

مقدمه

در میان قواعد متعدد فقهی، قواعدی همانند لاضرر، نفی سبیل، مصلحت، اهم و مهم، نفی حرج، نفی سلطه، ید، و امر به معروف و نهی از منکر، در فقه سیاسی کارایی دارند. آیا این قواعد، احکامی حکومتی‌اند و مفاد ادله آنها بر اجنین حکامی دلالت دارد یا همانند قاعده اکراه و اضطرار، احکامی ثانوی‌اند؟ پیامد حمل این قواعد بر حکم حکومتی یا حکم ثانوی چیست؟ آیا حکم حکومتی یا حکم ثانوی به تنهایی می‌تواند بیانگر پیامدهای قواعد یاد شده باشند یا نیازمند حکم دیگری است که به جمع میان دو این حکم پردازد؟ اساساً با وجود قواعدی مانند نفی سبیل، لزوم رعایت مصلحت اهم، و حفظ نظام و دفاع از کیان اسلام، چه نیازی به قاعده لاضرر در فقه سیاسی است؟ روشن است، مقاله حاضر نمی‌تواند به همه قواعد مذکور و پرسش‌های مطرح‌شده پردازد. از این رو، با انتخاب قاعده مهم لاضرر، به بررسی روایات مربوط و تعیین مفاد ادله این قاعده، و در نهایت تبیین پیامدهای آن به روش اجتهادی می‌پردازیم.

مدرک قاعده لاضرر، عمدتاً روایاتی است که مورد استناد قرار گرفته‌اند. این روایات، به لحاظ سند، به اندازه‌ای فراوان‌اند که فخرالمحققین در **ایضاح** (رک: فخرالمحققین، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸) ادعای تواتر کرده است. بیش از ۳۶ روایت می‌توان یافت که به گونه‌ای با این قاعده ارتباط دارند. آیا می‌توان پذیرفت که روایات مربوط به قاعده لاضرر متواترند؟ اگر متواترند، در کدام دسته از اقسام تواتر جای دارند؟ تواتر لفظی یا معنوی یا اجمالی؟ اگر اسناد این روایات و روایان آنها متعدد باشند و عبارت «لاضرر و لاضرار» در همه یا بیشتر آنها آمده باشد، می‌توان پذیرفت که آنها متواترند و تواترشان لفظی است؛ و اگر به لحاظ الفاظ یکسان نباشند، اما همه آنها در مقام بیان نفی ضرر و ضرار باشند، تواتر آنها معنوی است. اگر ادعای تواتر لفظی یا معنوی این روایات که مدرک لاضررند، پذیرفته نشود، دست کم می‌توان گفت که این روایات تواتر اجمالی دارند و در نتیجه، مضمون آنها فی‌الجمله از معصوم علیه‌السلام صادر شده است. البته در تواتر اجمالی باید به مضمون روایتی که متیقن است، تمسک کرد. این گفته در صورتی اعمال می‌شود که نتوان سند بعضی از آنها را معتبر دانست. اگر بعضی از آن روایات به لحاظ سند صحیح باشند، تردیدی نیست که هر یک بالاستقلال معتبر بوده، قابل استناد است.

نکته دیگری که لازم است درباره روایات یاد شده خاطر نشان کنیم این است که در روایات معتبر، عبارت «لاضرر و لاضرار» مستقلاً ذکر نشده، بلکه در ضمن قضایای دیگر آمده است. البته

بررسی پیامدهای سیاسی قاعده لاضرر

محمد حسین زاده یزدی*

چکیده

در میان قواعد متعدد فقهی، قاعده لاضرر، از جمله قواعدی است که کارایی بسیاری در فقه سیاسی دارد. بررسی روایات مربوط به قاعده لاضرر، تعیین مفاد ادله این قاعده، و مهم‌تر از همه، تبیین پیامدهای آن، هدف مقاله حاضر است. مقاله با بررسی سه دیدگاه حکم حکومتی، حکم ثانوی و حکم عقلی، به پیامدهای مهم قاعده لاضرر می‌پردازد. به نظر نویسنده، دو دیدگاه حکم حکومتی و حکم ثانوی، به دلیل محدودیت نمی‌توانند به صورت کامل مفاد قاعده لاضرر را تبیین کنند؛ در حالی که دیدگاه حکم عقلی با جمع میان دو حکم حکومتی و حکم ثانوی، به خوبی می‌تواند پیامدهای این قاعده را تبیین نماید. کلیدواژه‌ها: فقه سیاسی، قاعده لاضرر، حکم حکومتی، حکم ثانوی، حکم عقلی.

کنیم، می‌توانیم او را موثق بدانیم به این روایت عمل کنیم؛ وگرنه این روایت معتبر نیست. به نظر می‌رسد، حتی اگر کثیرالروایه بودن موجب وثاقت وی نباشد- با آنکه بسیاری، کثرت نقل اصحاب را مایه وثاقت راوی می‌دانند- نقل اصحاب اجماع از یک راوی مجهول، موجب توثیق اوست. بحث در این باره مجال دیگری می‌طلبد و در جای خود، نظریه بزرگان مخالف را نقد کرده‌ایم.

دلالت: جالب توجه است که در این روایت، ضرری که متوجه انصاری است، ضرری مالی یا بدنی نیست؛ بلکه ضرر حیثیتی است. در این روایت، تصریح شده که وی از ورود ناگهانی و نگاه به اهل منزل، در مضیقه و شدت بوده است. در این روایت، بر حسب نقل، پیامبر اکرم (ص) به سمره می‌فرماید: تو مضاری. آن‌گاه به انصاری می‌فرماید: برو و آن را بکن و جلویش بینداز. گویا تعبیر «مضار» در روایت، مشعر به علیت است؛ بلکه شاید بتوان گفت که ظهور در علیت دارد؛ یعنی چون مضاری، اکنون انصاری می‌تواند آن درخت را کنده، جلوی تو بیندازد. اگر بتوان از این روایت، علیت را فهمید، می‌توان تعمیم را نیز استفاده نمود و حکم کرد که هرگاه ضرری متوجه شود، با لاضرر رفع می‌گردد. البته روایت زراره که موثقه است، از این نظر روشن‌تر است و روایت وی می‌تواند قرینه‌ای بر این روایت باشد.

حدیث دوم

عن عبدالله بن بکیر عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام قال: إن سمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار.
... فأبى ان يقبل فقال رسول الله للانصاری: اذهب فاقلعها وارم بها إليه فانه لاضرر ولاضرار.
(همان، حدیث ۳)

سند: به نظر می‌رسد که سند این روایت، به سبب وجود ابن‌بکیر در سلسله روایت آن، موثق است. (ر.ک: همان) به علاوه، صاحبان کتب اربعه، مرحوم شیخ صدوق، طوسی و کلینی، آن را در مجامع روایی (کتب اربعه) خود نقل کرده‌اند. از منظر عمده فقها، ثقه بودن کافی است و نیازی نیست که طرف به لحاظ مذهب نیز بر استقامت باشد. از این رو، اگر راوی ثقه باشد، می‌توان به روایت او استناد جست.

دلالت: عبارت «لاضرر و لاضرار» در این فقره از روایت (إذهب فاقلعها وارم بها إليه فانه لاضرر و لاضرار) به منزله کبرای کلی است که برای حکم مورد خاصی که مزاحمت سمره است، بدان تمسک شده است. پیامبر فرمودند: «آن درخت را بکن و جلوی او بینداز؛ زیرا ضرر و ضراری

در مرسل صدوق (صدوق، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۳۴)، و مرسل‌های دعائم‌الاسلام (نوری طبرسی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۱۱۸، ح ۱ و ۲) عبارت یاد شده مستقلاً روایت شده است؛ ولی آنها، به دلیل ارسال، معتبر نیستند. از این رو، نمی‌توان گفت در منابع معتبر روایی ما این عبارت، بدون قضایای دیگر، به نحو مستقل برای ما روایت شده و به دست ما رسیده است. آنچه به استقلال آمده، معتبر نیست و آنچه معتبر است، به نحو استقلال نیست؛ بلکه در ضمن قضایایی این عبارت آمده است. در منابع روایی اهل سنت، احمد بن حنبل در مسند خود، آن را به نحو مستقل ذکر کرده است. (احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۲۷)

بدین سان، پیش از هر چیز لازم است که مروری گذرا به روایات داشته باشیم و آنها را به لحاظ سند و دلالت، بررسی قرار کنیم؛ اما پیشاپیش این نتیجه آشکار است که قاعده لاضرر مواردی که شماره آن کم نیست، مورد استناد فقها قرار گرفته است. برخی از این موارد بدین شرح است: وضوی ضرری؛ روزه ضرری؛ غسل ضرری؛ بیع غبنی و ضررآور؛ مراتب امر به معروف و نهی از منکر؛ حلف و یمین؛ و دین. بدین سان، با تتبع بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که قاعده یاد شده، هم در عبادات و هم در معاملات، مورد استناد قرار گرفته است.

بررسی روایات

حدیث اول

حسن بن زیاد الصیقل عن ابي عبيدة الحذاء قال: قال ابو جعفر عليه السلام: كان لسمره بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من اهل الرجل يكرهه الرجل. قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكاه فقال: يا رسول الله، إن سمره يدخل على بغير إذن فلو أرسلت إليه فأمرته ان يستأذن حتى تأخذ اهلي حذرهما منه، فأرسل إليه رسول الله فدعاه فقال: يا سمره ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير إذن فتري من اهله من يكره ذلك، يا سمره استأذن إذا أنت دخلت. ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يسرك ان يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلثه؟ قال: لا. قال: ما اراك يا سمره إلا مضاراً اذهب يا فلان فاقطعها [فاقلعها] و اضرب بها وجهه.
(همان، ج ۱۷، ص ۳۴۰، ح ۱)

سند: به لحاظ سند، در مورد حسن بن زیاد الصیقل با مشکل مواجهیم. او توثیق نشده، چنان‌که تضعیف هم نشده است؛ اما ناقل روایت‌های بسیاری است و اصحاب اجماع، از او روایت نقل کرده‌اند. (ر.ک: خوئی، ۱۴۰۹ق) اگر هر یک از دو معیار یاد شده را معتبر بدانیم و با آنها روایان را تأیید و توثیق

حدیث پنجم

بالسند المتقدم عن ابی عبدالله علیه السلام قال قضی رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء فى الارضين والمساکن وقال: لاضرر ولا ضرار. (کلینی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۸۰، ح ۴)

سند: عقبه بن خالد و محمد بن عبدالله بن هلال توثیق نشده‌اند؛ اما هر دو در سند کامل الزیارات واقع شده‌اند. (ر.ک: خوئی، ۱۴۰۹ق) کسانی که این امر را از توثیقات عامه روات تلقی می‌کنند، می‌توانند این روایت را معتبر بدانند و بدان عمل کنند. از منظر ما، قرار داشتن راوی در سلسله روات احادیث کتاب کامل الزیارات، موجب توثیق اوست. فقط متن کامل الزیارات نیست که معتبر است؛ بلکه اشخاصی که در این کتاب از آنها روایت شده است، اگر در سند روایت دیگری قرار گیرند، آن روایت به لحاظ این شخص معتبر خواهد بود. بدین سان، قرار داشتن در سلسله اسناد کامل الزیارات، از توثیقات عامه است؛ اما نقض‌هایی که بر این مبنای مشهور شده، قابل دفاع است. در جای دیگری بدین مهم پرداخته‌ایم.

