٦ .

(٣) تقريرات العلامة النائي ٢١١ .

اما على الأول : فلأن الملحوظ في (لا ضرر) نفي ضررية كل واحد من الاحكام المحمولة في الشريعة من غير لحاظها تحت مجاميع تحتوي كل مجموعة على جملة منها ، لكي يخصص مفاده في واحدة منها بلحاظه أدلة الاحكام الواقعية كما هو واضح ..

وأمّا على الثاني : فلاعتراف القائل به بأنّ حديث (لا ضرر) انا هو في مستوى القضية الخارجية بلحاظه أن المنفي هو الضرر الناشئ من الاحكام المحمولة خارجاً ، وان كان قد ينافق في ذلك من جهة عدم العلم بأن النبي ﷺ قد قال ذلك في مورد قضية سمرة بعد انتهاء تشرع الأحكام ليكون قضية خارجية بل المقصود بالحديث نفي جعل اي حكم ضرري شرعاً فهو قضية حقيقة.

والتقريب الثالث : ان يقال : بان من المستهجن تخصيص الحديث في الموارد المذكورة حتى وان لم تكن هي اكثرا موارده لأنها من اصول الأحكام الالهية ومهماتها وتخصيص العام في مثل ذلك قبيح.

ويلاحظ أن مثل هذا الانطباع عن أحكام الإسلام من كون اكثراها أو اصولها ضررية على ما يتمثل في هذا التقريب والتقريب السابق مما يستحق البحث ، حتى مع غض النظر عن كون ذلك موجباً لohen هذا الحديث ، لأن ذلك قد يكون ذريعة لبعض المخالفين للدين في تسوية صورة الإسلام والقدح في حقيقة تشرعاته ، للاقرار بان معظمها أو اصولها تشرعات ضررية.

وفي الجواب عن هذين التقريبيين طريقان :

الطريق الأول : ما هو المختار . وهو ينحل إلى حزعين :

الأول : عدم صدق الضرر في كثير من هذه الموارد على ضوء التدقيق في مفهومه وفي مدى انطباقه فيها.

الثاني : تحديد الضرر المنفي ؛ (لا ضرر) بمحاجة طبيعة معناه التركيبي — على المختار — وبمحاجة اقتراه ؛ (لا ضرار) بمحاجة يقتضي نفي الضرر أصلًا في جملة من الموارد المذكورة.

اما الجزء الأول : فيظهر بمحاجة امرین :

الأمر الأول : في التدقيق في مفهوم الضرر. ان الضرر في الشيء كالمال — مثلاً — ليس مطلقاً عروضاً النقص عليه بل كونه أدنى 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 يعدّ ممّا يعود منه فائدة عليه ، فاما لو صرف فيما يرجع إلى مأونة الشخص وشئونه أو ينفع منه بنحو مناسب معه فانه لا يكون ذلك ضرراً عليه ، ولذا لا يعتبر صرف المال في مأونة عياله فيما يحتاجون اليه — من المأكل والمشرب والملابس والعلاج والوقاية والتنظيف وسائر حاجاتهم — إضراراً بالمال لا لغة ولا عرفاً ، وكذلك صرف المال في اداء الحقوق العرفية للغير وسائر الرغبات العقلائية كالسفر إلى مكان آخر لغرض ثقافي أو اجتماعي ، وهكذا لو اشتراك الشخص في مشروع عام أو جهة عامة يعم الانتفاع بها.

وبالجملة : فصرف الشخص المال في الشؤون المتعلقة بعيش نفسه وعياله بحسب مستواه من العرف والعادة لا يعدّ ضرراً ، لأن شأن المال ان يصرف في مثل هذه الامور بل عدم صرفه في مثل الانفاق على العيال يعدّ إضراراً بهم وظلمًا عليهم .
واذا لم يكن صرف المال في ذلك إضراراً فلا ينقلب ضرراً بالالتزام الشرعي ليكون الحكم الشرعي ضررياً.

وعلى ضوء هذا البيان : يظهر عدم صدق الضرر في جملة من الموارد

السابقة ، كما تبّه له جمع من المحققين :

منها : ايجاب صرف المال فيما عليه من الحقوق بحسب العرف كالانفاق على^١ من يجب الانفاق عليه عرفاً كالزوجة والابناء وبعض الاقرباء بل الماشي ونحوها ، وكذلك صرف المال لتفريح ذمته عما اشتراه من غيره ، أو اشتغلت به ذمته من جهة اتلافه لمال الغير أو بدلأً عن الانتفاع به.

ومنها : ايجاب الخمس والزكاة — في الجملة — فاما تصرف في مصارف عمدتها التحفظ على^١ النظام والمصالح الاجتماعية العامة.

ومنها : ايجاب صرف المال في ازالة كثير من القدارات العرفية التي يحسن الاحتساب عنها. إلى^١ غير ذلك من الموارد المختلفة.

وي يكن ضبط الموارد الخارجة عن حدود الضرر — على^١ ضوء البيان الذي ذكرناه — بنحو عام في حالات ثلاث :

الأولى : أن يكون الحكم الشرعي في مورد لا يكون صرف المال فيه ضرراً عرفاً ، فأنه لا يكون الحكم حينئذ ضررياً وهذه الحالة هي التي يندرج تحتها أكثر الموارد السابقة.

الثانية : أن يكون الحكم الشرعي بمحاجة كشف الشارع عن كون المورد مصادقاً لجهة لا يعتبر صرف المال في تلك الجهة ضرراً ، فانه حينئذ يكون خارجاً عن الضرر تخصصاً وان لم تعرف مصداقية المورد لتلك الجهة لدى العرف ، نظير ما لو انكشفت مصداقية المورد من قبل غير الشارع كما في القدارات المستكشفة بالوسائل الحديثة فان صرف المال في ازالتها لا يعدّ ضرراً كما هو واضح رغم عدم تعرّف العرف على^١ المصادق فيها أيضاً.

الثالثة : ان يكون الحكم الشرعي في مورد قد اعتبر القانون حقاً من الحقوق في ذلك المورد فلا يكون صرف المال فيه ضرراً ، فإنّ الاعتبار

الشرعى لتلك الجهة يوجب انتفاء الضرر على نحو الورود .
الأمر الثاني : ان قسماً من الأحكام المذكورة لا يوجب ضرراً في الحقيقة واما يرجع
إلى 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 بعد تملك الربا — وهو المقدار الزائد في المعاملة الربوية
—

واظهر موارد هذا القسم تشريع الخمس والزكوة .

١ — اما تشريع الخمس من الغنيمة . معناها الاعم — وهو الظفر بالمال بلا عوض مادي
— فانه تحديد لنفع المغتنم لا اضرار به ، لأن اعتبار الشارع الاغتنام سبباً للملكية يرجع إلى
توفر نفع للمغتنم ، فإذا فرضنا أن الشارع قد اعترف أولاً بكون الاغتنام سبباً للملكية جمیع
الغنيمة كان ايجاب دفع خمسه بعد ذلك تقيضاً ماله وضرراً به . واما اذا لم يعترف منذ البدء
بكون الاغتنام سبباً للملكية الا بالنسبة إلى اربعة اخمس الغنيمة — فلا يكون ايجاب دفع
الخمس إلى من فرضه الشارع له ضرراً بالمغتنم لأنه لم يملكه أصلاً .

ولتوسيح ذلك نعرض بعض موارد الخمس في الغنيمة :

منها : الغنيمة القتالية وهي التي يسيطر عليها المقاتلون المسلمين في قتال الكفار ، فقد
جعل الشارع اخذها سبباً للملكية ، إضافةً لقانون الاغارة الذي كان قبل الإسلام على أن
يقسم بين المقاتلين ومن بحکمهم ، واستثنى من ذلك الخمس على أن يكون للعنادين الخاصة
، ولو انه لم يجعل شيئاً للمغتنم ، لم يكن ذلك ضرراً عليه أصلاً فضلاً عن استثناء الخمس ،
لعدم حق لهم لولا الجعل الشرعي أصلاً . وربما كان استثناء الخمس بعنوان انه حق الرئاسة
كما كان هذا الحق متعارفاً في الجاهلية أيضاً حيث كان ربع الغنيمة التي يحصلون عليها
بالاغارة لرئيس القبيلة أو العشيرة ويسمى

مرباعاً^(١).

ومنها : المعادن وهي على المختار وفاماً للمشهور من الانفال فيكون ملكاً للامام ، ومرجع جعل الخمس فيها إلى الاذن في استخراجها وتمليك أربعة اخمسها للمستخرج توسيعة 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 الغيمة معناها اللغوي ، أي الغزو بالمال بلا عوض مالي. وقد اختلف فيها المنهج الرأسمالي والاشتراكية على طرق افراط وتفريط ، والحلّ الوسط في ذلك ما تضمنه فقه أهل البيت طريقاً من اقرار الرابع على اربعة اخمس ، واعتبار الخمس الباقى للعناوين الخاصة.

ان قيل : ان هذا ضرر على الناس لان لكل انسان ان يحصل على ما يشاء من الاموال بأية وسيلة وعلى اي نهج فمنع التملك لمقدار الخمس سلب لهذا الحق.

قيل : انه لم يثبت مثل هذا الحق بشيء من الأدلة ، فانه ليس مدركاً بالعقل النظري ولا من قضاء الوجdan والضمير الانساني ، ولا ما بين عليه العقلاء بناءً عاماً ، أما الاولان فواضح واما الثالث فالاختلاف القوانيين في حدود قانون الملكية الفردية حسب تقييم العقلاء للمصالح الفردية والاجتماعية وتنبئهم لها.

واما تشريع الزكوة : ففيما يتعلق بالغلات الأربع لا يمكن اعتباره حكماً ضررياً بعد ملاحظة ان شأن الزارع والفالخ ليس الا اتخاذ بعض

(١) لسان العرب ٨ / ١٠١ (ربع).

المعدات ، واما التنمية فاما هي بعوامل طبيعية خلقها الله تعالى من الماء والمطر والشمس والجو وصلاحية التربة وغير ذلك حتى ان بعض الطيور تأثراً في ذلك بدفع الحشرات الضارة ، وقد أُشير إلى بعض هذه الجهات في سورة الواقعة حيث قال تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * عَأَنْتُمْ تَنْرَعُونَ أَمْ نَحْنُ الْزَّارِعُونَ * لَوْ تَشَاءُ لَجَعَلْنَا حُطَامًا فَظَلَّمْتُمْ نَفَّكُهُونَ * إِنَّا لَمُعَرَّمُونَ * بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ﴾^(١) ومفاده ان عمل الانسان اما يقتصر على الحرف وهو من مقدمات الزرع من كراب الارض والقاء البذر وسقي المبذور ، واما نفس الزرع وهو الإنبات فانه من فعله تعالى بما قدره من عوامل مختلفة ولو لا فعله سبحانه لأصبح الزرع هشيمًا لا ينفع به . وكذلك لا تعتبر زكاة الأنعام الثلاثة ضرراً بعد ملاحظة اختصاصها بالسائمة منها . وربما لوحظ في فرض الزكاة عليها بعد حلول الحول عدم اجتماعها لدى صنف خاص من الناس ويسرا وقوعها في متناول من يريد اقتناها لحاجته الشخصية أو للتنمية . وهكذا فرض الزكاة في الذهب والفضة المسكوكين مع حلول الحول عليهما ، فإنه ربما كان للزجر عن تجميعها أو غرامه على ذلك بلاحظة انما كانا في العهد السابق نقداً ، وخاصة النقد كونه ميزاناً للمالية ووسيلة سهلة للتبدل بين الأمتنة ، ولو لا ذلك لكان التبادل بينهما أمراً صعباً ومتعرضاً للضرر والغبن وتتوفر النقود وتدارها من وسائل ازدهار التجارة ونموها وذلك مورد اهتمام الشارع وعنايته كما لعله احد اسباب تحريم (ربا الفضل) — كما ذكرنا في بحث الربا .

يضاف إلى ما ذكرنا ما يترتب على تشرع الخمس والزكاة من المصالح

(١) الواقعة ٥٦ : ٦٣ — ٦٧ .

الاجتماعية العامة — كما اشرنا اليه أولاً — بل هذا التشريع مما توجبه العدالة من جهة استفادة الجميع من الجهات العامة التي توفرها الدولة كبناء القنطر وتعبيد الطرق وتحقيق الأمان وغير ذلك.

فظهر ان التدقيق في (الضرر) مفهوماً وانطباقاً يوجب دفع دعوى التخصيص بالنسبة إلى جملة من الاحكام التي عدت ضرورية بطبعها.

واما الجزء الثاني من هذا الحل — وهو تحديد الضرر المنفي : (لا ضرر) — فهو يتضمن جهات ثلاث.

الأولى : ان الضرر المنفي منصرف عن كل ضرر ثبته الأحكام الجزائية ، وذلك لأن الحكم المولوي لا بد ان يدعمه قانون جزائي يثبت ضرراً على مخالفته سواء كان ضرراً دنيوياً او اخروياً ، والا لم يكن حكماً مولوياً أصلاً بل كان حكماً ارشادياً ، اذ الحكم المولوي — على ما اوضحته سابقاً — يتقوّم بما يستبطنه 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 يثبته مثل قوله سبحانه ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُعُوا أَيْدِيهِمَا﴾^(١) وبين الضرر الاخروي الذي يثبته مثل قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ طُلُمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُوْنَ سَعِيرًا﴾^(٢) وعلى هذا فنفي التسبب إلى الضرر من المقتن إنما ينصرف إلى الضرر الابتدائي على الشخص دون ما كان جزاءاً على مخالفته القانون ، هذا ما ينبغي ملاحظته.

كما ينبغي أن يلاحظ أيضاً ان اضرار الحاكم لا يدرج تحت عنوان

(١) المائدة : ٥ / ٣٨.

(٢) النساء : ٤ / ١٠.

(الضرار) أيضاً لأن الضرار بحسب كونه من باب المفاعة يتضمن أن يكون يعني اهتماء الضرر إلى الغير المستتبع لنسبة مماثلة من نفس الفاعل أو من الغير ولو بالقوة ، فلا ينطبق ذلك في مورد اضرار الحاكم لأنّه لا يستتبع إضراراً آخر لا من الحاكم لأنّ عمله محدود بحد قانوني ، ولا من قبل المتضرر لأن الحاكم بمحاجة الحماية القانونية له ليس في معرض أن يقع عليه ضرر من أحري عليه الحكم كما هو واضح.

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 اشتري 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 يعدّ إمضاء الشارع لما أنشأه المكلف تسبباً من قبله لتحمل المكلف للضرر ، وإنما الشخص هو الذي حمل نفسه الضرر ابتداءً والشارع اما أقره على ذلك.

ولا يقال : ان المكلف في مورد العلم بالغبن ونحوه وان كان اقدم على الضرر ابتداءً ، لكنه لم يقدم عليه بقاء وإنما الشارع زمه به بسبب حكمه باللزوم — كما ذكره غير واحد من المحققين —.

فانه يقال : إن اللزوم ليس حكماً تأسيسياً شرعاً وإنما يتترع من اطلاق المنشأ لما بعد الفسخ في موارد عدم الشرط ولو ارتکازاً ، وإنما الشارع أمضى ما انشأه المنشئ بحدوده.

الجهة الثالثة : إن اقران (لا ضرر) : (لا ضرار) يمنع عن شموله جملة من الاضرار ، وذلك لأن (لا ضرار) كما تقدّم بحسب معناه التفهيمي يثبت عدة انواع من الأحكام الضررية دفعاً 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 : فرض مالية مقابل الإضرار كضمان الاتلاف وأروش الجنایات والديات التي تفرض على نفس الجاني.

ومنها : أحکام تمھیدیة مانعة عن تحقیق الاضرار كحق الشفعة.

فالضرر الذي توجبه هذه الأحكام غير مشمول لـ (لا ضرر) لأن اقترانه بـ (لا ضرر) الذي يثبت مثل هذه الأحكام يكون قرينة متصلة على تحديد مدلوله ومانعة عن شموله مثل ذلك.

وهكذا يتضح بمجموع ما ذكرناه : عدم اتجاه ما ادعى من لزوم تخصيص الحديث في أكثر مدلوله بناءً على تفسيره بنفي الحكم الضرري.

الطريق الثاني : — في جواب الإشكال — ان يقال ان (لا ضرر) ليس ظاهراً الا في نفي الحكم الذي ربما يترتب على امثاله ضرر ، دون ما كان بطبيعته ضررياً من قبيل الموارد المذكورة كالخمس والزكاة والحج وغيرها ، فهي خارجة عن مصب الحديث تخصصاً ، وذلك بأحد وجوه :

الوجه الأول : ما ذكره الحقن النائي من ان قاعدة (لا ضرر) ناظرة إلى الأحكام ومحصّنة لها بلسان الحكومة ، ولازم الحكومة ان يكون الحكم بها حكماً لا يقتضي بطبيعته ضرراً لأنّه لو اقتضى بطبيعته ضرراً لوقع التعارض بينهما ^(١).

وتوضيجه : ان قاعدة (لا ضرر) انما سبقت للحكومة على الأدلة

(١) رسالة لا ضرر تقريرات الحقن النائي ص ٢١١

الواقعية ولا معنى للحكومة بالنسبة إلى الأدلة التي ثبتت أحكاماً ضررية بحسب طبعها ، لأن النسبة بين (لا ضرر) وبينها هي التباين. والحكومة التضييقية — كالتحصيص — لا تعقل إلا مع كون النسبة بين الدليلين عموماً من وجه أو عموماً مطلقاً ، فإنما لا تفترق عن التخصيص إلا بحسب اللسان حيث أن لسان الحكومة هو لسان مسالمة مع الدليل الآخر ، ولسان التخصيص لسان معارضة معه والا فهما يشتراكان في المحتوى وهو تحديد حجية الدليل الآخر ؛ ولذلك لا تعقل الحكومة إلا في مورد يعقل فيه التخصيص وبما ان التخصيص لا يعقل في مورد كون النسبة هي التباين فإنه لا تعقل الحكومة معها أيضاً.

وليس المقصود بذلك أن كل مورد لم يحكم فيه بالتحصيص لا يحكم فيه بالحكومة ، اذ في بعض موارد العامين من وجه يلتزم بحكومة أحدهما على الآخر ولا يلتزم بتحصيصه بل يعارض الدليلان في الجمع فيتساقطان ، وإنما المراد أن كل ما لا يعقل فيه التخصيص لا تعقل فيه الحكومة.

ويرد على ذلك أولاً : أنه لم يثبت كون (لا ضرر) مسوقاً للحكومة على الأدلة الأخرى ابتداءً حتى يقال بوجبه أنه ناظر إلى خصوص الأدلة التي ثبتت 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 موجباً له بالذات أو بعرض عارض ، بل شموله للأول أوضح لأنّه أجل الأفراد فيكون إخراجه منه تخصيصاً في مفاده ويعود الإشكال.

وثانياً : أنّ مبناه في تقريب نفي الحديث للحكم الضري 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 التبيه الثالث — لأنّ لسان نفي الحكم المثبت للموضوع في الدليل الآخر لسان معارضة مع لسان ذاك الدليل ، فإنّ الدليل يثبت الحكم للموضوع و (لا ضرر) ينفي ذلك الحكم عن موضوعه ولا معنٰي للحكومة في مثل ذلك.

نعم يمكن تصوير الحكومة على^١ المختار في مفاد الحديث من أنه ينفي التسبيب الشرعي إلى^١ تحمل الضرر فيكون نفياً للتسبيب بالحكم الضرري بلسان نفي الضرر كناتية ، لكن هذا اللسان إنما ينبع تقدّم الدليل فيما أمكن الجمع الدلالي بينه وبين الدليل الآخر ليكون هذا حاكماً وذاك ممحوماً به ، وذلك كما في مورد يكون (لا ضرر) فيه أخص من الدليل الآخر ولو في الجملة ، وأمّا إذا لم يمكن الجمع الدلالي بينهما بذلك بأنّ كانت النسبة بينهما هي التبادل — كما هو الحال في مورد (لا ضرر) مع أدلة الأحكام الضررية بحسب طبعها — فلا وجه لتقدّم الدليل الوارد بهذا اللسان على^١ غيره كما هو واضح.

الوجه الثاني : ما عن السيد الأستاذ (قده) من أن (لا ضرر) إنما هو ناظر إلى^١ العمومات والاطلاقات الدالة على^١ التكاليف التي قد تكون ضررية وقد لا تكون ضررية فيحدّدها بما إذا لم تكن ضررية ولا يتعرض للتکاليف التي هي بطبعها ضررية ، والشاهد على^١ ذلك أن وجوب الحج واجهاد وغيرهما من الأحكام الضررية كانت ثابتة عند صدور هذا الكلام من النبي ﷺ في قضية سمرة ، ومع ذلك لم يتعرض عليه أحد من الصحابة بجعل هذه الأحكام الشرعية^(١).

ويرد عليه : أولاً : ان الاستشهاد يتيّن على^١ تصوّر أن الصحابة جمِيعاً

(١) لاحظ الدراسات ص ٣٣٢.

فهموا مغزى هذا الحديث على النحو الذي استظهرناه ، مع أن الشواهد المختلفة تدلّ على أن أكثرهم لم يكونوا بهذه المترلة ، وقد قال النبي ﷺ في خطبته التي خطبها في مسجد الحيف — وقد نقلها الفريقان — (نصر الله عبداً مع مقالتي فوعاها وبعها من لم تبلغه ، يا أيها الناس ليبلغ الشاهد الغائب ، فرب حامل فقه ليس بفقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه) ^(١) . وفي الحديث عن أمير المؤمنين ع : (وليس كل أصحاب رسول الله ﷺ كان يسأله الشيء فيفهمه وكان منهم من يسأله ويستفهمه ، حتى أئمّة كانوا ليحبون أن يجيء الأعراب والطاري فيسأل رسول الله ﷺ حتى يسمعوا) ^(٢) . بل كانت معرفتهم بالقرآن كذلك وقد أوضحنا ذلك في بعض مباحث حجية ظواهر الكتاب ومقدمة بحث حجية خبر الواحد وذكرنا جملة من شواهد ذلك من روایات الفريقين.

وثانياً : أنه على تقدير فهمهم لمعنى الحديث وثبوت عدم اعترافهم أو سؤالهم أو بدعوى أنه لو كان لنقل لتوفر الدواعي على نقله — فمن الممكن أن يكون الوجه في ذلك تبني 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 خصّص الحديث بالنسبة إليها لأنّ الخاص حيث وجد يتقدم على العام ، وإن كان يدور بين أن يكون ناسخاً أو مخصوصاً إلا أنه يحمل على الثاني بحسب المفاهيم العرفية ، فيمكن أن يكون الوجه في عدم اعترافهم

(١) جامع احاديث الشيعة ١ / ٢٢٩ / ح ٣٤٧.

(٢) جامع احاديث الشيعة ١ / ١٦ / ح ٦٢.

بذلك تبيههم 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 يتيhi على جهتين :

الأولى : ان مورد هذه الكبri¹ في قضية سمرة إنما كان هو الضرر الطارئ لأن ملكية النخلة في ملك الغير تستتبع حق الاستطراف إليها متى شاء مالكها ، كما ورد في الحديث عن النبي ﷺ إنّه قضى في رجل باع نخله واستثنى نخلة فقضى له (بالمدخل إليها والخرج منها ومدى جرائها) ^(١) إلا أن عموم هذا الحق في مورد قضية سمرة للدخول بدون الاستئذان كان ضرراً على الأنصاري ، لأنّ البستان — الذي كانت فيه النخلة — كان محل سكناه وسكن أهله ، فكان الدخول بدون استئذان موجباً لهتك حرمتهم. وعلى هذا : فالضرر الطارئ هو القدر المتيقن من مفاد الحديث لكونه مورداً لالقائه في جهته.

والجهة الأخرى : ان الأحكام التي هي بطبعها ضرورية كانت من مشهورات أحكام الإسلام وحيث ان الصحابة كانوا حديثي عهد بالإسلام فكانوا يحسّون بشغل ذلك ومشقته ، ولم يقل 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.

التبهie الثالث : في وجه تقدّم (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 لحقيقة

(١) الوسائل كتاب التجارة ابواب احكام العقود ١٨ / ٩١ / ح ٢٣٢١٩.

الحكومة في المقام فلا يأس بالبحث عنها أوّلًا ، فيقع الكلام في مقامين :
المقام الأوّل : في حقيقة الحكومة التضييقية.

ويلاحظ أنَّ الحكومة تُطلق على معنيين فتارة يراد بها الخصوصية التي توحد في الدليل الحاكم التي توجب تقديمها على الدليل الآخر متى لم يكن هناك مانع من ذلك ، وبهذا المعنى تعد الحكومة من المزايا الدلالية لأحد المعارضين. وأُخرى يراد بها التحكيم وهو العلاج الخاص بين الدليلين المعارضين حيث يكون أحدهما بأسلوب الحكومة كما يراد بالتحصيص أيضاً نوع علاج خاص بين العام والخاص أو العامّين من وجه وحقيقة هذا العلاج الحكم بأوسعة مقام الإثبات عن مقام الثبوت في الدليل الآخر تقديمًا للدليل المتضمن لأسلوب الحكومة ، فيقابل النسخ وغيره من وجوه التقديم. وهذا المعنى من شؤون المعنى الأوّل وآثاره ، ونحن نبحث أوّلًا عن حقيقة الحكومة بالمعنى الأول ثم نتعرض لوجه تقديم الحاكم على الحكم وكيفيته وشرائطه. وذلك في ضمن جهات :

الجهة الأولى : في ذكر تقسيمات الحكومة ومحل البحث من اقسامها :

التقسيم الأوّل : ان محتوى الدليل — بحسب المراد الاستعمالي — يكون على أحد

نوعين :

١ — ان يكون محتواه اعتباراً اديباً تتريلياً وذلك من قبيل اثبات الحكم ببيان اثبات موضوعه أو نفيه ببيان نفيه كأن يقال بعد الأمر باكرام العلماء مثلاً (المتقى عالم) و (الفاسق ليس عالم) فان الأوّل يثبت وجوب الاقرارات للمتقى ببيان تحقق موضوع الوجوب وهو العالم ، كما أن الثاني ينفي وجوب الاقرارات عن العالم الفاسق ببيان نفي تحقق موضوعه. ومن الواضح ان اندراج المتقى تحت العالم وخروج العالم الفاسق عنه اعتبار اديبي تتريلياً .

وسيجيء توضيح هذا القسم في التقسيم الثاني.

٢ — ان يكون محتواه اعتباراً حقيقةً متأصلةً. وقد يمثل لذلك بحكومة الامارات على الأحكام التي اخذ العلم أو عدمه حداً لها كالأصول العملية وذلك على القول بأن مفاد ادلة حجية الامارات — كخبر الثقة أو الخبر الموثوق به — هو تتميم كشفها باعتبارها علماً. وذلك ليس على سبيل التبرير والاعتبار الأدبي ليكون تقدمها على الأصول العملية ونحوها على نحو الحكومة التزيلية ، وإنما على سبيل الاعتبار المتأصل. ملاحظة أن للعلم عند العقلاة قسمين : قسماً تكوينياً وقسماً اعتبارياً وقد أمضى الشارع — بما انه رئيس العقلاة — العلم الاعتباري العقلائي.

فعلى هذا الرأي اذا فسّرنا عدم العلم المأمور في موضوع جريان الأصل مثلاً كـ (رفع ما لا يعلمون) بعدم العلم التكويني وقامت امارة كخبر الثقة على الحرمة فان هذه الحالة تخرج عن حدود الأصل بنحو الحكومة ، لأن العقلاة يرون انفسهم عالماً قانونياً فلا يجدون انفسهم مشمولين كـ (رفع ما لا يعلمون) رغم تفسير العلم بالعلم التكويني.

ولا يمكن اعتبار ذلك من قبيل الورود لتوقف الورود على انتفاء الموضوع في الدليل الأول وجداناً بعوئنة من التبعد ، وعدم العلم التكويني الموضوع في دليل الأصل حسب الفرض لا ينتفي وجداناً بوجود علم اعتباري (نعم) لو كان موضوع الأصل عدم العلم الجامع بين العلم التكويني والعلم الاعتباري ، لكن تقدم الامارة عليه بنحو الورود لانتفاء الموضوع حينئذٍ حقيقة بعوئنة الاعتبار.

ويلاحظ : ان هذا النوع من الحكومة تترتب عليه آثار التضييق والتوسيعة معاً فانه يوجب تضييق الدليل المحکوم بحسب المراد التفهيمي ، ان كان موضوعه كالاصل عدم الماهية ، وتوسيعه ان كان موضوعه وجود

الماهية كما في جواز الاخبار عما يعلم ونحوه.

هذا الا ان ثبتت هذا النوع من الحكومة محل تأمل.

وعلى تقديره فهو خارج عما هو المقصود بالبحث في المقام فان (لا ضرر) ليس
مندرج في هذا القسم.

وتحقيق القول في هذا القسم من الحكومة (في وجه تقديم الامارات على الأصول)
قد تعرضنا له في محله من علم الاصول .

التقسيم الثاني : ان مفاد الدليل الحاكم اما توسيعة في الدليل المحکوم أو تضييق فيه ،

وبهذا الاعتبار تنقسم الحكومة إلى قسمين :

١ — الحكومة على نحو التوسيعة . وهي في الاعتبارات الأدبية عبارة عن تزيل شيء
متزله شيء آخر ليترتب عليه الحكم الثابت لذلك الشيء ، اثباتاً للحكم بلسان جعل
موضوعه . و اختيار هذا الاسلوب من قبل المتكلم قد يكون لأجل إثارة نفس الاهتمام الثابت
للحكم الأول من جهة تكراره والتأكيد عليه بالنسبة إلى الحكم الثاني ، فيعدل المتكلم عن
الاسلوب الصريح إلى هذا الاسلوب الذي يظهره بيان حدود موضوع الحكم الأول استغلالاً
للتأثير النفسي الثابت للمترتب عليه لتحقيق مثله بالنسبة إلى المترتب .

ومثال ذلك : ما ورد من ان الفقاع حمر فان اعتبار الفقاع حمراً تزيل إما يقصد به
تفهيمًا كونه حراماً أيضاً كالحمر ، ولكن اختيار هذا التعبير بدلاً عن أن يقال (ان الفقاع
حرام) لكي يوجد تجاهه نفس الاحساس الموجود تجاه الحمر ، لأن الحمر من جهة
التشدیدات المؤكدة حولها قد اكتسبت طابعاً خاصاً من المبغوضية والحرمة ، واعتبار الفقاع
حمراً يشير في نفس المخاطب نفس الاحساس الموجود تجاه الحمر بالنسبة اليه .

وما ذكرناه هو النكتة العامة في الاعتبارات الأدبية من قبيل اعتبار زيد اسدًا ، فان
العدول عن التصریح بشجاعته في ذلك اما هو لاثارة نفس

..... قاعدة لا ضرر ولا ضرار ٢٣٦

المشاعر التي يشيرها عنوان الاسد عند المخاطب تجاه زيد ، وقد أوضحتنا ذلك في بعض مباحث الألفاظ في علم الاصول.

وهذا القسم أيضاً ليس مقصود بالبحث فان (لا ضرر) ليس من هذا القبيل بالنسبة إلى أدلة الأحكام.

٢ — الحكومة على نحو التضييق. وهي ان يكون مؤدى الدليل الحاكم تحديد ثبوت الحكم لموضوعه نافياً لتصور ثبوته له بنحو عام ، وذلك لأن ينفي موضوع الحكم أو متعلقه بغرض نفي نفس الحكم على سبيل الكنایة كقوله عائلاً : (لا ربا بين الوالد والولد) فان المقصود من نفي الربا هو نفي حرمته لا نفي حقيقته ولكنه تعرض لذلك بلسان نفي الموضوع على نحو الكنایة دون التصریح.

وهذا القسم هو المقصود بالبحث في المقام.

الجهة الثانية : في أقسام الحكومة التتريلية. ومواردها واختلاف مؤدي الدليل الحاكم

لہجہ

ان الحكومة التتريلية تنقسم إلى قسمين :

الأول : ان يكون بلسان الاثبات ومفاده اعطاء شيء حدّ شيء اخر وتنزيله متزنته ،
كما اذا قام الدليل على ان (ولد المسلم مسلم) فان الإسلام بما انه عبارة عن عقيدة خاصة
فلا يتصف به غير المميز ، ولكن الدليل المذكور يتّل ولد المسلم متزنة المسلم فيضيق دائرة
الدليل الدال على ان غير المسلم بحسب مثلاً.

الثاني : ان يكون بلسان النفي ، وهو الأكثر تداولا في الأدلة.

وللنفي التتريلي — باعتبار مصبه — موارد مختلف بحسبها نوع المراد التفهمي 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 إلا باشهاد) كان مقتضاه اشتراط ترتب تلك الآثار بحصول الشرط المذكور.

٢ — ان يكون المنفي موضوعاً لأحكام شرعية ك (لا شك لكثير الشك) و (لا شك لللامام مع حفظ المأمور) والمراد التفهيمي بنفي الطبيعي في ذلك عدم ترتب ذلك بالنسبة إلى الحصة الخاصة.

٣ — ان يكون المنفي متعلقاً للحكم ك (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) و (لا صلاة من لم يقم صلبه في الصلاة) ، و (لا ربا بين الوالد والولد) والمراد التفهيمي بنفي الطبيعي في ذلك نفي ثبوت الحكم لها ايجاباً أو تحريراً ، ومرجعه إلى 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 الواقعى ، اذ لا يراد بمثل هذه الألسنة التصويب ودوران الاحكام مدار علم المكلف وجهمه ، ولا ثبوت حكم ظاهري في مورد الجهل بالحكم الواقعى — كما عليه كثير من الاصوليين — بل مفادها عدم ترتب اثر الحكم ، كاستحقاق العقوبة على مخالفته في ظرف الجهل بوجوده ارشاداً إلى عدم كون الحكم بحد من فسر بحيث يكون احتمال وجوده منجزاً له. وقد أوضحتنا ذلك في مبحث اصالة البراءة.

