پژوهشنامه اصول فقه اسلامی

سالنامهٔ علمی ـ تخصصی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

بازخوانی حدیث «لا ضرر» از جهت اختصاص به حقّ النّاس با تأکید بر فرهنگ دوران صدور[۱]

مسعود عطّارمنش[۲]

چکیده

حدیث «لا ضرر» از احادیث پرکاربرد در استنباط احکام شرعی به شمار می‌رود. مشهور متأخران، این حدیث را ناظر به ضررهای مرتبط با احکام شرع دانسته و با استناد به آن، بسیاری از احکام شرعی را به حالت نبود ضرر قید زده‌اند. اما برخی فقیهان، این حدیث را به روابط طرفینی مکلفان اختصاص داده و آن را بیانگر حکمی شرعی هم‌ردیف با سایر احکام شرعی دانسته‌اند. نظر به کاربرد فراوان این حدیث در استنباط احکام شرعی، تعیین رویکرد صحیح پیرامون آن ضروری است؛ چه‌آنکه در صورت اختصاصش به روابط طرفینی مکلفان، امکان استناد به آن برای استنباط حکم موضوعاتی همچون وضوی ضرری که به روابط طرفینی مکلفان ارتباط ندارند از بین می‌رود. باری، با گردآوری گزارش‌های

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۵/۱۷ تاریخ تأیید مقاله: ۱۴۰۳/۱۲/۳۰
۲. دانش‌آموختهٔ مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه‌السلام MASOUDATTARMANESH2@GMAIL.COM

حدیث «لا ضرر» در منابع فقهی و روایی فریقین و با درنظرداشتن برداشت عرف هم‌دوره یا نزدیک به دوران صدور حدیث، می‌توان ادعا نمود این حدیث به روابط طرفینی مکلفان اختصاص دارد؛ بنابراین به نظر می‌رسد بیشینهٔ متأخران امامیه، در تفسیر این حدیث ره به خطا برده و فروعاتی را به این حدیث مستند کرده‌اند که از موضوع آن خارج است.
واژگان کلیدی: حدیث «لا ضرر»، حق‌الناس، روابط طرفینی، فعل ضرری، حکم ضرری.

مقدمه

حدیث «لا ضرر» از دیرباز مورد توجه اندیشمندان فریقین قرار گرفته و در سرتاسر فقه بدان استناد شده است؛ تا بدانجا که برخی اندیشمندان عامه آن را در زمرهٔ ۵ حدیثی قرار داده‌اند که فقه دایر مدار آنهاست[۱]؛ همچنین برخی دانشمندان شیعه، فروعات قابل استنباط از این حدیث را غیرقابل شمارش دانسته‌اند.[۲] این نکته، ضرورت بحث از این حدیث را پدیدار می‌سازد.

مشهور فقیهان متأخر شیعه، این حدیث را به ضررهای مرتبط با احکام شرع ناظر دانسته و بر همین اساس، بسیاری از احکام شرع را به حالت نبود ضرر مقید دانسته‌اند؛ در دیگر سو، شماری از ایشان این حدیث را به خصوص ضررهای مرتبط با روابط طرفینی مکلفان ناظر دانسته‌اند و از همین رو، نفی نمودن احکام ضرری با استناد به این حدیث را بی‌وجه شمرده‌اند.

بی‌تردید، اگر مفاد حدیثی با این گسترهٔ دلالی، به‌خوبی فهمیده نشود، منشأ انحراف در فهم شمار زیادی از احکام شرع خواهد شد. این مهم، نگارنده را بر آن داشت تا بار دیگر به بررسی این حدیث بنشیند و کاستی‌های موجود در تحقیقات پیشین را در حد توان تکمیل کند.

در تحقیقات انجام‌شده پیرامون این حدیث، به حوزهٔ سند، متن و دلالت پرداخته شده، و از این میان، بحث‌های مربوط به حوزهٔ دلالی، بیشترین حجم را به خود اختصاص داده است. در این سطور نیز عمدتاً به جنبهٔ دلالی این حدیث پرداخته شده و تلاش شده است اختصاص مفاد آن به حق‌الناس به اثبات رسد. جست‌وجو در منابع روایی فریقین، از وجود ۱۷ گزارش متفاوت برای این حدیث خبر می‌دهد که از بیش از ۴۰ طریق مختلف به دست رسیده و این حدیث را در زمرهٔ احادیث قطعی‌الصدور جای می‌دهد. برخی از این ۱۷

۱. جوزی، **کشف المشکل من حدیث الصحیحین**، ج۱، ص۸۵.
۲. نراقی، **مشارق الأحکام**، ص۲۶۵.

گزارش، در اثبات اختصاص این حدیث به حق‌الناس، به طور ویژه ایفای نقش می‌کنند ولی در تحقیقات پیشینیان اثری از آنها مشاهده نمی‌شود.[1]

از سوی دیگر، جست‌وجو در منابع فقهی هم‌دوره یا نزدیک به دوران صدور احادیث، قرائن برون‌متنی درخور ذکری را در تعیین مفاد این حدیث به دست می‌دهد که آن نیز در تحقیقات پیشینیان مورد توجه قرار نگرفته است.

کوتاه‌سخن آنکه، با نظرداشت مجموع نقلیات حدیث «لا ضرر» و قرائن درون‌متنی و برون‌متنی موجود در آنها، می‌توان ادعا نمود این حدیث به روابط طرفینی مکلفان اختصاص دارد که از آن به حق‌الناس یاد می‌شود. بر پایهٔ این دیدگاه، «لا ضرر و لا ضرار» به معنای نامشروع بودن ضرر و ضرار است. به باور نگارنده، اطلاق این معنا، سه پیامد دارد: ۱. حرمت اضرار به غیر؛ ۲. لزوم تدارک ضرر بر فاعل زیان؛ ۳. جواز دفع و رفع ضرر برای زیان‌دیده. چگونگی دلالت حدیث بر این سه مطلب و حدود و ثغور آن، نیازمند نگارش مقاله‌ای مستقل بوده و از موضوع این نوشتار خارج است.

پیشینه

هرچند حدیث «لا ضرر» از دیرباز مورد استناد اندیشمندان فریقین قرار گرفته است، ولی شاید بتوان نخستین کسی که به شکل جدی به بررسی مفاد این حدیث پرداخته را محقق قمی در «قوانین الأصول» دانست.[2] ایشان -طبق ادعای خودشان-، نسبت به پیشینیان، پیرامون مفاد آن مفصل‌تر بحث نموده است.[3]

چند نمونه از تحقیقاتی که به‌صورت مستقل به بررسی این حدیث پرداخته‌اند، عبارتند از: ۱. «رسالةٌ في قاعدة لا ضرر»، نوشتهٔ شیخ انصاری؛ ۲. «قاعدةُ لا ضرر»، نوشتهٔ شیخ

۱. توضیح بیشتر، ر.ک: عطارمنش، رسالهٔ «**اختصاص لا ضرر به حق‌الناس**»، مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۰۲ش.
۲. قمی، **القوانین المحکمة في الأصول**، ج۳، صص ۱۰۸ و ۱۱۵.
۳. همان، ص۱۱۵.

الشریعة اصفهانی؛ ۳. «بدائع الدرر في قاعدة نفی الضرر»، نوشتهٔ امام خمینی؛ ۴. «قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار»، تقریرات درس اصول آیت‌الله سیستانی که جامع‌ترین رساله نسبت به نگاشته‌های پیشینیان است؛ ۵. مقالات و پایان‌نامه‌های پرشماری نیز در این باره نگاشته شده که عمدتاً به فروعات این حدیث ناظر است و رویکردشان با مقالهٔ حاضر کاملاً متفاوت است.