دلالت: در وسائل، عبارت روایت چهارم چنین است: فقال «لا ضرر ولا ضرار»؛ اما در کافی به گونه‌ای دیگر نقل شده است: «وقال لاضرر ولا ضرار». آیا این دو تعبیر، به لحاظ معنا با یکدیگر تفاوت دارند؟ ممکن است گفته شود که این دو نحوه عبارت با یکدیگر تفاوت دارند و تفاوت آنها در این است که بر اساس عبارت «وقال»، ظهور این است که این عبارت روایت مستقلی است، نه ادامه آن روایت. روش راویان این بوده است که چنین روایت با سند واحد را کنار هم می‌گذاشته و نقل می‌کرده‌اند. نتیجه این گزینه این است که تعبیر «لا ضرر ولا ضرار» به نحو مستقل روایت شده است. اما بر اساس «فقال»، از آنجاکه فاء برای تفریع است، قاعده در ضمن قضیه ویژه‌ای آورده شده و مورد استناد قرار گرفته است؛ اما روایت جداگانه و مستقل نیست. از آنجاکه در نقل کافی - که وسائل هم از آن نقل کرده است - فاء نیست، بلکه واو است، نتیجه می‌گیریم که روایت مستقلی است؛ اما آیا این گفته درست است و می‌توان چنین فارقى نهاد؟ در صورتی «واو» دال بر تعدد روایت است که قرینه‌ای بیش از این داشته باشیم. (دقت شود) محتمل است مراد از «نفع البئر»، «نفع البئر»، ای «فضله»، باشد به قرینه روایت عباد بن صامت؛ اما «نفع بئر» نیز قابل توجیه است. روایات دیگری هست در باب‌های شفعه، ارث، نکاح و... که به علت طولانی شدن بحث، از ذکر آن خودداری می‌کنیم. (ر.ک: موسوی خمینی ۱۳۸۵ق؛ سبحانی، بی تا، ج ۳، ص ۷۷-۸۶)

جمع‌بندی روایات

با بررسی اسناد و دلالت‌های روایات مربوط به قاعده لاضرر، اعم از روایات یاد شده و غیر آنها، بدین نتایج رهنمون می‌شویم:

نیست». فاء در جمله «فإنه لاضرر و لا ضرار» برای تفریع نیست؛ بلکه به معنای تعلیل است. تفریع در اینجا مناسبت ندارد و بدون وجه است؛ بلکه معنا ندارد که آن را بر تفریع حمل کنیم. از این رو، برداشتی که این روایت به دست می‌دهد و ظاهر آن است، این است که لاضرر علت و کبرای کلی حکم است، نه حکمت. از این رو، معمم و مخصص است. بدین ترتیب، موضوع حکم، در واقع ضرر است و امور دیگر دخالت ندارند؛ مانند «لا تشرب الخمر لانه مسکر»؛ از آنجاکه علت حکم در این جمله؛ اسکار است، در واقع موضوع حکم نیز اسکار خواهد بود؛ به گونه‌ای که گویا از ابتدا گفته است: «لا تشرب المسکر». اگر غیر از خمر، ماده دیگری مسکر باشد، مشمول حکم حرمت می‌شود؛ چنان‌که پاره‌ای از مواد افیونی، با آنکه خمر نیستند، مسکرنند. آیا می‌توان به چنین برداشتی که ظاهر روایت است، ملتزم شد؟ در ادامه خواهیم دید که علت و کبرای کلی دانستن لاضرر و لاضرار با مشکلی بسیار اساسی روبه‌روست که باید راه‌حلی برای آن بیابیم.

حدیث سوم

عن احمد بن أبی عبدالله عن ابیه عن بعض أصحابنا عن عبدالله بن مسکان عن زراره عن ابی جعفر علیه السلام فقال له رسول الله صلى الله عليه واله: انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار علی مؤمن. قال: ثم امر بها فقلعت ورمی بها إلیه... (حرّ عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۷، ص ۳۴۱، ح ۴)

سند: بر اساس قواعد رایج در دانش‌های مربوط به حدیث‌شناسی، رجال و درایه، روایت، مرسل است: «عن بعض اصحابنا». بنابراین، روایت معتبر نیست؛ مگر اینکه گفته شود روایت در کافی است و اسناد آن معتبر است. بررسی این دیدگاه، چنانکه بزرگانی چون نائینی بدان ملتزم‌اند، (ر.ک: خوئی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۷) مجال دیگری می‌طلبد.

دلالت: به لحاظ دلالت، نظیر روایت دوم است و به روشنی بر علیت و کبرای کلی دلالت دارد. البته قید «علی مؤمن» به لحاظ دلالت این روایت، افزون‌تر از روایت دوم است؛ اما از آنجاکه به نظر مشهور، روایت غیر معتبر است، نمی‌توان روایات دیگر را، بر فرض متنافی بودن، تقیید کرد.

حدیث چهارم

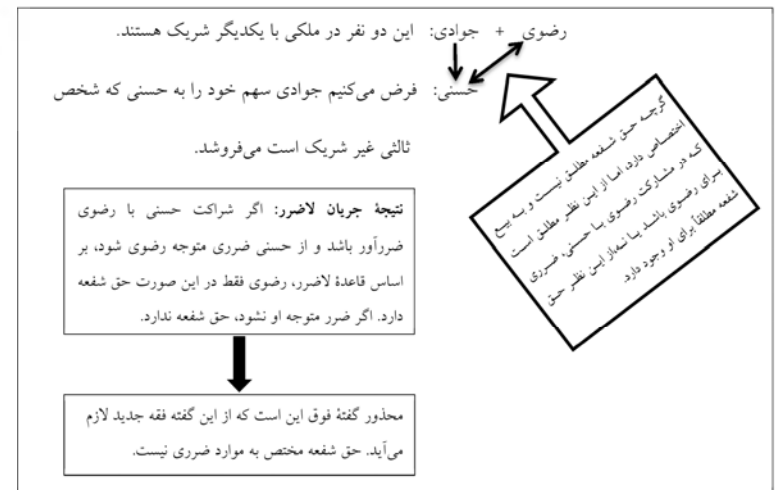
محمد بن عبدالله بن هلال عن عقبه بن خالد عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قضی رسول الله بین اهل المدینه فی مشارب النخل أنه لا یمنع نفع الشیء و قضی بین اهل البادية أنه لا یمنع فضل ماء لیمنع به فضل کلاء وقال: لاضرر و لا ضرار (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۲۹۳، ح ۶؛ حرّ عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۷، ص ۳۳۳، ح ۲)

الف) به‌لحاظ سند: با بررسی و ملاحظه روایات و اسناد آن می‌توان بدین اطمینان دست یافت که مضمون قاعده لاضرر، فی‌الجمله صادر شده است. البته این مضمون، تا آنجا که ما تتبع کردیم، در ضمن قضایا ذکر شده است، و نه به‌نحو قضیه‌ای جداگانه و مستقل. برخی از این روایات معتبرند و می‌توان در فقه بدان‌ها استناد کرد.

ب) به‌لحاظ دلالت: بر اساس آنچه گذشت، لاضرر و لاضرار به‌لحاظ دلالت، علت و کبرایی کلی است که معمم و مخصص است. از این‌رو، به این علت در موارد گوناگون استناد شده است. اگر قاعده لاضرر علت و کبرای کلی باشد، در واقع موضوع اصلی حکم ضرر است که بر حسب قاعده، نفی شده است. بدین سان، قاعده یاد شده در مقام ارائه قانونی کلی است که دائرمدار وجود و عدم ضرر است. بر اساس این علت است که حکم تعمیم می‌یابد یا تضییق می‌گردد.

اما چنین برداشتی، لوازم نا پذیرفتنی و باطلی دارد که در فقه نمی‌توان آنها را پذیرفت: (موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۱۸-۱۹)

۱. باب شفعه به بیع اختصاص دارد و شامل دیگر معاملات نمی‌شود؛ درحالی‌که بر اساس کلیت قاعده مزبور باید آن را به همه معاملات تعمیم داد.
۲. در باب شفعه، شریک انسان در بیع مال مشترک، حق شفعه دارد و او بر دیگران در خرید سهم شریک اولویت دارد؛ اعم از اینکه شرکت با او نفعش مساوی با شرکت با دیگری باشد یا نه؛ درحالی‌که بر اساس قاعده لاضرر، حق شفعه به مواردی اختصاص خواهد داشت که از شرکت دومی ضرری متوجه شود. برای روشن شدن این مطلب به نمودار ذیل توجه کنید:



۳. بر اساس روایت «نفع الماء» که از جمله مدارک لاضرر است، اگر آب زیادی را بر گله ببندند، مستلزم این است که نفعی به گله نرسد؛ نه اینکه ضرری متوجه شود. با جریان لاضرر و کلی بودن آن لازم می‌آید لاضرر احکامی را که لازمه آنها عدم نفع است نیز رفع کند. به‌علاوه، مشهور این است که آب زیادی را مانع شدن، مکروه است؛ از این‌رو، نمی‌توان به لاضرر استدلال کرد.

راه‌حل: درباره نقض‌های فوق چه باید کرد؟ آیا می‌توان حکم لاضرر را در موارد یادشده تخصیص زد و به غیر آنها اختصاص داد یا اینکه نمی‌توان آنها را تخصیص زد؟ در صورت عدم امکان تخصیص، راه‌حل چیست؟ پس از اینکه دیدیم نمی‌توان این قاعده را مبنا قرار داد و به عمومیت آن استناد کرد، راه‌حل مسئله چیست؟ راه‌حل‌های گوناگونی از کلمات فقها به دست می‌آید. پس از بررسی مفردات و هیئت ترکیبی لاضرر، راه‌حل‌ها را بررسی می‌کنیم.