٥ — ان يكون المنفي انتساب المعنى إلى المكلّف — كما في حديث الرفع — اذ كانت (ما) كناية عن الفعل دون الحكم ، وذلك بناء على المختار من أنه لا يعني رفع الفعل في حد نفسه ، ولذلك لا يرتفع الحكم فيما كان الأثر مترتبًا على نفس الفعل من دون اعتبار صدوره من الفاعل ، كما لو القى

النحس في الماء عن اكراء ، فإنه ينحس الماء حينئذ لكون بخاصة الماء اثراً لنفس الملاقة بالمعنى اسم المصدري. واما المقصود بذلك نفي اتسابه إلى المكلف فيرتفع الأثر المترتب على ذلك كبيع المكره وطلاقه.

٦ — ان يكون المنفي طبيعة توهם تسبب الشارع إلى تحققها سواء كانت متعلقةً للحكم أو معلولاً له في وعاء الخارج ، من قبيل ما لو قيل : (لا حرج في الدين) فان الحرج ليس متعلقاً للحكم ، واما هو امر يترتب على الحكم فيكون المقصود بنفي الطبيعة حينئذ نفي جعل الحكم المؤدي اليها ، ولكن عبر عن نفيه ترتيلًا بنفي تحقق الطبيعة خارجاً. هذه هي موارد النفي التتريلي وما ذكرناه اما هو خصوص ما كان منها من قبيل الحكومة ، بأن كان نظر المتكلم في نفيه التتريلي للمعنى إلى فكرة مخالفة المؤدي الكلام — على ما هو معيار الحكومة على التحقيق كما يأتي — .

وهناك مورد سادس لا يندرج في الحكومة وهو حيث يستفاد منه الزجر والتحريم المولوي من قبيل قوله تعالى : « **فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجَّ** » ^(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 مسبوقاً بحكم مخالف له ولو توهماً كالأمر بعد الحظر أو بعد توهمه.

ووجه عدم اندراج هذا المورد في الحكومة كونه مقيداً بعدم سبق حكم مخالف له ولو توهماً ، ومع هذا القيد لا يمكن ان يتوفّر فيه الشرط السابق من نظر المتكلم إلى فكرة مخالفة ، ووجه تقييده بذلك انه لو سبق الخطاب حكم آخر ، كان مقاده هدم ذلك الحكم ونفي التسبيب إلى الطبيعة ، فيندرج حينئذ

(١) البقرة : ٢ / ١٩٧

في المورد السادس من الموارد السابقة.

ويلاحظ ان سر اختلاف المحتوى في اكثـر هذه الموارد قد تقدـم ايضاـه مفصـلاـ في ذكر الصابـط العـام لـاختلاف مـحتوى صـيـغـ الحـكـمـ عند ذـكـرـ المـسـلـكـ المـخـتـارـ فيـ الـحـدـيـثـ ، وـيـظـهـرـ الحالـ فيـ الـبـاـقـيـ أـيـضـاـ عـلـىـ ضـوءـ ذـلـكـ.

هـذـاـ وـهـنـاكـ تقـسـيـمـ أـخـرـ لـموـارـدـ الـحـكـمـ يـتـرـدـدـ فيـ كـلـمـاتـ الـحـقـقـ النـائـيـ وـمـنـ وـافـقـهـ^(١) وـمـلـخـصـهـ : انـ الدـلـيـلـ الـحـاـكـمـ عـلـىـ قـسـمـيـنـ :

١ — انـ يـكـونـ شـارـحاـ لـعـقـدـ الـوـضـعـ مـنـ الدـلـيـلـ الـحـكـمـ ، وـالـمـرـادـ بـعـقـدـ الـوـضـعـ مـاـ يـعـمـ مـوـضـعـ الـحـكـمـ وـمـتـعـلـقـهـ كـحـدـيـثـ (ـلـاـ رـبـاـ بـيـنـ الـوـالـدـ وـالـوـلـدــ)ـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ دـلـيـلـ حـرـمـةـ الـرـبـاـ وـفـسـادـهـ ، فـانـ الـرـبـاـ مـتـعـلـقـ لـلـحـرـمـةـ وـمـوـضـعـ لـلـفـسـادـ.

٢ — انـ يـكـونـ شـارـحاـ لـعـقـدـ الـحـمـلـ مـنـهـ — وـهـوـ الـحـكـمـ — وـمـثـلـ لـهـ : (ـلـاـ ضـرـرــ)ـ بـنـاءـ عـلـىـ^(١)ـ مـخـتـارـهـ (ـقـدـهـ)ـ مـنـ اـنـ الضـرـرـ عـنـوـانـ ثـانـوـيـ لـلـحـكـمـ ، وـقـدـ ذـكـرـ اـنـ هـذـاـ قـسـمـ اـظـهـرـ اـفـرـادـ الـحـكـمـةـ ، لـأـنـ هـذـمـ مـوـضـعـ يـرـجـعـ بـالـوـاسـطـةـ إـلـىـ التـعـرـضـ لـلـحـكـمـ.ـ وـلـكـنـ هـذـاـ تـقـسـيـمـ غـيـرـ تـامـ.

اماـ اوـلـاـ : فـلـانـ كـوـنـ الـقـسـمـ الثـانـيـ مـنـ قـبـلـ الـحـكـمـ مـبـيـنـ عـلـىـ مـيـنـاهـ مـنـ اـنـ منـاطـ الـحـكـمـةـ هـوـ النـظـرـ إـلـىـ دـلـيـلـ آـخـرـ ، وـأـمـاـ عـلـىـ مـخـتـارـهـ مـنـ اـنـ منـاطـهـ اـنـ يـكـونـ لـسـانـ الدـلـيـلـ لـسـانـ مـسـالـةـ مـعـ الـعـامـ فـلـاـ يـكـونـ مـنـهـاـ لـانـ لـسـانـ الدـلـيـلـ فـيـ هـذـاـ قـسـمـ لـاـ مـحـالـةـ لـسـانـ مـعـارـضـهـ ، لـأـنـهـ يـنـفـيـ مـاـ يـشـبـهـ الـعـامـ صـرـيـحـاـ ، مـعـ اـنـ التـمـثـيلـ هـذـاـ قـسـمـ بـحـدـيـثـ (ـلـاـ ضـرـرــ)ـ اـنـاـ يـتـحـمـ عـلـىـ مـيـنـاهـ وـهـوـ غـيـرـ تـامـ

(١) لـاحـظـ رسـالـةـ (ـلـاـ ضـرـرــ)ـ تـقـرـيـرـاتـ الـحـقـقـ النـائـيـ : ٢١٣ـ وـفـوـاـدـ الـأـصـوـلـ ٤ـ : ٥٩٢ـ — ٥٩٣ـ مـفـصـلاـ ، وـأـحـدـ التـقـرـيـرـاتـ ٢ـ : ١٦٢ـ — ١٦٣ـ وـ٥٠٧ـ — ٥٠٥ـ ، وـمـصـبـاحـ الـأـصـوـلـ ٢ـ / ٥٤١ـ — ٥٤٢ـ .

كما مرّ ، وسيتضح 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).

الجهة الثالثة : في حقيقة الحكومة التضييقية مع المقارنة بينها وبين التخصيص.

ان الصفات التي يتتصف بها الدليل — كالحكومة والورود والتراحم والتعارض —

تنقسم إلى قسمين :

ففعة منها يتتصف بها الدليل بلحاظ محتواه — اعني مدلوله التفهيمي — كحالة التعارض والورود ، فان التعارض مثلاً ليس الا حالة تصادم بين المدلولين التفهيميين للدللين ، ولذا لا يتحقق التعارض بين قولين يتحدد المدلول التفهيمي لهما وان اختلف المراد الاستعمالي فيهما ك (زيد حواد) و (زيد كثير الرماد) وكذلك الورود فان ورود احد الدللين على الآخر اما هو باعتبار واقع مؤداه من غير اعتبار باسلوب الدليل.

وهناك فعة أخرى يتتصف بها الدليل بلحاظ أسلوبه ولسانه في التعبير عن المعنى ، لا بلحاظ واقع مؤداه ومحتواه ، ولذلك يمكن ان يتتصف الدلليلان المتماثلان في المحتوى بوصفين متقابلين من هذه الفعة بحد الاختلاف في الاسلوب .

ومن هذه الفعة على ما نراه هي الحكومة والتخصيص.

فحقيقة الحكومة إنما هي تحديد العموم بأسلوب مسلم معه وهو اسلوب التزيل والكتابية — الذي هو اداء للمعنى بلسان غير مباشر — كنفي المزوم استعمالاً مع ارادة نفي ما يتوجه لازماً له . واما كان ذلك اسلوب مسالة لأن الدليل الحاكم الذي يصاغ بهذا الاسلوب لا يمثل محتواه

المعارض للعام المحكوم — بلسان معارض معه — بأن يثبت ما نفاه العام أو ينفي ما أثبته ، وإنما يؤدي ذلك بلسان منسجم معه حيث يمثل نفسه على أنه بيان لحدود الموضوع وعدم تتحققه في المورد — مثلاً — ليتمثل انتفاء الحكم في المورد انتفاءً طبيعياً باعتبار عدم تتحقق موضوعه ، فهو يتضمن نحواً من الالتواء وعدم الصراحة في أداء المعنى.

وحقيقة التخصيص على العكس فإنها عبارة عن تحديد العموم بأسلوب معارض معه وهو اسلوب الصراحة بأن ينفي ما يثبته العام أو يثبت ما ينفيه صريحاً ، من غير أن يلحاً إلى طريقة غير مباشرة كان ينفي الموضوع لينتهي بذلك إلى نفي الحكم ، فالدليل المخصص — على خلاف المحكوم — يعكس معارضه محتواه مع العموم فيكون مفاده استعمالاً موافقاً لما يراد به تفهيمًا من دون لف ودوران في عرض المعنى.

وبذلك يظهر أن المحكوم والمخصص أسلوبان مختلفان في أداء المعنى الواحد وتفهمه فقول الشارع (لا يجب إكرام العالم الفاسق) وقوله (العالم الفاسق ليس بعالم) كلاماً يدلان على معنى تفهيمي واحد وهو عدم وجوب إكرام العالم الفاسق ، لكنهما مختلفان في المراد الاستعمالي أي في اسلوب التعبير عن نفي الحكم حيث يؤديه الأول صراحة والثاني على نحو الكتابة من غير تصريح ، وذلك تفنن أدبي في اساليب إبراز المعنى الواحد.

هذا ولكن هناك اتجاه آخر في حقيقة المحكوم هو المعروف بين الاصوليين ، وهو أن قوام الحكومة بنظر أحد الدليلين إلى الدليل الآخر وسوقه قرينة شخصية لبيان المراد من ذلك الدليل سواء كان ذلك بلسان التزيل كما في نفي الحكم بلسان نفي موضوعه أم لا كما لو جعل الحكم المضاف إلى العام منفياً عن حصة أو فرد من الموضوع كأن يقال (وجوب إكرام العلماء غير ثابت للفاسق أو لزید) لأن هذا اللسان ناظر إلى ثبات الحكم للعام.

ولكن هذا الاتجاه ليس بصحيح عندنا وتوضيحة : ان لكل باب مورداً متيقناً له ، يكون أساساً في تحليل ذلك الباب وأحداً مللاكه وتحديده ، كموارد قصور القدرة اتفاقاً بالنسبة إلى باب التزاحم مثلاً ، فكل تحليل لأي باب إنما يصح — بعد تمامية تصوره في حد نفسه — اذا أمكن شموله للمورد المتيقن للباب ، ولا ضير بعد ذلك لاندراج موارد أخرى تحت الباب وعدم اندرجها ، والا لم يكن تحليلاً لذلك الباب وإنما يكون تحديداً لظاهرة أخرى.

وموارد التزيل بالنسبة إلى الحكومة من هذا القبيل فاما هي القدر المتيقن لها فلا يصح أي تحليل للحكومة الا اذا تم اندراج موارد التزيل فيه وليس بامكان احد أن ينكر تحقق الحكومة في موارد نفي الحكم بنفي موضوعه من قبيل قوله (العالم الفاسق ليس بعام) مثلاً. والاتجاه المذكور غير قادر على ذلك ، لأن لسان التزيل لا يقتضي نظراً إلى دليل آخر أصلاً لا بالمطابقة — كما هو واضح — ولا بالالتزام ، لأن دلالته عليه بالالتزام إنما تتم لو كانت صحة هذا اللسان لغة أو بلاحقة تقتضي نظره إلى 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 ادبي — ولا تعلق لذلك بالنظر إلى دليل آخر. كما ان صحته بلاحقة — بمعنى النكتة المصححة للعدول إلى هذا اللسان من اللسان الصريح — إنما هي الخدر من مواجهة احساسات المخاطب ضد الكلام حيث يكون ثبوت الحكم لموضوعه بنحو عامٍ مرتكزاً في ذهنه ولا أهمية لوجود دليل آخر وعده في ذلك. وسوف يتضح هذا من خلال التعرض للمصحح اللغوي والبلاغي لهذا اللسان ، ثم سنعود إلى بيان الموضوع بعد ذلك تفصيلاً.

الجهة الرابعة : في المصحح اللغوي للسان التزيل

ان الاعتبار التتريلي اعتبار ادبي يختلف فيه العنصر المعنوي عن العنصر الشكلي للكلام وكل اعتبار ادبي بحاجة إلى مصححين لغوي وبلاغي.

١ — فالمصحح اللغوي : هو العلاقة والتناسب بين المعنى الاعتباري (المجازي) والمعنى الحقيقي ، وذلك انه كلما عَبَرَ عن معنى خاص بعنصر شكلي يختلف عنه فإنه لا يُبدِّد من تسانخ وتناسب بين الأمرين ليصبح 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 اداء المعنى بنحو الاعتبار الأدبي دون التصريح ، وذلك لأن العدول عن التعبير الحقيقي وإن كان يصح لغة من دون نكتة لوجود المصحح اللغوي للاستعمال ، الاّ أن مقتضى البلاغة اختيار التعبير الصريح في اداء المعنى ما لم يوجد دافع لاستعمال التعبير المجازي.

ويتضح الفرق بين المصححين في المثال الآتي :

اذا عرنا 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 إلى زيد.

والمصحح اللغوي لأسلوب التتريل هو احدى نكتتين :

١ — النكتة الأولى : التنساب الكائن بين التسبب إلى عدم تحقق الطبيعة في الخارج وبين المفاد الاستعمالي لصيغة النفي من انتفائها خارجاً ، فحيث كان المعنى المراد مصداقاً للتسبب إلى عدم تتحقق الطبيعة صحّ ان

يكون محتوىً لصيغة النفي على اساس التناسب المذكور. وأوضح مصداق للتبسيب إلى ذلك هو تحرير الطبيعة تحريراً مولوياً لا سيما اذا انضم إلى ذلك تشريع اتخاذ وسائل اجرائية للصد من تتحققها خارجاً كما هو مفاد مقطع (لا ضرار) من حديث (لا ضرر ولا ضرار) على ما سبق توضيحة.

ولكن لا ينحصر مصداقه بذلك ، بل يتحقق في الموارد التالية أيضاً :

١ — فصل الماهية الاعتبارية عن آثارها الوضعية التي تترتب عليها عقلاً — كما في المورد الأوّل من الموارد السابقة للنفي التتريلي ، فهذا المعنى يكون مصداقاً للتبسيب إلى عدم الماهية خارجاً باعتبار ان مطلوبية مثل هذه الماهيات كالعقود والايقاعات ليست لذاتها ، بأن تكون في حدّ انفسها مما يدعو إليها قوة نفسية للانسان — كالغضب والشهوة — وإنما هي لأجل تلك الآثار التي تترتب عليها فإذا فصلت عنها كان ذلك موجباً لزوال الرغبة ومؤدياً إلى انتفاء الماهية خارجاً.

ولأجل ذلك قلنا فيما تقدم ان استعمال صيغة النهي في مثل هذا المورد ليس مجازاً لأن فصل الطبيعة عن آثارها يوجب انزجار المكلف عنها بالامكان فيكون الزجر عنها زجاً حقيقةً طبعاً.

٢ — تحديد الماهية التي هي متعلق للأمر المولوي — كما في المورد الثالث من الموارد السابقة للنفي التتريلي —.

وهذا المعنى أيضاً يكون مصداقاً للتبسيب إلى عدم تحقق الماهية ، وذلك من جهة ان الرغبة إلى الماهية في هذا المورد أيضاً ليست لذاتها وإنما لأجل امتثال الأمر وتفریغ الذمة عن المأمور به ، فإذا حدد الشارع الماهية المأمور بها وأخرج منها حصة خاصة كان ذلك موجباً لزوال الرغبة عن تلك الحصة ومؤدياً إلى انتفائها خارجاً.

ولذلك أيضاً قلنا با ان استعمال صيغة النهي في هذا المورد ليس مجازاً

— نظير ما سبق في المورد السابق — بنفس النكتة.

ويجمع هذين الموردين أمران :

أولاً : ان كون محتوى النفي فيهما مصداقاً للتبسيب إلى عدم الماهية اثما هو على أساس استلزماته لانتفاء السبب إلى تحقق الماهية حيث كانت الرغبة إليها لا لنفسها وإنما بجهة خاصة فأوجب محتوى النفي زوالها.

وثانياً : ان التبسيب فيهما تسبب حقيقي ولو عرفاً — على خلاف المورد الثالث الآتي — وذلك من جهة ان إعدام العلة سبب لعدم معلوها ، ومحظى النفي فيهما موجب لعدم العلة في تتحقق الماهية — وهي الباعث عليها والمرغب فيها —.

١ — هدم الحكم الموجب لتحقق الماهية التي هي مرغوب عنها في حدّ نفسها ، وفي قوّة الهدم بيان عدم وجود مثل هذا الحكم حيث يتوهم أو يحتمل وجوده ، وذلك كما في المورد السادس من الموارد السابقة للنفي التتريلي.

وهذه الجهة أيضاً مصداق للتبسيب إلى عدم تتحقق 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 إلى عدم إيجاد الماهية. لكن هذا مصداق تتريلي للتبسيب وليس حقيقياً — كما في الموردين الأولين — لأن السبب الحقيقي لعدم الماهية في هذه الحالة اثما هي الرغبة الطبيعية عنها ، وإنما كان وجود الحكم الموجب لها أو توهم وجوده مانعاً عن فاعلية تلك الرغبة ، وبهدم الحكم أو بيان عدمه يزول هذا العائق.

٢ — النكتة الثانية : تناسب واجدية حصة من الماهية لنقص أو فقدانها لكمال ، فأن ذلك يصح نفي تتحقق الماهية بها تتريلياً لوجودها مترلة

عدمها ، ومن هذا القبيل نفي الانسانية عمن لم يكن له أخلاق فاضلة.

وتنطبق هذه النكتة أيضاً في موارد :

١ — اذا كان المنفي موضوعاً لحكم شرعي كما في المورد الثاني من الموارد السابقة للنبي التتريلي ، وذلك كما لو قيل (الفاسق ليس بعالم) بعد ما قيل (اكرم العالم) فإن الفسق حيث كان صفة نقص في العالم صح نفي العالم في حالة وجوده ترتيلياً ، وهكذا قوله (لا شك لكثير الشك) فان كثرة الشك لما كانت توجب نقصاً في اعتبار الشك وقيمة صح نفي تتحقق أصل الشك معها.

٢ — اذا كان المنفي حصة من ماهية منهي عنها — كما في بعض أقسام المورد الثالث من الموارد المذكورة — ك (لا ربا بين الوالد والولد) فان الحق العظيم الذي يثبت للوالد على الولد يوجب كون الزيادة — المسماة بالربا — كلا زبادة بالنسبة اليه.

٣ — اذا كان المنفي نفس الحكم الشرعي لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته — كما في المورد الرابع من تلك الموارد — فان عدم الاستحقاق حيث انه صفة نقص في الحكم عرفاً صح نفيه ترتيلياً.

وتتجلى هذه النكتة في الحكومة ببيان الآيات إذا كان المعنى المثبت صفة نقص كما لو قيل إن (ولد الكافر كافر) فإن إثبات تلك الصفة ترتيلياً يكون على أساس نقص مناسب لتلك الصفة وهي كون الانسان ولداً للكافر الذي يعد صفة نقص فيه.

واما اذا كان المعنى المثبت صفة كمال فتنطبق فيها نكتة أخرى هي عكس تلك النكتة وهي واجدية الشيء لكمال يناسب تلك الصفة كما لو قيل ان (ولد المسلم مسلم) فان كون الانسان ولداً مسلماً تعتبر صفة كمال فيه وهي تناسب الصفة المثبتة له من الاسلام.

ويلاحظ أن هذه النكبة قابلة للتطبيق في بعض موارد النكبة الأولى : فمثلاً يمكن أن يقال في (لا صلاة الا بظهور) — وهو مما يندرج في المورد الثاني منها — إن مصحح التفويت فاقدية الصلاة في هذه الحالة لكمال وهي الاقتران بالظهور.

فظاهر ما ذكرنا : انه لا يمكن ان يكون ادعاء اقتضاء لسان التتريل للنظر إلى دليل آخر مبنياً على اقتضاء المصحح اللغوي للتتريل مثل هذا المعنى ، فان المصحح للتتريل في كل اعتبار ادبي هو التسانخ بين المراد الاستعمالي والمراد التفهيمي وليس للنظر دخل في ذلك.

الجهة الخامسة: في المصحح البلاغي للسان التتريل.

قد ذكرنا في الأمر السابق ان البلاغة تقتضي اختيار المتكلم للاسلوب الصريح في مرحلة أداء المعنى ورفض الأسلوب الملوية والمعقدة ، لأن الاسلوب الصريح أسلوب طبيعي واضح في الأداء والتفهم ، ولذلك لا بد ان يكون العدول عن هذا الاسلوب و اختيار اسلوب التزيل والكتابية في موارد الحكومة مبنياً على مصحح بلاغي من مراعاة جهة توفر في هذا الاسلوب دون الاسلوب المباشر الصريح.

وما ان هذا الاسلوب أسلوب أدي ، فنشير أولاً إلى النكتة العامة في الاعتبارات

الأدبية ثم نتعرض لتحليل النكتة في مقامنا هذا على ضوء ذلك :

١— اما النكتة العامة في الاعتبارات الأدبية فهي التصرف .
مُشارِع المخاطبين
وعواطفهم واحساساتهم باختيار أسهل طرق التعبير وأحسنها وأوافها ، ليصل المتكلم من
خلالها إلى مقاصده بصورة لا تخرج ولا تمس تلك الأحساس والعواطف ، بل ليستفيد منها
في الوصول إلى مقاصده تلك . وهذه الجهة هي فلسفة البلاغة وسرّها . ولا بد في ذلك من
ملاحظة الحالات النفسية للمخاطبين فيما يتعلق بال موضوع بنحو عام ليتسنى التفاعل معها

فعلاً 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 بطريق مختلفة في وضوح الدلالة وخفائها)
الا ان الصحيح ان يقال في التعريف (بطريق مختلفة في التأثير في النفس شدة وضعفها) لان
سر الاختلاف في الاسلوب ليس اختلاف الاساليب في مستوى الوضوح وانما منشأه
اختلافها في الواقع والتأثير النفسي المطلوب حصوله في نفس المخاطب ونوعه .

فالتعبير الحقيقى والتشبيه والاستعارة مثلاً أساليب تختلف في درجة اثارة المعنى في نفس المخاطب كما لو قيل (زيد شجاع) أو (زيد كالأسد) أو (جاء الأسد) ، فإثارة الاستعارة للاحساس بشجاعة زيد أقوى من اثارة التشبيه كما ان اثارة التشبيه بدورها أقوى من إثارة التعبير الحقيقى .

واما النكتة الموجبة لاختيار أسلوب الكتابة من قبل الشارع في مقام بيان تحديد الحكم

فهي ترتكز على أمرين :

أحد هما : اختلاف هذا الاسلوب عن اسلوب التصرير في نوع إثارة المعنى. ويظهر ذلك فيما لو استخدمنا هذين الاسلوبين في مقابلة فكرة عامة مخالفة لمحواهما ، فأسلوب التصرير — بلحاظ انه يمثل المعنى على ما هو عليه — يكون حارحاً لتلك الفكرة معارضها ، ولذا قلنا إن لسانه لسان المعارضة مع العامّ وإذا كان المخاطب بالكلام مقتنعاً بتلك الفكرة المخالفة وكان الترابط بين الحكم والموضوع — مثل — في ذهنه ترابطاً وثيقاً ، فان مواجهته بهذا الاسلوب يثير احساسه ضد مؤدى الكلام طبعاً فيوجب انكاره أو استنكاره له ، من جهة كون ذلك محاكمة واضحة مع ما ارتكب في ذهنه من الارتباط بينهما.

واما اسلوب الكنایة فإنه يثير المعنى بنحو لا يمس باعتقاد المخاطب ومشاعره واحساسه ، لأن مظهّره مظهر المسالمة والاعتراف بتلك الفكرة حيث إنه ينفي تحقق الموضوع مثلاً ليترتب عليه انتفاء الحكم طبيعياً ، وبذلك يخّيل المتكلّم لخاطبه بأنه لا يعارض اعتقاده بشّيّوت الحكم للموضوع ، بنحو عامّ بل يقرّه عليه ويعرف له به حتى كانه لو كان الموضوع متحققاً في المورد لثبت الحكم.

وبذلك يكون المعنى أوقع في نفس المخاطب وأقرب إلى قبوله وادعائه.

وبهذا يظهر اختلاف هذين الاسلوبين في نوع التأثير الاحساسي.

الأمر الثاني : اختلاف الموضع التشريعية التي يتعرض لها الدليل الحاكم أو المخصص في ارتكاز فكرة مخالفة مؤدّاه في ذهن المخاطب وعدهما.

فقد يكون المخاطب بالدليل خالي الذهن عن اية فكرة عامة مقابلة ، أو يكون له فكرة مقابلة إلا أنها غير مرتكزة في ذهنه ، فتزول بمجرد اطلاعه على الدليل — حتى وإن كان له مستند في تلك الفكرة من عموم أو اطلاق —.

ففي هذه الحالة لا مصحح بلاغي للتعبير بسان الحكومة حتى وإن كان هناك عموم أو اطلاق على خلاف مؤدّى الدليل — بل المناسب ان يعبر المتكلّم بسان صريح بعدم وجوب اكرام العالم الفاسق مثلاً لو كان الدليل الأول هو (اكرام العلماء) ، ولا موجب لأن ينفي عنه العلم ليتّبع عدم وجوب اكرامه.

وقد يكون المخاطب بالدليل ذا ارتكاز ذهني في الموضوع على خلاف مؤدّى الدليل — والمراد بالارتكاز الفكرة الثابتة في الذهن الراسخة في عمقه بحيث يصعب رفع اليد عنه احساساً ، وإن اطّلع على دليل على

خلافه —

وفي هذه الحالة يعدل المتكلم البلع عن النفي الصريح للحكم إلى لسان النفي غير المباشر ، تجنّباً عن إثارة مشاعر المخاطب وأحساسه و اختياراً لأحسن طرق التعبير مع الجمهور وأسهلها ، جلبهم إلى المقاصد المنشودة حيث يشتّد الارتباط الاحساسي في اذهانهم ويفصل تفكيرك شمول الحكم وعزله عن بعض الحصص.

ويلاحظ أن منشأ الارتكاز الذهني لا يكون امراً ادراكيًّا محضاً كقيام عموم أو اطلاق ، لأنّ ذلك بمجرد لا يستدعي مقاومة ذهنية للمخاطب في مقابل الدليل الحاكم ، بل يرتفع الاعتقاد الإدراكي بقيام ذلك.

وانما يكون منشأ 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 وحجب اكرام العالم وكان المجتمع يرى انه لا يمكن ان يكون هناك عالم لا يجب اكرامه لما في نفوسهم من احساس الاحترام والتقدير بالنسبة إلى العلماء . وحيثئذٍ لما كان الشارع لا ي يريد أن يجاهه مثل هذه المركبات الذهنية بصورة علنية فإنه يقول (الفاسق ليس بعالم).

ويمكن تخيير كثير من الامثلة السابقة في الامر الثاني على هذه النكتة وذلك من قبيل (لا طلاق الا باشهاد) فان استعمال هذا الاسلوب في هذه الجملة ربما كان بلحاظ شدة المناسبة بين الطلاق الانشائي والطلاق الشرعي . وكذلك نفي المتعلق في (لا صلاة الا بفتحة الكتاب) ربما كان باعتبار شدة التناقض بين الصلاة وبين المطلوبية شرعاً ، وهكذا نفي الحكم في (رفع ما لا يعلمون) ربما كان باعتبار ما انغرس في الذهان من أن الحكم الشرعي يوجب الموافقة له عقلاً.

٢ — اشتهر ثبوت الحكم للموضوع بالدعایات ووسائل النشر والاعلام ونحوها مما يوجب تلقيناً نفسياً للمجتمع. ولعل هذه الجهة هي الموجبة لاستعمال هذا الاسلوب في مواضيع كان محتوى الدليل فيها مخالفًا لما هو المشهور لدى العامة كـ (لا طلاق إلا باشهاد) فإن العامة ترى صحة الطلاق بلا اشهاد.

٣ — أن يكون العموم الملحوظ لدى المخاطب ذا لسان آبٍ عن التخصيص كما قد يقال في قوله تعالى : « إِنَّ الظَّنَّ لَا يُعِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا »^(١) ففي هذه الحالة لا يناسب استخدام الاسلوب الصريح وهو اسلوب التخصيص ، باعتبار منافاته مع لسان العام. بل لا بدّ من اختيار اسلوب الحكومة المنسجم معه كما مرّ ذلك.

فهذه بعض مناشئ الارتكاز الذهني بين الحكم وموضوعه.

فمثل هذه العوامل والاسباب هي التي تقتضي أن يعبر الشارع عن مقصوده بلسان غير مباشر حتى لا يصطدم بالمشاعر والاحاسيس والمرتكزات الذهنية المختبرة لدى الجمهور.

فهذه هي النكتة العامة لاسلوب الحكومة.

لكن هذه النكتة إنما هي فيما كان مصبّ النفي أو الابيات فيها نفس الحكم أو ما يرتبط به كالموارد الخمسة الأولى من موارد السلب التتريللي 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 تتأتى فيه هذه النكتة كما هو واضح. بل لا يبعد ان تكون النكتة في العدول إلى لسان التتريل في مثل ذلك بيان عدم تناسب ثبوت الحكم المسبب إلى

(١) يومنس ١٠ / ٣٦.

الخرج والضرر مع المصلحة العامة.

الجهة السادسة : في اقتضاء لسان التزيل (وهو لسان الحكومة) نظر الدليل إلى ارتكاز ذهني للمخاطب على خلافه — لا إلى عموم أو اطلاق —.

قد ظهر مما ذكرنا أن اسلوب التزيل — وهو لسان الحكومة باعتبار مصححه البلاغي — يقتضي نظر المتكلم إلى ارتكاز ذهني مخالف للدليل ، حيث إن اختيار الاسلوب غير المباشر بالذات ، إنما هو لعدم مواجهة هذا الارتكاز وذلك جرياً على النكتة العامة للاعتبارات الأدبية من اختيار الاسلوب المناسب مع مشاعر المخاطب واحساسه.

وبذلك يتضح بان الفكرة المخالفه التي ينظر الدليل الحاكم إلى 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 إلى دليل آخر ، وإنما إلى ارتكاز مخالف سواء كان عليه دليل من عموم أو اطلاق أو غيرهما أم لا ؟ ومجدد وجود العموم أو الاطلاق لا يصح اختيار هذا اللسان والعدول عن التعبير الصریح من قبل البليغ لأن هذا الاسلوب اسلوب ادبی يتضمن اثبات الشيء أو نفيه تزيلًا ، والاسلوب الأدبي إنما تصححه نكتة بلاغية تتعلق بكيفية التأثير في المخاطب ، ومجدد النظر إلى دليل آخر ليس كذلك كما هو واضح.

وثانياً : انه يصح استعمال هذا اللسان بالبداهة 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

والموضع أو لغير ذلك من عوامل الارتكاز الذهني.

ومن هنا صَحْ قوله عَلَيْهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ (لا طلاق الا باشهاد) مثلاً رغم ورود الأمر بالإشهاد في الآية عقب ذكر الطلاق مما يمنع عن تحقق إطلاق لها في ذلك ، قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوْا الْعِدَّةَ ... ﴾^(١) ثم قال في الآية التالية : ﴿ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَامْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوْا ذَوِيَ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ اللَّهُ أَعْلَم ﴾^(٢).

فهذا يؤكّد أنّه ليس مصحح هذا الاسلوب ومقتضاه وجود عموم أو اطلاق ، بل العبرة بالارتكاز الذهني للمخاطب ولو كان على خلاف الدليل كما في الطلاق باعتبار اشتهر 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 الحكم لغواً لو لم يكن هناك دليل محکوم في رتبة سابقة — على ما هو المعروف منهم بين الاعلام —.

نعم هنا نكتة أخرى هي أن ردّ الارتكاز الذهني — ولو بنحو غير 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 التزيل ، إلا ان هذا اللحاظ غير المباشر

.١ / ٦٥ (١) الطلاق

.٢ / ٦٥ (٢) الطلاق

ليس هو المصحح لهذا الاسلوب كما هو واضح.