باری، علی‌رغم تحقیقات سودمند بسیاری که پیرامون این حدیث سامان یافته، جای خالی دو نکتهٔ اساسی در تحقیقات مزبور مشاهده می‌شود:

الف) گردآوری کامل متون و اسناد مختلف این حدیث در منابع فریقین.

ب) گردآوری شواهد درون‌متنی و برون‌متنی، برای درک بهتر فضای صدور حدیث.

نگارنده تلاش نموده تا با جست‌وجوی گسترده در منابع فریقین و بهره‌گیری از شیوهٔ تشکیل خانوادهٔ حدیثی، قرائن درون‌متنی و برون‌متنی موجود پیرامون این حدیث را گرد آورده، و از این رهگذر اختصاص حدیث «لا ضرر» به حق‌الناس را به اثبات برساند.

مفهوم شناسی[1]

حدیث «لا ضرر»: مقصود از حدیث «لا ضرر» در این بحث، هر حدیثی است که در آن مفهوم ضرر یا ضرر زدن، به‌صورت کبرای کلی نفی شده است. این نفی کلی، می‌تواند به‌تنهایی و یا همراه با تذییل و تطبیق باشد؛ همچنین می‌تواند به‌شکل صریح و یا به‌شکل کبرای مطوی در کلام باشد؛ چراکه ملاک بحث، تمامی این حالات را فرامی‌گیرد.
بدین ترتیب، برخی از آیات و روایات یادشده در کتب اصولی، همچون «لا تُضَارّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِه»[2] و «إنَّ الجَارَ كَالنَّفسِ غَيرَ مُضَارٍّ وَ لا آثِمٍ»[1] از بحث خارج

۱. نگارنده، مفهوم‌شناسی این مقاله را با تفصیل بیشتر در رسالهٔ سطح ٤ خود انجام داده است؛ ر.ک: عطارمنش، رسالهٔ «**اختصاص لا ضرر به حق‌الناس**»، مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ١٤٠٢ش.
۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۳۳.

هستند؛ زیرا در این آیات و روایات، تنها به برخی احکام ضرر اشاره شده، بی‌آنکه طبیعت ضرر یا ضرر زدن به‌شکل کلی منزلگاه نفی قرار گیرد.

گفتنی است، تعبیر «لا ضرر» در اصطلاح فقیهان و اصولیان، گاه در اشاره به قاعدهٔ نفی ضرر به کار می‌رود که یک قاعدهٔ فقهی است؛ و گاه در اشاره به حدیث «لا ضرر» به کار می‌رود که یکی از مستندات قاعدهٔ فقهی مزبور و البته اصلی‌ترین آنها به شمار می‌رود.

نوشتار پیش رو، به اختصاص قاعدهٔ فقهی نفی ضرر به حق‌الناس ناظر نیست، بلکه تنها ادعای اختصاص حدیث «لا ضرر» به حق‌الناس را عهده‌دار است؛ در نتیجه اگر دلیل دیگری جز حدیث «لا ضرر» یافت شود که ضررهای مرتبط با حق‌الله و حق‌النفس را نفی نماید، با مدعای نگارنده در تضاد نخواهد بود.

ضرر: اصلی‌ترین معنایی که در کتب لغت برای واژهٔ «ضرر» بیان شده، ضد نفع، و به معنای نقصان است.[۲] با نظرداشتِ کاربردهای ضرر در دورهٔ صدور روایات نیز، همین معنا تأیید می‌شود. اصولیان نیز ضرر را در مقابل نفع دانسته و از این جهت اتفاق نظر داشته‌اند؛ اختلاف ایشان عمدتاً در سه نکته است:

۱- شمول مفهوم ضرر نسبت به نقصان‌های غیر مالی و جانی: کاربردهای واژهٔ ضرر، گویای آن است که مفهوم این واژه، اختصاصی به نقصان جانی و مالی نداشته، شامل نقصان در جایگاه و منزلت، نقصان در دین، نقصان‌های روحی و مانند آن نیز می‌شود. به بیان دقیق‌تر، ضایع نمودن هر آنچه به‌نوعی ذیل حقوقی قرار گیرد که عرفاً یا شرعاً برای اشخاص ثابت است، مصداق ضرر می‌باشد.

۲- شمول مفهوم ضرر نسبت به موارد عدم نفع: یکی از نکاتی که در کلمات اصولیان مورد توجه قرار گرفته، تفکیک بین ضرر و عدم نفع است. به نظر می‌رسد عدم نفع

---

۱. کلینی، **الکافي**، ج۲، ص۶۶۶، ح۲.
۲. برای نمونه، فراهیدی، **کتاب العین**، ج۷، ص۷.

در جایی که حق انتقاع شرعاً یا عرفاً ثابت باشد، مصداق تضییع حق است و مفهوم ضرر بر آن تطبیق می‌شود.

۳- مصدر بودن یا اسم مصدر بودن واژهٔ «ضرر»: به نظر می‌رسد ضرر، اسم مصدر از مادهٔ «ض-ر-ر» است. براین‌اساس، تفاوت «ضرار» با واژهٔ «ضرر» عمدتاً در تفاوت بین مصدر و اسم مصدر خلاصه می‌شود. گواه بر این سخن، کلمات لغت‌شناسانی است که واژهٔ «ضرر» را اسم مصدر شمرده‌اند[۱]؛ گواه دیگر نیز استعمالات واژهٔ «ضرر» در متون کهن است. برای نمونه در عبارت: «فَإِنّ الْأَثَرَةَ بِالْأَعْمَالِ وَ الْمُحَابَاةِ بِهَا جُمّاعٌ مِنْ شُعَبِ الْجَوْرِ وَ الْخِيَانَةِ لِلّهِ وَ إِدْخَالِ الضّرَرِ عَلَى النّاس»[۲] به نظر می‌رسد «ادخال الضرر» به معنای ادخال ذات ضرر است؛ نه ادخال ضرر رساندن یا ادخال ضرر دیدن.

ضرار: در مورد واژهٔ «ضرار» دو مرحله بحث وجود دارد:

۱- ثلاثی مجرد یا ثلاثی مزید بودن ضِرار: وزن «فِعال» هم به‌عنوان مصدر ثلاثی مجرد به کار می‌رود و هم به‌عنوان مصدر ثلاثی مزید از باب مفاعله. این واژه در حدیث «لا ضرر و لا ضرار»، مصدر ثلاثی مزید از باب مفاعله است. گواه بر این مطلب، کاربست مشتقات باب مفاعله _ضارّ۳ و مضارّ[٤]_ در برخی از گزارش‌های حدیث است؛ گواه دیگر آن نیز، کتب لغت است که ضرار را مصدر ضارّ قرار داده‌اند نه مصدر ضَرَّ.[۵]

۱. برای نمونه: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٤، ص٤٨٢.
۲. ابن حیون، **دعائم الإسلام**، ج۱، ص٣٦١.
۳. دارقطنی، **السنن**، ج٤، ص٧٧، ح٢٨٨.
٤. کلینی، **الکافي**، ج٥، ص٢٩٤، ح٨.
۵. برای نمونه: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٤، ص٤٨٢.