بررسی مفردات حدیث

اکنون به مفردات سه‌گانه عبارت مذکور (لا، ضرر و ضرار) می‌پردازیم و معانی آنها را روشن می‌سازیم.

ضرر و ضرار

با تتبع در آثار لغوی‌ها، می‌توان دیدگاه‌های آنها را در معانی زیر خلاصه کرد:

۱. التحقیق فی کلمات القرآن الحکیم: ضرر به معنای حدوث، و ضرار به معنای ادامه و استمرار آن؛

«و التحقیق أن الأصل الواحد فی المادة هو ما یقابل النفع، فالنفع هو الخیر العارض یتحصّل للأنسان، والضرر هو الشر المتوجه للشیء یوجب نقصاناً فیه او فی متعلقاته ... وإذ لم یوجب الشرّ المواجه نقصاناً فهو أذى وسوء حال، ولا یقال: إنه ضرر... فالأذى والسوء عامان یشملان ما فیه نقصان ام لا».

مؤلف پس از آنکه ضرراً را به معنای شر موجب نقصان تفسیر می‌کند، انواع مختلف نقصان را برمی‌شمرد که در اعتقاد، یا در راه هدایت یا در بدن یا در مال یا در عنوان و جاه و مقام حاصل می‌شود. از این‌رو، افزون بر نقصان مادی، ضرر شامل اموری فرامادی نیز می‌شود. آن‌گاه شواهدی از قرآن کریم بر این کاربرد ذکر می‌کند و نتیجه می‌گیرد که ضرار و ضرأ معنای واحدی دارند و بر دوام ضرر دلالت می‌کنند. سپس به آیاتی استشهد می‌کند؛ مانند: «و لا تمسکوهن ضرارا لتعتدوا» (بقره: ۱۳۱)؛ «لا تضارّ والدها ولا مولود له بولده» (بقره: ۲۳۳). در این دو مورد، معنای ضرار که مصدر فعل «تضار» است، استمرار و تدوام ضرر می‌باشد که در این آیه نفی شده است.

(مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۴-۲۸)

۲. *النهاية الأثرية، لسان العرب، تاج العروس، مجمع البحرين و سيوطي*: ضرر به معنای ابتدای فعل، و ضرر به معنای مجازات؛

لسان العرب: «معنی قوله لاضرر ای لایضراً الرجل أخواه وهو ضدّ النفع وقوله لاضرر ای لایضار کل منها صاحبه» *النهاية الاثرية*: «الضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه و...» (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۸، موسوی خمینی، ۱۳۸۵ق)

۳. محقق خراسانی: معنای ضرر و ضرار یکی است. تکرار ضرار، برای تأکید است. (آخوند خراسانی، بی‌تا، ص ۳۸۱)

۴. «الضرر ما تضر صاحبك وتتففع أنت به والضرار أن تضره من غیر إن تتففع أنت به». (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ق، ص ۳۳)

می‌توان وجوهی را در نقد یا تأیید احتمالات چهارگانه فوق ارائه کرد:

الف) تأکید، خلاف اصل است. در صورتی بدان تمسک می‌شود که وجهی برای تأسیس نداشته باشیم؛ ب) با تأمل در روایات، به‌ویژه داستان سمره، می‌توان دریافت که ضرار در این روایت به معنای مجازات بر ضرر یا ضرر طرفینی نیست. خیلی بعید است پیامبر ﷺ در حالی که سمره لجبازی می‌کرد و بر انصاری ضرر می‌رساند، بفرماید: «تو حق نداری به او ضرر برسانی؛ او هم همین‌طور.» انصاری که قصد اضرار نداشت تا گفته شود که از لاضرار، مجازات بر ضرر و ضرر طرفینی اراده شده است. (دقت شود)

تفسیر ضرر و ضرار به معنای نقصان و تضییق

از فرمایش حضرت امام خمینی رحمته الله معنای دیگری برای ضرر و ضرار استفاده می‌شود. از منظر ایشان، ضرر به معنای نقصان در استعمالات رایج است و ضرار به معنای تضییق، ایصال حرج و مانند آن. (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ق، ص ۲۸-۳۳) به نظر می‌رسد از قرائن کلامی به دست می‌آید که در این روایت، ضرر به معنای نقصان باشد و ضرار به معنای تضییق و به زحمت انداختن. اما این مطلب درخور توجه است که آیا ضرر شامل آبروریزی و اموری مانند آن می‌شود؟ به نظر می‌رسد که آبروریزی، صادق نیست؛ بلکه سوء و اذی است. مصباح المنیر از اذی نقل کرده که ضرر، سوء حال، فقر و مشقت بدنی است: «قال الازهری: کلّ ما كان سوء حال وفقر وشدّة فی بدن فهو ضرراً». (فیومی، ۱۲۵ق، ماده «الضر») اگر قید «فی بدن» به همه امور سه‌گانه بخورد، آشکار است که در این صورت، ضرر به نقصان بدنی اختصاص خواهد داشت؛ وگرنه عام خواهد بود؛ اما آیا به لحاظ معنا درست است که این

قید را شامل فقر و سوء حال بدانیم؟ آیا تعبیر «سوء حال در بدن یا فقر در بدن» معنایی عرفی دارد؟ باید توجه داشت، گرچه ایشان ضرراً را تفسیر کرده است، ولی از یک ماده‌اند.

به‌رغم اختصاص نقل *مصباح المنیر* به نقصان بدنی، *مفردات* راغب ضرر را تعمیم داده است و آن را شامل آبروریزی و دیگر نقصان‌های غیربدنی نیز می‌داند: «الضرر سوء الحال إمّا فی نفسه لقلّة العلم و الفضل والعفة، و إمّا فی بدنه لعدم جارحة و نقص، و إمّا فی حالة ظاهرة من قلة مال و جاه... و الضرر المضارّ و قد ضاررته.» (راغب، بی‌تا، ص ۲۹۳)

آشکار است که بر اساس این عبارت، ضرر و ضرر همه انواع ضرر را دربرمی‌گیرد. افزون بر آن، از این عبارت استفاده می‌شود که ضرر و ضرار معنای واحدی دارند. عبارت «ضاررته» بدین امر مشعر بوده یا در آن ظاهر است. نتیجه آنکه بر اساس گفته راغب، ضرر معنای عامی دارد و شامل همه انواع نقص و زیان می‌شود. این نظر در *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* نیز اختیار شده است. در مقابل آن، ظاهر عبارت *مصباح المنیر* است که ضرر را به نقص بدنی اختصاص داده و حضرت امام خمینی رحمته الله نیز آن را اختیار کرده است.

در هر صورت، می‌توان گفت در تفسیر معنای ضرار، وجوه مختلفی ارائه شده است که عبارت‌اند از: ۱. استمرار زیان؛ ۲. مجازات؛ ۳. ضرر به معنای ضرر. ذکر آن در این روایت، پس از ضرر برای تأکید است؛ ۴. ضرر به معنای ضرر بدون نفع است. در مقابل ضرر که ضرر همراه با نفع می‌باشد؛ ۵. لجاجت؛ یکی از معانی شاذ باب مفاعله، لجاجت است؛ ۶. تضییق و به مشقت انداختن.

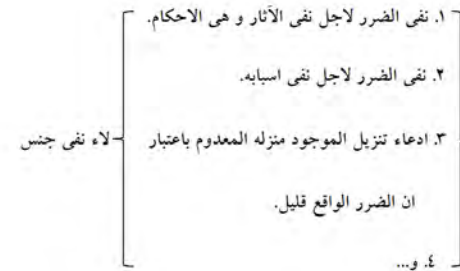
بررسی: چنانکه دیدیم، برخی از وجوه یاد شده به گفته‌های لغویین مستند است. قول لغوی بر فرض حجیت، در موارد تعارض با یکدیگر معتبر نیست. در اینجا به دلیل تعارض اقوال لغویین با یکدیگر، وجوه یاد شده عمدتاً از اعتبار ساقط‌اند. [در باب حجیت گفته و رأی لغوی باید بحث کرده که آیا حجیت آن از باب اعتبار و حجیت خبر ثقه است یا از باب رجوع جاهل به عالم؟ در هر صورت، بنا بر هر دو وجه تعارض کرده، تساقط می‌کنند.]

در این‌گونه موارد، با تتبع کاربردها می‌توان به معنا دست یافت؛ چنان که در هر موردی، اگر قرینه خاصی باشد، می‌توان بدان استناد کرد. حتی اگر تتبع کاربرد ما را به معنای مقصود در روایت رهنمون نشود، با قرینه می‌توان بدین معنا دست یافت. به نظر می‌رسد با توجه به قرائن موجود در روایات یاد شده، ضرر به معنای مطلق نقصان، و ضرار به معنای تضییق و به زحمت انداختن است. ممکن است گفته شود اگر ضرر معنای عامی داشته باشد که شامل نقصان‌های غیربدنی نیز گردد، شامل مشقت نیز

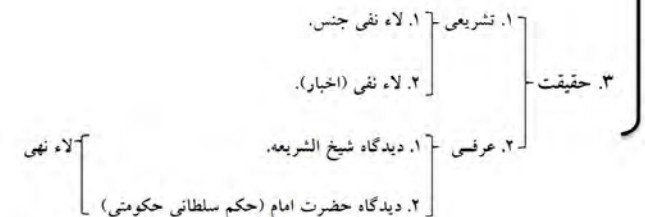
می‌شود؛ اما باید توجه داشت که چه‌بسا مشقت‌ها و تضییق‌هایی ضرر نیستند. ضرر صرفاً بر نقصان اطلاق می‌شود. اگر شری بدون نقصان باشد، اذیت خواهد بود.

معنای واژه «لا»

درباره واژه «لا» در روایت، سه وجه محتمل است: ۱. نفی جنس؛ ۲. لاء نافی؛ ۳. لاء ناهیه. بحث درباره اینکه در روایت کدام یک از این معانی اراده شده است، نیازمند بررسی هیئت ترکیبی است. با توجه به اقسام سه‌گانه لا (نفی جنس، نافی و ناهیه) و وجوه مختلف به‌لحاظ حقیقت و مجاز، احتمالات بسیاری در تفسیر هیئت ترکیبی وجود دارد که بدین شرح است:



مجاز نیاز به علاقه دارد و حقیقت ادعائیه مصحح‌گویا همه وجوه فوق مصححی برای علاقه یا ادعای باید داشته باشند.