الجهة السابعة : في مدى اشتراك الحكومة والتخصيص في الأحكام.

قد ظهر بما ذكرنا ان الحكومة والتخصيص متهدان بحسب المحتوى ، وانما يختلفان في أسلوب أداء المعنى ، حيث انه اسلوب مسالم للعموم في الأول ، وعارض معه في الثاني. ويتفق على هذه الجهة اشتراك الحاكم والمخصص في الأوصاف والأحكام المنوطة. محتوى الدليل دون الأحكام المنوطة بأسلوبه.

توضيح ذلك : ان الاحكام التي تثبت للدليل المخصص أو العام على قسمين :

١ — القسم الأول : ما يكون منوطاً بمحظى الدليل ، وهو القسم الأكبر منها لأن أكثر الأحكام 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 معارضًا مع العام ، فان التعارض كما اشرنا من قبل انما هو وصف للدليل بلحظاته التفهيمي لا باعتبار لسانه ومعناه الاستعمالي. ومنها : تأثير المخصص في تحديد ظهور العام حيث يكون متصلًا ، وفي تحديد حججته حيث يكون منفصلاً فان هذا التأثير انما هو بلحظاته محتواه المصادر للعام ، لا باعتبار أسلوبه كما هو واضح. وكذلك القول في مدى اعتبار ظهور العام وحججته مع الشك في المخصص المتصل أو المنفصل.

ومنها : امتناع تخصيص الأحكام العقلية ، وسرّ الامتناع ان التخصيص يرجع إلى أوسعية مقام الاثبات عن مقام الثبوت في الحكم المخصص ،

والحكم العقلي ليس له مقامان إثبات وثبوت ، واستلزم التخصيص لذلك أيضاً بلحاظ محتواه لا بلحاظ مفاده الاستعمالي.

ومنها : امتناع تخصيص العام في أكثر افراده من جهة لزوم التنااسب بين التعبير في مقام الإثبات وبين مقام الثبوت فلا يناسب التعبير بالعموم اثباتاً ، الاّ حيث يثبت الحكم لما يناسب العموم في الواقع وتخصيص العام بهذه الكثرة ينقض التنااسب 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 (اكرام العالم العادل) ووجه ذلك : استلزمـه رفع الـيد عن اصـالـةـ العمـومـ واصـالـةـ العمـومـ اـضـعـفـ الـظـهـورـاتـ المنـعـقـدـةـ لـلـكـلـامـ ،ـ بـخـالـفـ حـمـلـهـ عـلـىـ الـاسـتـحـبـابـ فـإـنـهـ مـسـتـوـجـبـ لـرـفـعـ الـيدـ عـنـ ظـهـورـ الـأـمـرـ فيـ الـوـجـوـبـ وـهـوـ ظـهـورـ قـوـيـ .ـ

فهـذاـ القـسـمـ مـنـ اـحـكـامـ الـمـخـصـصـ يـشـتـرـكـ مـعـهـ فـيـهـ الدـلـيلـ الـحـاـكـمـ ،ـ لـأـنـهـ مـنـوـطـةـ مـحـتـوـيـ الدـلـيلـ وـهـوـ مـتـحـدـ فـيـهـمـاـ ،ـ وـلـوـ لـمـ تـبـثـ تـلـكـ الـأـحـكـامـ لـلـحـاـكـمـ كـانـ مـرـجـعـهـ إـلـىـ تـأـثـيرـ أـسـلـوـبـ الدـلـيلـ فـيـ تـحـقـقـ الـوـصـفـ أـوـ الـحـكـمـ الـمـنـوـطـ مـحـتـوـيـهـ أـوـ فـيـ عـدـمـ تـحـقـقـهـ وـهـوـ اـمـرـ غـيرـ مـعـقـولـ .ـ

وبـذـلـكـ يـظـهـرـ النـظـرـ فـيـ جـمـلـةـ مـنـ كـلـمـاتـ الـمـحـقـقـ النـائـيـ (ـقـدـهـ)ـ حـيـثـ فـصـلـ بـيـنـ مـوـارـدـ الـحـكـمـةـ وـالـتـخـصـيـصـ فـيـ جـمـلـةـ مـنـ الـمـوـاضـيـعـ السـابـقـةـ :

مـنـهـاـ :ـ تـفـصـيـلـهـ بـيـنـهـمـاـ فـيـ تـحـقـقـ الـتـعـارـضـ بـيـنـ الدـلـيلـيـنـ حـيـثـ قـالـ بـتـحـقـقـهـ فـيـ مـوـارـدـ التـخـصـيـصـ دـوـنـ الـحـكـمـةـ — وـسـيـأـتـيـ تـوـضـيـحـ ذـلـكـ — .ـ

وـمـنـهـاـ :ـ مـاـ يـظـهـرـ مـنـ بـعـضـ كـلـمـاتـهـ فـيـ بـحـثـ حـجـيـةـ الـظـنـ (ـ١ـ)ـ مـنـ اـنـهـ اـذـ

(١) لـاحـظـ أـحـجـودـ التـقـرـيـراتـ ٢ـ :ـ ٧٧ـ .ـ

شك في التخصيص أمكن الرجوع إلى العام وذلك كما لو قال (اكرم العلماء) وشك في انه هل قال (لا تكرم العالم الفاسق) أو لا . ولكن اذا شك في الحكومة لم يمكن الرجوع إلى العام كما لو شك في انه هل قال (العالم الفاسق ليس بعالم) أم لا ، وكأن مبني ذلك أن التمسك بالعام في مورد الحكومة المشكوكه يكون من قبيل الشبهة المصداقية لنفس العام ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفسه اتفاقاً .

٢ — 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 ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾^(١) وقوله (ليس ينبغي لك أن تنتقض اليقين بالشك أبداً)^(٢) فان هذا الحكم منوط بأسلوب الدليل المخصص لأنّه من جهة كونه أسلوب معارضة مع العام ، يكون كاسرا لقوة لسانه فيكون استخدامه في تحديد العام أمراً مستهجنناً .

ومنها : إمكان كون المخصص عقلياً فإن هذا الامكان باعتبار أن العقل إنما يدرك الواقع بصورةه التي هو عليه كما هو شأن الدليل المخصص — حيث ان لسانه موافق لواقعه . —

ومنها : عدم نظر المخصص إلى فكرة مخالفة من ارتکاز 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

(١) يومنس ١٠ / ٣٦ .

(٢) لاحظ جامع الأحاديث — أبواب النجاسات — الباب ٢٣ الحديث ٥ : ٤٤٣ — ج ١ : ٥٠ — ٥١ .

بقصد نفي فكرة مخالفة كما يختص الأسلوب الكنائي بذلك من جهة مصححه البلاغي . وهذا القسم من أحكام المخصوص لا يشترك فيها معه الدليل الحاكم لأنّه منوط بأسلوبه ، والدليل الحاكم يختلف عن المخصوص في الأسلوب فان أسلوبه أسلوب كنائي غير مباشر .

ففي المثال الأول : يجوز تحديد العامّ الآبي عن التخصيص بلسان الحكومة ، لأن لسانه لسان مسامٍ للعموم فلا يكسر شوكة لسان العموم حتى يكون مستهجنًا . وبذلك أجبنا فيما سبق عما قيل من استهجان تخصيص (لا ضرر) لانه حكم امتناني ، مع أن تفسيره بنفي الحكم الضرري موجب لتخصيصه لا مخالفة كما سبق التعرض له .

وفي المثال الثاني لا يجوز كون الحاكم عقلياً لأن أسلوب الحكومة تغيير عن الشيء بغير ما هو عليه لأنّه اعتبار أدبي ، والأعتبار الأدبي اما اعطاء حد شيء لشيء آخر أو سلب حد الشيء عن نفسه ، وهذا يغاير كيفية ادراك العقل .

وربما يظهر من كلمات بعض الأعاظم — في مبحث الاستصحاب — نفي امكان كون الحاكم عقلانياً — أيضاً — لكن قد يقال في دفع ذلك ان الفكرة الذهنية للعقلاء كما يمكن ان تكون على امر حقيقي فكذلك يمكن ان تكون على امر اعتباري كما قد يقال بذلك في اعتبار الامارات علمًا .

وفي المثال الثالث : يكون الدليل الحاكم مقتضى مصححه البلاغي مقتضياً للنظر إلى فكرة مخالفة كما تقدم توضيحة سابقاً .

ويتفق على هذا الفرق بين الحاكم والمحخص توفر الحاكم على مزية دلالية عامة ، من حيث اقتضاء اسلوبه للنظر إلى الله ليل المخالف — ولو

بنحو غير مباشر — ولأجل ذلك يتقدم أحد العاملين من وجهه على الآخر اذا كان بأسلوب الحكومة من غير حاجة إلى مزية اخرى ، وهذا بخلاف المخصص فانه لا يستتبع اسلوبه المباشر أية مزية دلالية وانما يكون تقدمه رهين وجود مزايا خارجة عن مقتضاه الطبيعي توجب اظهريته على العام فيتقدم بـ ملاك الاظهريه.

الجهة الثامنة : في وجه تقدم الحاكم على المحكوم.

إن في وجه تقدم الحاكم على المحكوم وجوها ثلاثة :

الوجه الأول : ما ذكره الحقن النائي والسيد الاستاذ ^{فيه} من أنه لا تعارض بين الحاكم والمحكوم أصلًا وذلك بأحد تقريرين :

الأول : ما في كلمات الحقن النائي ومن وافقه ^(١) من عدم معقولية المعارضة بين الحاكم والمحكوم من جهة أن المحكوم يثبت حكمًا على تقدير ، غير متعرض لثبوت ذلك التقدير ونفيه ، وأما الدليل الحاكم فهو ناظر إلى إثبات ذلك التقدير ونفيه.

وتوضيجه : ان التعارض بين الدليلين فرع تعرّضهما لنقطة واحدة ، والحاكم والمحكوم ليسا كذلك اذ كل منهما يتعرض لما لا يتعرض له الآخر ، فان الحاكم مثلاً يتعرض لوجود الموضع أو لنفيه وأما المحكوم فهو يتعرض لاثبات الحكم لموضعه على نحو القضية الحقيقة ، وهذا المقدار لا تعرض فيه لوجود الموضع في المورد وعدمه لان القضية الحقيقة في قوة القضية الشرطية ، وكما أن القضية الشرطية لا تتعارض لوجود الشرط ، وانما تفيد ثبوت التالي عند ثبوت الشرط ، فكذلك القضية الحقيقة لا تتعارض لوجود الموضع وانما مفادها ثبوت الحكم عند تحقق الموضع.

(١) لاحظ أجود التقريرات ٢ : ٥٠٥ — ٥٠٦ ، ونظيره مصباح الأصول ٢ : ٥٤٢ إلا أنه خصه بالحكومة على عقد الوضع.

ويرد عليه : إن التعارض بين الدليلين ليس بحسب المراد الاستعمالي فيهما قطعاً ، وإن لم يقع التعارض بين القول المثبت لمعنى مع القول النافي له بلسان المجاز أو الكناية ، كما لو قيل (زيد بخييل) 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 المحاكم والحكم ، فإن المحاكم وإن كان ينفي ما هو موضوع للمحكم استعملاً — مثلاً — إلا ان المراد به تفهيمًا نفي نفس الحكم الذي يثبته المحكم فهما متعارضان.

يضاف إلى ذلك أنَّ هذا لا يتم في قسم من قسمي الحكومة لدى هؤلاء وهو حيث يكون المحاكم متعرضاً لعقد الحمل من المحكم ، فإنه حينئذٍ يتعرض لنفس ما يثبته المحكم أو ينفيه كما هو واضح.

الثاني : ما قد يظهر من بعض كلمات السيد الأستاذ (قده) من ان الدليل المحاكم شارح للمراد من الحكم ومبين للمراد منه والشارح لا يعارض المشروح.

ويرد عليه :

أولاًً : إن مبني إدعاء الشارحية هو الاعتقاد بأن المحاكم ناظر إلى الحكم ومسوق للتعارض له ، وقد سبق عدم تمامية هذا الرأي بل أوضحنا ان المحاكم إنما ينظر إلى الارتكاز الثابت في ذهن المخاطب على الارتباط بين الحكم و موضوعه بنحو عام ، وهذا النظر هو مصحح لسانه التزيلي دون النظر إلى اطلاق وعموم.

وثانياً : ان الشارحية إنما هي سمة لأسلوب الدليل المحاكم ولسانه واما واقعه ومح takoah فهو كالشخص واقع في المعارضة مع العام حيث إنما جمِيعاً يقتضيان كون مقام الاثبات في الدليل العام اوسع من مقام الثبوت

على خلاف المراد التفهيمي للدليل المزبور.

وبذلك يتضح أنه لا يتم تقديم الحكم على أساس عدم معارضته مع الحكم وشرحه له.

نعم : لو فسرنا التعارض بالتنافي في الحجية — كما ذهب إليه الحق الخراساني — لم يكن هناك تعارض بين الحكم والحكم 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.

الوجه الثاني : أن يقال إن الحكم مسوق لتحديد الحكم لكونه ناظراً إليه مباشرة فهو قرينة شخصية قد نصبها المتكلم على مراده بالحكم.

وهذا الوجه مبني على الرأي المعروف لدى الأصوليين من تقوم الحكومة بنظر الحكم إلى الدليل المحکوم وقد سبق انه غير تام.

الوجه الثالث : ما هو المختار وهو ان اسلوب الحكومة وإن لم يكن مسوقاً للنظر إلى أي دليل آخر بل هو ناظر بالاصالة إلى ارتکاز ذهني عامٌ مخالف لمؤدى الدليل لكنه ناظر بنحو غير مباشر إلى نفي ما يكون حجة على هذا الارتکاز المخالف ، وبذلك يستبطن تحديد تلك الحجة متى كانت عموماً أو اطلاقاً ، وهذه مزية دلالية تستوجب تقديمها على تلك الحجة وتحديدها به.

بقي هنا امران :

الأمر الأول : انه قد يوحى كلمات كثير من الأصوليين ان الدليل الحكم بوجب نظره إلى الحكم يوجب تقديمها عليه مطلقاً بلا استثناء وشذوذ ، وهذا لا يخلو عن غلوّ وافراط ، فان هناك جملة من الحالات تطرأ على هذا الأسلوب — كما تطرأ على اسلوب التصریح — لا يجوز فيها تقديمها

على معارضه أصلًا :

فمنها : ما اذا كان الدليل المتضمن لهذا الأسلوب مخالفًا لحكم ثابت بالكتاب أو السنة ومثال ذلك ما روطه الغلاة من ان الصلاة والزكاة والحج كلها رجل ، وان الفواحش رجال 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 فيحب طرحة والغاوه رأساً.

ومنها : ما اذا كان تقديم الدليل المزبور على معارضه موجباً لالغاء موضوعية العنوان المأخذ في ذاك الدليل — وذلك فيما إذا كانت النسبة بين المدلول التفهيمي للدللين عموماً من وجه — فيمتنع تقديمها عليه دلالة وذلك نظير امتناع تخصيص أحد العامين من وجه بالآخر في هذه الحالة.

ومنها : ما اذا كان تقديم الدليل المزبور موجباً لبقاء افراد قليلة تحت الدليل الآخر بما يستهجن معه القاء العموم ، فان ذلك من قبيل التخصيص المستهجن ومثال ذلك ما لو ورد (اكرم العلماء). وورد أيضاً (من كان علمه كسيباً لا بمعونة الإلحاد القلبي فانه ليس بعام .).

فمن هذه الحالات وامثلها يؤدي التعارض بين الدليل الكائن بأسلوب الحكومة والدليل الآخر إلى الغاء هذا الدليل رأساً ، أو يؤدي إلى تاویله اذا كان صالحًا لذلك كما يحمل قوله ﷺ (لا صلاة لحار المسجد إلا في المسجد) ^(١) مثلاً على نفي الكمال لمحالفة مفادة الأولى من نفي الحقيقة والصحة في غير المسجد ؛ للحكم القطعي الثابت بالكتاب والسنة لصحة صلاة حار المسجد في غير المسجد.

وبذلك يظهر أن هذه المزية ليست الا كسائر المزايا الدلالية التي هي مزايا نوعية تقبل الاستثناء.

(١) الوسائل ٥ : ١٩٤ ح ٦٣١٠ باب ٢.

الأمر الثاني : قد يظهر من كلمات الأصوليين أيضاً أن المزية الدلالية للحاكم توجب تقديمها على المحکوم بنحو التحکيم ، من غير ان يكون هناك احتمال اخر في البین. والمراد بالتحکيم هو رفع اليد عن الشمول الأفرادي للعام كالشخص ، ولذلك لم يطرحوا فيه احتمال النسخ الذي ذكروه في تعارض العام والخاص. وربما كان مبني هذا الرأي تصورهم للحكومة على أنها تفسير وشرح للمراد بالدليل المحکوم ولكننا اوضحنا فيما سبق ان التفسير والشرح اما هو سمة لأسلوب المحکوم ولسانه واما واقعه فهو واقع المعارضه والمنافاة كالدليل المخصص.

والصحيح ان نفس الاحتمالات والأبحاث الواردة بشأن الخاص والعام تأتي بالنسبة إلى المحکم والمحکوم ، لانها لا ترتبط بأسلوب الخاص واما ترتبط بمحظاه المماثل لمحظى المحکوم. ففيما اذا ورد المحکم متأخراً عن وقت العمل بالمحکوم ، يرد فيه احتمالات اخرى غير التحکيم.

منها : ان يحمل على النسخ بمحظة ورود المحکم بعد وقت العمل بالعام ، والالتزام بالتحکيم يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وتأخير البيان وان لم يكن ممتنعاً على كل حال لكنه بحاجة إلى مصحح خاص.

ومنها : ان يحمل على المحکم الولائي فيما كان الموضوع مناسباً مع ذلك.

ومنها : ان يتصرف في ظهور المحکم ويؤخذ بالدليل المحکوم كأن يحمل قوله (الفاسق ليس بعلم) على ان اكرام العالم الفاسق مرجوح في امثال قوله (اكرم عالماً) فيؤخذ باطلاق هذا الدليل وان كان ظاهر الدليل الأول هو عدم كفاية اكرام العالم الفاسق في الامثال ، الا انه كتمت القرينة على ارادة المرجحية لمصلحة مقتضية لذلك ، وقد ذكرنا في مبحث تعارض الأدلة من علم الأصول المصالح المقتضية لكتمان القرائن كالتقىة والسوق إلى الكمال والقاء الخلاف بين الشيعة وغير ذلك.

ومنها : ان يؤخذ بالعام ويلغى الخاص رأساً حملأً له على التقية والمداراة ونحوهما .
واللتزام بالتحكيم من بين سائر الاحتمالات غير معين بل لا بدّ 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 أوضحتناه في مبحث تعارض الأدلة تفصيلاً .

المقام الثاني : في ان (لا ضرر) — بناء على تفسيره بنفي الحكم الضري — هل هو
حاكم على أدلة الأحكام الأولية أو لا ؟ .

قد اتضح مما سبق منا في البحث عن مفاد الحديث ان في توجيهه تفسير الحديث بهذا

المعنى مسلكين :

المسلك الأول : ما هو المختار وفاماً للمشهور من ان المراد الاستعمالي بالحديث نفي
تحقّق الضرر خارجاً لكن المراد التفهيمي به نفي جعل حكم يفضي إلى تحمل المكلف للضرر
، فيكون نفي الحكم مفاداً بلسان التزيل والكتابية حيث نفي المسبّب واريد به نفي سببه
التشريعي .

وعلى هذا المسلك يكون حكومة (لا ضرر) على سائر الأدلة واضحة لكونها بلسان
التزيل والمسالمة الذي هو القدر المتيقن من موارد الحكومة ، بل هو المقوم له على المختار في
حقيقة كما عرفت ، فهو يندرج في المورد السادس من موارد النفي التزيلي التي سبق
ذكرها في الجهة الثانية .

المسلك الثاني : ما ذهب اليه الحقق النائيين (قده) ومن وافقه من أن الضرر المنفي
عنوان توليدي للحكم الضري فيكون المقصود بنفي الضرر نفي سببه التوليدي وهو الحكم .

(١) لاحظ رسالة لا ضرر تقريرات الحقق النائي : ٢١٤ — ٢١٥ ، أجدود التقريرات ٢ : ١٦١ ، ومصباح
الأصول ٢ : ٥٤١ .

وقد ذهب هؤلاء إلى حكومة (لا ضرر) بهذا المعنى على أدلة الأحكام وذلك لأن الحكومة على قسمين :

الأول : ما يكون ناظراً إلى عقد الوضع منه كـ (لا ربا بين الوالد والولد) بالنسبة إلى دليل حرمة الربا وفساده.

الثاني : ما يكون ناظراً إلى عقد الحمل – وهو الحكم – كـ (وحش الاقرامة لا يثبت لزيد العالم). ودليل (لا حرج) و (لا ضرر) بالنسبة إلى أدلة الأحكام المثبتة للتکالیف من قبیل القسم الثاني لأنها توجب تصرفاً في الحكم وتقضي باحتصاص الأحكام بغير الموارد الحرجة أو الضررية ، لكن لا بلسان (ان المتضرر ليس بمحلف) أو (ان الوضوء الضرري مثلاً ليس بوضوء) حتى يكون رفعاً لموضوع تلك الأحكام ، ولا بلسان انه لا يجب الوضوء على المتضرر – حتى يرجع إلى التخصيص – بل بلسان ان الأحكام الثابتة في الشريعة ليست بضررية ولا حرجة.

وهذا غير تام لأن مبناه على ان معيار الحكومة هو النظر إلى دليل آخر. وقد سبق ان اوضحنا ان عنصر النظر لا يصلح مناطاً للحكومة لعدم اطراده في مواردها وعدم مقوميته لها. وإنما مناطه ان يكون لسان الدليل المحدد للعام لسان مسألة مع العام بان لا ينفي ما يثبته العام أو يثبت ما ينفيه صريحاً بل يفيد ذلك بأسلوب التزيل والكتابية. وعلى هذا المبنى لا تصدق الحكومة مع تعرض الدليل المحدد لعقد الحمل في الدليل الآخر حقيقة – كما في مثال (لا ضرر) على هذا المسلك – لأن النفي حينئذ منصب على الحكم مباشرة فيكون لسانه حينئذ لسان المعارضة مع العام كما هو شأن التخصيص.

نعم إذا كان نفي الحكم نفياً تزيلياً كما في (رفع ما لا يعلمون) كان ذلك من قبیل الحكومة الظاهرية كما مر ذلك في الجهة الثانية وهو غير مراد

هنا لأن المراد في المقام النفي الواقعي .

التبنيه الرابع : في وجه تحديد انتفاء الحكم الضرري بحالة العلم أو الجهل في بعض الفروع الفقهية مع ان الضرر المنفي بالحديث غير محدد بذلك .

لا اشكال في ان الضرر 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 المعاي لا مقيدة بالعلم ولا بالجهل . وليس هناك أية قرينة خاصة تدل على هذا التحديد ، وعليه فلا فرق في نفي الحديث للحكم الضرري بين ان يكون الضرر معلوماً أو مجهولاً .

لكن ربما يظن أن المشهور خالفوا مقتضى ذلك في بعض الفروع الفقهية فحددوا نفي الحكم الضرري تارة بصورة الجهل بالضرر كما في نفي اللزوم في موارد الغبن حيث التزموا بشبوته اذا كان الضرر معلوماً ، واحرى بصورة العلم كما في نفي الوجوب الضرري حيث حكمو ببطلان الوضوء حيث يعلم بكونه مضرأ دون ما اذا كان جاهلاً .

فلا بد من تحقيق الأمر في هذين الفرعين :

الفرع الأول : تحديد خيار الغبن بالجهل بالضرر .

ان المشهور بين فقهائنا ثبّوت الغبن في المعاملة الغبية 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 اكثرا مذاهبه لا يعتد بالغبن ولو كان فاحشا إلا اذا صحبه تغريب أو تدليس وهو في ذلك يضحي باحترام الارادة في سبيل استقرار التعامل ، وهذا هو شأن اكثرا الشرائع الغربية فقل ان تجد

شرعية تعتمد بالغبن إلا في حالات نادرة)^(١).

وقد ذهب إلى عدم ثبوته بعض قدماء اصحابنا كابن الجنيد — كما قيل إن جمعاً منهم لم يتعرضوا له أصلاً — وتردد في ثبوته بعض المتأخرين كصاحب الكفاية والذخيرة.

وقد استند المشهور إلى وجوه عدتها قاعدة (لا ضرر) بدعوى ان اللزوم مع الغبن ضرري فيكون منفياً . وقد عد الشيخ الانصاري هذا الوجه أقوى 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 الضرر^(٢).

وحيث إن العلم بالقيمة مساوٍ مع العلم بالضرر فيرجع ذلك إلى القول بعدم شمول (لا ضرر) لما اذا كان ترتيب الضرر على اللزوم معلوماً فيتجه بذلك الاعتراض السابق من ان الضرر النفي غير مقيد بالجهل^(٣).

لكن التحقيق انه لا مجال للاعتراض أصلاً لأن مفاد قول المشهور بالدقة ليس هو تحديد نفي اللزوم بالعلم ، وإنما يرجع إلى تحديده بالاقدام على الضرر لأنهم وان ذكرروا أولاً انه يشترط في ثبوت الخيار عدم علم المغبون بالضرر ، لكنهم علوا ذلك بكون شرائطه حينئذ اقداماً على الضرر ، مما يدل على أنهم يرون عدم شمول الحديث لمورد الاقدام على الضرر لا لمورد العلم به كما هو واضح.

والاقدام على الضرر اعم من العلم به لانه كما يصدق مع علم المغبون بكون المعاملة ضرورية بان يطلع على القيمة السوقية للمتاع وهي

(١) المصدر ٢ : ١٣٢ .

(٢) المكاسب المحرمة : ٢٣٥ .

(٣) لاحظ تقريرات الحقن الثانيي : ٢١٥ ، ومصباح الأصول ٢ : ٥٤٣ — ٥٤٤ .

أقل من الثمن الذي دفعه إلى البائع ، كذلك يصدق فيما إذا كان ظاناً بالضرر أو محتملاً ، ولكن أوقع المعاملة بما يحتوي عليه مع اطلاق الملكية حتى لما بعد انشاء الفسخ وحصول الندامة ، ففي هذه الحالة أيضاً يصدق انه أقدم على البيع اللازم حتى وان كان ضررياً . والدوعي إلى الاقدام على الضرر لا تختص بصورة العلم بالضرر بل قد تكون آكدة في صورة عدم العلم به مع الالتفات إليه والظن به أو احتماله ، فمن الدوعي مثلاً المزاحمة 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 فاشتراه بقيمة يقطع او يظن انه أزيد من القيمة السوقية .

ومنها : الحاجة الفعلية إلى المتاع كما لو شرع في بحث يحتاج إلى 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 يجده في المزاد العلني فيزيد في الثمن غير مبال بالتساوي معه في القيمة السوقية لكي تكون امتنته مبيعة بأعلى الثمن ، إلى غير ذلك من الدوعي والأغراض .

وبذلك يظهر انه لا حاجة في دفع الاعتراض المزبور عن المشهور إلى تصحيح ثبوت الخيار مع الاقدام اذا لا وجه للاعتراف باشتراطهم للجهل بالضرر بعد تعليله بالاقدام ، بل ثبوت الخيار في ذلك اثنا يصح اشتراطه بعد الاقدام لا بعد العلم كما هو ظاهر

لكن قد يشكل كلام المشهور في هذا التحديد من جهتين :

الأولى : ما ذكره المحقق الايرواني (قده) من منع تحقق الإقدام على الضرر الحال

بلزوم البيع مطلقاً وإنما يكون الإقدام بالنسبة إلى أصل المعاملة وهو ليس اقداماً على الضرر

الحال حال باعتبار اللزوم من قبل الشارع^(١).

والجهة الثانية : ما ذكره جمع من المحققين كالمحقق المذكور والمحقق الاصفهاني من ان

تحديد القاعدة بعدم الإقدام تخصيص بلا مخصوص كتحديده بعدم العلم لأن جعل اللزوم ولو

في حالة الإقدام جعل لحكم ضرري^(٢) ولكن الصحيح عدم تمامية الاعتراض على المشهور في

شيء من الجهتين وفقاً لجمع آخر من المحققين^(٣).

لتوضيح الحال لابد من البحث عن كل من صورتي الإقدام على الضرر وعدمه ، فهنا

امران :

الأمر الأول : في صورة الإقدام والكلام فيها يقع تارة في تنفيح الصغرى من تحقق

الإقدام على الضرر في حالة العلم به ونحوها وآخر في تحقيق الكبى من (نفي قاعدة لا

ضرر للضرر المقدم عليه) فهنا نقطتان :

اما النقطة الأولى : فتوضيح القول فيها إن مبني منع تتحقق الإقدام في ذلك هو ان

الشخص في حالة الغبن إنما يقدم بانشائه على أصل المعاملة ، ولكن الشارع يحكم عليهما

بحكمين حكم إيمصائي يرتبط بأصل المعاملة وهو الصحة ، وحكم تأسيسي فيما يتعلق ببقائهما

وهو اللزوم وعدم حق الفسخ ،

(١) لاحظ تعليقة المحقق الايرواني على المكاسب ٢ : ٢٨ و ٣٠ .

(٢) لاحظ المصدر السابق وتعليق المحقق الاصفهاني على^١ المكاسب ٢ : ٣١ .

(٣) لاحظ حاشية السيد الطباطبائي على^١ المكاسب ٢ : ٣٨ و تقريرات المحقق الثاني على^١ المكاسب للعلامة

الخونساري ٢ : ٦٠ وفي (لا ضرر) : ٢١٨ .

فاللزوم حكم ابتدائي معمول من قبل الشارع وليس منشأ بالمعاملة حتى يكون الضرر اللازم من جهته مقدماً عليه.

ولكن هذا ليس تماماً فإن اللزوم أيضاً يرجع إلى إنشاء المكلف في مورد البحث حيث يكون المنشأ مطلقاً بالاطلاق اللحاظي من جهة كون ما انتقل اليه اقل مما انتقل عنه بحسب القيمة السوقية وعدم كونه كذلك ، وذلك لأن مفاد بيع المغبون وشرائه في هذه الصورة هو إنشاء قطع العلقة الثابتة بينه وبين ماله وانتقالها إلى الطرف الآخر مطلقاً بالنسبة إلى الازمة الآتية بما فيها زمان صدور انشاء الفسخ منه الحال من الندامة.

وعليه فهو بانشائه هذا المعنى على سنته قد سدّ على نفسه باب التخلص من الضرر في صورة الندامة ولم يبق لنفسه خطأ للرجوع فيكون وزان ذلك وزان البيع والصلاح المحاباتيين والوقف ونحوها من المعاملات الضرورية الازمة.

وعلى هذا : فليس حكم الشارع باللزوم الا كحكمه بالصحة حكماً امضائيًّا اقراراً للمكلف على جميع ما يحتوي عليه انشاؤه.

واما الجهة الثانية : وهي نفي قاعدة (لا ضرر) للضرر المقدم عليه فيمكن تقريرها بأحد وجهين .

الوجه الأول : ان المفاد التفهيمي للحديث انما هو نفي تسبب الشارع إلى تحقق الضرر — كما سبق — دون اعمال الولاية على المكلف عليه في كل تصرف يوجب ضرراً عليه كالوقف والابراء والصلاح المحاباتي والبيع في المقام ونحو ذلك. وبين الأمرين فرق واضح. وعدم امضاء ما التزم المكلف على نفسه من الضرر وسبب اليه عرفاً 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 مجاناً وبلا عوض ، فضلاً

عن ان يتنازل عنه بعوض يعلم بانه اقل قيمة منه — مثلاً — فالحكم الامضائي في ذلك احترام لارادة المكلف وسلطنته على ماله وليس تسبباً إلى الضرر عليه.

ولو أن (لا ضرر) اقتضى نفي الاحكام الامضائية التي هي من هذا القبيل اقتضى ذلك ان ينفي صحة المعاملة الغبية من أصلها مع ان المتسالم عليه بين فقهائنا بل جميع فقهاء المذاهب الاسلامية بل في جميع القوانين الوضعية صحة ذلك ، وهكذا في امثالها.

الوجه الثاني : ما ذكره الحقن الاصفهاني من ان مفاد الحديث حكم امتنان ولا منة في رفع اللزوم في حالة العلم بالضرر ونحوها^(١). واجيب عنه في كلمات الحقن الايراني بمنع ذلك بدعوى انّ المنة مقتضية لحفظ العباد عن المضار وان هم أقدموا عليه ، فلربما ينعدمون ويريدون الفسخ فيكون لهم مخلص عنه^(٢).

وهذا الوجه وان لم يكن يخلو عن تأمل إلا ان الجواب عنه بما ذكر ضعيف لأنّ صدق (الضرر) على مثل هذه المعاملة اما هو بلحاظ قصر النظر إلى مرحلة المعاوضة ولحاظ القيمة السوقية واما اذا لوحظ مجموع الاغراض والدواعي فلا يصدق عليه هذا العنوان كثيراً ؛ لأنّ هذه المعاملة قد تستوجب له نفعاً ازيد كما اذا كان داعيه على اشتراه بثمن ازيد من القيمة السوقية تكميل المال الناقص الموجود عنده ، فما اشتراه بلحاظ كونه مكملاً للناقص تكون قيمته له ازيد من الشس الذي اشتراه به بكثير ، وهكذا قد يكون في شرائه كذلك دفعاً لضرر اكثراً كما لو اشتراه من جهة صيانة بعض اجهزته عن الشغل والوقوف الذي يترتب عليه ضرر كثير ، او اشتراه لمعالجة نفسه مع ندرة

(١) لاحظ تعليقة المكاسب له ٢ : ٥٤.