۲- تفاوت معنوی واژهٔ «ضرار» با واژگان «اضرار» و «ضرر»: بررسی کاربردهای «ضرّ»، «ضارّ»، «أضرّ» و مشتقات این سه واژه در متون کهن عربی و همچنین کتب لغت، نشان می‌دهد این سه واژه، معنایی یکسان یا دست‌کم بسیار نزدیک به یکدیگر دارند. گواه بر این سخن، آن است که در حدیث «لا ضرر»، فقرهٔ دوم، گاه به تعبیر «لا ضرار» و گاه با تعبیر «لا إضرار» نقل شده است که گویا نقل به معنای یکدیگر هستند؛ از سوی دیگر در برخی از کتب لغت قدیمی، چنین بیان شده: «الضر و الضر- لغتان-: ضد النفع، ضرّه یضرّه، و أضرّ به یضرّ، و ضاره یضیره»[1] که از کنار هم قرار دادن «ضَرَّ» و «أَضَرَّ»، هم‌معنا بودن یا قرب معنوی آنها قابل استشمام است. همچنین در برخی دیگر از کتب لغت چنین بیان شده: «قد ضرّه و ضارّه بمعنی»[2] که در آن «ضرّ» و «ضارّ» به یک معنا دانسته شده است. بنابرین از مجموع قرائن یادشده چنین استظهار می‌شود که این سه واژه به یک معنا هستند و یا معنایی بسیار نزدیک به یکدیگر دارند. اصلی‌ترین تفاوتی که میان این سه وجود دارد، در آن است که «ضرر»، اسم مصدر است، ولی «ضرار» و «اضرار» مصدر هستند.

حق‌الناس: حق از مادهٔ «ح-ق-ق» است و در لغت نقیض باطل و به معنای ثابت، صدق و ثبوت دانسته شده است.[3] در اصطلاح دانش فقه اما، به معانی مختلفی دانسته شده است که مجال پرداختن به آنها نیست.[4]

مقصود از حق در این نوشتار، معنای عرفی آن است که با برخی معانی اصطلاحی نیز همسو می‌باشد. طبق این اصطلاح، حق هر آن چیزی است که برای یک طرف بر عهدهٔ

---

۱. صاحب، **المحیط في اللغة**، ج۷، ص۴۲۹.
۲. جوهری، **الصحاح**، ج۲، ص۷۱۹.
۳. ابن منظور، **لسان العرب**، ج۱، ص٤۹.
٤. ر.ک: هاشمی شاهرودی، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت**، ج۳، ص۳۱۸.

طرف دیگر ثابت است.[1] اگر صاحب حق خداوند باشد، «حق‌الله» نامیده می‌شود؛ و اگر صاحب حق سایر مردمان باشند، «حق‌الناس» نام می‌گیرد و اگر صاحب حق، خود شخص باشد، به آن «حق‌النفس» اطلاق می‌شود. بنابراین، مراد از حق‌الناس، همان اموری است که در روابط طرفینی مکلفان، لازم به مراعات است.

منشأیابی رویکردهای مختلف به حدیث «لا ضرر»

در تفسیر حدیث «لا ضرر»، نظریات پرشماری در میان فقیهان شیعه مطرح گشته است که نشان‌دهندهٔ سه رویکرد مختلف به این حدیث است:

۱- ناظر دانستن «لا ضرر» به ضررهای مرتبط با شریعت.[2]

۲- ناظر دانستن «لا ضرر» به ضررهای مرتبط با روابط طرفینی مکلّفان.[3]

۳- ناظر دانستن «لا ضرر» به هر دو گونه از ضرر، و یا دست‌کم احتمال انطباق هر دو گونه بر آن.[4]

به نظر می‌رسد علت این اختلاف رویکرد، اختلاف در تعیین عامل ضرر است. اگر عامل ضرر، احکام شرع باشد، نفی ضرر و ضرار به‌گونه‌ای تفسیر می‌شود و اگر رفتار خود مکلفان باشد، به‌گونه‌ای دیگر.

برای روشن شدن مطلب، به دو مثال فرضی اشاره می‌شود:

مثال نخست: اگر متکلم، در پاسخ بدین پرسش: «آیا احکام اسلام موجب تضرّر مکلفان

---

۱. ر.ک: سرور، **المعجم الشامل للمصطلحات العلمية و الدينية**، ج۱، ص۱۱۳.

۲. برای نمونه: انصاری، **فرائد الأصول**، ج۲، ص۵۳۵؛ خراسانی، **كفاية الأصول**، ص۳۸۲؛ عراقی، **قاعدة لاضرر و لاضرار**، ص۱٤۰.

۳. برای نمونه: محقق داماد، **المحاضرات (مباحث اصول الفقه)**، ج۲، ص۵۳۰؛ شیخ الشریعة، **قاعدة لا ضرر**، ص۱۹؛ خمینی، **الرسائل**، ج۱، ص۵۵؛ ایروانی، **الأصول في علم الأصول**، ج۲، ص۳٤۹؛ روحانی، **منتقى الأصول**، ج۵، ص٤۱۱.

٤. برای نمونه: رودسری، **الفوائد الغروية**، ص۷٤؛ تونی، **الوافية في أصول الفقه**، ص۱۹٤؛ قمی، **القوانين المحكمة في الأصول**، ج۳، ص۱۱۵.

می‌شود؟»، از «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام» سخن بگوید، ظاهر سخن وی، در نفی احکام ضرری در اسلام متعین می‌شود. پس آنان که «لا ضرر» را به معنای نفی احکام ضرری دانسته‌اند، عامل ضرر را احکام شرع دانسته‌اند.

مثال دوم: اگر متکلم، در پاسخ بدین پرسش: «شریعت اسلام در قبال اضرار مکلفان به یکدیگر چه موضعی اتخاذ نموده است؟» از «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام» سخن به میان آورد، ظاهر سخن وی، در مبغوض بودن ضرر و ضرار و نفی مشروعیت آن متعین می‌شود.

در مثال نخست، عامل ضرر، احکام شریعت است و ظاهر نفی ضرر در احکام شریعت عبارت است از منتفی شدن جعل حکم ضرری. در مثال دوم، عامل ضرر، مردمان هستند و تناسبات حکم و موضوع در خصوص این رفتار ناشایست، عبارت است از مبغوضیت و نامشروع بودن.

بنابراین هرچند در هر دو مثال از نفی ضرر و ضرار سخن گفته شده، ولی در هر مثال، با توجه به عامل ضرر، معنایی متفاوت از این سخن فهمیده می‌شود؛ چون با در نظر گرفتن عامل ضرر است که مناسبات و ملابسات طبیعت ضرر و ضرار روشن شده و تعلق نفی به این دو طبیعت معنادار می‌شود.

ادلهٔ اختصاص حدیث «لا ضرر» به روابط طرفینی مکلفان

با نظرداشت مجموع قرائن درون‌متنی و برون‌متنی، می‌توان رویکرد دوم را صحیح دانست و «لا ضرر» را به حق‌الناس اختصاص داد. به منظور رعایت اختصار، به ذکر ادلهٔ دیدگاه برگزیده بسنده می‌شود تا در ضمن آن، نادرستی دیگر دیدگاه‌ها نیز آشکار گردد.

یکم. نظارت گزارش‌های حدیث، به ضررهای رفتاری مکلفان

در کلانِ گزارش‌های حدیث، قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد، مقصود از ضرر و ضرار، همان است که در روابط طرفینی مکلفان پدید می‌آید. بدین ترتیب، ضررهای برخاسته از

احکام شرع از حیطهٔ نظارت حدیث، خارج می‌باشند. بدین مناسبت، لازم است به گزارش‌های مختلف این حدیث اشاره شود.

۱. حدیث «لا ضرر» بدون قرینه بر تعیین عامل ضرر

در شماری از گزارش‌های حدیث، تنها به کبرای نفی ضرر و ضرار اشاره شده و هیچ‌گونه تطبیق و دنباله‌ای در آن بیان نشده است[۱]؛ ازاین‌رو فاقد قرینهٔ لازم برای تعیین عامل ضرر می‌باشند.