نقد وجه دوم و سوم و دیگر وجوه مربوط به حقیقت ادعائیه

در صورتی ادعای نفی ضرر در اینجا درست است که ضرر قلیل باشد؛ اما با وجود کثرت احکام اولیه ضرری، این سخن بی‌وجه است.

حقیقت تشریحی: مرحوم نائینی و حائری نگرشی دارند که می‌توان استظهار کرد که آن را از استادشان اقتباس کرده‌اند. حاصل نظریه آنها این است که ضرر و ضرار، به‌لحاظ تشریح و در قلمرو شریعت نفی شده است. منظور از ضرر و ضرار، ضرر و ضرار تشریحی است. شارع که اسباب تحقیق ضرر را در این قلمرو منتفی دانسته است، هم احکام ضرری را نفی کرده و هم مردم را از اضرار به یکدیگر بازداشته است. بدین ترتیب، می‌تواند بگوید در قلمرو و حوزه شریعت من ضرر و ضراری نیست. از این رو، هیئت ترکیبی به معنای حقیقی خود به کار رفته است.

نقد حضرت امام: حضرت امام نظریه یاد شده را مردود دانسته و اشکالات متعددی را بر آن اقامه کرده‌اند که حاصل آن بدین شرح است: اولاً، لاضرر مطلق است؛ هم شامل احکام ضرری می‌شود و هم شامل اضرار اشخاص به یکدیگر. روشن است که با صرف نفی تشریحی شارع و منتفی دانستن آنها در صفحه تشریح، اضرار اشخاص منتفی نمی‌شود؛ بلکه در خارج، ضررهای بسیاری به‌لحاظ فعل اشخاص موجود است. به دیگر سخن، سبب ضرر، به احکام ضرری اختصاص ندارد و به آنها منحصر نیست. و افزون بر احکام ضرری، شامل اضرار اشخاص به یکدیگر نیز می‌شود. مجرد نفی از اضرار اشخاص به یکدیگر، موجب نمی‌شود که ضرر قمع شود و بتوان عبارت یاد شده را بر معنای حقیقی آن حمل کرد. ثانیاً، بر فرض بپذیریم که ضرر به احکام ضرری اختصاص دارد و شامل اضرار اشخاص به یکدیگر نمی‌شود و در نتیجه، معنای حدیث این باشد که احکام ضرری در شریعت اسلام تشریح نشده است، باز هم مشکل حل نمی‌شود؛ زیرا بسیاری از احکام اولی اسلام نظیر حج، خمس، زکات، کفارات، قصاص، دیات و حدود، ضرری‌اند. پس حمل هیئت بر حقیقت، ممکن نیست. ثالثاً، حتی اگر از اشکال دوم نیز چشم‌پوشیم، حمل بر حقیقت تشریحی ممکن نیست؛ زیرا نفی ضرر، بنابر این نگرش، به نفی احکام اختصاص دارد. از این رو، دلیل آن، بر ادله احکام حاکم است: «فاطلاق لفظ لاضرر و لاضرار و اراده نفی الاحکام الضرریه مع کون الاستعمال علی وجه الحقیقه مما لا یجتمعان. فاذن یکون ذلک من الحقیقه الادعائیه» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ق، ص ۳۷) توضیح آنکه حمل لاضرر بر حقیقت تشریحی ممکن نیست؛ حتی اگر مراد از آن، نفی احکام باشد؛ زیرا احکام، اموری ضرری‌اند؛ نه اینکه نفس الضرر باشند. از این رو، اطلاق ضرر و اراده احکام که اموری ضرری‌اند، نه خود ضرر، با حقیقی بودن استعمال سازگار نیست. (سبحانی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۳) ممکن است پاسخ داده شود که احکام اولیه‌ای که گمان می‌شود ضرری‌اند، ضرری نیستند؛ از این رو، اشکال دوم منتفی می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد که عرفاً احکام یاد شده ضرری‌اند و نمی‌توان به‌لحاظ عرف، ضرری بودن آنها را منتفی دانست.

عام بر خاص، یا حمل مطلق بر مقید، مجاز نیست. گرچه لاضرر نسبت به همه احکام اولی اطلاق دارد، هم شامل احکامی می‌شود که موضوع آنها ضرری است و هم شامل احکامی می‌گردد که موضوع آنها ضرری نیست، ولی عرف میان لاضرر و ادله احکام اولی جمع می‌کند و احکام اولیه‌ای که موضوعشان ضرری است و از ابتدا ضرر در آنها ملحوظ است، از قلمرو و حوزه اطلاق آن، با توفیق عرفی خارج می‌شود. به‌علاوه، می‌توان گفت: اطلاق لاضرر، از ابتدا شامل احکامی که موضوعاتشان ضرری است، نمی‌شود.

تفاوت این دو پاسخ در این است که پاسخ اخیر، از باب «ضیق فم الرکیه» بوده است و از ابتدا شامل احکام ضرری نمی‌شود؛ بلکه نمی‌تواند شامل آن شود. اما در پاسخ اول، اطلاق استعمالی هیئت لاضرر، شامل احکام ضرری می‌شود؛ یعنی احکامی که موضوع آنها ضرری است؛ لکن عرف با توفیق و جمع عرفی خود اراده جلدی صاحب سخن را مشخص می‌سازد و معلوم می‌کند که به‌لحاظ اراده جلدی، شامل احکام ضرری نیست؛ چنانکه حمل عام بر خاص این‌گونه است.

پاسخ ایراد اول: با تمییز نهادن میان تکوین و تشریح می‌توان به اشکال اول پاسخ گفت. توضیح آنکه به‌لحاظ تشریح، اشخاص نباید به دیگران ضرر برسانند و آنها را در مضیقه قرار دهند. معنای این گفته این است که خواست تشریحی خداوند بر این قرار گرفته است که چنین اضرائی، یعنی اضرار اشخاص به یکدیگر، در صفحه تشریح متحقق نباشد. این حقیقی، به معنای حقیقی در صفحه تکوین نیست تا گفته شود در صفحه تکوین، اشخاص به یکدیگر ضرر نمی‌رسانند و تشریح مانع از تکوین نیست؛ بلکه به معنای نفی ضرر به‌لحاظ تشریح است.

به‌علاوه، با پذیرش این اشکال، محدودی لازم نمی‌آید. نهایت این است که لاضرر، به احکام ضرری اختصاص یابد و افعال ضرری عباد از آن خارج باشد. در نتیجه، روایت ناظر به افعال فردی نباشد. از این رو، چه مانعی دارد که لاضرر شامل اضرار اشخاص به یکدیگر نشود؟ می‌توان گفت: چنان‌که پیش‌تر گذشت، قاعده لاضرر در ضمن قضایایی ویژه روایت شده است. در نتیجه، پاسخ یاد شده، مستلزم خروج برخی موارد که در روایات بدان‌ها استناد شده، از قلمرو قاعده مزبور است.

افزون بر آن، می‌توان روایت را به‌گونه‌ای معنا کرد که شامل هر دو نوع ضرر شود. معنای روایت این است: در احکامی که مبین رابطه بنده و مولی هستند یا احکامی که حاکی از رابطه عباد با یکدیگرند، ضرر مرفوع و منتفی است. هرگونه ضرر، چه به‌لحاظ حکم وضعی و چه به‌لحاظ حکم تکلیفی، چه به‌لحاظ حق‌الله و چه به‌لحاظ حق‌الناس، مرفوع است. بدین ترتیب، ضرر در حق و تکلیف،

می‌توان به اشکال امام به گونه‌ای دیگر پاسخ داد: پاسخ ایراد دوم از دو راه ممکن است: ۱. توفیق عرفی ۲. تبیین از راهی نظیر تعبیر «ضیق فم الرکیه». توضیح آنکه از راه توفیق عرفی می‌توان چنین پاسخ داد: گرچه لاضرر شامل احکامی می‌شود که موضوع آنها ضرری است، نظیر جهاد، خمس، زکات، دیات و حدود، اما عرف میان لاضرر و ادله این‌گونه احکام ضرری - که احکام اولی‌اند - جمع می‌کند و چنین توفیق می‌دهد که لاضرر صرفاً شامل احکامی است که موضوع آنها ضرر نیست؛ نظیر وضو و تیمم؛ اما احکامی را که موضوع آنها ضرری است، دربر نمی‌گیرد؛ بلکه می‌توان گفت: لاضرر از ابتدا شامل احکامی که موضوع آنها ضرری است نمی‌شود؛ زیرا احکام به موضوعاتی تعلق گرفته است که ضرری‌اند. اگر با لاضرر، از این احکام ضرری حکم نفی شود، لازم می‌آید که حکمی به اعتبار موضوع خود (که ضرری است) خود را نفی کند. به تعبیر واضح‌تر، لاضرر از ابتدا شامل احکامی که موضوع آنها ضرری است، نیست؛ زیرا با تحقق موضوع، حکم بر آن مترتب می‌شود. نمی‌توان موضوعی داشت که حکم خود را نفی کند. از این رو، لاضرر شامل احکامی که موضوع آنها ضرری است، نیست؛ چون لازم می‌آید که حکم خود را نفی کند. توضیح آنکه رابطه حکم لاضرر را با وجوب جهاد، در نظر بگیرید. وجوب جهاد حکمی است که موضوع آن، امری ضرری است. از شمول لاضرر بر این‌گونه احکام، لازم می‌آید که موضوع (جهاد که امری ضرری است)، نافی حکم خود (وجوب جهاد) باشد. بدین ترتیب، لاضرر از ابتدا شامل احکام ضرری نمی‌شود؛ نه اینکه شامل آنها شود، آن‌گاه لازم باشد جمع عرفی ارائه دهیم. این نکته همان است که از آن به «ضیق فم الرکیه» تعبیر می‌شود. با استفاده از فرمایش محقق خراسانی می‌توان چنین پاسخی را ارائه کرد و گفت: به دلیل محدود یاد شده، لاضرر از ابتدا شامل احکامی که موضوع آنها ضرری است، نمی‌شود.

اما آیا این پاسخ موجب می‌شود که بتوان ادعا کرد که اسناد لا به ضرر و هیئت ترکیبی «لاضرر»، به‌نحو حقیقت تشریحی است؟ چه مانعی دارد که شارع بفرماید: در حیطة احکام من، البته به‌جز آن دسته از احکامی که موضوع آنها همچون جهاد و خمس ضرری‌اند، احکام ضرری وجود ندارد؟ از این رو، می‌توان گفت: بیع، وضو، غسل و... که موضوع آنها غیرضرری است، اگر گاهی با ضرر همراه شوند، حکم اولی آنها به دلیل لاضرر، منتفی می‌شود.