(٢) تعليقة المكاسب للمحقق المذكور ٢ : ٣٠.

وجوده في السوق أو عدم امكان تحصيله الا بالمسافرة إلى بلد آخر يحتاج إلى مؤونة كثيرة ، فبملاحظة مثل هذه الجهات لا يصدق انه جلب الضرر على نفسه الإقدام على هذه المعاملة فلا معنى للمننة عليه برفع لزوم العقد في مثل ذلك.

وبذلك كله يظهر صحة قول المشهور من عدم ثبوت الخيار مع الغبن.

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 لأنّه رُمى يتوهّم بأنّ البيان الذي ذكرناه في عدم اقتضاء (لا ضرر) لنفي اللزوم في حالة الاقدام من كون اللزوم مدلولاً لاطلاق المنشأ ، فيكون الحكم به حكماً امضايّاً و (لا ضرر) لا ينفي مثل ذلك وهذا البيان ينسحب إلى 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 مسترسلًا و معتمدًا على اخبار البائع بالقيمة السوقية ، فان اطلاق المنشأ يتحقق في هذه الصورة أيضًا ، فلا يمكن نفي اللزوم فيها لهذه القاعدة ونتيجة ذلك بطلان تمسك المشهور بهذه القاعدة لاتباعها لخيار الغبن مطلقاً.

وتحقيق الحال في ذلك : انه لا يتحقق للمنشأ في شيء من موارد هذه الصورة اطلاق لحاطي بالنسبة إلى تساوي الثمن والثمن في القيمة السوقية و عدمها بل هي على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما يكون المنشأ فيه مقيداً بالتقيد الاحاطي وذلك كما اذا كان المشتري مسترسلًا و معتمدًا على اخبار البائع بتساوي الثمن والثمن في القيمة السوقية ، فان الشراء حينئذ يكون مشروطًا بشرط مقدر وهو التساوي

في القيمة.

وحيثندِ يحكم بال الخيار من جهة تخلف الشرط ومرجع الشرط إلى ان التزامي مشروط بالتزامك بان المبيع تساوي قيمته هذا المقدار الخاص ، ولازمه تقيد التزامه بتطابق قول البائع مع الواقع ولا حاجة في ثبوت الخيار حيئند إلى قاعدة (لا ضرر).

القسم الثاني : ما يكون المنشأ فيه مقيداً تقيداً ذاتياً كما في الغافل والجاهل المركب ونحوهما.

والمراد بالتقيد الذاتي : ان يكون القيد غير ملحوظ حال الانشاء ولكن يكون ثابتاً في نفس المنشأ في مرحلة الارتكاز واللاشعور الذهني.

ووجه التقيد الذاتي في الغافل ونحوه هو ان المرتكز في ذهن كل معامل بلحاظ الغرض النوعي العقائلي في المعاملات والمعاوضات التي لا تبني على جهة المخاباة عدم كون ما انتقل اليه اقل مالية 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 المتخلّف ليس هو الصورة النوعية ، فيحكم بال الخيار. ولذا احتاج العلامة لخيار الغبن بقوله تعالى : ﴿ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾^(١) وذكر بعض علماء القانون في الاشارة إلى موقف النافين لخيار الغبن بالغم يضخّون 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 إلى قاعدة

(١) النساء ٤ / ٢٩ .

(٢) مصادر الحق ٢ : ١٣٣ .

• (ضرر لا)

الا ان هذا الوجه اما يصح إذا لم يكن هناك ارتكاز ثانوي — بعлаحظة الجو والحيط او التأثر من فتوى الفقهاء او القانون الوضعي — يوجب اضمحلال الارتكاز الأول. ولذا ذكرنا في محله : أنه لو فرض عرف خاص في بعض اخاء المعاملات او مطلقاً يتضمن اشتراط حق استرداد ما يساوي مقدار الزيادة على تقدير عدم ثبوت الخيار ، فإنه يكون هذا المرتكز الخاص هو الحكم والمتبوع في مورده.

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 مسبوقة ذهن المنشئ بانقسام الماهية إلى قسمين كما لو وقف داراً على العلماء من غير علم بانقسامهم إلى اصولي واخباري ، وهكذا لو كان مسبوقاً لكن لم يلتفت إلى هذا التقسيم حال الإنشاء مع عدم تحديده بأحد الأقسام ارتكازاً — اذ لو حدده كان تقييداً ذاتياً — وهذا كثيراً ما يتفق في جملة من المعاملات كال الوقوف والندور والوصايا ونحوها ، وفي هذه الحالة يتحير المنشئ أيضاً في حدود انشائه لعدم ملاحظة القيد ورفضه كما في موارد الاطلاق اللحاظي ، ولذا يستفتى فيها الفقيه .

وَهَذَا الاطلاقُ لَا يَعْتَبِرُ فَعَلًا لِلمنشأِ لَأَنَّهُ أَمْرٌ قَهْرِيٌّ وَلَذَا لَا يَسْتَحْسِنُ وَلَا يَسْتَقْبِحُ
بِخَلْفِ الاطلاقِ الْلَّاحَاظِيِّ كَمَا أَنَّ التَّقَابِلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّقْيِيدِ الْلَّاحَاظِيِّ تَقَابِلُ السَّلْبِ وَالْإِيجَابِ
بِيَنِمَا التَّقَابِلُ بَيْنِ الاطلاقِ وَالتَّقْيِيدِ الْلَّاحَاظِيِّنِ مِنْ

قبيل تقابل العدم والملكة.

ثم ان الحكم بالشمول في موارد الاطلاق الذاتي اما هو القانون فان لم يكن هناك مانع منه فيحكم القانون بالشمول والا فلا يحكم بذلك.

وهذا الاطلاق في المقام ملغي بحكم قاعدة (لا ضرر) لان الحكم باللزوم من قبل الشارع حينئذ يكون حكماً ابتدائياً من غير صدق اقدام للمنشئ بالنسبة اليه ، فهنا يصبح التمسك بالقاعدة.

وهنا جهتان تحسن الاشارة اليهما :

الجهة الأولى : ان وجه تمسك جماعة من الفقهاء السابقين بقاعدة (لا ضرر) من دون اشارة إلى الشرط الضمni — كالشيخ في الخلاف — أو عدم الاكتفاء ببيان محدودية التراضي (المشير إلى الشرط الضمni) — كالعلامة في التذكرة — هو أنّ في الشرط الضمni المذكور نوع خفاء خصوصاً فيمن عاش في مجتمع لا يرى البيع الآخر نوع مغالبة متأثراً بفتاوي من لا يرى خيار الغبن — كاكثر فقهاء العامة — لا سيّما ان بعض المسلمين ربما تأثروا بالقوانين البشرية السابقة فرال بذلك ارتکازه 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 نصّ تشريعي لا بخلاف الشرط الضمni.

الجهة الثانية : انه قد ادعى بعض الاعاظم ثبوت حكم عقلائي على ثبوت الخيار في حالة الغبن — بدلاً عن التمسك بالارتكاز الموجب للتقييد — فيكون ذلك هو الدليل على الخيار من جهة عدم الردع عنه.

لكن الحق انه لم يثبت حكم عقلائي كذلك أصلأ.

الفرع الثاني : تحديد الوضوء الضرري بالعلم بكونه ضررًا.

نقل بعض المحققين عن الشيخ الانصارى أنه يشترط في حرمان ادلة نفي الضرر علم المكمل بكون الوضوء ضررًا^(١) وقد ذكر السيد الاستاذ تسامل الفقهاء على صحة الوضوء في حالة الجهل^(٢) وحينئذ يتوجه الاعتراض السابق من ان دليل نفي الضرر ينفي جعل الحكم الضرري مطلقاً سواء كان الضرر معلوماً أو مجهولاً. كما أن دعوى تسامل 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 مطلقاً وصحته مطلقاً والتفصيل بين ما اذا كان الضرر معلوماً فيبطل الوضوء وبين ما اذا كان مجهولاً فيصح.

ويلاحظ أن استيعاب البحث في هذه المسألة وجهاتها يوجب تفصيلاً بالغاً في الكلام وهو خارج عن حدود هذا البحث — وإنما محله موضعها من علم الفقه — ولكننا نتعرض لبعض ما يرتبط بالمقام في ضمن أمور ثلاثة :

احدها : انه هل هناك اطلاق يقتضي بصحبة الوضوء أو الغسل الضرريين حتى نحتاج لإثبات بطلانه في حالة العلم أو مطلقاً إلى التمسك بحديث (لا ضرر) ليقع البحث في حدود مقتضاه ، أو انه لا اطلاق في الأدلة أصلاً فيبطلان من هذه الجهة ؟

ثانيها : ان (لا ضرر) هل يقتضي بطلانهما في حالة العلم أو مطلقاً أو لا يقتضي ذلك أصلاً ؟

ثالثها : ان حرمة الاضرار بالنفس في مورد الضرر الحرم هل تمنع عن

(١) رسالة لا ضرر تقريرات الحقائق النائية : ٢١٥.

(٢) مصباح الأصول ٢ : ٥٤٤.

الحكم بصحتهم مطلقاً أو في صورة العلم أم لا؟ وذلك مع فرض وجود اطلاق قاضٍ بالصحة ، فهنا أبحاث ثلاثة :

اما البحث الأول : فعمدة الادلة الواردة في الوضوء والغسل هي الآية الواردة في تشرعهما في سورة المائدة وهي قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ إِلَى الْمَرَاقِفِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنْبًا فَاطْهِرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَ�يَطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَبَيَّمُوا صَعِيدًا طَبَّيَا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلَيُسَمِّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ »^(١).

والظاهر انه لا اطلاق في الآية يقتضي صحة الوضوء والغسل في حالة الضرر بل الظاهر منها بطلانهما في هذه الحالة ، ولا بد في توضيح ذلك من تفسير الآية فهنا من مشكلات آيات القرآن الكريم وقد اختلفت في تفسيرها الانظار ، ويتضح معناها على ضوء

جهتين :

الأولى : إن الآية كما تنبه له صاحب الجواهر (قده)^(٢) ناظرة إلى تقسيم المكلف المحدث إلى قسمين :

الأول : من قام من النوم إلى الصلاة.

الثاني : من صدر منه الحدث الأصغر أو الأكبر في حالة اليقظة.

وقد تعرض للقسم الأول بقوله « إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ »^(٣) فان المراد

(١) المائدة ٥ / ٦.

(٢) ١ : ٥١ ط النجف.

(٣) المائدة ٥ / ٦.

بذلك القيام من النوم كما جاء في موثقة ابن بكر ^(١) فأمر تعالى بالوضوء من لم يكن جنباً بالاحتلام كما امر بالغسل من كان جنباً وانما ذكر الوضوء والتيمم مفصلاً دون الغسل لانه كان معروفاً عندهم فلهم كانوا يغسلون من الجنابة وذلك بخلاف الوضوء والتيمم. ثم ذكر حالة المرض والسفر وامر فيهما بالتيمم.

وقد تعرض للقسم الثاني بقوله : ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ﴾ ^(٢) مشارياً إلى الحدث الأصغر بالجملة الأولى ، فان الغائط هو المكان المنخفض ، والتعبير المذكور كناية عن التخلص حيث كان المتعارف لدى العرب ان يرتادوا المكان المنخفض عند ذلك ، والى الحدث الأكبر بالجملة الثانية فإنه المقصود بلامسة النساء.

وبملاحظة نظر الآية إلى هذا التقسيم يندفع التكرار الذي قد يتواهم فيها بتصور ان الآية انما تتعرض إلى تقسيم الحدث إلى من لا عذر له في عدم استعمال الماء ومن له عذر.

وقد تعرض للأول بقوله ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾ إلى قوله — فَاطَّهَرُوا ^(٣) وقد اشير في هذا القسم إلى المحدث بالحدث الأصغر مطلقاً بقوله : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ ^(٣) والى الحدث بالحدث الأكبر بقوله : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا﴾ ^(٤).

وقد تعرض للقسم الثاني بقوله : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾ ^(٥) وذكر ان الحكم حينئذ هو التيمم.

(١) جامع الأحاديث — كتاب الطهارة — الباب ١ — الحديث ٢٨ — ط ١ ج ٣٤٩ : ٢

(٢) المائدة ٥ / ٦ .

(٣) المائدة ٥ / ٦ .

(٤) المائدة ٥ / ٦ .

(٥) المائدة ٥ / ٦ .

فعلى هذا التصور يشكل :

أولاً : بأنه لا وجه لذكر (على سفر) لأن ذكر السفر باعتبار انه حالة فقدان للماء فيعني عنه قوله : ﴿ لَمْ تَجِدُوا مَاءً ﴾^(١) بل مقتضى ذكر السفر في مقابل عدم وجود الماء هو كونه موضوعاً لجواز التيمم بنفسه ولا ينبغي الشك في عدم كونه كذلك ، إلا ان يجعل ذكر السفر تمهيداً وتوطئة لذكر عدم الوجдан على ان يكون عدم الوجدان نتيجة له وهو خلاف الظاهر.

وثانياً : انه لا وجه لذكر بعض حالات الحدث الأصغر من التخلصي ولاماسة النساء في القسم الثاني من الآية لأن ذلك مذكور بنحو اعم في القسم الأول منها ، فان التخلصي يندرج تحت (القيام إلى الصلاة) لانه مشير إلى الحدث الأصغر ولاماسة النساء يندرج تحت ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا ﴾^(٢) فلا موجب لذكرهما في هذا القسم بالخصوص ، بل يكفي ذكر الاعذار التي هي نقطة تميّز بين القسمين ، فكان المناسب ان يقال في الشق الثاني (وان كنتم مرضى أو لم تجدوا ماءً فتيمموا).

لكن لا ينجز الاشكال في شيء من الجهتين لما اوضحتناه من الآية اما تتعرض للتقسيم بنحو آخر دون النحو المذكور ، وعلى ذاك النحو لا يرد شيء من الاشكالين .
اما الاول : فلان (على سفر) اما يرتبط بالقسم الأول وهو من قام من النوم للصلوة وعدم وجود الماء اما يرتبط بالقسم الثاني المذكور بقوله : ﴿ أُوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ ﴾^(٣) فإن ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا ﴾^(٤) عطف على مدحول ﴿ أُو ﴾ في هذه

. (١) المائدة / ٥ / ٦ .

. (٢) المائدة / ٥ / ٦ .

. (٣) المائدة / ٥ / ٦ .

. (٤) المائدة / ٥ / ٦ .

الجملة لا على الجملة الشرطية الأولى في قوله : « وَإِنْ كُشِّمْ مَرْضَى ١ » ^(١) فلا تكرار.

واما الثاني : فلان المراد بالقيام إلى الصلاة هو القيام من النوم ، كما ان المراد بكونهم جنباً هو الاحتلام فلا يشمل ذلك حدث التخلص أو ملامسة النساء.

ونظير هذه الآية في تأليفها ومعناها قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَعْقِسُلُوا وَإِنْ كُشِّمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامْسَتْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَيَمْمَمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ٢ ». ^(٢)

فإن القسم الاول منها ناظر إلى النوم أيضاً لأن المراد بقوله « وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ ٣ » هو السكر من النوم كما في بعض الروايات الصحيحة ^(٤).

الجهة الثانية : ان مفاد الآية من القسم الأول تحديد توجيه الأمر بالوضوء والغسل بشرطين هما عدم التضرر من استعمال الماء ، ووهدان الماء فينتتج ذلك فسادهما في حالة الضرر ، وبظاهر ذلك بمحاجحة أمور :

الأول : ان ما جاء في نهاية هذا القسم منها من الأمر بالتييم لمن كان مريضاً أو على سفر لا يقصد به موضوعية هذين العنوانين لجواز التييم ، بان يكون مجرد المرض والسفر موضوعاً لكتفافية التييم ولو كان مرضًا لا يضره استعمال الماء أو ينفعه ذلك ، أو سفراً يتوفّر فيه الماء بكثرة. بل ذكر المرض

(١) المائدة ٥ / ٦.

(٢) النساء ٤ / ٤٣.

(٣) النساء ٤ / ٤٣.

(٤) كصحيحة زرارة لاحظ تفسير البرهان ١ / ٣٧٠.

إنما هو لكونه عادة حالة تضرر باستعمال الماء فيكون كنایة عن التضرر بالاستعمال. كما ان ذكر السفر إنما هو باعتبار ان السفر في تلك الازمة في مثل الجزيرة العربية كان حالة فقدان للماء عادة فهو كنایة عن هذا المعنى ولا موضوعية له كما ترجم بعض المفسرين ^(١).

الثاني : ان ظاهر الآية بحسب صدرها وان كان يقتضي عموم الأمر بالوضوء والغسل حالة التضرر باستعمال الماء ، الا انه يتحدد بمقتضى قوله في نهاية القسم الأول منها ﴿ وَإِنْ كُثُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ ﴾ ^(٢) لان التفصيل قاطع للشركة وبذلك يكون عدم الضرر قيادةً مأخوذاً في موضوع الأمر بالوضوء والغسل.

الثالث : ان الأمر بالوضوء والغسل في الآية ليس امراً نفسياً بل هو امر مقدمي لتحقق المأمور به الذي هو الصلاة مع الطهارة ، اما على انفسهما ظهور أو لكونهما مخلصين للطهارة كما هو الظاهر على ما يشير اليه التعبير عن الغسل بقوله : ﴿ فَاطَّهِرُوا ﴾ ^(٣) وما جاء في ذيلها ﴿ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرُكُمْ ﴾ ^(٤).

وعلى ضوء هذا فتحديد الأمر بالوضوء والغسل بحالة عدم الضرر يعني فسادهما في هذه الحالة لانه يقتضي عدم وفائهما بتحقق المأمور به — وهو الصلاة مع الطهارة — أو قل عدم وفائهما بتحقق شرطه وهو الطهارة.

ويلاحظ ان الغسل المذكور في الآية وان كان هو غسل الجنابة لكن يجري ذلك في سائر الأغسال بلحاظ اتحاد هذا الغسل وغيره في الحكم ،

(١) كصاحب المنار في تفسير المنار ٥ : ١١٨ و ١٢٨ و ١٢٩ .

(٢) النساء ٤ / ٤٣ .

(٣) المائدة ٥ / ٦ .

(٤) المائدة ٥ / ٦ .

ولذا ورد ان غسل الحيض والجناة واحد.

وهكذا يظهر أن مقتضى الآية فساد الوضوء والغسل في حالة كونهما ضررّين.

وهناك تقرير آخر لدلالة الآية على هذا المعنى مبناه على القول بأن المراد بعدم وجود الماء في الآية هو ما يعم كونه مضرّاً أو غير ميسّر فيقال : ان التعبير بعدم وجود الماء في حالة الضرر يدل على ان وجود الماء كان لم يكن في هذه الحالة شرعاً ، ومقتضى ذلك عدم صحة الوضوء والغسل به فيها.

لكن المبني المذكور ضيف لأن اطلاق عام الوجدان في مورد المرض غير مناسب عرفاً فلا يقال مثلاً لمرىض يضره استعمال الماء وهو على ضفة النهر انه غير واحد للماء كما هو واضح.

هذا وقد يعترض على التقرير الذي ذكرناه بوجوه :

الوجه الأول : ان ظاهر الآية ان قوله : « وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً »^(١) جملة واحدة مستقلة عما قبلها ، وعليه يكون مفادها اشتراط الامر بالتييم في المريض والمسافر أيضاً بعدم وجود الماء. فلو كان المريض واحداً للماء يجب عليه الوضوء والغسل.

وقد ذهب إلى ذلك بعض علماء العامة ، ففي الخلاف (المحدود والمحروم وما اشبههما تمن به مرض مخوف يجوز له التييم مع وجود الماء وهو قول جميع الفقهاء الآباء وساً ومالكاً فانهما قالا يجب عليهما استعمال

(١) المائدة / ٥ .٦

الماء) ^(١).

وفي بداية المختهد لابن رشد نقل عن عطاء انه لا يتيم المريض ولا غير المريض اذا وجد الماء ^(٢).

وقد ذكر في وجهه ان الضمير في « لَمْ تَجِدُوا مَاءً » ^(٣) يعود إلى المريض والمسافر ايضاً.

ويؤيد ذلك عدة روايات من طرقنا تدل على تعين الغسل على المريض وان اصابه ما اصابه.

منها : ما رواه سليمان بن خالد وأبو بصير وعبد الله بن سليمان جيئاً عن أبي عبد الله علیه السلام (انه سئل عن رجل كان في أرض باردة فتخوف إن هو اغتسل أن يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع ؟ قال : يغتسل وان اصابه ما اصابه. قال : وذكر أنه كان وجعاً شديداً الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد ، وكانت ليلة شديدة الريح باردة ، فدعوت الغلمة فقلت : لهم احملوني فاغسلوني ، فقالوا : نخاف عليك. فقلت ليس بدّ ، فحملوني ووضعيوني على خشبات ثم صبوا عليّ الماء فغسلوني) ^(٤).

ونحوها صحيحة محمد بن مسلم ^(٥).

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

(١) الخلاف ١ : ١٥١ مسألة ١٠٠.

(٢) بداية المختهد ١ : ٦٦ ط ١٤٠١ هـ.

(٣) المائدة ٥ / ٦.

(٤ - ٥) لاحظ جامع الأحاديث كتاب الطهارة أبواب التيمم الباب ٧ ج ٣ / ح ١٨ / ٣٢٦٢ ص - ٥٠ و ١٩ / ٣٢٦٣ ص ٥١.

في حال المرض ، وهي مقدمة على تلك الروايات من جهتين :
إحداهما : تواتر هذه الروايات.

والجهة الأخرى : انه قد روى بعضها المتأخر من رواة اصحابنا عمن بعد الصادق علیه السلام من الأئمة ، كما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن الرضا علیه السلام في الرجل تضييه الجنابة وبه قروح وجروح أو يكون يخاف على نفسه من البرد. قال : (لا يغسل يتيم) ^(١) وقد اوضحنا في بحث تعارض الأدلة وغيره أن المتأخر من رواتنا من اصحاب الكاظم والرضا علیهم السلام ممن ألغوا جوامع حديثية كانوا ينظرون في أسئلتهم للإمام المتأخر إلى ما روي عن الإمام الباقي الصادق علیه السلام فهي حاكمة على تلك الروايات ، ومقامنا من هذا القبيل.

وأما ثانياً : فلان هذا المعن 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 ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَيَمْمُوا صَعِيداً طَيْبًا ﴾ ^(٢) .

الوجه الثاني : ان الأمر بالتييم في حالة المرض والسفر بعد الأمر بالوضوء والغسل أو لا بنحو عام ليس مفاده عرفاً الا عدم لزوم الوضوء والغسل في حصول الطهارة لا عدم كفايتهم في ذلك ، والسر فيه انه متى حدد الحكم الالزامي بعدر من الأعذار كالاضطرار والحرج 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 مطلوبية الشيء في هذه الحالة ، فيقتضي عدم صحته واجزائه أصلاً ،

(١) المصدر السابق نفس الموضع ح ١٣ عن أبي عبد الله ١٣ / ٣٢٥٧ ، عن أبي الحسن الرضا ١٤ / ٣٢٥٨ ص

.٤٩

(٢) المائدة ٥ / ٦

فلو قيل مثلاً (احفظ خطبة من نوح البلاغة وان كان عسراً فاقرأ صحيحة من القرآن) فانه لا يستفاد منه الا عدم الالتزام بحفظ الخطبة في صورة تعسره لا عدم احزائه كما هو واضح . والمقام من هذا القبيل لان المرض وعدم الوجдан اللذين أحذا موضوعين للحكم الثاني — وهو الأمر بالتييم — 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 ذكر انا يتم فيما اذا كان موضوع الحكم الثاني عنوان الحرج 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 كيلومتر ، 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 بمحاجة أن استعماله للماء حرج عليه لا مضرّ به ، وكذلك يكون ذكر المسافر باعتبار كون تحصيل الماء بالنسبة اليه حرجاً ، وعليه فالمقصود بذلك إخراج حالة الحرج في استعمال الماء أو في الوصول اليه . ويشهد لذلك تعليل الترميسي في التييم بقوله ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلَيُتِمَّ نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ﴾ ^(١) .

١) المائدة / ٥ .٦

وعلى هذا فلا ترتبط الآية ب محل البحث ، مضافاً إلى أن تحديد الأمر بالوضوء والغسل بعد المحرج لا يعني عدم صحتهما حينئذ لأن تحديد الحكم بمثلهما لا يعني الا محدودية الازام دون عدم صحة العمل كما تقدم .

ويرد عليه :

أولاً : ان كون المرض كناية عن المحرج في استعمال الماء خلاف المتعارف في الاستعمالات ، فان المعهود فيها ان يكفي به عن الضرر .

وثانياً : انه لا وجه للاستشهاد على ذلك بذيل الآية ، لأن ذلك مرتبط بأصل جعل الطهارات الثلاث لا بخصوص التيمم — كما تنبه له بعض المفسرين — فالمقصود به ان الله تعالى لم يأمر بما لكي يخرج عباده ويشق عليهم وانما امر بما لتطهيرهم .

الوجه الرابع : ان يقال انه لو سلمنا ان الآية الشريفة تدل على عدم وجوب الوضوء والغسل في حال المرض الا انه يكفي في مشروعهما إطلاق ادلة استحبابهما وحينئذ يترتب عليهمما أثراهما وهو الطهارة من الحدث ^(١) .

ويرد عليه :

أولاً : انه لم يقم دليلاً على الاستحباب النفسي للوضوء والغسل فيما عدا الوضوء التجديدي والوضوء المشروع للحائض . على ما أوضحتناه في علم الفقه .

وثانياً : انه لو فرض وجود الدليل على استحبابهما النفسي فلا اطلاق له بالنسبة إلى من يضره الماء فان الامر الاستحبابي بهما اثما هو في الحصة التي يكون واحداً فيها لشرط الوجوب لا مطلقاً .

(١) لاحظ مصباح الأصول ٢ : ٥٥٢ .

وثالثاً : ان ما ذكر انا يتم فيما لو كان المستفاد من الآية مجرد تحديد وجوهما بعدم الضرر. واما لو كان المستفاد منها تحديدهما بما انهم شرطان للصلوة أو محصلان لما هو شرطها — من الطهارة — فانها حينئذ تكون دليلاً على الفساد عند فقدان الحد المذكور. وبذلك ظهر انه لا اطلاق لدليل مشروعية الوضوء والغسل بالنسبة إلى من يضره الماء. فلا محل للبحث عن احراء (لا ضرر فيهما) حتى يبحث عن أن المستفاد منها عام للجاهل بالضرر أو مختص بالعالم به.

البحث الثاني : في أنه لو فرض اطلاق أدلة مشروعية الوضوء والغسل بالنسبة إلى من كان يضره استعمال الماء فهل يقتضي (لا ضرر) فسادهما مطلقاً أو بالنسبة إلى العام بكوئهما ضررين فحسب أو لا يقتضي ذلك أصلاً؟

والصحيح هو الوجه الأخير. وتوضيح ذلك : ان الوضوء والغسل على الصحيح من موضوعات الأحكام ، حيث إن كلاً منها جعل في مورده موضوعاً لترتب الطهارة الحديثة كما قد جعل غسل البدن بالماء موضوعاً للحكم بالطهارة الخببية.

وعليه فلا يمكن نفي صحتهما بقاعدة (لا ضرر) لأن مجرد الحكم بترتب الطهارة الحديثة عليهم ليس تسبياً إلى الضرر ، كما لم يكن الحكم بترتب الطهارة الخببية على غسل الماء بالبدن تسبياً إلى الضرر وإن كان استعمال الماء مضراً ، فان المقامين من واد واحد. نعم بينهما فرق من جهة ان ترتب الطهارة الخببية على استعمال الماء لا يتوقف على قصد القرابة ، وترتب الطهارة على استعماله في الوضوء والغسل مشروط بقصد القرابة.

لكن هذا الفرق ليس بفارق لأن تتحقق قصد القرابة بالوضوء والغسل لا يتوقف على وجود أمر مولوي بهما — من الأمر الاستحبابي أو الأمر الغيري

بناء على الصحيح من امكان التقرب بامثال الأمر الغيري خلافاً لما هو المشهور بين المتأخرین — حتى يكون انتفاء الأمر النفسي بهذه القاعدة موجباً لفقدان قصد القربة. اذ قوام عبادیة العمل باضافتها اضافة تذليلیة إلى الله تبارك وتعالى ، ويکفي في تحقیق هذا المعنی فقدن التوصل بالوضوء والغسل إلى الغایة المترتبة عليهمما — التي هي محبوبة لدى الشارع المقدس — وهي على المختار نفس الطهارة ، وأما بقیة الغایات فهي في طولها ، كما يکفي أيضاً أن يقصد التوصل إلى تلك الغایات الطولیة كإباحة الدخول في الصلاة والطواف.

يضاف إلى ذلك ان في اقتضاء (لا ضرر) لسقوط الاستحباب النفسي في مورد ثبوته تاماً.

نعم مقتضاه انتفاء وجوبهما الغيري على نحو غير مباشر. معنی أنه يوجب أولاً ارتفاع وجوب ذي المقدمة — وهي الصلاة مع الطهارة المائیة — فيما لم يكن الشخص متظهراً وکان استعمال الماء مضرأً له ، فبذلك ينتفي الوجوب المقدمي الغيري ، اذ على المشهور لا يمكن انتفاء وجوب المقدمة مع بقاء وجوب ذيها ، ونتیجة ذلك عدم وجوب الصلاة مع الطهارة المائیة ما لم يتوضأ المکلف ولكن اذا توپأ فحيث انه قد حصلت الطهارة المائیة فيجب عليه الصلاة مع الطهارة المائیة ، اذ ليس ایجادها حینتذ تسیبیاً إلى الضرر.

وبما ذكرنا يمكن ان يوجه بعض کلمات السيد الاستاذ (قده) في المقام — مع غض النظر عن بعض المناقشات في عبارته — ^(١).

(١) لاحظ مصباح الأصول ٢ : ٥٥٢ ففيه (فالوضوء الضرري وان كان وجوبه مرفوعاً بأدلة نفي الضرر إلا ان استحبابه باق بحاله فصح الاتيان بالوضوء الضرري بداعی استحبابه النفسي أو لغاية مستحبة وتحصل له الطهارة من الحديث وبعد حصولها لا مانع من الصلاة معها

وعلى ما ذكرناه من عدم اقتضاء (لا ضرر) لفساد الوضوء والغسل الضرري مطلقاً لا يتع吉ه ما قيل في توجيه قصور (لا ضرر) عن إثبات فسادهما في صورة الجهل كما ذكره جمع ^(١) من أن دليلاً (لا ضرر) وارد في مقام الامتنان على الأمة الإسلامية ، فلا يكون (لا ضرر) شاملًا لورد يكون نفي الحكم فيه منافيًّا للامتنان ، والحكم ببطلان الطهارة المائية الضررية الصادرة حال الجهل من هذا القبيل ، فان الأَمْر بالتييم واعادة العبادات الواقعة معها مخالف للامتنان .

اذ لا حاجة إلى ذلك إلا على سبيل التَّرْكِ عما ذكرناه . مع امكان المناقشة في ورود الحديث في مقام الامتنان فتأمل .

البحث الثالث : في ان حرمة الاضرار بالنفس هل توجب الحكم بفساد الوضوء والغسل المضرين في حال الجهل والعلم أو لا ؟
ويلاحظ أولاً : إنَّه لم تثبت حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً وإنما الثابت حرمتَه فيما يكون من قبيل هلاك النفس أو ما يلحق به — كما أوضحتنا ذلك في بحث الوضوء من شرح العروة — وعليه فالكلام في هذا البحث فيما اذا كان الضرر اللازم من الوضوء والغسل كذلك .

وللتوضيح المقام لا بد من ايضاح امرین :

الأمر الأوّل : ان نسبة (الاضرار المحرّم) إلى الوضوء والغسل الضرري نسبة الأسباب والمسببات التوليدية كالالقاء والاحراق والرمي والقتل ونحو ذلك .

لحصول شرطها وهي الطهارة بلا حاجة إلى الاعادة . وكذا الحال في الغسل الضرري ... اخ .

(١) لاحظ مصباح الأصول : ٥٤٥ وغيرها .

وفي متعلق الحرمة في الأسباب والمسببات التوليدية احتمالات ثلاثة — كما تعرضنا له في مبحث مقدمة الحرام — :

الاحتمال الأول : ان يكون مصب الحرمة إيجاد المسبب التوليدي كالحرق والضرر.

وحيث إن وجود المسبب التوليدي مغاير مع وجود سببه كالالقاء للاحرق والوضوء للاضرار ، فيكون ايجاده أيضاً مغايراً معه لأن الفرق بين الاجداد والوجود اغا هو بمجرد الاعتبار. وعليه فيكون المحرم مغايراً وجوداً مع ما هو سبب له.

لا يقال : ان الاحكام التكليفية تتعلق بافعال المكلفين والمسبب التوليدى كالاحراق والاضرار ليس بفعل للمكلف بل الاحراق أثر النار بشرط المماسة مع الجسم ، والضرر اثر الماء بشرط المماسة مع البدن.

فانه يقال : ان 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 التوليدى وانما اخذ العنوان المسبب عنه مرآة للسبب الذي يترب عليه ، فيكون الالقاء والوضوء بانفسهما متعلقين للحرمة.

الاحتمال الثالث : أن يكون مصب الحرمة العنوان الثانوي المسمى بالسبب التوليدى مأخوذاً على نحو الموضوعية لكن مع عده من قبيل الاعتبارات المتصلة ، فان تأصل الامر الاعتباري كما يكون في الاحكام التكليفية والوضعية فكذلك يتحقق في جملة من الماهيات التي هي من قبيل موضوعات الاحكام ومتصلة بها كالغصب.