۲. حدیث «لا ضرر» و ماجرای نخل سمرة بن جندب[۲]

سمرة بن جندب، در زمین مرد انصاری درخت نخلی داشته است که به بهانهٔ رسیدگی به آن، با ورودِ بدون اجازه به زمین مرد انصاری، موجبات اذیت و آزار وی را فراهم می‌نموده است. مرد انصاری شکایت وی را نزد نبی اکرم برده و از ایشان استمداد می‌جوید. آن حضرت به منظور حل نمودن خصومت و جلوگیری از تضرر مرد انصاری، به سمرة بن جندب می‌فرمایند پیش از ورود به زمین مرد انصاری، استیذان نماید؛ اما سمره از این کار امتناع می‌ورزد. ایشان همچنین پیشنهاد معاوضهٔ نخل مورد نظر با نخل‌های بیشتر و نخل بهشتی را به وی می‌دهند اما سمره همچنان امتناع ورزیده و از امتثال فرمان رسول خدا سر باز می‌زند. ایشان در نهایت، در کنار اشاره به کبرای «لا ضرر و لا ضرار»، جواز کندن درخت سمره را صادر می‌کنند.

تعیین عامل ضرر در روایت فوق به سه تقریب امکان‌پذیر است:

تقریب نخست: با درنگ در آغاز تا پایان روایت، روشن می‌شود محور کلام و آنچه به‌عنوان عامل ضرر در کلام ملاحظه شده، رفتار سمرة بن جندب است نه حکم شرع. پس هرچند می‌توان تجویز رفتار سمره توسط شارع را، به‌عنوان یک حکم ضرری تصویر کرد، ولی به

---

۱. ابن حنبل، **المسند**، ج۳۷، ص٤٣٦، ح ٢٢٧٧٨.
۲. کلینی، **الکافي**، ج٥، ص٢٩٤، ح٨.

دلیل اینکه در کلام، از حکم ضرری سخن به میان نیامده و تنها فعل ضرری سمره به صراحت آمده، متبادر از نفی ضرر و ضرار، نیز نفی فعل ضرری سمره بوده و ارتباطی به نفی حکم ضرری شارع نخواهد داشت.

تقریب دوم: هرچند تجویز رفتار سمره توسط شارع، یک حکم ضرری محسوب می‌شود، اما تصور حکم ضرری در افق ذهن، در طول تصور موضوع (یعنی فعل ضرری) است؛ زیرا رتبهٔ حکم متأخر از رتبهٔ موضوع می‌باشد و این نکته نیز می‌تواند منشأ تبادر فعل ضرری به ذهن گردد.

تقریب سوم: در برخی از گزارش‌های ماجرای سمره، حضرت در خطاب به سمره می‌فرماید: «إِنَّکَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» که عامل ضرر با صراحت معرفی شده است. به عبارت دیگر اگر مقصود از «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» در قضیهٔ فوق مبغوضیت و نامشروع بودن ضرر و ضرار باشد، یک قیاس منطقی روشن در سخن حضرت شکل گرفته است؛ مبنی بر اینکه «ای سمره تو ضرررسان هستی و ضرررساندن در اسلام نامشروع است.» اما اگر مقصود از «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» نفی حکم ضرری باشد، مانند آن است که گفته شود «ای سمره تو ضرررسان هستی و حکم ضرری وجود ندارد» که برقراری ارتباط میان صغری و کبری در آن با تکلّف همراه است.

۳. حدیث «لا ضرر» و ماجرای نخل ابولبابه[1]

ابولبابه در زمین شخص دیگری درختی داشته و آن شخص از ابولبابه می‌خواهد نخلی مانند نخل ابولبابه، در زمین خود ابولبابه به او بدهد و در عوض، وی از نخلی که در زمین شخص مقابل داشته، چشم‌پوشی کند؛ اما ابولبابه از پذیرش این درخواست امتناع می‌ورزد. پس از بردن شکایت نزد نبی اکرم ، ایشان به استناد «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» به نفع صاحب زمین حکم می‌کنند.

با استفاده از نخستین و دومین تقریبی که در حدیث پیشین بیان شد، می‌توان نظارت این

۱. سجستانی، **المراسیل**، ج۱، ص۲۹٤، ح٤۰۷.

حدیث به فعل ضرری ابولبابه را نیز اثبات نمود.

۴. حدیث «لا ضرر» همراه تهدید بر عقاب[۱]

در نقل مزبور، ذیل حدیث «لا ضرر» در قالب تعبیر «مَنْ ضَارَّ ضَارَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ شَاقَّ شَقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ» گفته شده کسی که به دیگران ضرر برساند، خداوند نیز به وی ضرر می‌رساند. تعیین عامل ضرر در این روایت به دو تقریب امکان‌پذیر است:

تقریب نخست: آنچه در دنبالهٔ حدیث (یعنی عبارت «مَنْ ضَارَّ ...»)، موضوع سخن قرار گرفته، فعل ضرری مکلفان در قابل یکدیگر است و نه احکام ضرری شارع؛ ازاین‌رو به قرینهٔ سیاق، نفی ضرر در صدر حدیث نیز به همان‌گونه‌ای از ضرر که در ذیل حدیث بیان شده، منصرف خواهد شد.

تقریب دوم: پیش‌تر اشاره شد که تصویر حکم ضرری شارع در افق ذهن، متأخر از فعل ضرری است و این نکته می‌تواند زمینه‌ساز تبادر فعل ضرری به ذهن باشد.

۵. حدیث «لا ضرر» و حکم نخل شخصی در باغ گروهی[۲]

در حدیث نام‌برده، به اختلاف یک شخص با گروهی که خریدار درخت آن شخص (واقع در ملکشان) هستند، اشاره شده است. این گروه پس از بردن شکایت نزد نبی اکرم ، با استناد حضرت به کبرای نفی ضرر روبه‌رو می‌شوند.

استدلال به حدیث فوق نیز همچون احادیث پیشین، به دو شکل قابل تقریر است؛ چون از یک سو، رفتار خود مکلفان به‌عنوان عامل ضرر مورد توجه قرار گرفته است؛ و از دیگر سو، تقدم رتبی موضوع ضرری بر حکم ضرری، زمینه‌ساز تبادر فعل ضرری به ذهن می‌باشد.

---

۱. دارقطنی، **السنن**، ج٤، ص٧٧، ح٢٨٨.
۲. ابو زکریا، **الخراج**، ج١، ص٩٤، ح٣٠٤.

۶. حدیث «لا ضرر» و نفی ضرورت[1]

نکتهٔ مهم در این روایت که موجب تفاوت آن با دیگر روایات است، آن است که در کنار «لا ضَرَرَ» از تعبیر «لا ضَرُورَةَ» نیز استفاده شده است. بنابراین ممکن است گفته شود ازآن‌رو که درک عرف از فقرهٔ «لا ضرورة» اطلاق دارد _زیرا در نظر عرف بین ضرورت مرتبط با حق‌الناس و ضرورت مرتبط با حق‌الله تفاوتی نیست_، این اطلاق به ضمیمهٔ وحدت سیاق، قرینه بر آن است که مقصود از «لا ضرر» نیز مطلق است و افزون بر ضررهای مربوط به حق‌الناس، ضررهای مربوط به حق‌الله را نیز شامل می‌شود. در نتیجه گزارش مزبور، صلاحیت تأیید دیدگاه نگارنده را ندارد؛ بلکه دیدگاه مقابل را تأیید می‌کند.