حاصل آن‌که بر اساس توفیق عرفی، می‌توان ادله احکام اولی را با لاضرر جمع کرد. در نتیجه، نفی احکام ضرری با لاضرر در صفحه تشریح به احکام اولی که موضوع آنها ضرری نیست اختصاص می‌یابد. آشکار است که جمع عرفی و توفیق عرفی، مستلزم مجاز نیست؛ چنان‌که حمل

منتفی است؛ چنان‌که در حکم وضعی و تکلیفی چنین است. نمی‌توان از حضرت امام این‌گونه دفاع کرد که بنا بر اختصاص ضرر به احکام ضرری، روایت بی‌جهت تقیید می‌گردد.

اما اشکال سوم حضرت امام؛ عبارت منقول از *رسائل* را می‌توان با عبارتی از *تهذیب الاصول* توضیح داد: «بحث ما در مورد لاضرر و لاضرار است. آشکار است که احکام، اموری ضرری‌اند؛ نه اینکه نفس الضرر باشند. از این‌رو، اطلاق ضرر و اراده احکام - که اموری ضرری‌اند، نه خود ضرر - بر سبیل حقیقت صحیح نیست.» (سبحانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۳)

به نظر می‌رسد که حتی اگر بتوان پاسخی معتبر به دو اشکال یاد شده داد، سومین اشکال قابل رفع نیست. بر اساس این اشکال، نمی‌توان هیئت ترکیبی لاضرر را بر معنای حقیقت حمل کرد و گفت: معنای ضرر این است که در صفحه تشریح ضرر نیست؛ بلکه آنچه نفی می‌گردد؛ اموری ضرری است. استعمال ضرر و اراده امور ضرری به‌نحو حقیقت نادرست است. امور ضرری تشریح نشده‌اند؛ نه اینکه در صفحه تشریح ضرر وجود ندارد و ضرر تشریح نشده است. بدین سان، می‌توان بر نهج حقیقت گفت: «در صفحه تشریح، احکام ضرری منتفی است»؛ اما نمی‌توان گفت که «در صفحه تشریح ضرر نیست»؛ چون ضرر امری تکوینی است. حاصل آنکه ضرر به معنای اسم مصدری، در صفحه تشریح متحقق نیست؛ بلکه چون خود امری تکوینی است، ممکن نیست از ابتدا در صفحه تشریح تحقق یابد تا تشریحاً نفی شود.

حقیقت عرفی براساس دیدگاه شیخ الشریعه اصفهانی

شیخ‌الشریعه از شاگردان محقق خراسانی و از معاصران محقق نائینی است. وی در رساله لاضرر، نظریه خود را چنین شرح می‌دهد: مدعای ما این است که از لا در لاضرر، نهی اراده شده است؛ چه ترکیب از ابتدا در نهی به کار رفته باشد و چه در معنای حقیقی که نفی است استعمال گردیده، ولی از آن نهی اراده شده باشد؛ مانند گفتار معصوم «لاتعید»، که در آن نفی به معنای حقیقی خود به کار رفته، ولی از آن نهی اراده شده است. در هر صورت، در حدیث، از «لا» نهی اراده شده و لا مفید نهی است، نه «نفی حکم ضرری» و نه «نفی حکم مجعول للموضوعات». سپس بر این ادعا چنین استدلال کرده است که این هیئت، در کتاب و سنت و در کلمات ادبا و فصحا نظائری دارد. آن‌گاه نمونه‌هایی از آیات و روایات را برمی‌شمرد؛ از جمله، «قوله تعالی: «فان لك في الحيوة ان تقول لامساس، ای لاقتربونی ولا تمسسنی؛ وقوله تعالی: لارفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج؛ وقوله علیه السلام: لاطاعة لمخلوق فی معصية الخالق؛ وقوله علیه السلام: لاغش بین المسلمین؛ وقوله علیه السلام: لاهجر بین المسلمین فوق

ثلاثة ایام.» از این‌رو، نمی‌توان گفت: گرچه نفی به معنای نهی، کمیاب نیست، چنین ترکیبی معهود نیست؛ چراکه نمونه‌های بسیاری را یافته و ارائه کرده‌ایم که نفی در آنها با چنین ترکیبی به معنای نهی است.

حاصل آنکه با کثرت استعمال این هیئت در لاء نهی - به‌طور مستقیم - یا کثرت استعمال آن در نفی و اراده نهی از آن می‌توان نتیجه گرفت که اراده نهی از آن (یا به وجه اول یا دوم) شاذ نیست؛ بلکه امری شایع است. آن‌گاه مدعای خود را با روایت مربوط به داستان سمره و تمسک به این فقره از آن «إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار علی مؤمن»، چنین تأیید کرده است: این دو جمله به منزله صغری و کبری است. در صورتی این صغری (انك رجل مضار) با کبری (لا ضرر) تناسب پیدا می‌کند که لا به معنای نهی و تحریم باشد؛ یعنی: انك مضار و المضارة حرام. در این صورت، کبری با صغری منسجم است. در غیر این صورت، معنای روایت این‌گونه خواهد بود: إنك رجل مضار والحکم الموجب للضرر منفي (او الحکم المجعول منفي فی صورة الضرر)؛ و گمان نمی‌کنم ذهن مستقیمی این وجه را بپذیرد. آیا میان این دو گزاره (صغری و کبری) مناسبت و هماهنگی هست؟ بدین سان، روشن می‌شود، اگر «لا» مفید نهی نباشد، هماهنگی و انسجامی بین آن دو گزاره تحقق نمی‌یابد. افرادی که فارغ از اصطلاحات علمی و قیل و قال‌های اهل نظرند، چنین معنایی به ذهن آنها خطور و تبادر می‌کند. (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ق، ص ۶۶-۶۹، سبحانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۱۲)

بررسی تفصیلی این دیدگاه، مجال دیگری می‌طلبد. صرف نظر از نقد حضرت امام و صرف نظر از مناقشه در مثال‌های ذکر شده؛ که چرا به معنای نفی جنس نباشد، وجوه دیگری می‌توان مطرح کرد:

۱. واژه «لا» در نفی، ظاهر است، استعمال آن در نهی، به هر دو وجه - چه مستقیم و چه غیرمستقیم - و اراده معنای انشایی از آن، به قرینه نیاز دارد.
۲. بر فرض که در هر دو معنا، نفی و نهی، حقیقت‌اند، اما مشترک لفظی‌اند و تعیین هر یک، به قرینه نیاز دارد. در صورتی می‌توان به این گفته تمسک کرد که وجه دیگر مردود باشد.

راه حل حضرت امام

حضرت امام خمینی^ع درباره قاعده لاضرر و هیئت ترکیبی آن، نظریه‌ای ارائه کرده‌اند که به اعتقاد ایشان، هم مشکلات یاد شده را مرتفع می‌سازد و هم نقدهایی که بر دیگر راه‌حل‌ها وارد است، بر این نظریه وارد نیست. ذکر راه‌حل ایشان، بر مقدمات یا مراحل بدین شرح مبتنی است:

۱. پیامبر اکرم شئون یا منصب‌های گوناگونی دارد: ۱. نبوت و رسالت؛ ۲. حکومت و امارت؛ ۳. قضاوت؛

به لحاظ منصب اول، معارف و احکام الهی را بیان می‌کند و مبین آنهاست. در جایگاه دوم، یعنی حکومت و رهبری، به امور مربوط به حکومت می‌پردازد؛ فرمانده نصب می‌کند و حکم به جهاد می‌دهد. در مقام سوم نیز به قضاوت و فصل خصومت می‌پردازد.

۲. به لحاظ منصب‌های سه‌گانه یاد شده، تعبیرهایی از آن بزرگواران به لفظ «قضا»، «امر» و «حکم» رسیده است. این تعبیرها از حیث حاکم و قاضی بودن صادر شده‌اند، نه از حیث منصب تبلیغ احکام. حمل الفاظی همچون «امر»، «قضا» و «حکم» بر بیان احکام الهی و تبلیغ آنها خلاف ظاهر است. بدین ترتیب، کاربرد این واژه‌ها در روایات، ظهور در حکومت و قضاوت دارد، نه بیان احکام؛ مگر اینکه قرینه‌ای بر آن اقامه شود.

۳. احیاناً می‌توان مواردی را یافت که پیامبر حکم حکومتی یا قضایی صادر کرده‌اند؛ ولی با «قال» از آنها تعبیر شده است؛ اما این مشکلی ایجاد نمی‌کند. با قرینه متوجه می‌شویم که این موارد، حکم حکومتی یا قضایی است؛ بلکه می‌توان ادعا کرد که واژه «قضا» ظهور در قضاوت دارد و واژه «امر» ظهور در حکومت.

۴. حضرت امام علیه السلام در این مرحله به ارائه شواهدی از روایات می‌پردازند. این روایات چند دسته‌اند: الف) روایاتی که در آنها واژه «قضا» یا واژه‌هایی مشابه آنکه مفهوم قضاوت را می‌رسانند، به کار رفته است؛ مانند روایت «انما أفضی بینکم بالبینات والایمان»؛ ب) روایاتی که در آنها واژه «امر» و مانند آن به کار رفته و مراد، حکومت و رهبری است؛ ج) احادیثی که در آنها واژه «قال» به کار رفته و مراد از آن، به دلیل وجود قرائنی، حکم و قضاست.