والأظهر من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأول كما بيناه في محله.

الأمر الثاني : في حكم الوضوء والغسل حيث يترب عليهما الضرر المحرّم.

وذلك يختلف بحسب الاحتمالات السابقة في مصب الحرمة :

اما على الاحتمال الأول : فيكون متعلق الحرمة امرأ لا اتحاد له بوجه معهما ، فإن كان مضرأ بصحبتهما فاما هو من جهة الاخلال بقصد القرية المعتبرة فيهما ، وهذا الاخلال لا يتصور في صورة الجهل بكونه مضرأ على نحو الجهل المركب أو الاطمئنان لعدمه أو الغفلة عنه أو نسيانه. وأما مع العلم به أو ما في حكمه ففيه جهتان : جهة ترتيب امر محبوب عليه وهو الطهارة. وجهة ترتيب امر مبغوض عليه وهو الاضرار الحرم ، ولا يبعد تمشي قصد القرية اذا اتي بها بداعي التسبيب إلى الجهة الأولى.

واما على الاحتمال الثاني : فالحرم يكون نفس الوضوء والغسل فيدخل تحت عنوان النهي عن العبادة فيحكم بالفساد — على المشهور — لأنّه لا اثر للتقرب بما هو مبغوض ذاتاً.

واما على الاحتمال الثالث : فان قلنا بان الوضوء والغسل من قبيل موضوعات الاحكام فقط فيتحقق بالاحتمال الأول حكماً ، 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 مطلقاً ، والختار هو عدم الامتناع ، وعلى القول به فيفصل بين صوريتي العلم والجهل كما سبق في الاحتمال الأول.

التبنيه 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 الحقن الثاني (قده) الكبير والصغرى معاً^(١) واقر السيد الاستاذ (قده) بالكبير ولكنه انكر الصغرى قائلاً : (بأن الصغرى لهذه الكبىر غير متحققة فانا لم نجد مورداً كان فيه عدم الحكم ضرراً حتى يحكم برفعه وثبتوت الحكم بقاعدة لا ضرر)^(٢) ويظهر من بعض الفقهاء منهم السيد الطاطبائي في ملحقات العروة الالزام بما معاً كما سيجيء نقل كلامه .

والكلام تارة في الكبير وأخرى في الصغرى ، فهنا مقامان :

أما في المقام الأول : فتقرير انكار الكبير ان حديث (لا ضرر) لا ناظر إلى الأحكام الم拘ولة في الشريعة المقدّسة ومقيد لها بعدم أدائها إلى الضرر على المكلّف ، وعدم الحكم ليس حكماً معمولاً فلا يشمله 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 العنوان بالنسبة إلى كل من الفعل والترك للمكلّف ، وكذلك الحلية فانما يعني حل عقدة الحظر ومرجعها إلى هدم الحكم التحرّي المجهول ، كما انه ليس المدعى أنه لا يمكن انشاء عدم الحكم بل هو امر ممكن كما في الحكم بعدم اشتغال الذمة ، واما المقصود ان مجرد عدم جعل الحكم في مورد قابل لا يمكن عده حكماً حتى يكون مرفوعاً بحديث (لا ضرر) .

والجواب عن ذلك : ان ما ذكر من نظر الحديث إلى الأحكام الم拘ولة في الشريعة محل منع لأن مفاد الحديث هو عدم التسبب إلى تحمل الضرر — أي نفي وجود ضرر منتبه إلى الشارع المقدس بما هو

(١) تقريرات الحقن الثاني : ١١٩ وما بعده .

(٢) لاحظ جامع الأحاديث . الباب ٣ .

مشروع ومقتن — وهذا المعنى كما يصدق في موارد جعل الحكم الذي يلزم منه الضرر — سواء كان وضعياً أو تكليفيّاً ، وسواء كان الزاميّاً أو غير الزامي كالتدخل في الدخول لمن له حق الاستطراف بغير استئذان على نحو يوجب ذهاب حق التعيش الحر بالنسبة إلى صاحب الدار ، كما في قضية سمرة بن جندب — فكذلك يصدق في حالة عدم جعل الحكم احياناً فيعدّ نفس عدم جعل الحكم ممّن يبيده التشريع تسبيباً منه إلى الضرر.

مثلاً : اذا فرض أن الشارع منع الزوجة المعدمة من الاكتساب اذا كان على نحو ينافي حقوق زوجها وفرض عدم جعل وجوب الانفاق عليها ، فيعدّ نفس هذا تسبيباً منه إلى تضررها ، أو سلب حق التعيش مع الكرامة بالنسبة اليها. وكذلك لو فرض أنه حرم إضرار بعض الناس ببعض تكليفيّاً ولم يجعل حكماً اجرائياً يخوّل للسلطة مكافحة الاضرار والمنع عنه خارجاً.

والحاصل : ان عدم جعل الحكم المانع عن الضرر يعدّ تسبيباً منه اليه بعد فرض كمال الشريعة كما يدل عليه قوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُم﴾^(١) ويؤكده الروايات الدالة على انه ما من واقعة الا ولها حكم^(٢) وقوله ﴿يَا ايَّهَا النَّاسُ مَا مِنْ شَيْءٍ يَقْرِبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيَأْعُدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمْرَتُكُمْ بِهِ﴾^(٣) (يا ايها الناس ما من شيء يقربكم من الجنة الا وقد امرتكم به ، وما من شيء يبعدكم من النار ويعادكم من الجنة الا وقد نهيتكم عنه) مضافاً إلى سلب حق التشريع عن غير الله تعالى. وعليه فلا يقدح عدم صدق الحكم على مجرد عدم جعل الحكم بعد صدق التسبيب إلى تتحمل الضرر.

(١) المائدة / ٥ / ٣.

(٢) جامع احاديث الشيعة ١ : ١٣٣ - ١٤٣ / ٣٠ - ٣٢ .

(٣) ورد ذلك في صحيحه أبي حمزة الشمالي المذكورة في الوسائل - كتاب التجارة - أبواب مقدماتها - الباب ج ١٧ : ٤٥ / ٢١٩٣٩ .

بل يمكن أن يقال : بان عدم الحكم في ذلك يعد حكماً كما يعد عدم القيام لأحد الشخصين مع القيام للأخر مع تساويهما في الرتبة توهيناً للأول ، وكذلك يعد عدم التقيد في الموضع القابل له اطلاقاً.

ويلاحظ : أن هذه الكبىري منتجة وإن انكرنا وجود صغرى لها ، معنى أنه لم يوجد هناك مورد يكون (لا ضرر) فيه دليلاً على ثبوت الحكم — وذلك لأن نتيجة كون الكبىري مثبتة للحكم هي عدم حكمتها أي (لا ضرر) على ادلة حرمة الاضرار بالغير إذا كان عدم الاضرار بالغير ضرراً على المالك كما اذا تصرف المالك في ملكه بما اوجب الاضرار بمحاره ، لأن مقتضاه على هذا التقدير نفي كل من حرمة الاضرار بالغير وجوائز التصرف في الملك — لكون الأولى تسبباً للضرر بالنسبة إلى المالك والثانية تسبباً للضرر بالنسبة إلى المحار — فيتعارض (لا ضرر) فيهما ويسقط وتصل النوبة إلى أدلة حرمة الاضرار بالغير فيحرم مقتضاه تصرف المالك في ملكه بما يضر بمحاره ، فهذا مقدار من الانتاج للكبىري المذكورة ، ولو لم تثبت هذه الكبىري لكان (لا ضرر) نافياً لحرمة الإضرار بالغير دون جواز التصرف في الملك فتكون حاكمة على ادلة حرمة الاضرار كما يأتي توضيح ذلك في التبصي الآتي.

واما في المقام الثاني : — وهو وجود صغرى لهذه الكبىري — فقد ذكر لها موردان :
المورد الأول : الحكم بضمان التاليف في غير الموارد التي يكون هناك سبب للضمان فيها ، كالاتلاف واليد العادية فان دليل الضمان فيها نفس أدله دون قاعدة (لا ضرر).
وقد عد^(١) من موارد الخصار الدليل للضمان

(١) لاحظ تقريرات الحقق النائية : ٢٢٠ و ٢٢١ .

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 بالضمان في مثل ذلك للزم الضرر على الشخص .

وقد انكر الحقق النائي الحكم بالضمان فيها معللاً بعدم دلالة (لا ضرر) عليه فان دلالته عليه تبني على القول بان المستفاد منه نفي الضرر غير المدارك فيدل على الحكم بمتدارك الضرر الواقع إما من قبل من سبب اليه — ان كان هناك انسان صار سبباً لوقوع الضرر — أو من بيت المال ان لم يكن كذلك ^(١) وبظاهر من السيد الاستاذ (قده) موافقته معه في ذلك ^(٢) .

لكن الظاهر انه لا وجه لانكار الضمان في ذلك فان ثبوته لا يبنت على مسلك الفاضل التوبي في مفاد الحديث — من نفي الضرر غير المدارك — الذي قد سبق ابطاله — بل يكفي فيه نفس ما دلّ على قاعدة الاللاف لاندرجها تحتها ، فان حبس الحرّ — اذا كان كسوباً — يكون كحبس العبد والدابة ونحوهما ، تفويتاً لمنافعه المقدر وجودها لدى العقلاء فيكون ضامناً لعمله ، كما ان حبس الانسان اذا أدى إلى أن تشرد دابته أو يأبى غلامه أو يسيل الماء — المفتوح لجهة — ما يوجب خراب الدار والبستان ، أو يحترق ما في القدر أو ما في الدار بنارٍ كان قد اشعلها تحت القدر وكان قادرًا عليها كل ذلك ونحوه يكون االلافاً للمال عقلاءً .

ولا حاجة إلى قاعدة (لا ضرر) في ذلك بل يفي بجعل الضمان قاعدة (لا ضرار) بالمعنى الوسيع الذي ذكرناه الذي هو امضاء لقاعدة العقلائية لأنها تستيطن تشرع احكام رادعة عن تحقيق الإضرار بالنسبة إلى الغير ، فالحكم بالضمان على من أضر ، من اوضح اسباب الردع عن الاضرار

(١) لاحظ المصدر السابق .

(٢) لاحظ مصباح الأصول ٢ : ٥٦٠ .

ال الصادر من الحايس ونحوه وبذلك يتضح انه لا يرد على اثبات الضمان بقاعدة (لا ضرر) في المقام ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان الضرر اللازم على المتضرر — المقتضى لجعل الضمان — معارض بالضرر المترتب على الحكم بالضمان على الحايس ^(١) لان (لا ضرر) من جهة مقابلته : (لا ضرار) لا اطلاق لها بالنسبة إلى نفي الضرر الذي يشرعه القانون من باب مكافحة الاضرار — كما سبق توضيحة في التنبية الثاني —.

المورد الثاني : اثبات حق الطلاق للحاكم الشرعي بقاعدة (لا ضرر) و (لا حرج) فيما اذا صارت الزوجة محرومة عن حقوق الزوجية خارجاً ، مع مطالبتها لها وعدم طريق لاستيفائها ، بأن لم يمكن إجبار الزوج على الوفاء بها ولو بتعزيزه إن تخلّف عن أدائها — وذلك كما لو كان الزوج مفقوداً أو غائباً ولم يكن طريق لإجبار الزوج على طلاقها — فيقال حينئذ بأن لها ان تطالب الحاكم الشرعي بان يطلقها وعلى الحاكم الاستجابة لطلبهما وطلاقه نافذ . وعمدة النظر في المقام إلى خصوص حق الانفاق .

وقد التزم بحق طلاق الحاكم في الموضوع السيد الطباطبائي في ملحقات العروة تمسكاً بقاعدة (لا ضرر) و (لا حرج) مضافاً إلى الروايات الخاصة . وقد ناقش المحقق النائيني في التمسك بــما فإنهما لا يثبتان حكماً وجودياً كما ناقش في الروايات التي استدل بها بالــما غير معمول بها وهي معارضة بغيرها — وسيجيء تفصيل ذلك — كما استبعد كلامه جمع آخر من المتأخرین .

ونحن نجعل محل الكلام بعض فروض المسألة وهو ما لو امتنع الزوج

(١) المصدر السابق : ٥٦١ .

عن اداء النفقة لزوجته ، ونبحث .

تارة : في انه هل يمكن الحكم بثبوت حق الفسخ للزوجة بمحالحظة طبيعة عقد النكاح في نفسه ؟

وآخرى : في ثبوت حق الفسخ أو الطلاق للحاكم بمحالحظة (لا ضرر ، ولا ضرار) .

وثالثة : في ثبوت ذلك بمحالحظة الأدلة الخاصة ، فهنا أبحاث ثلاثة :

البحث الأول : في انه هل يثبت حق الفسخ للزوجة عند عدم اتفاق الزوج عليهما بمقتضى تخلف الشرط الارتكازى الضمىنى — كما ذكره جمع فى 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 الارتكازى ، بأن يبذل لها الزوج النفقة بحدودها الشرعية ، وليس للمنشأ اطلاق بالنسبة إلى الزوجية بعد فسخها من ناحية اخلال الزوج بالنفقة . فان الزوجية المنشأة بحسب طبعها احداث علقة خاصة بين الرجل والمرأة ، حقيقتها المشاركة في الحياة على نحو خاص يشتمل على نحو قيمومة للزوج بالنسبة إلى الزوجة وتكفل مؤونتها الالزامية — مضافاً إلى الاستمتاع الجنسي — قال الله تعالى : «**الرّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**» .

وقد جاء في تفسير القرطبي ^(١) انه فهم العلماء من هذه الآية انه من عجز عن نفقتها لم يكن قواماً عليها واذا لم يكن قواماً عليها كان لها فسخ العقد لزوال المقصود الذي لا جله شرع النكاح . ثم نقل قول الشافعى ومالك . بذلك ومخالفة ابى حنيفة . وقد ورد في روایة ضعيفة عن سفيان بن عيينة عن

_____ .
(١) القرطبي ٥ : ١٦٩ .

ابي عبد الله عائلاً في حديث انه قال (فالرجل ليست له على نفسه ولاية اذا لم يكن له مال وليس له على عياله امر ولا نهي اذا لم يجر عليهم النفقه)^(١).

وليس المقصود الاستدلال بالآية والرواية ، بل المقصود ان المترکر الذهني للزوجة انشاء الزوجية الدائمة بشرطها وشروطها والنفقة منها.

وي يكن الايراد عليه — مع غضّ النظر عن مخالفة الروايات الآتية لثبوت خيار الفسخ للزوجة في صورة الاخلاع بالنفقة — بوجهين يمكن دفعهما :

الوجه الأول : ان بين البيع والنكاح فرقاً ، فان قوام البيع **بالمالين** وقوام النكاح بالشخصين حتى أن المهر ليس من أركانه ، ولذا لو اخلّ به يصح العقد وثبتت مهر المثل — ففي البيع حيث ان النظر إلى المالين فيقتضي بحسب الشرط الارتكازي العقلائي عدم نقصان ما انتقل إليه عما انتقل عنه بحسب المالية — فيكون منشأ خيار الغبن — كما يقتضي عدم كونهما معينين — فيكون منشأ خيار العيب — وهكذا بالنسبة إلى سائر الشؤون الراجعة إلى المالين. ويمكن ادعاء مثل هذا الشرط الارتكازي في ما يرجع إلى الزوجين في النكاح ، بالنسبة إلى فقدان العيوب التي تختل بها الحياة الزوجية ، وقد حدّدها الشارع بعيوب خاصة ، وكذا يأتي فيها خيار التدليس فيما يتعلق بذلك.

واما ما لا يرجع إلى وصف الزوجين بل كان من الاحكام الثابتة في الشريعة الاسلامية ، كوجوب إنفاق الزوج على الزوجة فلا يمكن عده من الشروط الارتكازية العقلائية.

(١) كتاب الكافي — الأصول — كتاب الحجة الباب ١٠٣ (باب ما يجب من حق الإمام على الرعية ...) ١ : ٦ / ٣٣٦ و ٣٣٥

كيف وفي بعض المجتمعات البدوية يشترك الزوجان في تحصيل النفقة كما هو الغالب في أهل الريف الذين يكون شغلهم الزراعة والفالحة وتربيه الماشي ، 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 تتتكلف النفقة. وعلى هذا فلا يمكن عد الانفاق من الشروط الارتكازية للنكاح.

الوجه الثاني : ان الشرط الارتكازي اما يؤثر في تحقق الخيار عند التخلف في صورة نفوذه عند التصرير به فان مرجع اشتراط الانفاق على التحو الذي يقتضيه هذا التقرير هو جعل الخيار عند التخلف ، ومقتضى ما عللوه به عدم صحة شرط الخيار في النكاح عدم صحة جعل الخيار ولو بخلاف الوصف او الشرط الا ما دل عليه النص قال الشيخ الانصاري (في بحث خيار الشرط بعد ذكر عدم دخوله في النكاح اتفاقاً)^(١) . ولعله لتوقف ارتفاعه شرعاً على الطلاق وعدم مشروعية التعامل فيه.

وقد يحكم ببطلان اصل النكاح الذي جعل فيه شرط الخيار ، وقد علل ذلك السيد الاستاذ (قده) بان شرط الخيار يرجع إلى تحديد الزوجية بما قبل الفسخ لا محالة ، وهو ينافي قصد الزواج الدائم أو المؤجل إلى أجل معلوم ، وهذا بخلاف سائر الشروط الفاسدة فإنهما بحسب الارتكاز العربي لا ترجع في خصوص النكاح إلى جعل الخيار على تقدير التخلف ، وإنما ترجع إلى تعليق الالتزام بترتب الآثار على وجود الشرط وفسادها لا يسري إلى العقد^(٢).

(١) لاحظ المكاسب : ٢٣٣ .

(٢) العروة الوثقى مع تعليقه الخوئي (٥) ٢ : ٦٣٨ مسألة ٣٨٥٥ .

ويمكن الجواب عن الوجه الأول : بأنه 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 وال العامة في كون اليسار من الامور الدخيلة في الكفاءة وعدمه على قولين مشهورين ^(١) وسوف يظهر ارتكازية هذا الشرط مما يأتي في جواب الوجه الثاني.

وعن الوجه الثاني : بأنه لا إجماع على عدم ثبوت خيار تخلف الوصف والشرط في النكاح وإنما قام الإجماع على عدم صحة اشتراط الخيار فيه ، كيف وقد التزم بشبوبت خيار الفسخ للزوجة عند الاعسار أو انكشافه جمع من فقهاء الفريقين ، ولذلك لوقدر قيام الاجماع المذكور أيضاً فلا ينبغي الشك في عدم شموله للمقام.

اما فقهاؤنا فقال الحق في الشرائع : لو تجدد عجز الزوج عن النفقة هل تتسلّط الزوجة على الفسخ فيه روایتان اشهرهما انه ليس لها ذلك ، وعقبه في الجوادر ^(٢) بقوله (لا بنفسه ولا بالحاكم وفي المسالك انه المشهور). ونقل العالمة في المختلف ^(٣) في بحث اعتبار اليسار في الكفاءة عن ابن ادريس انه قال : (والأولى ان يقال ان اليسار ليس بشرط في صحة العقد ، وإنما للمرأة الخيار اذا لم يكن موسراً ببنفقتها وليس العقد باطلاً بل الخيار لها ...) ثم

(١) لاحظ اختلاف فقهائنا في الجوادر ٣٠ : ١٠٣ و المدائن ط الأولى ^١ : ٦ : ١٤٤ . و اختلاف فقهاء العامة في المغني لابن قدامة ٧ : ٣٧٦ و ٣٧٧ والخلاف للشيخ الطوسي ٤ : ٢٧١ و ٢٧٢ .

(٢) الشرائع ٢ : ٣٠٠ ، جواهر الكلام ٣٠ : ١٠٥ .

(٣) كتاب النكاح : ٥٧٦ .

قال العلامة (وهو الوجه عندي ... واما اعتبار اليسار فلو نكحت المرأة ابتداء لفقير عالمة بذلك صح نكاحها اجتماعاً ولو كانت الكفاءة شرطاً لم يصح) – إلى ان قال – (نعم أثبتنا لها الخيار دفعاً للضرر عنها ودفعاً للمشقة اللاحقة بها بسبب احتياجها مع فقره إلى مؤونة يعجز عنها ، ولا يمكنها التزوج بغيره ، فلو لم يجعل لها الخيار كان ذلك من اعظم الضرر عليها وهو منفي اجتماعاً). وذكر في مسألة الاعسار المتأخر ^(١) بعد نقل قول المشهور من عدم خيار للزوجة في الفسخ – (قال ابن الجينيد 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 ^(٢) ان السيد السندي في شرح النافع مال إلى قول ابن الجينيد 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 ^(٣) (ان الرجل اذا مع 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 عبد العزيز وريبيعة وحماد ، ومالك ، ويجيى القطنان ، وعبد الرحمن بن مهدي ، والشافعى ، وإسحاق ، وابو عبيد ، وابو ثور ، وذهب عطاء والزهري ، وابن شيرمة ، وابو حنيفة ، واصحابه إلى أنها لا تملك فراقه بذلك ولكن يرفع يده عنها لتكسب ...).

(١) المصدر السابق ٥٨٢ .

(٢) الحدائق ٢٤ : ٧٧ – ٧٨ .

(٣) المغني ٩ : ٢٤٤ .

وفي نيل الاوطار ^(١) : (ان الزوج اذا اعسر عن نفقة امراته واحتارت فراقه فرّق بينهما واليه ذهب جمهور العلماء على ما حكاه في فتح الباري ، وحكاه صاحب البحر عن الامام علي عليه السلام ، وعمر ، واي هريرة ، والحسن البصري ، وسعيد بن المسيب ، وحمد وربيعة ، ومالك ، واحمد بن حنبل ، والشافعي ، والامام يحيى ، وحكى صاحب الفتح عن الكوفيين آنه يلزم المرأة الصبر وحكاه في البحر عن عطاء ، والزهري ، والثوري ، والقاسمية ، واي حنيفة واصحابه وأحد قوله الشافعي) .

وتعرض لنقل اقوال الصحابة والتابعين وفقهاء العامة ابن حزم أيضاً في كتاب المخل ^(٢) ثم ان القائلين بهذا القول اختلفوا في انه هل للزوجة طلب الفسخ أو الطلاق أو هي مخيرة بينهما ؟ ففي نيل الأوطار ^(٣) نقل للعامة في ذلك أقوالاً ثلاثة وفي المغني ^(٤) (كل موضع يثبت لها الفسخ لاحل النفقة لم يجز الا بحكم الحاكم ... فإذا فرّق بينهما فهو فسخ لا رجعة له فيه وبهذا قال الشافعي وابن المنذر ، وقال مالك : هو تطليقة وهو احق بما ان ايسراً في عدّها ...) .

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 بأن الشرط المرتكز هو ان يكون الخيار لها بالرجوع إلى الحاكم وفسخه ، وان لم يتيسر فينفس الزوج ، فلا مخالفة لمفاد الروايات

(١) نيل الاوطار ٧ : ١٣٣ — ١٣٤ .

(٢) ج ١٠ — ٩٤ / ٩٥ .

(٣) نيل الاوطار ٧ : ١٣٥ .

(٤) المغني ٩ : ٢٤٨ — ٢٤٩ .

المشار إليها. وعلى تقدير منع ذلك ، فالوجه في عدم الحق النكاح عند الإعسار بخيار الغبن في استحقاق الفسخ إنما هو الروايات الواردة في الموضوع.

البحث الثاني : في انه هل يثبت حق الفسخ للزوجة أو حق الطلاق للحاكم بقاعدة (لا ضرر ولا ضرار) ؟

اما (قاعدة لا ضرر) ، فإثبات ذلك بها تقرير :

التقرير الأول : ما يماثل التقرير 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 بالنزوم — ضرر على الزوجة فهو منفي.

وعلى هذا التقرير يكون التمسك بـ (لا ضرر) تمسكاً به لنفي الحكم لا لإثباته ، كما انه إنما يتجه في فرض انكار ارتكازية الشرط أو تأثير الشرط الارتكاري ونحو ذلك — كما يظهر مما سبق في التنبية السابق —.

وقد يعرض على هذا التقرير بما عن شيخنا الحليلي (قوله) من ان الضرر المتوجه على الزوجة في حال عدم قيام الزوج بحقوقها ليس مسبباً توليدياً عن نفس لزوم النكاح لينتفي بالحديث المذكور اذ من المعلوم ان اختيار الزوج دخيل في البين ^(١).

وهذا الاعتراض مبني على ما ذهب اليه (قوله) وفاصاً لشيخه الحسن السائيني من أن الضرر المنفي عنوان توليدي لنفس الحكم الشرعي ، كالاضرار فيكون الحكم الشرعي منفياً حيث ينطبق عليه الاضرار. وقد مرت مناقشة هذا المبني في محله وذكرنا ان الصحيح في تحرير ما ذهب اليه

(١) بحوث فقهية : ٢٠٧

المشهور من تفسير الحديث بنفي الحكم الضرري هو ان مفاده نفي التسبب الشرعي إلى 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 وفقه ولو إجباراً ، إذ يصدق على جعل لزوم الزوجية وبقائها أنه تسبب إلى الضرر من قبل الشارع فينتفي بلا ضرر.

وبذلك يظهر ان هذا التقريب أيضاً تاماً لو لا دلالة الروايات على خلافه ، حيث إنها تدل على ان ازالة الطلاق لا بدّ ان يكون صادراً عن الولي الإجباري وهو الحاكم.

التقريب الثاني : انه يلزم من عدم جعل سلطنة لغير الزوج على الطلاق وازالة عقد الزوجية تسبب الشارع إلى ضرر الزوجة ، فيستكشف من (لا ضرر) وجود هذا الحق للحاكم.

وعلى هذا التقريب يكون التمسك بـ (لا ضرر) استدلالاً به في اثبات وجود حكم شرعي. وعليه يتبين تمسك السيد الطباطبائي بهذه القاعدة وبـ (لا حرج) لهذا المدعى. بل على هذا الاساس يتبين تمسك العلامة بـ (لا ضرر) في اثبات حق الفسخ للزوجة ، وكذا استدلال ابن الجينيد بـ (لا حرج) لهذا المدعى فانه ليس نظرهم إلى 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) واثباته به فرقاً ، فان الامر في الأول واضح لأن المفروض تعين الحكم الموجب للضرر وهو ما يتوهّم بسبب عموم أو اطلاق أو غيرهما. ولكنه ليس كذلك في الثاني لأن الحكم الذي يراد استكشافه لا يكون متعيناً غالباً لامكان رفع الضرر يجعل عدة

أحكام ، كما أشار إلى ذلك الشيخ الانصاري (قده) في خيار الغبن فلا يمكن استكشاف حكم معين منها الاّ بمعونة زائدة.

ففي المقام يدور الامر بين ان يكون الحكم المعمول 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 رجعياً فيكون للزوج الرجوع في اثناء العدة اذا تمكن من الانفاق وهذا بخلاف الفسخ.

وتعين احد هذه الاحكام بحاجة إلى مزيد بيان.

ويكون تقريب ثبوت حق الطلاق بأن المستفاد من الادلة العامة هو ان وظيفة الزوج احد الامرين اما إمساك بالمعروف أو تسريح بحسان ، ويشهد له بالخصوص معتبرة جميل ، عن أصحابنا ، أو عن عنبسة بن مصعب ، وسورة بن كلية ، عن احدهما قال : اذاكسها ما يواري عورتها ويطعمنها ما يقيم صلبها اقامت معه والا طلقها ^(١).

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 باحجاره على ذلك ، وإن لم يكن لها ولي طلقها السلطان ^(٢) وكذلك ما ورد في ان حق

(١) لاحظ الوسائل — كتاب النكاح. أبواب النفقات — الباب ١ — الحديث ٤ ج ٢١ / ٥١٠ ولاحظ ان الكافي الموجود عندنا مختلف مع ما نقله الشيخ عنه في سند الرواية لكن لا يسع المقام بيان ذلك (منه).

(٢) لاحظ المصدر السابق. كتاب الطلاق. أبواب أقسام الطلاق وأحكامه. الباب ٢٣ الحديث ٥ ج ٢٢ / . ١٥٨

الطلاق لا يكون بيد الزوجة مطلقاً ولو بجعل الزوج ، ففي معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليهما السلام انه قضى في رجل تزوج امرأة واصدقته هي واشترطت عليه ان بيدها الجماع والطلاق. قال : خالفت السنة ووليت حقاً ليست بأهله ، فقضى أن عليه الصداق وبيده الجماع والطلاق وذلك السنة ^(١).

فمن ذلك وغيره يعلم ان الحكم بعدم كون الطلاق بيد الزوجة ليس من باب الالا اقتضاء ، 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 ضرار فيختص بالزوج الذي يكون مضراراً قال تعالى : « وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لِتَعْتَدُوا » ^(٢) ووجه استفادته منها : ما سبق في شرح مقطع (لا ضرار) من انه يستفاد منه ان للحاكم الشرعي الحق في المعن عن الاضرار حدوثاً وبقاءً بانسب وأخفى الوسائل الممكنة ، وهو في المقام بعد سلسلة من الاجراءات طلاق الزوجة ، فيكون حكم طلاق الزوجة حكم نخلة سمرة بن جندب التي امر النبي عليهما السلام بقلعها ، وعلى هذا فتشبت للحاكم هذه السلطة لانها من شؤون الولاية التنفيذية ، وقد أشير إلى هذا التقريب فيما عن شيخنا الحلي (قده) ^(٣).

البحث الثالث : في حكم المسألة على ضوء الروايات الواردة في المقام ، وهي روايات

عديدة :

فمنها : ما رواه الصدوق ، عن ربعي بن عبد الله ، والفضيل بن يسار ،

(١) لاحظ الوسائل كتاب النكاح. أبواب المهر. الباب ٢٩ — الحديث ١ ج ٢١ . ٢٨٩

(٢) البقرة ٢ / ٢٣١ .

(٣) بحوث فقهية : ٢٠٩ — ٢١٠ .

جميعاً ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ قُدْرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ﴾ ^(١) قال : ان انفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة والا فرق بينهما . وللصدوق سند صحيح إلى كل منهما في المشيخة . وقد رواه الشيخ بسند فيه محمد بن سنان ، عنهما إلا انه قال (ما يقيم صلبها) ^(٢) .

ومنها : ما رواه الصدوق بسنته المعتبر عن عاصم بن حميد عن أبي بصير قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : (من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يواري عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقاً على الامام ان يفرق بينهما) .

ومنها : ما نقله في الكافي — بسند مخدوش — عن روح بن عبد الرحيم قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام : قوله عز وجل : ﴿ وَمَنْ قُدْرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ﴾ قال : (اذا انفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة والا فرق بينهما) .

والظاهر ان كلاً من الصدوق والكليني يفتون بذلك كما افتى به بعض آخر من فقهائنا ، فقد ذكر في الحدائق ^(٣) في عداد اقوال علمائنا انه (قيل بان الحاكم يبينها وهذا القول نقله السيد السندي في شرح النافع قال : نقل الحقن الشيخ فخر الدين عن المصنف انه نقل عن بعض علمائنا قوله بان الحاكم يبينها) .

ويظهر من كلام الحقن النافع المناقشة في الاستدلال بها بوجهين :

(١) الطلاق ٦٥ / ٧ .

(٢) لاحظ الوسائل . كتاب النكاح — أبواب النفقات — الباب ١٠ الحديث ١ ج ٢١ / ٥٠٩ .

(٣) ج ٦ ص ١٤١ ط الحجر .

الأول : انا غير معمول بها^(١) وذلك لأن قدماءنا بين من قال بلزم صيرها وبين من قال بان لها فسخ العقد كابن الجنيد. لكن قد ظهر ما 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^(٢).

الثاني : معارضتها بمثل النبوى (تصير امرأة المفقود حتى يأتيها يقين موته أو طلاقه) والعلوى (هذه امرأة ابتليت فلتتصير) ونحو ذلك^(٣).

ولعله يشير بنحو ذلك إلى ما رواه الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب ، عن بنان بن محمد ، عن أبيه ، عن ابن المغيرة ، عن السكونى ، عن جعفر ، عن أبيه عليهما السلام ان علياً قال في المفقود : لا تتزوج امراته حتى يبلغها موته أو طلاقه أو لحوقه بأهل الشرك)^(٤). لكن لا يمكن الاعتماد على شيء من الاخبار الثلاثة : (اما رواية السكونى) فلأن في سندها بنان بن محمد وهو عبد الله بن محمد بن عيسى

(١ و ٢) تقريرات الحقائق النائية : ٢٢١ ، ومن الغريب ما أورده السيد الاستاذ على ذلك من ان الروايات الامرة بالصبر واردة فيما إذا امتنع الزوج من الموافقة (لاحظ مصباح الأصول ٢ : ٥٦١) فان نظر المحقق النائي إلى النبوى والعلوى الآتىين وهما واردان في المفقود ولا يرتبطان من امتنع عن الموافقة.

(٣) قال في ج ٦ / ١٤١ ط الحجر وظاهر شيخنا الشهيد الثاني في المسالك التوقف أيضاً حيث اقتصر على نقله الأقوال وادتها ولم يرجح شيئاً في البين إلا أن الظاهر انه لم يقف على صحة الخبرين اللذين قدمناهما دليلاً لابن الجنيد فانه إنما نقل رواية ربعي والفضيل عارية عن وصفها بالصحة والظاهر انه اخذها من التهذيب فانها فيه ضعيفة وإلا فهى في الفقيه صحيحة وأما صحيحة أبي بصير فلم يتعرض لها والظاهر انه لو وقف على صحة هاتين الروايتين لما عدل عنهما بناء على عادته وطريقته كما علمته من سبطه في شرح النافع.