اما ازآن‌رو که گزارش مزبور، فاقد سند معتبر بوده و مفاد آن برخلاف کلان گزارش‌های حدیث است، نمی‌توان از آن به‌عنوان دلیلی برای دیدگاه نفی حکم ضرری استفاده نمود.

۷. حدیث «لا ضرر» و حکم عتق عبد مشترک[2]

در روایت مزبور، بیان شده اگر چند نفر مالک یک عبد باشند و یکی از شرکا به مقدار سهمی که در عبد دارد، وی را آزاد کند، به استناد «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ في الإسلام» بر وی لازم است خسارت وارد بر شریکان خود را جبران نماید.

چنانکه پیدا است، استدلال به حدیث فوق نیز به همان شکلی است که در نقل‌های پیشین ذکر شد؛ چون از یک سو، موضوع سخن در این حدیث، آزاد نمودن عبد است که فعلی از افعال یکی از شرکا بوده و سبب شده است به دیگر شرکا زیان برسد. از دیگر سو، تقدم رتبی موضوع ضرری، زمینه‌ساز تبادر فعل ضرری به ذهن است.

---

۱. دارقطنی، **السنن**، ج٤، ص٢٢٨، ح٨٦.
۲. عجری، **إعلام الأعلام بادلة الأحكام**، ج١، ص٤٥٨.

۸. حدیث «لا ضرر» و حکم منع زیادی آب و چراگاه[۱]

در روایت نام‌برده، بیان شده است که اشخاص حق ندارند زیادی آب را از سائر گلّه‌داران دریغ دارند تا منجر به محرومیت ایشان از چراگاه شود. در این حدیث بحث‌های گوناگونی مطرح است که مجال پرداختن به تمامی آنها نیست؛ ولی در هر صورت آنچه به‌عنوان عامل ضرر، در متن روایت بدان اشاره شده است، حکم شرع نیست؛ بلکه منع نمودن زیادی آب توسط مردمان است. در نتیجه، عامل ضرر در این روایت نیز مردمان هستند، نه احکام شرع.

۹. حدیث «لا ضرر» و حق شفعه[۲]

در حدیث شفعه، پس از بیان حق شفعه، به کبرای «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» اشاره شده است. برای درک ارتباط بحث شفعه با حدیث «لا ضرر» باید ضرر و ضرار موجود در بحث شفعه را شناسایی کرد. در این خصوص، در میان سخنان اندیشمندان، احتمالات متعددی مطرح شده است که در عمدهٔ آنها، عامل ضرر، خود مکلف است و نه احکام شرع.[۳] طرفه آنکه حتی برخی قائلان به دیدگاه نفی حکم ضرری نیز، ناخودآگاه در تفسیر این حدیث، نخست فعل مکلف را به‌عنوان عامل ضرر تصویر نموده و در طول آن، حکم شارع را ضرری شمرده‌اند. این مطلب نیز شاهدی است بر مدعای نگارنده مبنی بر اینکه متبادر از ضرر در حدیث «لا ضرر»، فعل مکلف است نه حکم شارع.

۱۰. حدیث »لا ضرر» و حکم نخل مشترک[٤]

موضوع حدیث مذکور، نخلی است که بین دو نفر مشترک بوده و یکی از این دو نفر، برای جداسازی سهم خود از سهم شریکش، تنصیف درخت را درخواست نموده است. نبی

---

۱. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۲۹۳، ح٦.
۲. همان، ص۲۸۰، ح۴.
۳. ر.ک: کاشف الغطاء، **مصادر الحکم الشرعی و القانون المدني**، ج۲، ص۲۰۹؛ ر.ک: حسینی شاهرودی، **نتائج الأفکار في الأصول**، ج۵، ص۲۹۸؛ ر.ک: صدر، **قاعدة لا ضرر و لا ضرار**، ص۲۱٦؛ ر.ک: روحانی، **منتقی الأصول**، ج۵، ص۳۹۱؛ عراقی، **قاعدة لاضرر و لاضرار**، ص۲۰۹.
٤. متقی هندی، **کنز العمال**، ج۵، ص۸٤۳، ح ۱٤٥۳٤.

اکرم ، برای رفع خصومت بین این دو، به استناد «لا ضرر» تنصیف درخت را ممنوع دانسته و حکم به تقسیم قیمت آن نمودند.

آنچه در این روایت به‌عنوان عامل ضرر موضوع سخن قرار گرفته، درخواست تنصیف درخت توسط یکی از دو شریک است و هیچ اشاره‌ای به حکم ضرری شارع نشده است؛ بنابراین نمی‌توان نفی ضرر و ضرار را از ضرر موجود در کلام به ضرری که در کلام موجود نیست معطوف داشت؛ افزون بر آنکه تصویر فعل ضرری در ذهن، مقدم بر حکم ضرری است که توضیحش گذشت.

۱۱. حدیث «لا ضرر» وکیفیت تقسیم حق آب[1]

در حدیث مزبور، نخست به کبرای نفی ضرر و سپس به چگونگی تقسیم حق آب اشاره شده است. در این حدیث نیز، دو گونه ضرر قابل تصویر است:

۱- چنانچه مکلفان در نحوهٔ آبیاری نخلستان‌هایشان، کیفیت یادشده را رعایت نکنند و مثلاً آب را به مقدار بیش از کعبین به درختان خود اختصاص دهند، مرتکب اضرار به غیر شده‌اند و کارشان مصداق فعل ضرری است.

۲- در طول فعل ضرری یادشده، چنانچه شارع مقدس این فعل ضرری را تأیید یا تجویز کند، همین تأیید یا تجویز، یک حکم ضرری تلقی می‌شود.

در متن روایت به هیچ‌یک از دو گونه، اشارهٔ روشنی نشده است ولی به نظر می‌رسد ازآن‌رو که نحوهٔ آبیاری در رتبهٔ موضوع، و تأیید آن توسط شارع در رتبهٔ محمول قرار داشته، می‌توان فعل ضرری را متبادر به ذهن دانست.

۱۲. حدیث «لا ضرر» و حکم کشته شدن چهارپایان[2]

در حدیث مورد نظر، به تلف شدن یک شتر توسط یک گاو اشاره شده است. حضرت علی

---

۱. طبرانی، **المعجم الکبیر**، ج۲، ص۸۶، ح ۱۳۸۷.
۲. صدوق، **المقنع**، ص۵۳۷.

به استناد «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ»، به ضامن بودن صاحب گاو حکم نموده‌اند، مشروط بر آنکه صاحب گاو، آن را سر راه شتر بسته باشد.

آنچه در متن روایت به‌عنوان عامل ضرر ملاحظه شده، نحوهٔ بستن گاو توسط صاحب گاو است که فعل مکلف است، نه حکمی از احکام شرع؛ بنابراین ناظر دانستن ضرر و ضرار به ضرری که در کلام موجود است، بسیار روشن‌تر از ضرر و ضراری است که در افق ذهن متأخر بوده و در کلام نیز هیچ اشاره‌ای به آن نشده است.

۱۳. حدیث «لا ضرر» و حکم شتر مشترک[1]

در این روایت، به ماجرای شتر مریضی اشاره شده که توسط صاحبش به ده درهم فروخته شده و در ادامه شخص دیگری با پرداخت دو درهم، با مالک جدید شتر شریک شده است و شرط نموده است که شتر مریض نحر شود و سر و پوست آن به پرداخت‌کنندهٔ دو درهم داده شود. ولی برخلاف انتظار، شتر مریض از بیماری نجات یافته و قیمتش افزایش می‌یابد. مالک شتر خواهان عدم نحر شتر و پرداخت یک‌پنجمِ قیمتِ افزایش‌یافته است، ولی شخص مقابل، بر نحر شتر اصرار داشته و خواهان خود سر و پوست است.