آن‌گاه، ایشان پس از بیان مقدمات یا مراحل یاد شده، به نتیجه‌گیری می‌پردازند و آن را در مورد لاضرر چنین تطبیق می‌کنند: واژه «لا» در لاضرر احتمالاً، بلکه یقیناً به معنای نهی از ضرر است و این قاعده، در مقام حکم حکومتی صادر شده است؛ نه اینکه بیان حکم الله باشد و معصوم، از این نظر که منصب بیان احکام الله را دارد و نبی است، این حکم را ارائه و تبیین کرده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به لحاظ اینکه حاکم و ولی امرند، حکمی کلی و همیشگی صادر نموده و امت را از اضرار به یکدیگر نهی کرده‌اند. در مقام استدلال بر ادعای یاد شده، به روایت احمد بن حنبل در مسند وی استناد کرده‌اند؛ از این نظر که در بردارنده واژه «قضا» است: «وقضی ان لاضرر ولاضرار». براساس مقدمات پیش گفته، واژه «قضا»، در حکم حکومتی و قضایی ظاهر است، نه بیان حکم الله. گرچه در مجامع روایی شیعه، واژه قضا یا امر یا حکم در مورد قاعده لاضرر نیست، تأمل در صدر و ذیل قضیه ما را به این نتیجه رهنمون

می‌شود که انگیزه انصاری از طرح مسئله خدمت پیامبر این بود که پیامبر اعمال حکومت کنند. آن‌گاه می‌فرمایند: «فعلی ما قررناه یكون ماورد من طرفنا موافقاً لما عن طرق العامة المنتهية إلى عبادة بن صامت الذی لم یشک فیہ اثنان، فقد صرّحوا باتقانه وضبطه ویظهر من معاجم الشیعة أنه من أجلائهم.. ویؤید اتقانه أنما روی عنه احمد بن حنبل من اقضية النبی... مرویة بعین الفاظها أو قریبة منها فی جوامعنا عن الصادقین...» (سبحانی، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۵ق، ص ۴۹-۵۹)

بررسی

راه حل حضرت امام، فی نفسه نه تنها مشکلی ندارد، بلکه ابتکاری دقیق تلقی می‌شود. اما ایشان نمی‌توانند با این راه حل اثبات کنند که قاعده نیز در مقام بیان حکم حکومتی است. آشکار است که مفاد همه قضایایی که ذیل لاضرر مطرح شده‌اند، دست‌کم عمده آنها، شکایت، نزاع و خصومت است. انصاری به پیامبر مراجعه کرده تا مشکل او حل شود و نزاع او با لجوی هم چون سمره مرتفع گردد و همین طور بقیه احادیث. روایت‌ها در این معنا ظهور دارند که حکم پیامبر به قلع و رمی (فاقلعها و ارم بها) و مانند آنها، حکومتی است؛ اما چه منافاتی دارد که حکم حکومتی، همراه با بیان حکم الله باشد. پیامبر در انشای این حکم حکومتی، آن را به حکم الله مستند کردند و در واقع، آن حکم الهی را در این مورد تطبیق دادند. ایشان هر چند به دفع این احتمال اهتمام دارند، اما این احتمال قابل رفع نیست و به قوت خود باقی است؛ بلکه ظهور روایات در این است. در واقع، حتی اگر فرمایش ایشان را نسبت به بخشی از روایات پذیریم، در مورد نفس لاضرر و لاضرار به نظر می‌رسد که ظهور روایات در این است که آنها مبین احکام الهی‌اند. بنابراین، نقض‌هایی که قبلاً مطرح بود، قابل رفع نیست.

حاصل آنکه قضیه سمره و مانند آن، مواردی هستند که حکم در آنها حکومتی است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از این نظر که منصب حکومت و قضاوت دارند، به کندن درخت و مانند آن امر کردند؛ اما این وجه منافاتی ندارد با اینکه نفس عبارت «لاضرر و لاضرر» بیان حکم الهی باشد و از این وجه، پیامبر به آن استناد کرده باشند. افزون بر آن، حضرت امام متوجه‌اند که تقه بودن عباده بن صامت، بلکه از بزرگان شیعه بودن وی، موجب این نمی‌شود که راویان ما قبل وی نیز توثیق و تصحیح گردند و استدلال ایشان از این جهت است که این مضمون در مجامع شیعه هم هست و از اینرو، معتبر است. با این حال، بر فرمایش ایشان مبنی بر اینکه لاضرر را بر حکم حکومتی حمل کنیم، دلیلی نمی‌یابیم؛ چون واژه «قضا» و چنین تعبیری که «قضی رسول الله بانه لاضرر ولاضرار»، در مجامع روایی ما نیست. حتی

غیرتبعیدی باشد. از این رو، تقسیم فوق چندان دقیق نیست. به هر حال، باید بررسی کنیم و ببینیم آیا این حکم تأسیسی است از شارع یا اینکه امضایی یا ارشادی است. بدن ترتیب، تعبیر «تأسیسی» دقیق‌تر از تبعیدی است. برای اینکه ببینیم لاضرر تأسیسی یا ارشادی یا امضایی است، لازم است به مقدماتی بپردازیم:

۱. تمایز حکم عقل و بنای عقلا؛ (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۷۸)
۲. پیامدهای حکم عقلی یا شرعی (تأسیسی) بودن لاضرر؛ اگر بگوییم لاضرر حکمی عقلی است، احادیث لاضرر که حاکی از بیان شارع‌اند، همگی ارشادی خواهند بود. از آنجاکه حکم ارشادی تابع ما یرشد الیه است و تخصیص‌بردار نیست، حاکم اسلامی هر جا ضرری ببیند که مفسده ملزمه دارد، بر اساس این قاعده می‌تواند به رفع آن حکم کند؛ اعم از اینکه این ضرر در امور فردی باشد یا اجتماعی یا اقتصادی یا خانوادگی یا فردی یا... امور فردی نظیر اینکه فردی وسواسی است و با وسواسی‌گری و کارهای غیرعقلایی، به خود یا خانواده خود زیان می‌رساند؛ آنها را به عسر و حرج می‌اندازد و زندگی خود و دیگران را تباه می‌کند. اگر این گزینه را بپذیریم، ثمرات بسیاری بر آن بار می‌شود.
۳. بسیاری از احکام ضرری نظیر وضو، غسل و روزه ضرری، بلکه بیع و اجاره ضرری و امثال آنها، با دلیل خاص نفی می‌شوند، قضیه به استناد آن ادله خاصی در هر یک از ابواب مذکور، می‌توان آنها را منتفی بدانند. از این رو، باید توجه داشت که برای نفی احکام ضرری، نظیر احکامی که گذشت، نیازی به قاعده لاضرر نداریم؛ به گونه‌ای که اگر فرضاً لاضرر هم نبود، هیچ مشکلی یا تغییری از این جهت پیش نمی‌آمد.

اکنون باید به این بحث بپردازیم که آیا لاضرر، حکمی تأسیسی و در مقام ارائه یک کبرای کلی است، که ظاهر پاره‌ای از روایات لاضرر چنین دلالتی دارد؛ یا اینکه حکمی عقلی است؛ یا اینکه نه حکم عقلی است و نه تأسیسی، بلکه حکم عقلایی است که بر امضای شارع مبتنی است؟ باید توجه داشت که التزام به هر یک، محذوراتی دارد. اگر بپذیریم که لاضرر حکمی شرعی است که به صورت کبرای کلی ارائه شده است، فقه جدید لازم می‌آید. پیش‌تر نمونه‌های آن را دیدیم. اگر بگوییم لاضرر حکمی عقلی است، لازم می‌آید که گستره و قلمرو لاضرر تا جایی که عقل امتداد دارد، گسترده باشد. بدین سان، اگر بگوییم لاضرر حکمی عقلی است و عقل ضرر را نفی می‌کند، لازم می‌آید که عموم این قاعده دنبال شود و حتی به احکام اولیه نیز تسری یابد. در نتیجه، فقه جدیدی لازم می‌آید. از این رو، حتی احکام اولیه‌ای که ضرری باشند - به تعبیر دیگر، هر حکمی که موضوع آن ضرر باشد - برداشته می‌شود. در نتیجه، هر حکمی، حتی حکم اولی، اگر ضرری باشد، منتفی می‌گردد.

اگر هم می‌بود، چرا بقیه روایت‌ها را که «قضا» ندارد، حکم بر فرمایش ایشان کنیم؟ حاصل آنکه فرمایش امام در حمل قاعده «لاضرر» بر حکم حکومتی، بدون دلیل است.

جمع‌بندی و بیان راه‌حل مورد قبول در معنای هیئت ترکیبی

در میان وجوه یا احتمالات ذکر شده درباره هیئت ترکیبی لاضرر و لاضرر، کدام یک را می‌توان پذیرفت؟ پیش‌تر دیدیم که حقیقت تشریعی را در صورتی می‌توان برگزید که بتوان معنای عامی از ضرر، هم به لحاظ احکام و هم به لحاظ افعال عباد، اراده کرد؛ اما اگر به ضرر مربوط به احکام اختصاص داشته باشد، لازم می‌آید که قاعده شامل مورد روایت، که مسئله سمره است، نشود. داستان سمره مربوط به ضرر بندگان به یکدیگر است؛ مگر اینکه گفته شود: منشأ اضرار او نیز اطلاق «الناس مسلطون علی اموالهم» است که با نفی یا تخصیص آن، ضرر حکمی منتفی می‌شود. نظریه شیخ‌الشریعه را نیز در صورتی می‌توان برگزید که قرینه‌ای بر آن باشد. بدون قرینه، از آن‌جاکه خلاف ظاهر یا مشترک لفظی است، نمی‌توان بدان تمسک کرد.

نظریه حضرت امام، یعنی حکم سلطانی بودن این روایت و نظیر آن، مشکل را می‌گشاید؛ اما چه مانعی دارد امر پیامبر اکرم ﷺ به کندن، رمی و... حکومتی و سلطانی باشد و پیامبر برای این حکم حکومتی به حکم الهی استناد کرده باشند. بدین سان به غیر از راه‌حل شیخ‌الشریعه و راه‌حل امام به راه‌حل دیگر می‌رسیم. بر اساس این راه‌حل سوم، راه‌حل امام و شیخ‌الشریعه با هم جمع می‌شوند. حکم پیامبر، در حالی که حکومتی و سلطانی است، منشأ آن را نیز بیان کرده است. اما به نظر ما راه‌حلی وجود دارد که همه این احتمالات را سالبه به انتفای موضوع می‌کند و به این بحث‌ها نیاز نخواهد بود. در صورتی این بحث‌ها قابل طرح‌اند که مفاد لاضرر تبعیدی یا تأسیسی باشد. آیا چنین است؟

راه‌حل مورد قبول در معنای هیئت ترکیبی

برای ارائه راه‌حل خود، لازم است بررسی کنیم و ببینیم که آیا لاضرر حکمی تبعیدی است یا غیرتبعیدی؟ در صورت دوم، آیا ارشادی است یا امضایی؟ یعنی بنا بر غیرتبعیدی بودن این حکم، آیا شارع با این حکم بنای عقلا را در نفی ضرر امضا می‌کند یا حکمی عقلی است که عقل مستقلاً به نفی آن حکم می‌کند؟ ممکن است به نظر برسد که امضایی بودن حکم شارع، با تبعیدی بودن منافات ندارد و این امر موجب نمی‌شود که حکمی غیرتبعیدی گردد. در واقع، این تعبد شارع است که حکم عقلا را مشروعیت بخشیده است، نه اینکه بنای آنها فی‌نفسه دخالتی در این جهت داشته باشد تا حکم شارع

مراتب داشته، گاهی راجح است و گاهی لازم و واجب. بنابراین، در مواردی باید از انجام فعل ضرری، به‌نحو و جوب خودداری ورزید و در موارد دیگر، به‌نحو رجحان.