(٤) الوسائل ٢٢ / ١٥٧ — ٢٨٢٦٦ .

الأَشعري ولم تثبت وثاقته ^(١).

واما الأَوَّلان : فلم يتعرض لهما الا الشهيد الثاني حيث قال : (لو تعذر البحث عنه من الحاكم اما لعدمه أو لقصور يده تعين عليها الصبر إلى ان يحكم بموته شرعاً ، أو يظهر حاله بوجه من الوجوه لاصالة بقاء الزوجية ، وعليه يحمل ما روی عن النبي ﷺ ... وعن علي عليهما السلام ... ومن العامة من أوجب ذلك مطلقاً عملاً بهاتين الروايتين) ^(٢) وقد ذكر السيد الطباطبائي في مقام الجواب عن هذه الروايات الثلاث انه لا عامل بها مع ان الاولين عاميان ^(٣).

والظاهر انه لا اعتبار لهما سندأ حتى عند العامة وان كانوا موافقين لفتاوي اهل الرأي وبعض الظاهرية كما تقدم.

اما النبوي : ففي المغني لابن قدامة ^(٤) متعارضاً للاستدلال به (فأما الحديث الذي رووه عن النبي ﷺ فلم يثبت ولم يذكره اصحاب السنن).

واما العلوي : ففيه أيضاً بعد ذكر نقله عن الحكم ، وحمد ، عن علي (وما رووه عن علي فيرويه الحكم وحمد مرسلاً والمسند عنه مثل قولنا)

(١) نعم في موثقة سماعة قال سأله عن المفقود فقال إن علمت أنه فهي أرضٍ في متطرفة له أبداً حتى يأتيها موته أو يأتيها طلاق .. (الوسائل ج ٢٠ ص ٥٠٦ ٢٦٢١٤) ولكن موردها خصوص المفقود الذي يعلم حياته ولا مانع من العمل بما في موردها وجعلها مخصوصة لتلكم الروايات والحكم بلزوم الصبر على المرأة وإن لم يكن للمفقود مالٌ ينفق عليها منه ولا ولٍ ينفق عليها من مال نفسه.

(٢) لاحظ الجواهر ط الحديث ٣٢ ص ٢٩٠ .

(٣) ملحقات العروة ص ٢٧٠ .

(٤) ج ٩ ص ١٣٥ .

وغرضه بالمسند عنه ما ذكره من انه قد روی الجوزجاني وغيره باسنادهم عن علي في امرأة المفقود تعدد أربع سنين ثم يطلقها ولی زوجها ، وتعتد بعد ذلك أربعة اشهر وعشراً فان جاء زوجها المفقود بعد ذلك خيّر بين الصداق وبين امرأته.

وقال الزيلعي ^(١) : (قلت رواه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب الطلاق : اخبرنا محمد بن عبيد الله العززمي عن الحكم بن عتبة : ان علياً قال في امرأة المفقود : هي امرأة ابتليت فلتتصير حتى يأتيها موت أو طلاق انتهى. اخبرنا معمر عن ابن اي ليلي عن الحكم : ان علياً قال مثل ما سبق. اخبرنا ابن حريج قال : بلغني ان ابن مسعود وافق علياً على انها تنتظره أبداً . انتهى .

ونقل المحدث النوري في المستدرك ^(٢) عن ابن شهرآشوب 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 فلتتصير. وقال عمر : تتربص اربع سنين ثم يطلقها ولی زوجها ثم تتربص اربعة اشهر وعشراً . ثم رجع إلى قول علي). وعلى اي حال فلا حجية للنبي ولا للعلوي.

فظاهر أن الصحيح هو الاعتماد على ما يدل على ان الحكم 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 ووافقه بعض المتأخرین.

(١) نصب الرایة ج ٣ ص ٤٧٣ .

(٢) المستدرک للنوری ١٥ : ٣٣٧ / ١٨٤٣٠ .

التبني السادس : في تعارض الضررين :

ولذلك صور عديدة تعرض لها بعض الاصوليين في المقام ونحن ن تعرض لتحقيقها تبعاً
رغم عدم ارتباط بعضها بهذه القاعدة ، وهي ترجع إلى صور أصلية ثلاثة :

الصورة الأولى : ما اذا دار أمر شخص بين ضررين بالنسبة اليه بحيث لا بد له من
الوقوع في أحدهما ، ومنشأ حدوث هذه الحالة أحد عوامل ثلاثة لانه اما ان يكون بفعل
نفس المتضرر او بعامل طبيعي او بفعل شخص آخر والفروض الثلاثة تختلف بعض الشيء في
حكم المسألة — على ما سيتضح خلال تحقيقها — ويتصور جميعها فيما اذا وقع شخص من
السطح ودار امره بين ان يقع على أحد شئين يستوجب تلفه ، او ادخل شخص راس بعيده
في قدر ثم تعدد اخراجه الا بتلف أحدهما.

ولهذه الصور كما ذكر فروع ثلاثة :

الفرع الأول : ان يدور الامر بين ضررين مباحثين.

والحكم التكليفي في هذه الحالة واضح اذ المفروض اباحة ارتكاب كل من الضررين
تکلیفًا فیقی کل منهما على اباحتة بلا اشكال فتیجة ذلك تھیر المکلف عقلاً في ارتكاب
ایهما شاء.

واما الحكم الوضعي — وهو الضمان — فلا معنى لتحقیقه فيما كان العامل في هذا
الاضطرار نفس المکلف أو جهة طبيعية واما اذا كان العامل شخصاً آخر فاذا كان الضرران
متساوین ، او كانوا مختلفين ولكن ارتكب المضطر اخفهما فانه لا اشكال في ضمان الغير لما
ارتكبه المضطر بخصوصه لأن وقوعه في ذلك يستند إلى الغير ، وموضوع الضمان اعم من
تحقيق الضرر مباشرة أو تسبیباً.

واما اذا كان الضرران مختلفين وارتكب المضطر أشدّهما فها هنا وجوه :

الأول : ان يضمن الضرر الأشد نظراً إلى ان الغير قد سبب إلى الضرر — حسب الفرض — والضرر الواقع اما هو الضرر الأشد دون الأخف ليكون ضامناً له ، فيكون ضامناً له لما وقع لا محالة.

الثاني : ان يضمن الجامع بين الضررين ؟ نظراً إلى انّ الغير اثنا سبب إلى وقوع المضطر في احدهما ، واما كان وقوعه في الأشد باختيار منه لا بتسبيب من الغير فيكون ضامناً اياه.

الثالث : ان يقال انه اذا كان المضطر عالماً باشدية أحد الضررين من الآخر ، أو احتمله احتمالاً معتمداً به عقلاءً فانه لا يضمنه الغير أصلأً ، واما اذا كان جاهلاً باشدية احد الضررين أو احتمله احتمالاً ضعيفاً لا يجب الاعتناء به عقلاءً ، فان حكمه حكم صورة التساوي ويكون الغير ضامناً لما ارتكبه المضطر منهما.

وهذا الوجه هو الصحيح وذلك لأن ما سبب اليه الغير أوّلاً وبالذات اما هو أحد الضررين ، ولكن هذا العنوان الانتزاعي اما ينطبق عقلاءً على خصوص الأخف فيما اذا كان المضطر عالماً باشدية أحد الضررين ، أو محتملاً لها احتمالاً معتمداً به ، فلا يكون ارتكاب الأشد مستنداً إلى 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 إلى الرجوع إلى كيفية تطبيق الحكم بالضمان في مورد التسبب إلى أحد الضررين ، لكي يتضح تحرير هذا الوجه في ضوء ذلك فنقول : ان التسبب إلى أحد الضررين لا يستوجب الضمان بهذا العنوان لأن عنوان الأشد عنوان انتزاعي جامع بين الضررين ،

والحكم بالضمان في كل ضرر اما يقتضي ثبوت الضمان بالنسبة إلى كل ضررٍ ضررٍ معيناً — لا الاصل الجامع بين ضررين أو اكثر — لأن العام ينحل بحسب الافراد المعينة دون المترتبة ، ولا سيل إلى الالتزام بشبوب الضمان بالنسبة إلى كلا الضررين كما هو واضح ، ولا بالنسبة إلى واحد منهما معيناً لأن نسبة الأَحَد اليهما على حد سواء ، فتعين واحد منها ترجيح من غير مرْجح ، وعلى ضوء هذا : يعرض الاهام في كيفية تطبيق الحكم بالضمان على ذلك.

وكلما طرأ الاهام في متعلق الحكم أو موضوعه من ناحية التطبيق ، فإنه تدعو الحاجة إلى خطاب متمم يطبق الماهية على شيء معين ليرتفع الاهام بذلك ، ونحن نعبر عن هذا الخطاب بـ (متمم المجلع التطبيقي) تمييزاً له عن سائر اخاء متمم المجلع . وانما يعرض الاهام في مرحلة المجلع في أحد موردين :

المورد الأول : الماهيات الاعتبارية بنحو عام كالصلة والحج والزكاة — على المختار فيها — وذلك لأن 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 لا يعين عملاً خاصاً ينطبق عليه قهراً ، وهكذا وجود (الدينار) في القانون المالي لدولة لا يعين نقداً خاصاً ينطبق عليه كما هو واضح ، بل ذلك منوط بتطبيق الماهية الاعتبارية من يبيه الامر ، وذلك قد يختلف من دين إلى دين أو من مجتمع إلى مجتمع ، أو من دولة إلى دولة وهكذا ... على ما هو ملحوظ في هذه الأمثلة.

المورد الثاني : ان تكون هناك خطابات متعددة (بالذات أو بالاخلال من خطاب واحد) وفعالية كل واحد أو تجزءه مشروط بشرط — مشترك بينها —

بالنسبة إلى موضوعها ، ففي هذه الحالة تعرض الحاجة إلى متتم الجعل مع توفر شرطين : أحدهما : ان يتحقق المعنى المجعل شرطاً بالنسبة إلى احد الموضوعات لا بالنسبة إلى كل واحد منها لكي يصير الحكم بالنسبة إليها فعلياً أو منجزاً قهراً.

الثاني : ان لا يمكن الالتزام بعدم فعالية شيء من الحكمين أو تنجزه للعلم بتحقق ملاك الحكم بالنسبة إلى احد الموضوعين.

لكن كيف يمكن صيورة احد الحكمين فعلياً أو منجزاً — ابتداء — لأن كلاً منهما مشروط بتحقق الشرط بالنسبة إلى خصوص متعلقه ولم يتحقق ذلك بالنسبة إلى شيء منهما ، فلا يكون شيء منهما فعلياً أو منجزاً في هذه الحالة دون عنابة زائدة.

وحل ذلك : ان ينشأ هنا خطاب آخر يطبق الأَحد الانتزاعي على واحد بخصوصه. وحيثند ينحل الاشكال وبصير الحكم الذي طبق الأَحد على موضوعه أو موضوع تنجزه فعلياً أو منجزاً قهراً.

وكيفية تطبيق ذلك وضابطه انه متى كان الطرفان متساوين يطبق الأَحد على كل منهما بشرط عدم تحقق الآخر وادا كانا مختلفين فيطبق الأَحد على ذي المزية — على اختلاف بين الموارد بحسب تناسباها لها .

ولهذا المورد تطبيقات كثيرة متعددة خلال المباحث الاصولية والفقهية.

منها : في مورد قاعدة الاضطرار وهي ما ورد في الحديث (وكل شيء ، اضطر اليه ابن ادم فقد احله الله) فادا فرضنا اضطرار المكلف بالنسبة إلى أحد محظيين لم يؤثر الاضطرار ابتداءً في حلية شيء منهما ، إذ خطاب الحلية إلى كل محرم محرم فان الجامع بين محظيين ليس بمحرم ، لكن حيث لا

يمكن الالتزام بعدم تأثير الاضطرار في رفع الحرمة لحجة انه قد تعلق بالأحد الجامع ، وهو ليس بمحرم — لكي يصير حلالاً ، ولم يتعلق بشيء من الطرفين فتبقى حرمة كل منهما على حالها فلا بد من تعين المضطر اليه بتمام الجعل التطبيقي ليتأتى رفع حرمتها بمعونة قاعدة الاضطرار وعوجب هذا التمكين يكون المضطر اليه في مورد التساوي احتمالاً ومحتملاً ما ارتكبه المضطر بشرط عدم سبق ارتكاب الآخر او مقارنته اياه.

وفي مورد التفاوت يكون المضطر اليه هو الأخف محتملاً والأضعف احتمالاً ، وعلى هذا لا يجوز ارتكاب الأشد أو الأقوى بمحنة الاضطرار إلى أحدهما — كما يظهر من كلمات الأصوليين في تنبهات بحث الاشتغال في الكلام على الاضطرار إلى بعض غير معين من اطراف العلم الاجمالي — لأن الأشد ليس بمضطر اليه كما هو واضح عقلاً وإنما مثل ارتكاب الأشد في هذه الحالة كارتكاب الحرام فيما اضطر إلى أحد شبيهين أحدهما محروم والآخر مكروه.

ومنها : في باب تراحم الخطاين من جهة قصور القدرة عن الجمع بين امتحانهما بناء على أحد القدرة الثابتة في موضوع الحكم في مرحلة الإنشاء ، فإنه حيث لا تتوفر هذه القدرة بالنسبة إلى كل من المتعلمين ، فلا يمكن الحكم بعدم توجيه شيء من الخطاين — أيضاً — للزوم فوت الملائكة المعلومين باطلاق المادة أو بجهة أخرى بعد كون القدرة عقلية لا شرعية دخيلة في الملاك ، فلا بد من اعتبار هذه القدرة لواحد منهما معيناً ليصير أحد الحكمين فعلياً ، فإذا كانا متساوين اعتبرت القدرة لكل منهما بشرط عدم الاتيان بالآخر. وإذا كانوا مختلفين اعتبرت القدرة قدرة على الاهم وعلى المهم أيضاً على تقدير ترك الأهم. وبناء على المختار — في هذا الباب — من أحد القدرة التامة في موضوع

الحكم الجزائي في مرحلة تنجز الخطاب ، ففي مورد المتساوين يحكم بكون الموضوع للحكم الجزائي هو أحد الأمرين فيكون العقاب عليه أيضاً لعدم موافقة العلاء على تعدد العقوبة ولا حاجة إلى 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 —.

وما يندرج تحت هذا المورد الثاني : مقامنا هذا حيث ان التسبب اما هو إلى احد الضررين بينما الحكم بالضمان منصب على التسبب إلى كل ضرر من الاضرار معيناً.

فكيفية تحرير الحكم بالضمان على ضوء ما ذكرنا ان يعين الأشد. متمم الجعل التطبيقي ، فإذا كان الضرر متساوين احتمالاً ومحتملاً — او ما هو في حكم التساوي كما لو كان التفاوت في مستوى من القلة والضعف لا يعني به علاء — فينطبق الاحد المسبب إليه على ما ارتكبه المضطر منها اياً كان ويكون المسبب ضامناً له. واما اذا كانا مختلفين اختلافاً معيناً به اما احتمالاً او محتملاً مع علم المضطر بذلك او ما في حكمه فان الاحد حينئذ ينطبق على الاخف والضعف فيكون هو الذي سبب اليه الغير فان ارتكبه المضطر ضمنه الغير واذا ارتكب الأشد فان ارتكابه اياه لا يستند إلى تسبب الغير علاء فلا يوجد ضماناً عليه.

وما ذكرنا يظهر النظر في الوجه الأول والثاني.

اما الأول : فلأن الغير وان كان قد سبب إلى الضرر وكان الضرر الواقع هو الأشد ، الا ان الضرر الذي سبب اليه الغير ليس هو الأشد ليتوجب ضمانه اياه ، واما هو أحد الأمرين المنطبق معونة متمم الجعل التطبيقي على الأخف ، فلا يكون الأشد مستنداً إلى الغير أصلاً ، بل ما سبب اليه الغير لم

يقع خارجاً ، وذلك نظير ما لو اضطر المكلف إلى ارتكاب أحد محرمين كشرب النجس والخمر ، وكان أحدهما أشد - كالخمر في المثال - فارتُكِب الشد حيث لا ترتفع عقوبته عنه لعدم كونه مضطراً إليه عقلاً وإن كان مضطراً إلى أحد الأمرين وهذا واضح.

واما الثاني : فلأنَّ أحد الأمرين وإن كان قد سبب إليه الغير ، الا ان الضمان لا يتعلّق به كما عرفت وإنما يتعلق بالضرر المعين ، فلا بد من تطبيقه على معين. ينتمي المُعْلَل لكي يتحقق موضوع الحكم بالضمان في إثر ذلك.

الفرع الثاني : ان يدور الامر بين ضرر مباح وآخر محرم.

وفي هذه الحالة يكون الحكم التكليفي بعد عروض الاضطرار إلى ارتكاب أحد الضررين نفس الحكم المفروض قبل عروض ذلك - كما في الفرع الأول - فما كان مباحاً أولاً يكون مباحاً كذلك بعد الاضطرار ، كما أن ما كان محرماً يبقى على حرمته بعد ذلك. ولا ترتفع الحرمة أو تنجزها بالاضطرار فان الاضطرار إنما يؤثّر في احدى حالتين :

الأولى : ان يتعلّق بأمر محرم.

الثانية : ان يتعلّق بأحد امررين وينطبق على^١ المحرم. ينتمي المُعْلَل التطبيقي.

والمقام ليس من قبيل الحالة الأولى لأن أحد الأمرين - حتى فيما كان الامران جميعاً محرمين - ليس محرم فضلاً عما إذا كان أحدهما حلالاً والآخر حراماً ، ولا من قبيل الحالة الثانية ؛ لأن الاضطرار وإن تعلق بأحد الأمرين إلا أنه لا ينطبق على الحرام الذي يكون طرفه حراماً أخف من الأول حرمة - كما اتضح مما ذكرناه في الفرع الأول - فضلاً عما إذا كان طرفه مباحاً كما في المقام ، فالمضطر إليه هنا يقتضي متنبِّه المُعْلَل إنما هو خصوص المباح ، ولا مبرر لارتكاب الحرام في ذلك.

واما الحكم الوضعي : فهو واضح فانه اذا كان الغير هو السبب للوقوع في الضرر وارتكب المضطرب الضرر المباح كان الغير ضامناً له لانه المضطرب اليه ينتمي الجعل التطبيقي واما اذا ارتكب المضطرب الضرر المحرم فلا يكون ضامناً له لانه لم يسبب اليه الغير.

الفرع الثالث : ان يدور الأمر بين ضررين محرمين.

وحيثند يكون المضطرب اليه في حالة التساوي ونحوه كل منهما بشرط عدم ارتكاب الآخر سابقاً أو مقارناً ، وفي حالة التفاوت ما كان اخف محتملاً واعضف احتمالاً ، وذلك بمؤونة ينتمي الجعل التطبيقي على ما سبق شرحه في الفرع الأول.

وعليه بالنسبة إلى الحكم التكليفي ترتفع الحرمة عن المضطرب اليه — بناء على ان مقتضى قاعدة الاضطرار رفع حرمة المضطرب اليه — واما ان قلنا بان مفادها رفع تنجزها على ما قربناه في محله فتبقى الحرمة ولكن لا يستحق العقاب بمخالفتها إلا اذا كان الاضطرار بسوء الاختيار.

واما بالنسبة إلى الحكم الوضعي : فاذا كان الضرر بتسبيب الغير فينطبق احد الامرین (السبب اليه) على المضطرب اليه ينتمي الجعل التطبيقي فيكون الغير ضامناً له لـو ارتكبه المضطرب ، واما لو ارتكب غيره كان يرتكب ما هو أقوى محتملاً فلا يكون الغير ضامناً لعدم تسبيبه اليه عقلاءً كما عرفت توضيحة.

الصورة الثانية : ان يدور امر الضررين بشخصين عكس الصورة الأولى ، ومثاله المعروف ما اذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر ولم يمكن تخلصها منه الا بكسر القدر او ذبح الدابة.

ويخرج عن محل البحث ما اذا كان مال الغير نفساً محترمة كالعبد المسلم أو ما يحكمه فان الضرر حيثند يكون دائراً بين اشخاص ويتعين فيه

اتلاف المال الآخر تحفظاً على نفس العبد.

ولهذه الصورة أيضاً فروع ثلاثة :

الفرع الأول : ما اذا كان ذلك بفعل احد المالكين.

وقد ذكر السيد الأستاذ (قده) ان الحكم فيه وجوب اتلاف ماله وتخلص مال الآخر مقدمة لرده على مالكه لقاعدة اليد ولا يجوز اتلاف مال الغير ودفع مثله او قيمته إلى مالكه ، لانه من امكان رد العين وجب ردّها ولا تصل التوبة إلى المثل أو القيمة والانتقال إلى المثل والقيمة اثما هو بعد تغدر العين ^(١).

والتحقيق أن يقال : انه اما ان يأذن له مالك المال الآخر بایقاع الضرر المادي على ماله ولو بشرط الضمان او لا يأذن 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 ، او ان اتلاف احدهما مباح والآخر محظوظ ولو من جهة صدق الاسراف ونحوه ، فيتعين اختيار المباح ، او ان اتلاف كل منهما محظوظ فيجوز ارتكاب المضطر اليه منهما وهو في المتساوين ما اختاره المضطر ، وفي المختلفين ما كان اخف محتملاً واضعف احتمالاً كما سبق بيانه ؟

وعلى الثاني حيث لا يأذن مالك المال الآخر بایقاع الضرر على ماله ويطالع بدفع النقيضة الحاصلة من الحالة الطارئة على ماله بسبب محل الآخر.

فإن كان ایقاع الضرر على مال نفسه مباحاً فلا بد من ایقاع الضرر

(١) لاحظ مصباح الأصول ٢ : ٥٦٣

عليه دون مال الغير وذلك لا من جهة قاعدة اليد فانه ربما لا يكون تحت يده ، بل مقدمة لدفع العيب الطارئ على مال الآخر ، ولا يجوز ايقاع الضرر الذي يتوقف عليه التخلص بمال الغير لانه تصرف في مال الغير بغير اذنه.

واما ان كان ايقاع الضرر على مال نفسه محرماً فيندرج في باب تزاحم الحكمين ويلحقه احكام هذا الباب.

الفرع الثاني : ان يكون بفعل شخص ثالث غير المالكين.

وقد ذكر السيد الاستاذ (قده) ان في مثله يتخير في اتلاف مال أيهما شاء ويضمن مثله او قيمته لمالكه اذ بعد تعذر إيصال كلا الماليين لمالكهما فعليه إيصال احدهما بخصوصه ، والآخر بماليته من المثل او القيمة ، لعدم امكان التحفظ على كلتا الشخصيتين. الا اذا كان التصرف في احدهما اكثراً عدواً في نظر العرف فيجب عليه اتلاف الآخر ^(١).

لكن الظاهر انه لا وجه للحكم بجواز ايقاع الضرر في احد الماليين مخيراً في ذلك مطلقاً بحسب الوظيفة العملية ولو بحكم العقل ، بل عليه استئذان كل من المالكين في التصرف في ماله.

فان اذن له في ذلك احدهما دون الآخر فيتعين ايقاع الضرر على ماله وان كانت ابنته مشروطة باعطاء قيمته او مثله او الأرش فلا بدّ من بذله له.

وان اذن له كل منهما فلا مانع له من هذه الجهة في ايقاع الضرر على أيهما شاء. واما ان لم يأذن له كل منهما وطالبه برفع الحالة الطارئة الموجبة لنقص ماله ، فلا محالة يقع التزاع بينهما وبين هذا الأجنبي فيرجع في حلّ التزاع إلى الحاكم الشرعي ، والظاهر انه ليس له الامر بایقاع الضرر على مال

(١) لاحظ الدراسات : ٣٤٦ . ومثله في مصباح الأصول ٢ : ٥٦٣ لكن لم يذكر فيه قوله (إلا اذا كان ...).

احدهما بلا مرجع ، بل يرجع إلى القرعة لأنها مرجع عقلائي حيث لا مرجع عند تزاحم الحقوق والرغبات كما في المقام اذ المفروض ان كلا منهما يرغب في ارجاع نفس ماله اليه على ما كانت عليه من الحالة الأولية وقد اوضحنا ذلك في رسالة القرعة.

واما القول بثبوت الاختيار للجانب في ايقاع الضرر على مال كل منهما اراد وضمانه ، فليس له وجه يعتمد عليه وربما يكون له غرض خاص في اتلاف مال احد المالكين كما اذا كانت البقرة في المثال حلوباً وتعلق غرض شخصي منه بذبحها.

الفرع الثالث : ان يكون الحالة الطارئة لعامل طبيعي كالزلزلة ونحوها.

وفي هذه الحالة : (تارة) لا يريد احدهما تخليص ماله كما لو قال صاحب القدر ان لا احتاج إلى القدر فعلاً ولكن الآخر أراد تخليص ماله — وهو البقرة — وحينئذٍ فللأول ان يأذن للثاني في اتلاف ماله مع الضمان فيستقر الضمان عليه ، ولو لم يأذن له في ذلك فلا يبعد ان يجوز تكليفاً من يريد تخليص ماله ان يوقع الضرر في مال الآخر مع بذل الغرامة له.

وآخرى : يريد كل منهما تخليص ماله عن هذه الحالة الطارئة. وحينئذٍ اذا تراضى الطرفان في طريق رفعها بايقاع الضرر على احد المالكين مع بذل غرامته — ولو على وجه القرعة — فالصلاح خير ، وان لم يتراضيا بذلك فيحصل بينهما تخاصم لا بد لرفعه من الرجوع إلى الحاكم. وللحالكم بماله من السلطنة والولاية ان يرفع الخصومة بينهما بايقاع الضرر على أحد المالكين ، لكن في ايقاعه على واحد معين منهما لا بد من مرجع طبيعي أو جعلى :

والأول : فيما اذا كان ايقاع الضرر على أحد المالكين أقل — من حيث زوال المالية أو تقييصها من ايقاعه على الآخر — فيتعين عليه في هذه الحالة اختيار أخف الضررين تقليلًا للخسارة التي يتحملها المتخاصلان — على ما

سيجيء بيانه — كما إذا فرض انه لو أمر بذبح البقرة فان التفاوت بين البقرة الحية والمذبوحة عشرة دنانير ، ولو أمر بكسر القدر فالخسارة خمسة دنانير ، فلا بدّ له من الأمر بكسر القدر دون ذبح البقرة.

والثاني : هو الرجوع إلى القرعة في صورة تساويهما من حيث المالية لأنّا مرجع عقلائي حيث لا مرجع كما أشرنا إليه سابقاً.

ثم إن فيمن يتحمل الخسارة الحاصلة من ايقاع الضرر على أحد المالين — بحسب النظر البدوي — احتمالات ثلاثة :

الأول : أن يتحملها من رجع ماله إلى حالته الطبيعية. وربما ينسب هذا الوجه إلى المشهور.

والوجه فيه : ان ايقاع الضرر على مال الغير — باتفاق عين مال الآخر أو صفتة — إنما هو فداء لماله وتخليص له فتكون الخسارة عليه.

وهذا مخدوش لأنّ 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 المالكين يطالب بتخليص ماله ، فتوجه الخسارة الناشئة من علاج هذه الحالة الطبيعية إلى خصوص من خلص ماله بلا مشاركة لآخر فيها ليس له اي وجه.

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 رجلاً دينارين فاستودعه اخر ديناراً فضاع دينار منها. قال يعطي صاحب الدينارين ديناراً ،

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** ، ويتبين ذلك : فيما لو فرض ان رجلاً استودع تسعه وتسعين درهماً لدى رجل واستودع الآخر درهماً واحداً وتلف احدهما عند الوديعي من دون تعدد وتغريط فان احتمال كون التالف من **الأول بنسبة ٩٩ بالمائة**) و من **الثاني بنسبة ١ بالمائة**).

والجواب عن ذلك مضافاً إلى ان الرواية غير معتبرة سندًا فان التوفلي لم يوثق ولا عبرة بكونه من رواة اخبار كامل الزيارات لابن قولويه : ان قاعدة العدل والانصاف ائم تقتضي الحكم بالتساوي في الخسارة مع التساوي في جميع الجهات احتمالاً ومحتملاً لا مع عدم التساوي كما في مورد الرواية ، فان المناسب ان يعطى صاحب الدرهمين درهماً وثلاثة وصاحب الدرهم ثلثي الدرهم كما اوضحنا في محله وسيجيء ما يقتضيه قانون العدل في المقام .

الثالث : ان يتحملها كل منهما على حد سواء في صورة **تساري الضررين** ، وفي صورة عدم التساوي يتحملها كل واحد بالنسبة . وقد اختاره السيد الاستاذ (قدره) وعلل تقسيم الضرر بينهما بقاعدة العدل والانصاف الثابتة عند العقلاه وأضاف : انه يؤيدها ما ورد فيمن تلف عنده درهم مردود بين ان يكون ممن اودع عنده درهمين ومن اودع عنده درهماً واحداً من الحكم باعطاء درهم ونصف لصاحب الدرهمين ونصف درهم لصاحب الدرهم الواحد فانه لا يستقيم إلا على ما ذكرناه من قاعدة العدل والانصاف)^(١) .

وفي هذا التقرير جهات من البحث :

(١) لاحظ الدراسات : ٣٤٧ (وفي مصباح الأصول ٢ : ٥٦٤) أحال إلى ما تقدم في بحث القطع .

١ – الأولى : انه لا يصحّ 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 درهماً وثلث درهم واعطاء صاحب الدرهم ثلثي الدرهم – كما أشرنا اليه هنا وفصلناه في مبحث القطع – واما الرواية فهي على تقدير تمامية سندها ، انا تشتمل على حكم تعبدى غير موافق لقاعدة مع انه غير تام من جهة عدم ثبوت وثافة التوفلي كما مر.

٢ – الثانية : ان ما ذكره هو في تقرير القاعدة – في مبحث القطع – لا يأتى في المقام فانه قال : ان هذه القاعدة مبنية على تقديم الموافقة القطعية في الجملة مع المخالفه القطعية كذلك – على الموافقة الاحتمالية – في قام المال فانه لو أعطى قام المال – في هذه الموارد – لاحدهما القرعة مثلاً احتمل وصول قام المال إلى مالكه ، ويتحمل عدم وصول شيء منه إليه بخلاف التنصيف فانه يعلم وصول بعض المال إلى مالكه حزماً ولا يصل إليه بعده الآخر كذلك ، فيكون التنصيف مقدمة لوصول بعض المال إلى مالكه ، ويكون من قبيل صرف مقدار من المال مقدمة لايصاله إلى مالكه 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 لايصاله إلى مالكه من باب المقدمة العلمية بل الكلام في ان الخسارة الواقعه على احد المالين لا بد وأن تقسم بينهما بالنسبة ، فهذا غير داخل في القاعدة على التقرير الذي ذكره

(١) لاحظ مصباح الأصول ٢ : ٦٢ .

لها.

٣ — الثالثة : انه بنفسه قد انكر ثبوت القاعدة في محل آخر وناقش في التقرير الذي سبق عنه حيث قال (ان القاعدة في نفسها غير تامة اذ لم يثبت بناء ولا سيرة من العقلاه على ذلك حتى تكون مضاهة لدى الشارع للهـم الا اذا تصالحا وتراضيا على التقسيم على وجه التنصيف فانه أمر آخر ، وإلا فحرrian السيرة على ذلك بالبعد من العقلاه أو الشارع استناداً إلى ما يسمى بقاعدة العدل والانصاف لا أساس له ، وان كان التعبير حسناً اذ لم يقم اي دليل على جواز ايصال مقدار من المال إلى غير مالكه مقدمة للعلم بوصول المقدار الآخر إلى المالك ، نعم في المقدمة الوجودية ثبت ذلك حسبة واما العلمية فكلا ، فقياس احدى المقدمتين بالآخر قياس مع الفارق الظاهر كما لا يخفى) ^(١).

والصحيح في تقرير المدعى ان يقال :

ان الحالة الطارئة بسبـب طبـيعي على كل من المالـين لما أوجـبت نـقصـاً في مـالـيـة كـل واحدـاـ منـهـما ، اـذ لـيـسـتـ قـيـمـةـ الـبـقـرـةـ بـعـدـ دـخـولـ رـأـسـهاـ فيـ الـقـدـرـ مـتـسـاوـيـةـ معـ قـيـمـتـهاـ بـدـوـنـ ذلكـ وـلـاـ الـقـدـرـ الـذـيـ فـيـ رـاسـ الـبـقـرـةـ تـسـاوـيـ قـيـمـتـهـ لـوـ لـمـ يـكـنـ كـذـلـكـ وـارـجـاعـ كـلـ مـنـهـماـ إـلـىـ حـالـتـهـ الـطـبـيـعـيـةـ غـيـرـ مـكـنـ وـارـجـاعـ أـحـدـهـاـ إـلـيـهـاـ يـسـتـلـزـمـ اـيـقـاعـ الـضـرـرـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـآـخـرـ وـالـمـفـرـضـ لـزـوـمـ اـيـقـاعـهـ عـلـىـ مـاـ هـوـ أـقـلـ قـيـمـةـ ،ـ فـحـيـنـتـذـ يـكـونـ الـنـقـصـانـ الـمـوـجـبـ لـزـوـالـ مـالـيـتـهـ أـوـ نـقـصـانـهـ مـسـبـبـاـ عـنـ الـحـالـتـيـنـ غـيـرـ الـطـبـيـعـيـتـيـنـ الـطـارـئـيـتـيـنـ عـلـىـ كـلـ مـنـهـماـ .