طبق گزارش یادشده، امام صادق در مقام قضاوت بین این دو، با تعبیر «هذا الضرار» درخواست نحر شتر را مصداق ضرار دانسته و آن را غیرقابل قبول شمرده‌اند؛ بنابراین آنچه با ضمیر «هذا» به‌عنوان مصداق ضرر بدان اشاره شده، چیزی نیست جز درخواست غیرمنطقی نحر شتر، که فعل ضرری مکلف است نه حکم ضرری شارع.

۱۴. حدیث «لا ضرر» و حکم تخریب دیوار حائل بین صاحب دیوار و همسایه[2]

در روایت مورد نظر، به بیان حکم خراب کردن دیوار حائل بین دو مکان، توسط صاحب دیوار اشاره شده و گفته شده اگر مالک دیوار، بدون نیاز و برای ضرر زدن به همسایه، آن را

---

۱. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۲۹۳، ح٤.
۲. ابن حیون، **دعائم الإسلام**، ج۲، ص۵۰۴.

خراب کند، به حال خود رها نمی‌شود و موظف به بازسازی دیوار است.

در این روایت آنچه به‌عنوان عامل ضرر مد نظر قرار گرفته و به آن اشاره شده، رفتار مالک دیوار است؛ هرچند در طول آن می‌توان امضا و تأیید شارع نسبت به این رفتار را به‌عنوان یک حکم ضرری تصویر کرد، ولی گرداندن ضرر و ضرار از مصداقی که در کلام ذکر شده و ناظر دانستنش به ضرر و ضراری که هیچ اشاره‌ای به آن نشده، و تصویر آن در رتبهٔ متأخر است، بر خلاف قواعد گفت‌وگو است.

۱۵. حدیث «لا ضرر» و اندازهٔ مسیر رفت و آمد[1]

حق عبور و مرور، از موضوعات مورد نزاع در زمان گذشته و اکنون است. گاه دیده می‌شود شخصی با قرار دادن وسایل خود در میان راه، مسیر را برای دیگران تنگ نموده و موجب تضرر ایشان می‌شود. در برخی گزارش‌های حدیث «لا ضرر» گفته شده، اندازهٔ مسیر رفت و آمد، هفت ذراع است و این حکم شرعی، به کبرای «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» مستند شده است. به سخن دیگر، مقتضای حدیث «لا ضرر» آن است که اشخاص به یکدیگر ضرر نرسانند و مسیر رفت و آمد عمومی را بر یکدیگر تنگ نکنند.

در این حدیث نیز هرچند حکم شارع به جواز تنگ کردن مسیر، می‌تواند به‌عنوان عامل ضرر تصویر شود، ولی ازآن‌رو که موضوع (یعنی فعل ضرری مکلفان) در رتبهٔ متقدم بر حکم قرار دارد، تصور آن پیش از تصور حکم به ذهن متبادر می‌شود و عامل ضرر را در فعل ضرری متعین می‌سازد، نه حکم ضرری.

در تأیید نظارت این حدیث به روابط طرفینی مردمان، می‌توان به برخی از گزارش‌های این حدیث در منابع عامه استشهاد نمود که در آن صراحتاً به بحث مشاجرات و منازعاتی اشاره

---

۱. ابو زکریا، **الخراج**، ج۱، ص۹۳، ح۳۰۳.

شده است که در خصوص راه‌ها وجود دارد.[1]

۱۶. حدیث «لا ضرر» و حکم قرار دادن چوب بر دیوار همسایه[2]

در گزارش مزبور، نخست به کبرای «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» اشاره شده و سپس به حکم نبی اکرم مبنی بر اینکه صاحب دیوار، حق ندارد همسایهٔ خود را از گذاشتن چوب بر دیوارش منع کند؛ در نتیجه منع صاحب دیوار از گذاشتن چوب بر دیوار، مصداق ضرر و ضرار بوده و از نظر شارع قابل قبول نیست.

ناگفته پیداست که در این نقل نیز رفتار صاحب دیوار به‌عنوان عامل ضرر شناخته می‌شود نه حکم شرع.

۱۷. حدیث «لا ضرر» و ازدیاد خیر با اسلام[3]

در این گزارش، پس از نفی ضرر و ضرار، به این مطلب اشاره شده که اسلام موجب زیادت خیر برای شخص مسلمان است، نه زیادت شر. بدین ترتیب با توجه به دنبالهٔ حدیث، ممکن است گفته شود، این حدیث در مقام پاسخ بدین پرسش است که آیا اسلام آوردن یا احکام اسلام می‌تواند موجب تضرر شخصی که اسلام آورده باشد یا خیر؟[4] اگر حدیث به چنین فضایی ناظر باشد، مقصود از «لا ضرر» نیز نفی ضرر در احکام اسلام یا نفس اسلام آوردن خواهد بود.

ولی با مراجعه به عبارت کامل شیخ صدوق، به نظر می‌رسد این دنباله، بر پایهٔ رأی و استنباط شخصی، توسط خود ایشان آورده شده است؛ در نتیجه قرینیتی در کشف مدلول

---

۱. ابن ماجة، **السنن**، ج۳، ص۲٤۹، ح۲۳۳۹.
۲. ابو یوسف فسوی، **المعرفة و التاریخ**، ج۳، ص٤۰٦.
۳. صدوق، **من لا یحضره الفقیه**، ج٤، ص۳۳٤، ح۵۷۱۸.
٤. البته به حسب ظاهر شیخ صدوق با توجه به ذکر این روایت در بحث اسلام آوردن کافر، اسلام آوردن را مد نظر داشته است نه احکام اسلام را؛ ولی این مجرد تطبیق شیخ بوده و بر اساس رأی و اجتهاد ایشان است و برای دیگران فاقد حجیت است.

حدیث ندارد. گواه بر این سخن آنکه در دیگر منابع روایی هیچ اثری از دنبالهٔ مذکور دیده نمی‌شود؛ بلکه روشن می‌شود این دو روایت، مربوط به دو دسته روایت مختلف است که یکی بر «نفی ضرر و ضرار» دلالت می‌کند و دیگری بر اینکه «اسلام موجب زیادت است، نه نقصان». طرفه آنکه، اساساً به نظر می‌رسد شیخ صدوق در برخی موارد کلام خود را با کلام معصوم ادغام می‌کند.[1]

مقصود آنکه، صدر و ذیل کلام شیخ صدوق قطعاً یا احتمالاً مربوط به دو روایت مختلف بوده و چنین نیست که روایت دوم بتواند موقعیت صدور حدیث «لا ضرر» را تعیین کند.

جمع‌بندی دلیل یکم

قرائن درون‌متنی گزارش‌های حدیث نشان می‌دهد موضوع کلان آنها، ضرر و ضراری است که توسط مردمان به یکدیگر وارد می‌گردد که از آن به حق‌الناس تعبیر کردیم. این مطلب سبب می‌شود کبرای نفی ضرر نیز به همان سمت‌وسو سوق داده شود. شمار اندکی از گزارش‌های حدیث نیز، یا نامعتبر هستند و یا از جهت تعیین موضوع، ابهام دارند.

دوم. مقایسهٔ نفی ضرر با نفی دیگر طبایع در استعمالات مشابه

دلیل دوم از چند مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمهٔ نخست: طبیعتی که منزلگاه نفی واقع می‌شود، به دو شکل قابل ملاحظه است: یکی مفروض‌الوجود و دیگری لا بشرط از وجود و عدم. می‌توان به تفکیک اصطلاح موضوع _که مفروض‌الوجود انگاشته می‌شود_ و متعلق _که لا بشرط از وجود ملاحظه می‌شود_ اشاره نموده، چنین گفت که طبیعت مورد نظر، گاه به‌عنوان موضوع حکم در نظر گرفته می‌شود و گاه به‌عنوان متعلق آن.