تزامم افعال

افعال انسان، از نظر نفع و ضرر، نسبی است، نه مطلق. به تعبیر دقیق‌تر، دنیای ماده و افعال طبیعی، از جمله فعل انسان، با تزامم روبه‌روست. قرآن کریم دربارهٔ شراب خوردن می‌فرماید: «فیها اثم کبیر و منافع للناس.» این امر ممکن است منفعت‌هایی داشته باشد؛ اما برآیند ملاک آن، مفسدهٔ ملزومه است. از این رو نمی‌توان گفت: فعلی به‌طور مطلق ضرری نیست یا ضرری هست؛ بلکه باید منافع و مضار آن را با یکدیگر سنجید و مقایسه نمود و در تزامم مضار و منافع افعال، با توجه به مقدار نفع یا ضرر، فعل یا ترک آن را انتخاب کرد. از باب نمونه، با دقت در احکامی که موضوع آنها ضرر است، نظیر جهاد، می‌بینیم اگر حکم جهاد نباشد و جامعه از دین، ناموس، ارزش‌ها، موجودیت و استقلال خود دفاع نکند، این امور مورد تعرض متجاوزان قرار می‌گیرد. در اینجاست که عقل تحمل این‌گونه ضررها را نه‌تنها می‌پذیرد، بلکه لازم می‌داند. انسان در جهاد دچار ضررهای مالی و جانی همچون خراب شدن منزل، جراحت بدن، آسیب‌های روانی و اعصاب، موج‌گرفتگی و مرگ می‌شود که نمی‌توان آنها را ناچیز دانست؛ اما به‌لحاظ منافع که بر جهاد مترتب می‌شود، عقل تحمل آن را می‌پذیرد؛ بلکه به لزوم آن حکم می‌کند. از این رو، لاضرر نمی‌تواند بر این‌گونه ادلهٔ اوئی، ورود داشته باشد و آنها را نفی کند.

حاصل آنکه حتی ضرری بودن دسته‌ای از احکام اولی، با نظریهٔ ما سازگار و قابل جمع است. چکیدهٔ پاسخ ما در این مورد این است که عقل دربارهٔ احکام اولی ضرری، به‌رغم ضرری بودن، حکم می‌کند که برای دفع یا رفع ضررهای مهم‌تر، از باب تراحم اهم و مهم لازم است به آنها تن داد. بدین ترتیب، لاضرر حکمی عقلی است و از عقلی بودن آن هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. چنین نیست که با این قاعده، احکام اولی ضرری نفی شود و از جریان آن، فقهی جدید یا محذور دیگری لازم آید.

در پایان، لازم است به این نکته نیز اشاره کنیم که از منظر ما، عقل در مورد دسته‌ای از احکام، که برای شناخت آنها کارایی دارد، منبع معرفتی است، نه صرفاً ابزار. از این رو، نسبت به این حوزه می‌تواند حکم شرع را کشف کند. از سوی دیگر، برای تشخیص منافع و مضار یا مصالح و مفساد در احکام، عقل به عوامل بسیاری نیاز دارد. در بسیاری از موارد، عقل از تشخیص آنها ناتوان است. در اینجاست که وحی به آن کمک می‌کند. این سخن دقیقاً همان نظریه‌ای است که در فلسفهٔ اخلاق می‌گوییم و آن

ممکن است گفته شود احکام اولی که موضوع آنها ضرر است؛ نظیر جهاد، دیات، قصاص و خمس از نظر عرف و با نگاه ظاهرین، ضرری است؛ اما متدین عارف و آشنا با معارف دین، آنها را ضرری نمی‌داند. پیش‌تر خاطر نشان ساختیم که فقه را نمی‌توان با عرفان توجیه کرد. به راستی این‌گونه امور، عرفاً ضرری‌اند و نمی‌توان ضرری بودن آنها را نفی کرد. حق این است که ضرری‌اند؛ ولی با تحمل یا پذیرش ضرر کمتر، از ضرر بیشتر جلوگیری می‌کنیم. در حقیقت، با دو نوع ضرر مواجهیم: ضرر انجام احکامی که موضوعشان ضرر است و ضرر عدم انجام آنها، وجود ضرر داعی بیش‌تر است اولی را انتخاب می‌کنیم. این نکته ما را به راه‌حل مسئله رهنمون می‌شود. با دو راه یا دو مقدمه می‌توان مشکل عقلی بودن قاعده را حل کرد.

دو مراتب بودن حکم عقلی به نفی ضرر

لاضرر، حکمی عقلی است؛ اما این حکم مراتب متعددی دارد؛ زیرا موضوع آن که ضرر است، مراتب گوناگونی دارد. مرتبه‌ای از آن شدید است و مفسدهٔ ملزومه دارد. در چنین مواردی عقل به‌نحو الزام، به نفی ضرر حکم می‌کند. مرتبه یا مراتبی از آن نیز ضعیف است. در این دسته، عقل به‌نحو رجحان، به نفی ضرر حکم می‌کند؛ نه به‌نحو الزام. مانند اینکه می‌دانم اگر روزه بگیریم، بیماری‌ام چند روز طولانی‌تر می‌شود؛ اما ضرر معتابگی ندارد. از نظر عقل، احتمال چنین ضرری، ممنوع نیست؛ بلکه در مواردی به‌لحاظ ملاکات دیگری، رجحان دارد. در همین مثال، اگر ضرر شدید باشد و شخصی با روزه گرفتن به مرض صعب‌العلاجی دچار شود یا جان او به خطر افتد، عقل ما را از ارتکاب آن امر ضرری باز می‌دارد. البته توجه دارید که مسئلهٔ روزه ضرری، بدون لاضرر، ادلهٔ ویژهٔ خود را دارد که در جای خود باید بررسی شود. به نظر ما برآیند ادله در آن مسئله این است که روزه ضرری واجب نیست می‌توان در صورت ضرر افطار کرد؛ اما گرفتن آن حرام و باطل نیست، مگر اینکه به مرگ یا مرضی صعب‌العلاج منتهی گردد.

به مثال دیگر توجه کنید. سیگار کشیدن ضرر دارد؛ اما آیا هر روز یک بسته دود کردن، با در هفته یک نخ سیگار کشیدن مساوی است؟ آیا میزان و مرتبهٔ ضرر در این دو مورد یک‌سان است؟ آشکار است که عقل حکم می‌کند که چنین نیست، بلکه مراتب ضرر متفاوت است؛ از این رو، حکم به نفی ضرر، از نظر الزام یا رجحان نیز متفاوت است. بدین سان، در روند جریان قاعدهٔ لاضرر، مصادیق آن متفاوت است. به تعبیر دقیق‌تر، از آنجاکه موضوع حکم - که ضرر است - مراتب دارد. حکم آن نیز

اینکه در فروع احکام اخلاقی، به شرع نیاز داریم و عقل ما بدون راهنمایی شرع، از تشخیص پاره‌ای از مصادیق خیر و شر یا مصالح و مفساد ناتوان است. بدین ترتیب، باید اذعان کنیم که در بسیاری از مسائل فقهی در کشف حکم از راه عقل ناتوانیم. آنجا که عقل ضرر را درک می‌کند و روایتی هم درباره آن نرسیده است، به حکم عقل عمل می‌کنیم؛ چنان که در مواردی که عقل بدان دسترسی ندارد و مسئله فرع خاصی است که ادله ویژه خود را دارد، طبق مفاد آن ادله عمل می‌کنیم.

در اینجا لازم است خاطر نشان سازیم که این راه‌حل در صورتی کارایی دارد که نتوان به هیچ وجه حقیقت تشریعی یا مجاز بودن هیئت ترکیبی «لاضرر» را پذیرفت؛ اما چه مانعی دارد که آن را مجاز بدانیم؟ هیئت یا اسناد یاد شده، از این نظر که در اسناد و نفی ضرر نسبت به احکام ضرر نیست، بلکه امر ضرری است، مجازی است. گرچه نمی‌توان حقیقت تشریعی را با این اشکال پذیرفت، اما چه مانعی دارد که بگوییم مجاز است؟ از مجاز بودن آن هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. آنچه ممکن است مشکل تلقی شود، با توجه به آنچه گذشت، قابل دفع است. اگر به یاد داشته باشید، ما در بررسی و نقد قول به مجاز بودن هیئت ترکیبی لاضرر اسناد لا به ضرر و ضرار سکوت کرده، به دیگر وجوه پرداختیم. اما به راستی، از مجاز بودن آن چه محذوری لازم می‌آید؛ با فرضی که استعمالات مجازی به گونه مجاز در تقدیر، مجاز در اسناد و مجاز در کلمه، امری شایع، متعارف و امری مستحسن است؟

در پاسخ به این پرسش که پیامد نگرش‌های فقهی درباره قاعده لاضرر چیست، می‌توان به سه دیدگاه اشاره داشت: ۱. حکم حکومتی؛ ۲. حکم ثانوی؛ ۳. حکم عقلی.

بر اساس نگرش حضرت امام، قاعده لاضرر، حکمی حکومتی است که پیامبر اکرم ﷺ آن را برای همیشه جعل فرموده است. از این نظر، حاکم اسلامی با تشخیص مصادیق آن، این حکم را اجرا می‌کند؛ بلکه می‌توان گفت هر جا مصداق این قاعده تحقق یابد، برای حاکم اسلامی مشروع است که چنین احکامی را صادر کند. بدین سان، تشخیص ضرر و مصادیق آن بر عهده حاکم اسلامی است. با وجود ادله ولایت و مشروعیت این اختیارات برای ولی، نیازی به قاعده لاضرر نیست. هر جا مصالح و مفساد، و منافع و مضار بر اساس ضابطه‌های روشمند و قاعده‌ای هدفمند اقتضا کند، بر حاکم اسلامی است که به مقتضای آن، حکمی جعل و انشا نماید. آشکار است که ولایت در حکم حکومتی، بر اساس چارچوبه احکام اسلامی است که به مقتضای آن، حکمی را جعل و انشا نماید. آشکار است که ولایت در حکم حکومتی بر اساس چارچوبه احکام و ارزش‌های الهی است و ولی نمی‌تواند از آن مرزها پا را فراتر گذارد. هیچ مصلحتی مهم‌تر از حفظ ارزش‌های الهی و هیچ مفسده‌ای زیان‌بارتر از شکستن حدود الهی نیست. مبانی کلامی این دیدگاه، در رساله مبانی کلامی مصلحت، به تفصیل بررسی و ارزیابی شده است. (رک: ایزدپور، ۱۳۸۵)

بر اساس مبنای کسانی که لاضرر را حکمی ثانوی تلقی کرده‌اند - که بیش تر فقها چنین دیدگاهی دارند - ادله لاضرر بر ادله اولی حاکم است و در نتیجه، احکام ضرری همچون احکام اضطراری، اکراهی و حرجی مرفوع است. البته مقصود آنها از احکام ضرری باید احکامی باشد که موضوع آنها ضرر (موضوعها الضرر) نیست؛ وگرنه لازم می‌آید که با حکم لاضرر، موضوع آن نفی گردد و چنین امری - چنان‌که گذشت - معقول نیست. آشکار است که بر اساس این دیدگاه، افزون

در اینجاست که ادله ویژه خود را دارد، طبق مفاد آن ادله عمل می‌کنیم.