فـلاـ بـدـ مـنـ مـلـاـحـظـةـ اـنـ الـخـسـارـةـ الـحـاـصـلـةـ بـاـيـةـ نـسـبـةـ مـعـلـوـلـةـ لـحـصـوـلـ تـلـكـ الـحـالـةـ فيـ الـقـدـرـ وـبـأـيـةـ نـسـبـةـ مـعـلـوـلـةـ لـحـصـوـلـهـاـ فـيـ الـبـقـرـةـ ،ـ وـبـحـكـمـ الـعـقـلاـءـ يـكـونـ ثـلـثـاـ الـخـسـارـةـ عـلـىـ صـاحـبـ الـبـقـرـةـ وـثـلـثـهـاـ عـلـىـ صـاحـبـ الـقـدـرـ ،ـ عـلـىـ مـاـ

(١) لـاحـظـ مـسـتـنـدـ الـعـرـوـةـ — كـتـابـ الـخـمـسـ : ١٤٧ .

فرضناه سابقاً من ان التفاوت بين البقرة في حالتها الطبيعية وبين البقرة المذبوحة هو عشرة دنانير والتفاوت بين القدر على حالة الطبيعي والقدر المكسور خمسة دنانير ، فالحالة الطارئة عليهما التي تدعو إلى ايجاد ما يوجب الخسارة المالية بأدنى مستوياتها الممكنة يقتضي تقسيم الخسارة على المالين بمحلاحة 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 تقدم الخمس على المؤون 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 اجيز عنه بان قاعدة العدل من اعظم قواعد الفقه وان لم تكن معنونة في ابوابه كسائر القواعد ويستدل لها من الكتاب بقوله تعالى : **«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعُدْلِ وَالْإِحْسَانِ»**^(١) ولا ريب ان من العدل ان تكون مؤونة المملوك على مالكه ومن البغي ان تحمل مؤونته على غير مالكه.

والظاهر انه لا ينبغي الاشكال في أصل القاعدة كما دلت عليه الآيات الشرفية كقوله : **«وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعُدْلِ»**^(٢) وقوله تعالى : **«وَأَمْرُتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ»**^(٣) الا ان البحث يقع في أساسه وضابطه الكلي وقد اوضحنا بعض القول فيه في بعض المباحث الاصولية.

الصورة الثالثة : فيما اذا دار الامر بين تضرر شخص والاضرار بالغير

(١) التحل ١٦ / ٩٠

(٢) النساء ٤ / ٥٨

(٣) الشورى ٤٢ / ١٥

من جهة التصرف في ملكه تصرفاً يضر بمحاره — مثلاً — وقد طرح المحقق النائيي البحث في هذه الصورة حول ان قاعدة السلطنة هل هي محكومة مطلقاً بقاعدة (لا ضرر) أو فيما لم يلزم من عدم السلطنة ضرر عليه ؟ واما اذا لزم فلا تكون محكومة لها بل تكون قاعدة السلطنة هي المرجع ^(١) . ورثما يعد منع المالك أي تصرف ضرراً عليه ولو كان مضرأ بمحاره كما سيأتي عن الشيخ الانصاري ، وهو غير تام.

واياً 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 لكثره الابتلاء بها وسعة حدودها.

ومنشأ تفصيل القول فيها في كلمات المؤاخرين في الفقه ما ذكره الفاضل السبزواري في كتاب الكفاية ، حيث نقل عن الاصحاب جواز تصرفات المالك في ملكه مطلقاً ثم تأمل فيه وصار كلامه مورداً للبحث عندهم ، قال (قوله) ^(٢) (المعروف من مذهب الاصحاب ان ما ذكر في الحريم للبتر والعين والخائط والدار مخصوص بما اذا كان الاحياء في الموات فيختص الحريم بالموات واما الاملاك فلا يعتبر الحريم فيها لأن الاملاك متعارضة وكل واحد من المالك مسلط على ماله له التصرف فيه كيف شاء قالوا فله أن يحفر بئراً في ملكه وان كان بحارة بئر قريب منها وان نقص ماء الأولى وان ذلك مكروره . قالوا : حتى لو حفر في ملكه بالوعة وفسد بئر الجار لم يمنع عنه ولا ضمان عليه ، ومثله ما لو أعد داره المحفوف بالمسكن حماماً أو خاناً أو

(١) لاحظ تقريرات متن رسالة لا ضرر : ٢٢٤ .

(٢) الكفاية : ٢٤١ (تذنيب) .

طاحونة أو حانوت حداد أو قصار لأن له التصرف في ملكه كيف شاء.
ويشكل هذا الحكم في صورة تضرر الجار تضرراً فاحشاً نظراً إلى ما تضمنته الأخبار
المذكورة من نفي الضرر والاضرار وهو الحديث المعمول به من الخاصة والعامة المستفيض
بينهم خصوصاً ما تضمنته الأخبار المذكورة من نفي الاضرار الواقع في ملك المضار. وفي
المسالك نعم له منع ما يضر بحائطه من البئر والشجر ولو لم رور اصلها اليه والضرر المؤدي إلى
ضرر الحائط ونحو ذلك.

وقد تعرض لهذا الكلام صاحب الرياض^(١) وناقش فيه وفصل القول فيه صاحب
مفتاح الكرامة^(٢) وأشار إلى كلامهما الشيخ الانصاري (قده) في الرسائل^(٣).
ونحن نقتصر على نقل كلامين في الموضوع كلاماً لصاحب الجواهر وكلاماً للشيخ
الانصاري :

قال الاول^(٤) (وبالجملة فالغرض ان المسألة لم يكن فيها اجماع محقق على جهة
الاطلاق. فيمكن ان يقال منع التصرف في ماله على وجه يترتب عليه الضرر في مال الغير ،
مثلاً بتوبيخه فعله ، بحيث يكون له فعل وتصرف في مال الغير واتفاق له يتولد من فعله فعل
في مال الغير ، لا تلف خاصة بلا فعل منه ، وخصوصاً مع زيادته بفعله عمّا يحتاج اليه وغلبة
ظنه بالسردية ، وقاعدة التسلط على المال لا تقتضي جواز ذلك ، ولا رفع الضمان الحاصل
بتوليد فعله .

(١) الرياض ٢ : ٣٢٠

(٢) مفتاح الكرامة ٧ : ٢٢ — ٢٣

(٣) الرسائل ٢ : ٥٣٨ — ٥٣٩

(٤) الجواهر ط القديم ٦ : ١٨٥ و ط الحديث ٣٨ : ٥٢

(نعم) لو كان تصرفه في ماله لا توليد فيه على الوجه المزبور وان حصل الضرر مقارناً لذلك لم يمنع منه).

وقال الشيخ الانصاري : (الاوفق بالقواعد تقدم المالك لان حجر المالك في التصرف في ماله ضرر يعارض بذلك ضرر الغير فيرجع إلى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج). ولتوسيع القول فيه لا بد من ذكر أمور :

الأمر الأول : في انه هل هناك ما يدل على جواز تصرفات المالك في ملكه مطلقاً لكي نحتاج في رفع اليد عنه لما يدل على خلافه ويكون مقدماً عليه أم لا ؟ وما يمكن ان يستدلّ به وجهان :

الوجه الأول : ما ينسب إلى النبي ﷺ (الناس مسلطون على اموالهم) وقد وصفه في مفتاح الكرامة بأنه (المعمول عليه بين المسلمين) وقال : بل هو متواتر وأخبار الاضرار على ضعف بعضها وعدم مكافحتها لهذه الادلة يحمل على ما اذا كان لا غرض له إلا (الاضرار) ^(١) واطلاقه يدل على ان للمالك ان يتصرف في ماله باي تصرف ولو كان مضرّاً بمحاره.

ويمكن المناقشة فيه من جهتين :

الأولى : انه خبر ضعيف غير مجبور بعمل الاصحاب فانه لم يرد في جوامعنا الحديثية إلا في كتاب البخار ^(٢) واما في الكتب الفقهية فقد ذكره الشيخ في الخلاف ^(٣) وربما يوجد في بعض مصنفات العلامة ولعل صاحب

(١) مفتاح الكرامة : ٧ / ٢٢ .

(٢) بخار الانوار ٢ : ٢٧٢ / ٧ .

(٣) الخلاف ٣ : ١٧٧ — ١٧٦ ذيل المسألة . ٢٩٠

عوالي الالائي قد اخذه منها ويوجد في كلام الحقن الثاني غيره التعبير به ضمنونه من دون الاشارة إلى انه روایة ، واما في كتب الحديث للعامة فالظاهر انه غير موجود في كتبهم المشهورة ، كما يعلم بمحلاحظة المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ومفتاح كنوز السنّة ، نعم لا يبعد وجوده في بعض كتبهم الحديشية غير المعروفة ، فما وصفه به في مفتاح الكرامة لا يخلو عن المبلغة.

الثانية : ان مفاد هذا الكلام ليس ازيد من عدم محورية المالك في تصرفاته في امواله بحيث يحتاج إلى استئذان من غيره ، وليس في مقام بيان الجواز التكليفي والوضعي بالنسبة إلى جميع انواع التصرفات حتى في حال الاضرار بالغير ولو شك في كونه في مقام البيان من هذه الجهة مضافاً إلى الجهة الأخرى فلا ، أصل يحكم بذلك كما قرر في علم الاصول .

الوجه الثاني : ان يقال ان اعتبار شيء مملوكاً واحداً ملكية تامة يندمج فيه جواز مطلق التصرفات فيه تكليفاً ووضعاً ، على ما هو التحقيق من ان الأحكام الوضعية — كالملكية — مشتملة على نحو الاندماج على ما يناسبها من الأحكام التكليفية ، والمرتكز لدى العقلاة ان المندمج في الملكية مطلق جواز التصرفات كما يشير إلى ذلك ما جاء عن بعض مخالفي هود عاشوا من قوله تعالى : ﴿أَصْلَاثُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَنْتُرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ تَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ﴾ ... الح^(١).

ويرد عليه : ان ما يندمج في اعتبار الملكية التامة ليس جواز مطلق التصرفات بل هو جواز التصرفات في الجملة — كما يؤكّد ذلك ما ذكره بعض

۱۱ / ۸۷

أهل القانون ^(١).

الأمر الثاني : في انه لو فرض وجود اطلاق للدليل سلطنة المالك بالنسبة إلى التصرفات التي يصدق عليها اهلا اضرار بالنسبة إلى جاره ، فهل ما يدل على حرمة الاضرار بالغير يكون مقدماً على الاطلاق المفروض ؟ لاسيما فيما إذا فرض أن من عدم التصرف المفروض يلزم ضرر على المالك ؟

(١) ففي مصادر الحق في الفقه الاسلامي للدكتور عبد الرزاق السنهوري (ج ١ ص ٣١ تحت عنوان الملك الثامن) بعد أن نقل ان المادة ١١ من مرشد الحيران عرفته على الوجه الآتي : (الملك الثامن من شأنه أن يتصرف به المالك تصرفًا مطلقاً فيما يملكه عيناً ومنعه واستغلالاً فيتنفع بالعين المملوكة وبعاتها 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 مطلقاً كما توهם عبارة مرشد الحيران ، بل هو حق مقيد بوجوب عدم الاضرار بالجار وقد ورد هذا القيد في نصوص مرشد الحيران ذاتها فنصت المادة ٥٧ على ان (للمالك ان يتصرف كيف شاء في حاصل ملكه الذي ليس للغير حق فيه فيعلى حائطه وبين ما يريده ما لم يكن تصرفه مضرًا بالجار ضررًا فاحشًا) وعرفت المادة ٥٩ الضرر الفاحش بأنه (ما يكون سببًا لوهن البناء أو هدمه أو يمنع الحوائج الأساسية أي المنافع المقصودة من البناء ، واما ما يمنع المنافع التي ليست من الحاجات الأصلية فليست بضرر فاحش) وبيّنت المادة ٦٠ حكم الضرر الفاحش فقالت : يزال الضرر الفاحش سواء كان قدّيماً أو حادثاً.

وقال في الوسيط (ج ٨ ص ٥٥٢) في مادة ٣٤١ تحت عنوان (أعمال سلبية من المالك) ، الأمثلة كثيرة على الأفعال 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 ضررًا فاحشًا وإذا جاز للمالك أن يطلب من جاره ان يتحمل مصارح الجوار المألوفة فليس له أن يحمله المصارح غير المألوفة للجوار ، وفي هذا المعنى تقول المادة ٨٠٧ مدني (١ — على المالك إلا يغلو في استعماله حقه إلى حد يضر بملك الجار. ٢ — وليس للجار أن يرجع على جاره في مصارح الجوار المألوفة التي لا يمكن تخفيها وإنما له أن يطلب إزالة هذه المصارح إذا تجاوزت الحد المألوف على أن يراعي في ذلك العرف وطبيعة العقارات وموقع كل منها بالنسبة إلى الآخر ، والغرض الذي خصّصت له ... الخ ما ذكره).

فيتمكن أن يقال ان أدلة حرمة الاضرار كمقطع (لا ضرار) مقدمة على اطلاق دليل السلطنة وإن كان بينهما عموم من وجہ ، لأن^٢ الاضرار من العناوين الثانوية وما يدل على الحرمة بالعنوان الثانوي مقدم على ما يدل على الجواز بالعنوان الأولى.

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) حاكماً 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 كلام من الحرمة وانتفائها ضرري ، فان في وجود الحرمة ضرراً على المالك وفي انتفائها ضرراً على الجار ، وقد سبق ان (لا ضرر) كما انه حاكم على الاحكام الوجودية فكذلك هو حاكم على الأحكام العدمية ، فيستحيل حكومته عليهم لانه يلزم منه ارتفاع النقيضين وحكومته على احدهما ترجح بلا مرجح .

وثانيهما : ان في قضية سمرة بن جندب لوحظ أولاً (لا ضرر) الدال على نفي استحقاق دخول سمرة في دار الانصاري بلا استئذان وعدم ترتيب ذلك على حق الاستطراف ، ثم رتب عليه حرية الاضرار بعد تحقق صغراها — بمحلاحظة ان الدخول بغير استئذان من غير حق اضرار بحق الانصاري — وعليه فـ (لا ضرار) في الرتبة المتأخرة عن (لا ضرر) فلا يكون حاكما عليه لكن في هذا الوجه تأمل .

التقرير الثاني : ما يظهر من كلام السيد الاستاذ (قده) من عدم اطلاق

لقوله (لا ضرر) يشمل به مثل المقام ^(١) وذلك بأحد وجهين :
أحد هما : ان مقتضى الفقرة الأولى عدم حرمة التصرف لكونه ضرراً على المالك ،

ومقتضى الفقرة الثانية — وهي (لا ضرر) حرمة الاضرار بالغير على ما تقدم بيانه ، فيقع التعارض بين الصدر والذيل فلا يمكن العمل بآحدى الفقرتين .

ويرد عليه : انه ان قلنا بان (لا ضرر) حاكم على الأحكام الوجودية كحرمة الاضرار المفادة ؛ (لا ضرر) فقط فلا معارضه بين الصدر والذيل لانه لا معارضه بين الدليل الحاكم والمحكوم ، ونتيجة ذلك الحكم بجواز التصرف المفروض لسقوط (لا ضرر) بكونه محكوماً . وان قلنا بانه حاكم على الأحكام الوجودية والعدمية كما هو المختار فحيث انه لا يعقل حكومة (لا ضرر) على (لا ضرر) في المقام على ما تقدم فلا مانع من التمسك بالفقرة الثانية ، وقد وافق هو على هذا المبني — من حكومة لا ضرر بالنسبة إلى الأحكام العدمية — إلا انه ذكر انه لم يجد مثلاً يثبت فيه حكم بواسطة لا ضرر ببنفي الحكم الوارد من جهة قاعدة (لا ضرر) وما ذكرنا لا يقتضي اثبات حكم بلا ضرر حتى يقال بان لسان (لا ضرر) هو لسان النفي لا لسان الإثبات بل إبقاء (لا ضرر) بلا حاكم عليه .

والوجه الثاني : ان حديث (لا ضرر) لا يشمل المقام لا صدرأ ولا ذيلاً ، لكونه وارداً مورداً الامتنان على الامة الاسلامية فلا يشمل مورداً يكون شمولاً 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

(١) لاحظ مصباح الأصول ٢ / ٥٦٦ .

موجباً لفوات المنفعة وان لم يكن ضرراً عليه. لأن منع المالك عن الانتفاع بملكته أيضاً مخالف للامتنان فلا يكون مشمولاً لحديث (لا ضرر) فلا يمكن التمسك بحديث (لا ضرر) في المقام أصلاً بل لا بد من الرجوع إلى غيره.

فإن كان هناك عموم أو اطلاق دل على جواز تصرف المالك في ملكه حتى في مثل المقام يؤخذ به ويحکم بجواز التصرف ، والا فيرجع إلى الأصل العملي وهو في المقام اصالة البراءة عن الحرمة فيحکم بجواز التصرف.

ثم قال (ونما ذكرناه ظهر الحكم فيما اذا كان التصرف في مال الغير موجباً للضرر على الغير وتركه موجباً للضرر على المتصرف ، فيجري فيه الكلام السابق من عدم جواز الرجوع إلى حديث (لا ضرر) ، لكنه وارداً مورداً الامتنان فيرجع إلى عموم ادلة حرمة التصرف في مال الغير كقوله عليهما السلام (لا يحل مال امرئ الا يطيب نفسه) وغيره من ادلة حرمة التصرف في مال الغير ويحکم 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 مختصاً له بصورة الامتنان ، فإنه ليس في شيء من ادلةها ما يدل على ذلك أو ما يمنع عن الأخذ بالاطلاق. قضية سمرة بن جندب انما تدل على ان النبي ﷺ كان بصدق تمييز الحقوق وايصال ذي الحق إلى 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 ضرار) فيبقى (لا ضرار) بلا حاكم عليه كما ذكرناه **أولاً** ، ومعه لا وجه للرجوع إلى ما دل على جواز التصرف في ماله لو فرض شموله للمقام ، لأن الجواز هنا

جواز اقتضائي فلا ينافي ما دل على الحرمة ، كما لا وجه للرجوع إلى البراءة أيضاً.

وثالثاً : انه على تقدير قصور (لا ضرار) فيمكن الرجوع إلى غيره من الأدلة الدالة

على حرمة مال الغير ، فإن الأضرار بالغير أما ان يكون بالتصرف الحقيقي في ماله ولو على نحو التوليد ، كوهن الحائط بسريان الرطوبة ، واما ان يكون بالتصرف الحكمي فيه كما لو بني معلم دباغة أو حداده في منطقة سكنية مما يوجب عدم قابلية الدور المجاورة للسكنى ، وفي كلتا الصورتين يكون المالك بعمله هذا قد ألغى احترام مال الغير وان نوقيش في صدق التصرف الذي هو بمعنى التغيير والتبدل خصوصاً 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 أيضاً ما دل على جواز التصرف في ماله كما لا تجري اصالة البراءة كما

تقدم.

الأمر الثالث : في انه هل يمكن ادعاء انه اذا لزم من ترك التصرف ضرر على المالك

فترتفع حرمة الأضرار بقاعدته رفع المضطر اليه أم لا ؟

الظاهر هو الثاني لوجهين :

الأول : ان وصول مطلق الضرر على المالك لا يوجب صدق الاضطرار على الأضرار بالغير ، بل مفهوم الاضطرار يختص بما اذا وقع الشخص في الضيق ولا مهرب له إلا ارتكاب المحرم ، مثل هلاك النفس وما يلحق بها ، أو قل انه يختص بمورد الضرورة التي تجوز ارتكاب المحرمات.

فإذا وصل إلى هذا الحد فلا إشكال في الجواز التكليفي.

الوجه الثاني : ان حديث الرفع بقرينة قوله (عن امي) ظاهر في كون الرفع امتناناً

على الامة فلا يصلح لرفع ما يكون في رفعه خلاف المنة بالنسبة إلى بعض الامة.

الامر الرابع : في ان دليل المخرج هل يقتضي جواز التصرف في مال النفس بما يوجب

الضرر المالي على الغير أم لا ؟

فقد يقال : انه يقتضي ذلك لأن حجر المالك عن الانتفاع بما له حرج عليه ، فيرتفع

دليل نفي المخرج.

ويرد عليه :

أولاً : ان المخرج المنفي إنما هو بمعنى المشقة التي لا تتحمل عادة لا مطلق الكلفة ، والا

لاقتضي ارتفاع مطلق التكاليف. ومن المعلوم ان منع المالك عن التصرف في ماله خصوصاً

اذا كان فيه إضرار فاحش بالغير لا يكون حرجياً عليه مطلقاً بل قد يكون وقد لا يكون.

وثانياً : إن احراء لا حرج بالنسبة إليه معارض باحرائه في ناحية الجار فان جواز

التصرف للمالك في ماله على نحو يوجب الضرر الفاحش في مال الجار حرجي عليه ، كما

أوضحتنا ذلك في بحث التقبية.

وبما ذكرنا يظهر ان مقتضى القواعد. حرمة الاضرار بالغير وان كان التصرف في مال

نفسه.

نعم ، إذا كان عدم التصرف الخاص في ماله مولداً للضرر الذي يحرم ايقاعه على

نفسه فالظاهر عدم الحرمة من جهة صدق الاضطرار لو كان ، والا تزاحمت الحرمتان فلا بدّ

من ملاحظة الأهمّ والمهمّ.

وفي كل مورد حكمنا بالترخيص التكليفي ، فان كان الضرر عليه بما

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.

فهرس الكتاب

Error! Bookmark not defined.	تهييد :
Error! Bookmark not defined.	الفصل الأول ، وفيه بحثان
Error! Bookmark not defined.	البحث الأول في ذكر قضايا (لا ضرر) وتحقيقها
Error! Bookmark not defined.	١ — قضية سمرة بن جندب
	(رواية ابن بكر) عن زرارة نقلت بصورتين : ١٣
	الصورة الأولى : ما نقله الكليني في باب الضرار ١٣
	الصورة الثانية : ما نقله الصدوق في الفقيه ١٥
Error! Bookmark not defined.	(رواية ابن مسakan) عنه فقد أوردها الكليني أيضًا
Error! Bookmark not defined.	٢ — حديث الشفعة : رواه المشايخ الثلاثة :
Error! Bookmark not defined.	١ — رواه الكليني ، عن محمد بن يحيى ^١
Error! Bookmark not defined.	٢ — رواه الشيخ في التهذيب باسناده عن محمد بن يحيى ^١
Error! Bookmark not defined.	٣ — رواه الصدوق باسناده عن عقبة بن حمالد ..
Error! Bookmark not defined.	تحقيق الكلام في هذا الرواية يقع ضمن جهات : ..
Error! Bookmark not defined.	الجهة الأولى ^١ : في سندتها
Error! Bookmark not defined.	الجهة الثانية : في التجبار ضعف سندتها
Error! Bookmark not defined.	الجهة الثالثة : وهي عمدة رکر عليه في كلماهم .

تحقيق ظهور الرواية وملاحظة القرائن الخارجية فيه بحثان : **Error! Bookmark not defined.**

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

Error! Bookmark not defined. ضرار فيه نقطتان :

Error! Bookmark not defined. : في تعين فاعل (قال) في جملة (وقال لا ضرر ولا ضرار)

النقطة الثانية : ينبغي البحث هل ان الجمع بين رواية (لا ضرر ولا ضرار) وبين (رواية

الشفعة) من قبيل الجمع في الرواية أو في المروي . **Error! Bookmark not defined.**

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

Error! Bookmark not defined. ما يمكن أن يستشهد به للقول الأول فوجوه.....

Error! Bookmark not defined. ما ذكره العالمة شيخ الشريعة في رسالته

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

Error! Bookmark not defined. خالد

الجهة الأولى : في اعتبار حديث عبادة وعدمه ، وفيه أمور :

الأمر الأول : أنه لو ثبت وثاقة عبادة بن الصامت فلا طريق لنا لاثبات وثاقة غيره **Error! Bookmark not defined.**

الأمر الثاني : أن هذا الحديث لم ثبت صحته حتى عن العامة الذين رواه **Error! Bookmark not defined.**

الأمر الثالث : أن ما ذكره شيخ الشريعة (قده) من معروفة قضية النبي ﷺ **Error! Bookmark not defined.**

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

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

قضية أخرى **Error! Bookmark not defined.**

الرد على ما ذكر المحقق النائيني **Error! Bookmark not defined.**

Error! Bookmark not defined. أولاً : انه لم يثبت كون هذا القضاء من أشهر قضاياه **Error! Bookmark not defined.**

- ثانياً : إن ما ذكره (ره) مبين على أن عقبة بن خالد قد روى جميع أقضية النبي **Error! Bookmark not defined.**
- وثالثاً : أن كون (لا ضرر) قضاءً لا ينافي وقوعه في ضمن مورد خاص **Error! Bookmark not defined.**
- الوجه الثالث : ما أشار إليه الحقائق النائني (قده) وأوضحه السيد الاستاذ **Error! Bookmark not defined.** يلاحظ على ما أشار إليه الحقائق النائني **Error! Bookmark not defined.**
- أولاً : إن ايراد هذه القاعدة بعد حديث الشفعة باعتبار تناسب الجملة الثانية **Error! Bookmark not defined.**
- ثانياً : إن مراجع الوجه المذكور إلى أنه لما كان المختار في معنى (لا ضرر) هو نفي الحكم **Error! Bookmark not defined.**
- ثالثاً : انه لو فرضنا ان قوله (لا ضرر) في قضية سمرة مثلاً. معنى نفي الحكم **Error! Bookmark not defined.**
- الوجه الرابع : ما أفاده الحقائق النائني **Error! Bookmark not defined.** من أن الترابط بين لا ضرر وبين جعل حق الشفعة بلحاظين **Error! Bookmark not defined.**
- بطلان كلام اللحاظين ٤٨
- أما الأول : فلأن الضرر اذا كان علة للحكم بثبوت حق الشفعة **Error! Bookmark not defined.**
- وأما الثاني : فلأن وقوع الضرر على الشرير أمر اتفاقي **Error! Bookmark not defined.**
- ويلاحظ عليه أولاً : ان ما ذكر من عدم علية ترتيب الضرر بأن تمام الموضوع للحكم **Error! Bookmark not defined.**
- وثانياً : إن لحاظ دفع الضرر حكمة لتشريع حق الشفعة **Error! Bookmark not defined.**
- وثالثاً : ان اعتبار (لا ضرر ولا ضرار) حكمة للحكم بثبوت الشفعة **Error! Bookmark not defined.**
- ٣ — حديث منع فضل الماء : رواه الكليني عن محمد بن يحيى **Error! Bookmark not defined.** الكلام في هذا الحديث في جهات ٥٣
- الجهة الأولى : في سنته ، وهو ضعيف على غرار ما تقدم **Error! Bookmark not defined.**
- الجهة الثانية : في شرح مفادها اجمالاً **Error! Bookmark not defined.**
- المراد من قوله عليه السلام : (لا يمنع فضل ماء ليمنع به

فضيل كلاماً) وجوه : ٥٣

الوجه الأول : إن الأعراب لما كانوا يتلون إلى الماء والكلام كانت طائفة منهم تأتي إلى الماء لحاجتها **Error! Bookmark not defined.**

الوجه الثاني : إن المراد أن أصحاب الماء لو منعوا فضل مائهم منعهم الله من الكلام **Error! Bookmark not defined.**

الوجه الثالث : إن المراد أنه لا يمنع قوم فضل مائهم عن الرعاة **Error! Bookmark not defined.**

الوجه الرابع : إن المراد أنه لا يمنع قوم فضل الماء المباح عن الرعاة **Error! Bookmark not defined.**

الجهة الثالثة : في ارتباط النهي عن منع فضل الماء بقوله (لا ضرر ولا ضرار)

هناك وجهان ذكرت كفرائين خارجية على عدم ارتباط بين حديث منع فضل الماء وقوله

(لا ضرر ولا ضرار) **Error! Bookmark not defined.**

أولهما : ما ذكره العلامة شيخ الشريعة (قوله) **Error! Bookmark not defined.**

ثانيهما : ما أفاده المحقق النائيني (قوله) **Error! Bookmark not defined.**

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

الوجه الأول : إن حديث منع فضل الماء مذكور في بعض روایات الخاصة **Error! Bookmark not defined.**

الوجه الثاني : إن مضمون حديث منع فضل الماء يأبى عن الالتزام بالترابط بينه وبين قوله (

لا ضرر ولا ضرار) وذلك من جهتين **Error! Bookmark not defined.**

الأولى : إن منع المالك فضل ماله عن الغير لا يعد ضرراً **Error! Bookmark not defined.**

الثانية : إن النهي في مورد الحديث تزييهي قطعاً **Error! Bookmark not defined.**

٤ — حديث هدم الحائط : اورده القاضي نعمان المصري في دعائيم الإسلام **Error! Bookmark not defined.**

الكلام في يقع في جهات : **Error! Bookmark not defined.**

الجهة الأولى : في مصدره : وهو — كما ذكرنا — كتاب دعائيم الإسلام للقاضي

- نعمان بن محمد بن علماء الاسماعيلية ، خدم المهدي بالله
الجهة الثانية : في سنته : وهو ضعيف من جهة الارسال ومن جهة عدم وثاقة المؤلف
Error! Bookmark not defined.
الجهة الثالثة : في مفاده : لا اشكال فيما تضمنه صدره من عدم وجوب اعادة بناء
Error! Bookmark not defined.
يمكن الجواب على^١ ما ورد في الجهة الثالثة بوجهين
الوجه الأول : انه لا غرابة في الحكم بمنع المالك من هدم جداره
الوجه الثاني : انه يمكن ان يفترض ان مورد كلام الامام علياً هو ما اذا كان الجدار
مورداً لحق الجار
٥ — حديث قسمة العين المشتركة : رواه في كثر العمال عن جامع عبد الرزاق
Error! Bookmark not defined.
٦ — حديث عذق ابي لبابة : رواه ابو داود في المراسيل عن واسع بن حبان
٧ — حديث جعل الخشبة في حائط الجار وحد الطريق المسلوك : أورده عبد الرزاق
Error! Bookmark not defined.
٨ — حديث مشارب النخل : أورده في كثر العمال عن أبي نعيم عن صفوان بن سليم
Error! Bookmark not defined.
البحث الثاني : في تحقيق لفظ الحديث (لا ضرر ولا ضرار)
يقع الكلام فيه في مقامات ٧٣
Error! Bookmark not defined. : في تحقيق زيادة (في الإسلام) في آخر الحديث وفيه أمران :
الأمر الأول : في تحقيق وجود هذه الزيادة في المصادر
Error! Bookmark not defined.
يرد على ما ذكر في الأمر الأول ملاحظات :
Error! Bookmark not defined. : ان ما ذكره العالمة شيخ الشريعة (قده) ليس ب صحيح
الملاحظة الأولى : ان ما ذكره العالمة شيخ الشريعة (قده) ليس ب صحيح
Error! Bookmark not defined. : ان ما ذكره (قده) من عدم معلومية مصدر ابن الأثير ليس في محله
الملاحظة الثانية : ان ما ذكره (قده) من عدم معلومية مصدر ابن الأثير ليس في محله

الملحوظة الثالثة : ان حصر مصدر الزيادة بنهاية ابن الأثير ليس بصحيح

Error! Bookmark not defined. يوجد حديث (لا ضرر ولا ضرار) مع زيادة (في الإسلام) في كتابين :

Error! Bookmark not defined. احدهما : الفقيه

Error! Bookmark not defined. وثانيهما : عوالي الآلي

الملحوظة الرابعة : ان ما ذكره بعض الاعاظم من التشكيك في وجود زيادة (في الإسلام)

Error! Bookmark not defined. محل نظر من وجهين

الأول : ان مجرد امكان تخرير زيادة كلمة خطأ على اساس التكرار لا يقوم حجة على

Error! Bookmark not defined. وقوع الخطأ

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

Error! Bookmark not defined. الأمر الثاني : في تحقيق اعتبار هذه الزيادة وهل انها ثابتة في الخبر على وجه معتبر ام لا ؟

Error! Bookmark not defined. الاستدلال للوجه الأول من ثبوتها واعتبارها بوجوهه : ٨٤

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

Error! Bookmark not defined. للغريقين

Error! Bookmark not defined. الرد على هذا الوجه

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

Error! Bookmark not defined. ثانياً : ان تكرار الخبر مع الزيادة مرسلاً من قبل الفقهاء

الوجه الثاني : ان هذا الحديث مع الزيادة مروي في الفقيه بصيغة جزمية

Error! Bookmark not defined. الصحيح في الجواب على الوجه الثاني

أولاً : أن التحقيق هو حجية الخبر الموثوق به دون خبر الثقة

Error! Bookmark not defined. ثانياً : انه لو كان تصحيح الصدوق (قده) للخبر وجزمه به حجة على ثبوته

Error! Bookmark not defined. ثالثاً : ان هذا الحديث أي لا ضرر والضرار في الإسلام — أورده الصدوق