---

۱. ر.ک: صدوق، **من لا یحضره الفقیه**، ج٤، ص٣٣٤.

مقدمهٔ دوم: اگر طبیعت نفی‌شده، مفروض‌الوجود ملاحظه شده باشد، تعلق بعث و زجر به آن معقول نیست؛ چون تعلق بعث به شیئی که مفروض‌الوجود است، طلب تحصیل حاصل و تعلق زجر به آن، مستلزم تناقض است. بنابراین، تعلق نفی به طبیعت مفروض‌الوجود، عرفاً ظهور در نفی آثار مترتب بر آن خواهد داشت که از آن با تعبیر «نفی حکم به لسان نفی موضوع» یاد می‌شود. اما چنانچه طبیعت نفی‌شده، لا بشرط از وجود و عدم ملاحظه شود، امکان تعلق منع و زجر را دارا است، همچنان‌که امکان «نفی حکم به لسان نفی موضوع» نیز در موردش وجود دارد. برای مثال، استادی به شاگردانش می‌گوید: «در این کلاس از غیبت کردن خبری نیست؛ اما غیبتی که به منظور انجام تحقیق و پژوهش باشد، اصلاً غیبت نیست.»

در این عبارت، طبیعت «غیبت کردن» دوبار نفی شده است؛ یک بار استاد در آغاز عبارت به شاگردان می‌گوید: «در این کلاس از غیبت کردن خبری نیست»؛ که متفاهم از آن، ممنوعیت غیبت است؛ و یک مرتبه در ذیل عبارت می‌گوید: «غیبتی که به منظور تحقیق و پژوهش باشد، اصلاً غیبت نیست»؛ که متفاهم از آن، نفی آثار غیبت، از غیبتی است که برای انجام تحقیق و پژوهش باشد.

پرسش اساسی آن است که چرا نفی غیبت در صدر عبارت، مفهومی غیر از نفی غیبت در ذیل دارد؟

پاسخ آنکه، غیبت کردن در ذهن مخاطب، دارای دو حیثیت است؛ از یک حیث، امری دارای مفسده بوده و بدین جهت مقتضی مبغوضیت و ممنوعیت را دارا می‌باشد؛ در نتیجه می‌بایست لا بشرط از وجود و عدم ملاحظه شود تا امکان تعلق زجر را دارا باشد. همین غیبت کردن از حیث دیگر، برای احکامی همچون اخراج از کلاس و کسر از نمره موضوع است؛ یعنی در فرض وجودش منشأ ترتب آثار مذکور می‌شود. بنابراین نفی غیبت از آن حیث که مفروض‌الوجود در نظر گرفته می‌شود، به نفی حکم به لسان نفی موضوع بازگشت

می‌کند؛ زیرا شیء مفروض‌الوجود صلاحیت زجر نداشته و نمی‌توان معنای مبغوضیت و طلب ترک را بر آن تطبیق کرد. اما نفی غیبت از آن حیث که مبغوض و دارای مفسده ملاحظه می‌شود، طبعاً لا بشرط از وجود است تا صلاحیت زجر را داشته باشد؛ نفی غیبت در چنین صورتی می‌تواند به انگیزهٔ زجر از آن باشد. در مثال یادشده نیز نفی طبیعت در صدر، به غیبتی تعلق گرفته است که لا بشرط از وجود و عدم است و در ذیل، به غیبتی تعلق گرفته که مفروض‌الوجود لحاظ شده است. بنابراین مفاد نفی طبیعت در این دو متفاوت است.

مقدمهٔ سوم: تحلیل مزبور، با استعمالات نفی طبیعت نیز همخوانی کامل دارد. توضیح آنکه، استعمالات نفی جنس سه گونه‌اند: ۱- نفی طبیعت مفروض‌الوجود. ۲- نفی طبیعت لا بشرط از وجود و عدم. ۳- نفی طبیعتی که صلاحیت هر دو لحاظ را دارا است.

گونهٔ نخست (نفی طبیعت مفروض‌الوجود): در استعمالاتی همچون: لا طلاق الا من بعد نکاح[۱]، لا عتق الا من بعد ملک[۲]، لا یتم بعد تحلم[۳]، لا یمین في غضب[٤]، لا یمین في استکراه و لا علی سکر و لا علی عصبیة[٥]، لا سرف في خیر[٦]، لا إنکار بعد اقرار[۷]، لا لعان بین صبیین حتی یدرکا[۸] و لا سهو في سهو[۹]، طبیعت طلاق از آن جهت که پیش یا پس از نکاح رخ می‌دهد، همچنین طبیعت عتق از آن جهت که پیش یا پس از ملکیت رخ می‌دهد، و همچنین دیگر طبایعی که در مثال‌های فوق منزلگاه نفی قرار گرفته‌اند، در ذهن عرف عقلا و متشرعان، مفروض‌الوجود ملاحظه می‌شوند؛ چه‌اینکه طبایع نام‌برده، بر فرض وجودشان

---

۱. ابن اشعث، **الجعفریات (الأشعثیات)**، ص۱۱۳.
۲. همان، ص۱۱۳.
۳. همان.
٤. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص٤٤۲، ح۱٦.
٥. ابن موسی (امام رضاؑ)، **الفقه المنسوب إلی الإمام الرضا**ؑ، ص۳۰٥.
٦. ابن ابی جمهور، **عوالي اللئالي العزیزیة في الأحادیث الدینیة**، ج۱، ص۲۹۱، ح۱٥٤.
۷. همان، ج۳، ص٤٤۲، ح٦.
۸. ابن حیون، **دعائم الإسلام**، ج۲ ص۲۸۳.
۹. صدوق، **من لا یحضره الفقیه**، ج۱، ص۳٥۲، ح۱۰۲۸.

موضوع احکامی همچون صحت، بطلان و... می‌باشند. بنابراین ازآن‌رو که تعلق نهی و زجر به شیء مفروض‌الوجود نامعقول است، نفی چنین طبایعی، عرفاً ظهور در نفی احکام و آثار آنها خواهد داشت؛ پس برای مثال در «لا طَلَاقَ إلّا مِن بَعدِ نِکاحٍ»، مقصود از نفی طلاق، زجر از آن نیست؛ بلکه نفی صحت آن است.

گونهٔ دوم (نفی طبیعت لا بشرط از وجود و عدم): در تعابیری همچون لا تعرّب بعد هجرة[1]، لا منع و لا إسراف و لا بخل و لا إتلاف[2]، لا رفث و لا فسوق و لا جدال في الحج[3]، طبایعی همچون تعرّب پس از هجرت، اسراف، بخل و... ، طبایعی مذموم و ناپسند به شمار رفته و از همین رو در ذهن عرف عقلا و متشرعان، به‌گونه‌ای ملاحظه می‌شوند که امکان منع و زجر از آن فراهم باشد. به سخن دیگر، چنین نیست که مقصود متکلم از نفی طبایع نام‌برده، بر فرض وجودشان باشد؛ بلکه در قالب نفی طبیعت درصدد است تا در ظرفی که طبیعت، لا بشرط از وجود و عدم است، با ابراز مبغوضیت آن، از موجود شدنش جلوگیری نماید.