در اینجا لازم است خاطر نشان سازیم که این راه‌حل در صورتی کارایی دارد که نتوان به هیچ وجه حقیقت تشریعی یا مجاز بودن هیئت ترکیبی «لاضرر» را پذیرفت؛ اما چه مانعی دارد که آن را مجاز بدانیم؟ هیئت یا اسناد یاد شده، از این نظر که در اسناد و نفی ضرر نسبت به احکام ضرر نیست، بلکه امر ضرری است، مجازی است. گرچه نمی‌توان حقیقت تشریعی را با این اشکال پذیرفت، اما چه مانعی دارد که بگوییم مجاز است؟ از مجاز بودن آن هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. آنچه ممکن است مشکل تلقی شود، با توجه به آنچه گذشت، قابل دفع است. اگر به یاد داشته باشید، ما در بررسی و نقد قول به مجاز بودن هیئت ترکیبی لاضرر اسناد لا به ضرر و ضرار سکوت کرده، به دیگر وجوه پرداختیم. اما به راستی، از مجاز بودن آن چه محذوری لازم می‌آید؛ با فرضی که استعمالات مجازی به گونه مجاز در تقدیر، مجاز در اسناد و مجاز در کلمه، امری شایع، متعارف و امری مستحسن است؟

به نظر می‌رسد از مجاز بودن و پذیرفتن این نظریه که اسناد لا به ضرر و... مجازی است، فی نفسه محذوری لازم نمی‌آید. مجاز در استعمالات و کاربردهای عرفی و ادبی بسیار است و خود انواعی دارد. محذوری که در اینجا وجود دارد این است: در روایاتی به لاضرر تمسک شده، و به تعبیر دقیق‌تر، منشأ حکم در آنها لاضرر قرار داده شده است که نمی‌توان بر اساس مفاد آنها لاضرر را کبرایی کلی تلقی کرد. در غیر این صورت، فقه جدید لازم می‌آید. اما این اشکال در هر حال باقی است و با هیچ یک از نظریه‌های یاد شده، نمی‌توان این اشکال را مرتفع ساخت. ممکن است گفته شود روایاتی که مربوط به شفعه و آبیاری است و بر اساس دلالت آنها معصوم علیه السلام به لاضرر استناد کرده است، از نظر سند، ناتمام و غیر معتبرند. در سند آنها عقبه بن خالد قرار دارد که مجهول است و قرار داشتن وی در سلسله راویان کامل الزیارات، برای احراز اعتبار و وثاقت وی کافی نیست. بنا بر این وجه، به تخصیص نیازی نیست و به عمومیت کبرای مذکور خلل یا اشکالی وارد نمی‌شود. بدین سان، مشکل مرتفع می‌شود؛ اما آیا می‌توان این مبنا را پذیرفت و بدان ملتزم شد؟ این بحث مجال دیگری می‌طلبد.

می‌توان راه‌حل دیگری ارائه کرد و آن اینکه در هر دو روایت عقبه بن خالد، - که پیش تر ذکر شد و چهارمین روایات بودند - لاضرر همراه با عبارت «قال» بر ماقبل خود عطف شده است. از

بر ادله ثانوی دیگر همچون ادله نفی اکراه، اضطراب و حرج، لاضرر نیز حکمی ثانوی و مورد نیاز است و نمی‌توان از آن رفع ید کرد.

اما پیامد دیدگاه برگزیده، مبنی بر اینکه لاضرر حکمی عقلی است، نه شرعی تأسیسی، چیست؟ به نظر می‌رسد بر اساس آن دیدگاه، لاضرر حکمی است که از راه عقل کشف می‌شود؛ یعنی عقل منبع و ابزار دستیابی به این حکم است. از این رو، می‌توان این حکم را به شارع نسبت داد. در هر صورت، بدون نیاز به بیان شرع می‌توان به این حکم دست یافت. عقل مستقلاً چنین حکمی دارد. بر اساس این دیدگاه، ضرر درجات و مراتبی دارد. پاره‌ای از آنها مفسده ملزمه دارد و باید از آنها پرهیز شود؛ نظیر استفاده از مواد مخدر مرگ‌زا یا استفاده بیش از حد از مواد مخدری که به مرگ یا جنون می‌انجامد. برخی از مراتب آن نیز ضعیف‌تر است و مفسده آنها ملزمه نیست. در این صورت، شخص می‌تواند از آن پرهیز کند یا به انجام آن اقدام ورزد. بدین ترتیب، با وجود قاعده مصلحت، نیازی به لاضرر نیست؛ بلکه لاضرر به آن باز می‌گردد. آشکار است که معنای گفته ما مبنی بر عدم نیاز به «لاضرر» این نیست که این حکم عقلی، لغو و بی‌فایده است؛ بلکه بدین معناست که لاضرر، در واقع قاعده مستقلی نیست و از شئون و وجوه قاعده مصلحت است. آشکار که مصلحت در چارچوب ارزش‌های الهی-انسانی و بر اساس نظامی هدفمند سریان دارد و عقل حکم می‌کند که هیچ مصلحتی مهم‌تر از حفظ ارزش‌های الهی نیست. بدین سان، این مبنا از این نظر با مبنای حضرت امام شباهت داشته، هر دو پیامدهای واحدی دارند.

افزون بر آنچه گذشت، می‌توان گفت پیامد دیدگاه حضرت امام درباره لاضرر این است که این قاعده صرفاً به فقه سیاسی اختصاص دارد؛ چراکه از منظر ایشان، این قاعده حکم حکومتی است؛ اما بر اساس دیدگاه رایج که حکم ثانوی است، در همه ابواب فقه جریان دارد؛ چنان‌که بر اساس دیدگاه برگزیده نیز چنین است و به فقه سیاسی اختصاص ندارد؛ بلکه شامل همه ابواب فقه و انواع آن، اعم از اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فردی، حقوقی، فقه عبادات و فقه معاملات می‌شود. ممکن است اشکال شود که با نگاهی گذرا به ابواب گوناگون فقه و تفحص در آنها می‌توان به مجموعه گسترده‌ای از مسائل فقهی دست یافت که در آنها به گونه‌ای به قاعده لاضرر استناد شده است. عمل اصحاب به قاعده لاضرر را بنا بر دیدگاه مبنی بر عقلی بودن این قاعده یا بنا بر دیدگاه حکم حکومتی بودن آن چگونه توجیه می‌کنید؛ درحالی‌که عمل اصحاب، خود شاهدی بر اعتبار شرعی بودن قاعده یاد شده است؟

بر اساس دیدگاه برگزیده، عقلی بودن یک قاعده، مانع تمسک به آن در فقه نیست؛ زیرا یکی از منابع فقه، عقل است. در مواردی که عقل بتواند موضوع و محمول گزاره‌ای را به‌درستی درک کند، می‌توان حکم شرع را از آن کشف نمود؛ اما بر اساس نگرش حضرت امام، این اشکال وارد است و ایشان به دلیل اهتمام بسیار به عمل اصحاب در فقه و حتی استناد به آن، لازم است درباره آن پاسخ‌گو باشند. می‌توان از حضرت امام دفاع کرد که ایشان عمل اصحاب را مطلقاً حتی به لحاظ دلالت معتبر نمی‌دانند؛ بلکه عمل اصحاب به روایتی را صرفاً اعتباربخش سند آن می‌دانند؛ گو اینکه از نظر برخی، این دیدگاه مردود است و آنان عمل اصحاب به روایت را به هیچ نحوی معتبر نمی‌دانند. (خمینی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۵۷ و ۵۸۳) بنابراین، بر اساس دیدگاه برگزیده، قاعده لاضرر، به فقه سیاسی اختصاص ندارد؛ بلکه شامل همه ابواب فقه و انواع آن، اعم از اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فردی، حقوقی، فقه عبادات و فقه معاملات می‌شود.

منابع

احمدبن حنبل (بی‌تا)، *مسند، المعجم*.

ایزدپور، محمدرضا (۱۳۸۵)، *مبانی کلامی مصلحت*، (پایان نامه حوزه علمیه قم)،

آخوند خراسانی، محمدکاظم (بی‌تا)، *کفا به الاصول*، تهران، اسلامیه.

تبریزی غروی، میرزا علی (بی‌تا)، *التشییح، الاجتهاد و التقليد، تقرير درس فقه آیه‌الله العظمی سیدابوالقاسم خوئی*، قم، مؤسسه انصاریان.

حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۳۹۱ق)، *وسائل الشیعه*، بیروت، داراحیاء التراث الاسلامی.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۷۸)، *دین‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۰۹ق)، *معجم رجال الحدیث*، ج چهارم، قم، مدینه العلم.

سبحانی، جعفر (بی‌تا)، *تهذیب الاصول، تقرير درس اصول امام خمینی*، قم، مهر.

صدوق، محمدبن علی (بی‌تا)، *من لایحضره الفقیه، المعجم*.

فخر المحققین (بی‌تا)، *ایضاح القواعد فی شرح اشکالات القواعد، المعجم*.

فیومی، احمدبن محمد (۱۴۲۵ق)، *المصباح المنیر*، قم، دارالهجره.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۱ق)، *الفروع من الکافی*، بیروت دارصعب.

مصطفوی، حسن (۱۳۳۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (بی‌تا)، *کتاب الطهاره*، قم، مهر.

— (۱۳۸۵ق)، *رسائل*، مع تزییلات مجتبی تهرانی، قم، مهر.

نوری طبرسی، میرزا حسین (بی‌تا)، *مستدرک الوسائل، المعجم*.