الوجه الثالث : أن يقال : ان هذا الخبر مع هذه الزيادة وان كان

ضعيفاً سندأ إلا انه منجبر ضعفه يعمل الأصحاب به	
Error! Bookmark not defined.	
يمكن ان يناقش هذا الوجه — بعد تسليم الكبرى — :	
Error! Bookmark not defined.	
أولاً : بان هذا المقدار لا يكفي في جبر الخبر الضعيف	
ثانياً : انه لم يظهر اعتماد هذا البعض أيضاً على حديث (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)	
..... ٨٨	
ان الصدوق (قده) نقل حديث (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) من كتب العامة وأورده احتجاجاً عليهم وذلك لقرينتين	٩٢
الأولى : انه نقل هذا الخبر في مقام الاحتجاج على العامة	٩٢
الثانية : ان سائل الروايات التي نقلها في هذا المقطع من كلامه ، اثنا نقلها عن العامة	٩٢
المقام الثاني : في تحقيق زيادة (على المؤمن) في آخر الحديث	٩٣
القول بشبوت هذه الزيادة يتوقف على الالتزام بأمرین :	٩٣
الأول : حجية رواية ابن مسakan في نفسها	٩٣
الثاني : تقديمها — بعد حجيتها — على ^١ ما لا يتضمن تلك الزيادة	٩٣
اما الأمر الأول : فيشكل الالتزام به من جهة ان الرواية مرسلة	٩٣
وقد يقال بحجيتها لاحد الوجهين	٩٣
الوجه الأول : وجود الرواية في الكافي فلا يضرها الارسال بعد ذلك	٩٣
الوجه الثاني : ان يقال إن اصل هذه القضية التي ذكرت في رواية ابن مسakan عن زراره قد ثبتت أيضاً برواية ابن بكير عن زراره	٩٤
الرد على الوجه الثاني	٩٤
أولاً : انه اذا كان مبنى الاعتماد على رواية ابن مسakan توافقها في المضمون روايتا ابن بكير وأبي عبيدة	٩٤
وثانياً : ان رواية ابن بكير غير متضمنة لهذه الزيادة	٩٤
واما الأمر الثاني : وهو تقديم هذه الرواية المتضمنة للزيادة — على تقدير حجيتها — على ما لا يتضمن الزيادة	٩٥
تحقيق الكلام في هذه الامر يستدعي البحث في مقامين	٩٥

المقام الأوّل : في ثبوت الاصل المذكر وهو بحث مهم جدًا	٩٥
المقام الثاني : فيما يتضمنه الموقف على تقدير عدم ثبوت هذا الاصل	٩٥
أما المقام الأوّل : فيلاحظ إن مقتضي القاعدة الاولية هو اعمال قواعد المتعارضين ..	٩٥
الاصل الثانوي المقتضي لتقديم جانب الزيادة على جانب النقيصة كقاعدة عامة فيه احتمالان	٩٦
الاحتمال الأوّل : أن يكون صغرى للقاعدة العامة للترجح الصدوري	٩٦
بناءً على تفسير القاعدة بهذا الاحتمال فيمكن الاستدلال عليها بوجهين	٩٦
الوجه الأوّل : أن يقال : ان احتمال الغفلة في جانب الزيادة أبعد من احتمالها في جانب النقيصة	٩٦
الرد على هذا الوجه	٩٦
أوّلًا : بأن الأمر لا يدور بين الغفلتين ، ليرجح احتمال عدم الغفلة في جانب الزيادة	٩٦
وثانياً : بأنه لو فرض دوران الأمر بين الغفلتين فإن أبعدية الغفلة في جانب الزيادة لا يقتضي إلا ارجحية احتمال الغفلة جانب النقيصة	٩٧
الوجه الثاني : ان يقال : إن الزيادة ليس لها تفسير إلا الغفلة	٩٧
الرد على هذا الوجه :	٩٧
أوّلًا : ان سبب الزيادة لا تتحصر بالغفلة	٩٧
وثانياً : إنّه لا عبرة بمجرد زيادة الاحتمالات في أحد الجانبين بالنسبة إلى الجانب الآخر	٩٨
وثالثاً : لو سلمنا أرجحية احتمال وقوع النقيصة من احتمال وقوع الزيادة إلا أنه لا يستوجب الأخذ به لعدم حجية الظن	٩٨
الاحتمال الثاني : في تفسير الاصل المذكور : أن يكون أصلًاً موضعياً يرجح جانب الزيادة على جانب النقيصة	٩٨
الرد على هذا الاحتمال — على تقدير تامة الاستظهار المذكور — :	٩٩

أولاًً : إنه لم يثبت هناك أصل عقلائي في خصوص المقام يقتضي البناء على صحة الزيادة	99
وثانياً : ان ما ذكر (قده) من كون ذلك مسلماً عند الكل في غير محله وأما المقام الثاني وهو فيما يقتضيه الموقف بعد عدم تمامية الاصل المذكور ، ففيه وجهان	99
..... الوجه الأول : أن يرجح ثبوت الزيادة في هذه الحالة أيضاً بتقرير : أن من لاحظ رواية ابن مسکان المتضمنة لزيادة (على مؤمن) وقارن بينها وبين رواية ابن مسکان ..	100
الوجه الثاني : أن يرجح عدم ثبوت الزيادة ، وينحرج ورودها في رواية ابن مسکان	101
رجحان رواية ابن بكير من عدة جهات	101
الأولى : قرب الاسناد في رواية ابن بكير	101
الثانية : تعدد الرواية في رواية ابن بكير دون رواية ابن مسکان ..	101
الثالثة: ان رواة الحديث في سند الصدوق إلى ابن بكير اعظم شأناً وأجل ..	102
الرابعة : ان الكليني قد فرق بين روایتی ابن بكير وابن مسکان ..	103
الخامسة : ان زيادة (على مؤمن) لم ترد في سائر موارد نقل حديث (لا ضرر ولا ضرار) ..	104
المقام الثالث : مما يتعلق بعنوان الحديث : في تحقيق حال القسم الثاني منه وهو لفظ (لا ضرار) ..	104
الفصل الثاني في تحقيق مفاد الحديث ..	109
هنا ثلاثة مقامات ..	110
المقام الأول : في مفاد ماد (ض ر ر) وقد ذكر اللغويون لها معانٍ كثيرة ..	110
المقام الثاني : في مفاد الميزة الافرادية للضرر والضرار والاضرار ..	114
هناك اتجاهان رئيسيان يتبين أحدهما على تعدد المعنى والآخر على وحدته في تفسير صيغ المفاعة ..	118

أما الاتجاه الأوّل : هو الذي سلكه علماء الصرف حيث جعلوا هيئة باب المفاعة عدّة معان ١١٨
وأما الاتجاه الثاني : فيضم عدّة مسالك : ١١٩
المسلك الأوّل : ما اختاره جمع من المحققين من أن هيئة المفاعة تقتضي السعي إلى الفعل ١١٩
ويلاحظ على هذا المسلك : ١٢٠
أوّلاً بالنقض ١٢٠
وثانياً بالحل : وفيه أمران : ١٢٠
الامر الأوّل : ان المبدأ الذي يكون احد جزئي المعنى في المشتق بالمعنى الاعم على قسمين : المبدأ الجلي ، والمبدأ الخفي ١٢١
الامر الثاني : ان المبدأ الخفي بما أنه لا يتجلّى غالباً إلا في بعض المشتقات أو جب ذلك الخلط بينه وبين مفad الهيئة ١٢٢
المسلك الثاني : ما اختاره المحقق الاصفهاني <small>هشّ</small> من أن هيئة المفاعة معناها تعدية المادة واسراؤها إلى الغير ١٢٤
ويلاحظ على هذا المسلك : ١٢٤
أوّلاً : إن ما ذكره من الفرق بين المزید والمجرد غير واضح ١٢٥
وثانياً : ان المقدار الذي ذكره لا يفسر ما يستفاد في مختلف موارد المادة ١٢٦
المسلك الثالث : ما عن المحقق الطهراني من أن معنى باب المفاعة هو معنى المجرد ١٢٦
المسلك الرابع : ما هو المختار وبيانه بحاجة إلى ذكر مقدمة وهي : ان الدلالات التي تنضم إلى اصل المادة في باب المفاعة ليست جمّيعها مستندة إلى هيئة هذا الباب ١٢٩
وتفسير الضرار في الحديث — مقارنة بين مدلوله ومدلول الضرر — عند اللغويين ١٣١
الوجه الأوّل : ان الضرر هو فعل الواحد والضرار فعل الاثنين ١٣١
الوجه الثاني : ان الضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه ١٣١

الوجه الثالث : ان الضرر ما تضر به وتنتفع به أنت والضرر أن تضره ١٣٢	١٣٢
الوجه الرابع : ان يكون الضرر بمعنى الضرر بعينه ١٣٢	١٣٢
المقام الثالث : في مفاد الهيئة التركية ، وفيه بحثان : ١٣٣	١٣٣
البحث الأول : في بيان المسلك المختار في تحقيق معنى الحديث ، ويحتوي على تسعين : ١٣٣	١٣٣
الأول : تحرير الضرر تحريراً مولوياً ١٣٤	١٣٤
والثاني : تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائية حماية لهذا التحرير ١٣٤	١٣٤
هناك وجهين لتوضيح ذلك ١٣٤	١٣٤
الوجه الاجمالي : هو أن نفي تحقق الطبيعة خارجاً في مقام التعبير عن موقف شرعي ١٣٤	١٣٤
الوجه التفصيلي : ان الحديث يمثل نفياً لمفهومين (هما الضرر والضرار) ، وهذه الصيغة تحتوي على معانٍ مختلفة بحسب اختلاف الموارد ١٣٥	١٣٥
تحقيق معنى الحديث على ضوء الضابط العام (المذكور في الوجه التفصيلي) في مرحلتان : ١٣٦	١٣٦
المرحلة الأولى : تأثر محتوى الكلام بالعوامل المختلفة ١٣٦	١٣٦
جملة من المواقف لمختلف الصيغ كصيغة الأمر والنهي : ١٣٨	١٣٨
١ — الموضع الأول : ان يكون مصب الحكم طبيعة تكوينية ذات آثار خارجية ١٣٨	١٣٨
٢ — الموضع الثاني : ان يكون مصب الحكم ماهية اعتبارية ذات آثار وضعية ١٤١	١٤١
٣ — الموضع الثالث : ان يكون مصب الحكم موضوعاً لحكم شرعي خاص ١٤٣	١٤٣
٤ — الموضع الرابع : ان مصب الحكم حصة خاصة من ماهية مامور بها ١٤٤	١٤٤

٥ — الموضع الخامس : ان يكون مصب الحكم حصة من ماهية منهي عنها	١٤٥
٦ — الموضع السادس : ان يكون مصب الحكم طبيعة يرحب المكلف عنها	١٤٥
المرحلة الثانية : توضيح معنى الحديث :	١٤٧
اما المقطع الأول : من الحديث وهو (لا ضرر) فهو يندرج في الموضع السادس ..	١٤٧
المقطع الثاني : من الحديث وهو (لا ضرر) فانه يندرج في الموضع الأول ..	١٤٩
ان النفي الوارد في الحديث يدل على التسبب إلى عدم تحقق هذا العمل وذلك من خلال ثلاثة امور ..	١٥٠
الأمر الأول : جعل الحكم التكليفي الزاجر عن العمل وهو الحرمة ..	١٥٠
الأمر الثاني : تشريع اتخاذ وسائل مانعة عن تتحققه خارجاً ..	١٥٠
الأمر الثالث : تشريع احكام رافعة لموضع الاضرار من قبيل جعل حق الشفعة لرفع الشركة ..	١٥١
لتحقيق القول فيما ذكر شيخ الشريعة (قده) لابد من ملاحظة عدة جهات ..	١٥٣
الجهة الأولى — من ظهور نفس الفقرة — : فقد يشكل ما ذكره الشيخ من ظهورها في نفي الحكم الضري ..	١٥٣
الجهة الثانية : وهي مدى ت المناسب معاني نظائر الفقرة (المبحث عنها) مع ذلك التفسير المذكور ..	١٥٤
الجهة الثالثة : وهي مدى ت المناسب المسلك المختار مع موارد تطبيق (لا ضرر) ..	١٥٦
الجهة الرابعة : وهي مدى ذهاب العلماء إلى هذا الرأي ..	١٥٨
البحث الثاني في استعراض المساالك الأخرى في تفسير الحديث ..	١٦٠
وهي مسالك خمسة : ..	١٦٠
المسلك الأول : تفسير (لا ضرر) ينفي الحكم الضري وذلك	

بतقریب ذکرہ الحقیق النائیین ١٦٠
المسلک الثانی : ان یکون المراد بالحدیث النهی عن الضرر والاضرار ١٦٢
تفسیر — لا ضرر — بالنهی المولوی فیہ ابھاث : ١٦٣
البحث الأول : فی تصویر هذا المین وھو یتوقف علی توضیح امرین : ١٦٣
الأول : کیفیة ارادۃ النهی من هذا الترکیب ١٦٣
الثانی : فی ثبوت استعمال هذا الترکیب فی النهی ١٦٤
البحث الثاني : فی تعیین مسلک شیخ الشریعہ و ترجیحه ١٦٥
یستفاد من کلام شیخ الشریعہ وجوہ ١٦٥
الوجه الأول : ما یظہر من مجموع کلامہ من تعین ارادۃ النهی فی الحدیث ١٦٦
الرد علی هذا الوجه ١٦٨
أوّلاً : ما تقدّم من ان شیوع ارادۃ النهی من هذا الترکیب لا یؤثر فی تقویة هذا الاحتمال ١٦٨
وثانیاً : ان استعمال هذا الترکیب فی النهی لیس بشائع بالمستوی المدعی ١٦٨
اما القسم الأول : وهو ما یتعذر ارادۃ النهی منها — فهو ما اقتربن بكلمة (فی الإسلام) ١٦٨
اما القسم الثاني : وهو ما لا یکون ظاهراً فی التحریم — فهو الموارد التي كان المنفی فیها ماهیة اعتباریة ١٦٩
الوجه الثاني : تبادر النهی من الحدیث وانسیاقه إلی الذهن ١٧٠
الوجه الثالث : ما ذکرہ بعد ذلك بقوله (مضافاً إلی ما عرفت الثابت من صدور هذا الحدیث ١٧١
الرد علی هذا الوجه Error! Bookmark not defined.
أوّلاً : ان هذه الزيادة لم ترد إلا فی مرسلة ابن مسکان ١٧١
وثانیاً : انه علی تقدیر ثبوت هذه الزيادة فانا لا نسلم منافاته مع ارادۃ نفی التسبیب ١٧١
الوجه الرابع : ما ذکرہ بقوله (علی ان قوله صلی الله علیه

وآله لسمرة : انك رجل مضار) ١٧١
الرد على هذا الوجه ١٧١	
أولاً : ان القول المذكور لم يتضمنه الا رواية ابن مسakan ١٧١	
وثانياً : ان مقتضى ما ذكره استفادة التحرير من (لا ضرار) لا من (لا ضرر) ١٧٢	
الوجه الخامس : اتفاق اهل اللغة على فهم معنى النهي من الحديث ١٧٢	
في هذا الوجه ملاحظتان ١٧٢	
الأولى : في مدى اصالة هذه المصادر الخمسة ١٧٢	
الثانية : ان الاحتجاج بقول اهل اللغة ضعيف لعدم حجية اقوالهم ١٧٦	
الوجه السادس والسابع والثامن : ما نقله شيخ الشريعة (قده) عن صاحب العناوين ١٧٦	
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) ١٧٧	
البحث الثالث : في مناقشة مسلك النهي ١٧٨٩	
البحث الرابع : في تفسير النفي بالنهي بالاعم ، وينحل إلى وجوه ثلاثة ١٨٢	
الوجه الأول : ان يراد بالحديث النهي التحريري المولوي ١٨٢	
الوجه الثاني : ان يراد بالنهي ما يعم النهي التحريري المولوي والنهي الارشادي ... ١٨٢	
ويقع الكلام في تصوير هذا الوجه ومدى انسجاه مع ظاهر الكلام في عدة نواحي ١٨٣	
الناحية الأولى : فقد يشكل هذا الوجه من جهة اقتضائه الجمع بين ارادة الحكم المولوي	
والارشادي ١٨٣	
الناحية الثانية : ان هذا الوجه ظهور الجملة من جهات ١٨٤	
الوجه الثالث : ان يكون النهي هنـيـاً سلطانياً كما ذهب اليه بعض	

الاعاظم ١٨٤	
استدل على هذا الوجه بعدة أمور : ١٨٥	
الأول : انه قد ورد حكاية هذا الحديث في بعض روایات أهل السنة ١٨٥	
الثاني : ان الحديث قد ورد من طرقنا في ذيل قضية (سمرة) وهي لا تنسجم مع كون الحكم المذكور فيها حكماً إلهياً ١٨٥	
الثالث : ان الحديث قد وقع تعليلاً للأمر بالقلع في قضية سمرة ١٨٦	
عدم تامة الوجه الثالث ١٨٦	
المسلك الثالث : ما ذهب له المحقق صاحب الكفاية من ان المراد بالحديث هو نفي الحكم بلسان نفي موضوعه ادعاءً ١٨٩	
توضيح معن الحديث يرجع إلى نقاط ثلاثة ١٩٠	
الأولى : في معنى الضرر والضرار ١٩٠	
الثانية : في المراد التفهيمي بالجملتين ١٩٠	
الثالثة : في وجه ترجيح هذا المعنى على غيره مما فسر به الحديث ١٩٠	
الرد على النقاط الثلاث ١٩٠	
أما النقطة الأولى : فيرد عليها انه لا يصح القول بوحدة معن الكلمتين ١٩٠	
أما النقطة الثانية : فلأن تصوير نفي الحكم بنفي موضوعه في الحديث يتوقف على أمران ١٩١	
الأول : ان يكون المقصود بالضرر والضرار العمل المضر ١٩١	
الثاني : ان يكون نفي الحكم بلسان نفي موضوعه ١٩١	
أما النقطة الثالثة : فيرد عليها ما تقدم من أن هذا التفسير لا يستدعي جعل نفي الطبيعة ١٩٢	
المسلك الرابع : في تفسير ما نقله الشيخ الانصاري عن الفاضل التونى ١٩٣	
وتقريب هذا المسلاك على اساس جهتين : ١٩٣	

الجهة الأولى : ان الضرر المنفي يمكن ان يراد به في نفسه احد معان ثلاثة :	١٩٣
الأول : كل نقص واقعي	١٩٣
الثاني : النقص غير المدارك خارجاً	١٩٣
الثالث : النقص غير الحكم بلزوم تدراكه قانوناً وشرعياً	١٩٣
الجهة الثانية : انه بناءً على هذا التفسير يكون مفاد (لا ضرار) الحكم بضمان من أضر بأحد شيء	١٩٤
مناقشة الفاضل التوني :	١٩٦
الأول : ان ما ذكر في تعين هذا المعنى ليس بتام	١٩٦
الثاني : انه اذا كان المدعى في (لا ضرر) ان معناه كمعنى (لا ضرار) فهو معنى معقول	١٩٦
الثالث : ان هذا المعنى ليس منساق من الحديث	١٩٧
الرابع : ان هذا المعنى لا يناسب موارد تطبيق الحديث	١٩٧
السلك الخامس : مسلك الصدوق في المقام	١٩٨
لتوضيح هذا المسلك لا بد من بيان أمرين :	١٩٩
الأول : يمكن تطبيق الحديث على هذا المعنى بأن يحمل لفظ (في) في الحديث على التعيل	١٩٩
الثاني : هو انتباط هذا المعنى على المورد	٢٠٠
الفصل الثالث : في تبيهات القاعدة	٢٠٣
التبيه الأول : في عدة اشكالات في قضية سمرة	٢٠٣
الاشكالات الواردة على قضية سمرة بن جندب	٢٠٣
الوجه الأول : انه لماذا مع ﷺ سمرة من الدخول دون استيدان	٢٠٣
الوجه الثاني : انه ما هو توجيه أمر النبي ﷺ بقلع نخلة سمرة	٢٠٤
الوجه الثالث : وهو أهم الوجوه ، انه قد ورد في هذه القضية	

تعليق الأمر بالقلع : (لا ضرر ولا ضرار) ٢٠٥	٢٠٥
الرد على الاشكالات الواردة ٢٠٧	٢٠٧
الوجه الأول : ما ذكره الحقق النائيني (قده) من إنكار المقدمة الأولى ٢٠٧	٢٠٧
الوجه الثاني : النقاش في المقدمة الثانية بدعوى أن (لا ضرار) مصحح للأمر بالقلع ٢٠٨	٢٠٨
الوجه الثالث : منع المقدمة الثانية أيضاً — وتقريره ان الاشكال اما يتوجه اذا فسر الحديث بنفي الحكم الضرري ٢١٠	٢١٠
الوجه الرابع : ما يتبين على التفسير المختار بجملة (لا ضرار) من ان مفادها التسبيب ٢١١	٢١١
التنبيه الثاني : في تحقيق مضمون الحديث على اساس شواهد الكتاب والسنة ٢١٢	٢١٢
تحقيق مضمون الحديث تكميلاً للبحث عن اعتباره وحججته من جهتين : ٢١٧	٢١٧
الجهة الأولى ^١ : في تحقيق مخالفة الحديث للكتاب والسنة وعدمها ٢١٧	٢١٧
الجهة الثانية : في تحقيق موافقة الحديث روحًا مع الكتاب والسنة وعدمها ٢١٧	٢١٧
أما الجهة الأولى ^١ : فقد يقال بمخالفة مضمون الحديث للكتاب والسنة بأحد تقريرات ثلاث ٢١٧	٢١٧
التقريب الأول : ما ذكره بعض الأعاظم من أن مفاد (لا ضرر) بطبعه حكم امتنان ٢١٧	٢١٧
التقريب الثاني : ما ذكره الشيخ الانصارى (قده) ٢١٨	٢١٨
التقريب الثالث : ان يقال : بأن من المستهجن تخصيص الحديث ٢٢٠	٢٢٠
وفي الجواب على التقريب الثاني والثالث طرقان : ٢٢٠	٢٢٠
الطريق الأول : ما هو المختار : وهو ينحل إلى حزعين : ٢٢٠	٢٢٠
الأول : عدم صدق الضرر في كثير من هذه الموارد على ضوء التدقيق ٢٢٠	٢٢٠
الثاني : تحديد الضرر المنفي : (لا ضرر) بمحلاحة طبيعة معناه ٢٢١	٢٢١

أما الجهة الثانية : ان الحديث بحسب المراد التفهيمي منه على المختار لا يشمل جملة من الاضرار	٢٢٧
أما الجهة الثالثة : ان اقتران (لا ضرر) بـ (لا ضرار) يمنع عن شموله بجملة من الاضرار	٢٢٧
الطريق الثاني : في جواب الاشكال : ان يقال ان (لا ضرر) ليس ظاهراً إلا في نفي الحكم وفيه عدة وجوه :	٢٢٨
الوجه الأول : ما ذكره المحقق النائيني من أن قاعدة (لا ضرر) ناظرة إلى الأحكام الرد على ما ذكره المحقق النائيني (قده)	٢٢٩
أولاً : إنه لم يثبت كون (لا ضرر) مسقىً للحكومة وثانياً : ان مبناه في تقرير نفي الحديث الضريبي هو جعل الضرر عنواناً للحكم	٢٢٩
الوجه الثاني : ما عن السيد الاستاذ مكي من أن (لا ضرر) إنما هو ناظر إلى العمومات	٢٣٠
الرد على ما ذكره السيد الاستاذ (قده) أولاً : ان الاستشهاد بيتي على تصور أن الصحابة جميعاً فهموا مغزى هذا الحديث ثانياً : إنه على تقدير فهمهم لمعنى الحديث وثبوت عدم اعتراضهم من الممكن أن يكون تنبئ فقهاء الصحابة للطريق السابق	٢٣٠
الوجه الثالث : ما بيتي على جهتين	٢٣٢
الجهة الأولى : ان مورد هذه الكبرى في قضية سمرة إنما كان هو الضرر الطارئ ... والجهة الثانية : ان الحكم التي هي بطبعها ضرورية كانت من مشهورات الأحكام .	٢٣٢
التبنيه الثالث : في وجه تقديم (لا ضرر) على ادلة الأحكام الاولية	٢٣٢

معنى الحكومة وتقسيمها ٢٣٣
المقام الأول : في حقيقة الحكومة التضييقية ، ويقع الكلام فيه ضمن جهات ٢٣٣
الجهة الأولى : في ذكر تقسيمات الحكومة ومدل البحث من أقسامها ٢٣٣
الجهة الثانية : في أقسام الحكومة التزيلية ومواردها ٢٣٦
الجهة الثالثة : في حقيقة الحكومة التضييقية ٢٤٠
الجهة الرابعة : في المصحّح اللغوي للسان التزيل ٢٤٢
الجهة الخامسة : في المصحّح البلاغي للسان التزيل ٢٤٧
الجهة السادسة : في اقتضاء لسان التزيل ٢٥٢
الجهة السابعة : في مدى اشتراك الحكومة والتخصيص في الاحكام وتوضيح ذلك على قسمين : ٢٥٤
١ — القسم الأول : ما يكون منوطاً بمحتوى الدليل ، وهو القسم الأكبر منها ... ٢٥٤
٢ — والقسم الثاني : ما يكون منوطاً بالاسلوب الاستعمالي للدليل ٢٥٦
الجهة الثامنة : في وجه تقدّم الحاكم على المحكوم. وفيها ثلث وجوه : ٢٥٨
الوجه الأول : ما ذكره الحقائق النائي والسيد الاستاذ <small>فقيهنا</small> ٢٥٨
الوجه الثاني : أن يقال إن الحاكم مسوق لتحديد المحكوم ٢٦٠
الوجه الثالث : هو أن اسلوب الحكومة ناظر بالاصالة على ارتکاز ذهني عام ٢٦٠
المقام الثاني : في أن (لا ضرر) هل هو حاكم على أدلة الاحكام الأولى أو لا ... ٢٦٣
في تفسير حكومة الضرر على الادلة الاولية مسلك ٢٦٣
المسلك الأول : هو المسلك المشهور من ان نفي المراد الاستعمالي بالحديث نفي تحقق الضرر ٢٦٣

السلوك الثاني : ما ذهب اليه الحقائق الثانيي (قده) ٢٦٣
التبني الرابع : في وجه تحديد انتفاء الحكم الضرري بحالة العلم وفيه فرع ٢٦٥
الفرع الأول : تحديد خيار الغبن بالجهل بالضرر ٢٦٥
الاشكال على ^١ كلام المشهور من جهتين ٢٦٨
الجهة الأولى ^١ : ما ذكره الحقائق الايروانى (قده) ٢٦٨
والجهة الثانية : ما ذكره جمع من المحققين ٢٦٨
هناك أمران لتوضيح كل من صورتي الاقدام على ^١ الضرر وعدمه : ٢٦٨
الأمر الأول : في صورة الإقدام والكلام فيها تارة يقع في تقييح الصغرى ^١ و أخرى ^١ في تحقيق الكبرى ^١ ٢٦٨
الوجه الأول : ان المقاد التفهيمي للحديث اىما هو نفي تسبيب الشارع ٢٦٩
الوجه الثاني : ما ذكره الحقائق الاصفهانى ٢٧٠
الأمر الثاني : في صورة عدم الإقدام. وفيه ثلاثة أقسام : ٢٧١
القسم الأول : ما يكون المنشأ فيه مقيداً بالتقيد اللحظي ٢٧١
القسم الثاني : ما يكون المنشأ فيه مقيداً تقيداً ذاتياً ٢٧٢
القسم الثالث : ما يكون المنشأ فيه مطلقاً بالاطلاق الذاتي ٢٧٣
جهتان تحسن الإشارة إليهما : ٢٧٤
الجهة الأولى ^١ : ان وجه تمسك جماعة من الفقهاء السابقين بقاعدة (لا ضرر) هو أن في الشرط الضمئي المذكور نوع خفاء ٢٧٤
الجهة الثانية : انه قد ادعى ^١ بعض الاعاظم تبوت حكم عقلائي ٢٧٤
الفرع الثاني : تحديد الوضوء الضرري بالعلم بكونه ضررياً وفيه امور ثلاثة ٢٧٥
الأمر الأول : انه هل هناك اطلاق يقضي بصححة الوضوء أو الغسل ٢٧٥
الأمر الثاني : ان (لا ضرر) هل يقتضي بطلانهما في حالة العلم ٢٧٥

الأمر الثالث : ان حرمة الإضرار بالنفس في مورد الضرر المحرم هل تمنع عن الحكم بصحتهما مطلقاً وفيه ابحاث ثلاثة ٢٧٥
أما البحث الأول : فعمدة الأدلة الواردة في الوضوء والغسل. وفيه جهتان ٢٧٦
الجهة الأولى ^١ : ما تنبه به صاحب الجواهر <small>في</small> ٢٧٦
الجهة الثانية : ان مفاد الآية المذكورة في البحث تحدد توجيه الأمر بالوضوء والغسل بشرطين ٢٧٩
الوجه الأول : ان ظهر الآية ان قوله : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ ... ﴾ إلى آخره جملة واحدة مستقلة عما قبلها ٢٨١
الوجه الثاني : ان الأمر بالتييم في حالة المرض والسفر بعد الامر بالوضوء والغسل ٢٨٣
الوجه الثالث : انه لا يبعد ان يكون ذكر المريض في الآية بمحلاحتة ان استعماله للماء حرج عليه ٢٨٤
الوجه الرابع : ان يقال انه يكفي في مشروعية الوضوء والغسل اطلاق ادلة استصحابها ٢٨٥
البحث الثاني : انه لو فرض اطلاق ادلة مشروعية الوضوء والغسل بالنسبة إلى من كان يضره استعمال الماء ٢٨٦
البحث الثالث : في أن حرمة الإضرار بالنفس هل توجب الحكم بفساد الوضوء والغسل ، وفيه أمران ٢٨٨
الأمر الأول : ان نسبة (الإضرار المحرم) إلى الوضوء والغسل الضرري نسبة الاسباب والمسبيات ٢٨٨
الأمر الثاني : في حكم الوضوء والغسل حيث يترتب عليهما الضرر المحرم ٢٨٩
التبنيه الخامس : في انه هل يستفاد من (لا ضرر) جعل الحكم ، وفيه مقامان : ..
أما في المقام الأول : فتقرير انكار الكبر ^١ ان حديث

(لا ضرر) ناظر إلى الأحكام المعمولة ٢٩١
وأما في المقام الثاني : فقد ذكر لها مورдан ٢٩٣
المورد الأول : الحكم بضمان التالف في غير الموارد التي يكون هناك سبب للضمان فيها ٢٩٣
المورد الثاني : إثبات حق الطلاق للحاكم الشرعي بقاعدة (لا ضرر) و (لا حرج) ٢٩٥
هناك ثلاث أبحاث في ثبوت حق الفسخ للزوجة بمقتضى ^١ الشرط الارتكازي ٢٩٦
البحث الأول : في انه هل يثبت حق الفسخ للزوجة عند عدم الزوج عليها بمقتضى ^١ تخلف الشرط الارتكازي الضمني ٢٩٦
انفاق ويرد عليه بوجهين : ٢٩٧
الوجه الأول : ان بين البيع والنكاح فرقاً ٢٩٧
الوجه الثاني : ان شرط الارتكازي اثما يؤثر في تحقق الخيار عند التخلف ٢٩٨
البحث الثاني : في انه هل يثبت حق الفسخ للزوجة أو حق الطلاق للحاكم بقاعدة (لا ضرر) ٣٠٢
البحث الثالث : في حكم المسألة على ^١ ضوء الروايات الواردة في المقام ٣٠٥
التبية السادس : في تعارض الضررين : وفيه ثلاث صور أصلية ٣١٠
الصورة الأولى ^١ : ما إذا دار أمر شخص بين ضررين بالنسبة إليه ٣١٠
الفرع الأول : ان يدور الأمر بين ضررين مباحثين ٣١٠
الفرع الثاني : ان يدور الأمر بين ضررين مباح وآخر محروم ٣١٦
الفرع الثالث : ان يدور الأمر بين ضررين محربين ٣١٧
الصورة الثانية : ان يدور أمر الضررين بشخصين عكس

صورة الأولى ^١	٣١٧
ولهذه الصورة أيضاً فروع ثلاثة :	٣١٨
الفرع الأول : ما إذا كان ذلك بفعل أحد المالكين	٣١٨
الفرع الثاني : ان يكون بفعل شخص ثالث غير المالكين	٣١٩
الفرع الثالث : ان تكون الحالة الطارئة لعامل طبيعي كالزلزلة ونحوها	٣٢٠
من هو الضامن للخسارة من المالكين ؟ فيه احتمالات ثلاثة	٣٢١
الأول : ان يتحملها من رجع ماله إلى ^١ حالته الطبيعية	٣٢١
الثاني : ان يتحملها كل منهما على ^١ سواء	٣٢١
الثالث : ان يتحملها كل منهما على ^١ حد سواء. وفي هذا التقريب جهات من البحث	٣٢٢
الأول : انه لا يصح جعل مقتضى ^١ قاعدة العدل والانصاف في مورد تلف الدرهم في يد الوديعي	٣٢٣
الثانية : مناقشة قاعدة العدل والانصاف	٣٢٣
الثالثة : انه بنفسه قد انكر ثبوت القاعدة في محل آخر	٣٢٤
قال الشيخ الانصاري (قده) (الاوقد بالقواعد تقدم الملك ...)	٣٢٨
لتوسيح قول الشيخ الانصاري لا بد من ذكر أمور	٣٢٨
الأمر الأول : في انه هل هناك ما يدل على ^١ جواز تصرفات المالك في ملكه وفيه وجهان :	٣٢٨
الوجه الأول : ما ينسب إلى ^١ النبي ﷺ (الناس مسلطون على ^١ أموالهم)	٣٢٨
الوجه الثاني : ان يقال ان اعتبار شيء مملكوناً لأحد بملكية تامة يندمج فيه جواز مطلق	٣٢٩
الأمر الثاني : في انه لو فرض وجود اطلاق لدليل سلطنة الملك بالنسبة إلى ^١ التصرفات التي يصدق عليها	٣٣٠
الأمر الثالث : في انه هل يمكن ادعاء انه إذا لزم	

من ترك التصرف ضرر على المالك	٣٣٤
الامر الرابع : في ان دليل المخرج هل يقتضي جواز التصرف في مال النفس ٣٣٥
في مال النفس ٣٣٥
فهرس الكتاب ٣٣٧

* * *