گونهٔ سوم (نفی طبیعتِ دارای هر دو حیثیت): در تعابیری همچون لا رضاع بعد فطام[4]، لا یمین لامرأة مع زوجها[5]، لا یمین للولد مع والده[6]، لا یمین للملکوک مع سیده[7]، لا طاعة لهما في معصیة الخالق[8]، لا یمین في معصیة[9]، لا صمت من غداة الی اللیل[10]، لا قطع في ثمر معلق

---

۱. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۴۴۳، ح۵.
۲. ابن ابی جمهور، **عوالي اللئالي العزیزیة في الأحادیث الدینیة**، ج۱، ص۲۹۶، ح۱۹۸.
۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۹۷.
٤. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۴۴۳، ح۵.
۵. ابن اشعث، **الجعفریات (الأشعثیات)**، ص۱۱۳.
٦. همان.
۷. همان.
۸. حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۱٦، ص۱۵۵، ح۲۱۲۲۹.
۹. ابن اشعث، **الجعفریات (الأشعثیات)**، ص۱۱۳.
۱۰. همان.

و لا في حريسة جبل[1]، لا نذر في معصية[2]، لا يمين في قطيعة رحم[3]، لا صرورة في الإسلام[4]، لا غيرة في الحلال[5]، طبایع نام‌برده از سویی بر فرض وجودشان موضوع احکامی همچون حرمت نکاح (در خصوص رضاع)، وجوب وفاء (در خصوص یمین)، وجوب اطاعت (در خصوص والدین) و غیره می‌باشند؛ اما از دیگر سو، چنین طبایعی مذموم و دارای مفسده نیز می‌باشند. بنابراین، طبایع نام‌برده در ذهن عرف عقلا و متشرعان دارای هر دو حیثیت بوده و نفی آنها صلاحیت حمل بر هر دو معنا را دارا می‌باشد و برای تعیین هر یک، لازم است به خصوصیات موجود در هر مورد توجه شود.

تا اینجا روشن شد که برای تحلیل صحیح مفاد نفی طبیعت، در گام نخست باید نحوهٔ لحاظ آن را تعیین نمود؛ یعنی باید دید آیا طبیعت مورد نظر به نحو مفروض‌الوجود ملاحظه شده یا لا بشرط از وجود و عدم.

مقدمهٔ چهارم: طبیعت ضرر و ضرار، هم می‌تواند مفروض‌الوجود ملاحظه شود و هم می‌تواند به نحو لا بشرط از وجود و عدم ملاحظه شود. توضیح آنکه:

از یک سو، ضرر و ضرار به لحاظ عقلایی می‌تواند رافع تکلیف قلمداد شود؛ یعنی، ضرر بر فرض وجودش، صلاحیت رافعیت تکلیف را دارا است. بنابراین مفروض‌الوجود بوده و قابل بعث و زجر نیست و بر اساس آنچه گذشت، نفی آن، در نفی حکم آن، یعنی رافعیت تکلیف ظهور خواهد داشت. اما چنین تفسیری از «لا ضرر»، یعنی نفی رافعیت تکلیف ضرری، مستلزم اثبات تکلیف ضرری خواهد بود نه نفی آن و این معنا نزد هیچ‌کس پذیرفته نیست.

---

۱. ابن ابی جمهور، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية**، ج۳، ص۵۶۹، ح۸۹.
۲. کلینی، **الكافي**، ج۵، ص۴۴۳، ح۵.
۳. همان.
۴. ابوحارث بغدادی، **القضاء**، ج۱، ص۳۷، ح۱۴.
۵. کلینی، **الكافي**، ج۵، ص۵۳۷، ح۱.

اما از سوی دیگر، ضرر و ضرار به دلیل مفسده‌ای که دارد، به لحاظ عقلایی مبغوض است. پس ضرر و ضرار لا بشرط از وجود و عدم در نظر گرفته شده تا صلاحیت زجر را دارا باشد؛ و بر اساس آنچه در مقدمهٔ دوم گذشت، تعلق نفی به ضرر و ضراری که لا بشرط از وجود و عدم ملاحظه شده، در بدو امر می‌تواند با هدف نفی حکم آن (یعنی نفی تحریم)، و یا با هدف زجر و منع از آن باشد که اثبات‌گر تحریم خواهد شد. ولی ازآن‌رو که نفی تحریم ضرر به تجویز آن می‌انجامد، و هیچ‌کس به آن قائل نمی‌باشد، بنابراین وقتی ضرر و ضرار لا بشرط از وجود و عدم در نظر گرفته شود، به مقتضای تناسبات حکم و موضوع، تعلق نفی به آن در زجر و مبغوضیت متعین می‌باشد.

مقدمهٔ پنجم: سخن آخر آنکه، «ضرار» به معنای ضرر زدن است و آنگاه که گفته شود «ضِرار (یعنی ضرر زدن) مبغوض است»، به ضررهای طرفینی انصراف می‌یابد، نه ضرر زدن شخص به خودش یا ضرر زدن خداوند به بندگان. «ضرر» نیز هرچند به معنای نفس نقصان و گزند است و ذاتاً به روابط طرفینی مکلفان انصراف ندارد، ولی ازآن‌رو که در سیاق «ضرار» قرار گرفته، قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع انعقاد اطلاق گشته و ظهور آن در بیش از ضررهای طرفینی را با تردید روبه‌رو می‌سازد.[1]

گفتنی است که در کلانِ استعمالات مزبور، مدخول «لا» به‌عنوان فعلی از افعال مکلف شناخته می‌شود، نه به‌عنوان وصف احکام شارع که این نیز شاهدی دیگر بر دیدگاه برگزیده می‌باشد.

سوم. استناد عرف زمان صدور به حدیث «لا ضرر»

با چشم‌پوشی از دلیل اول و دوم، و با فرض پذیرش ظهور حدیث «لا ضرر» در حق‌الله و حق‌النفس، باید هماهنگی این ظهور با ظهور زمان صدور را بررسی نمود؛ زیرا ظهور کنونی

۱. توضیح بیشتر، ر.ک: عطارمنش، **رسالهٔ «اختصاص لا ضرر به حق‌الناس»**، مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۰۲ش.

کلام تنها در صورتی معتبر است که با ظهور زمان صدورش هماهنگ باشد. از همین رو است که اصولیان، به منظور اثبات اتحاد ظهور کنونی واژگان با ظهور زمان صدورشان، به اصل عدم نقل، اصالة الثبات، اصالة اتحاد العرفین و مانند آن تمسک جسته‌اند.[1]
با عنایت به ضابطهٔ یادشده، شواهدی ذکر خواهد شد که اختصاص مفاد این حدیث را در زمان صدور آن به حق‌الناس، نشان می‌دهد.

قرینهٔ اول: عدم استناد به «لا ضرر» در کتب فقهی قدمای عامه و خاصه

مهم‌ترین راه کشف ظهور زمان صدور حدیث، مراجعه به فهم فقیهان و محدثان و به‌طور کلی عرف زمان صدور، نسبت به یک متن حدیثی می‌باشد. البته این روش تنها در صورتی کاشف از ظهور واقعی یک متن حدیثی یا قرآنی است که اغراض سیاسی و مذهبی خاصی در ارتباط با آن وجود نداشته باشد؛ زیرا با وجود اغراض سیاسی و مذهبی، نمی‌توان به فهم اشخاص اعتماد نمود.

با مراجعه به کتب فقهی متقدمان عامه، از جمله مالک بن انس، شافعی، اسحاق بن منصور مروزی، ابوبکر کاسانی، احمد بن حنبل، ابوبکر بن منذر، محمد بن احمد سرخسی، محمد بن جریر طبری، احمد بن محمد طحاوی، خلف بن ابی‌القاسم ازدی، و کتب فقهی متقدمان امامیه، از جمله شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، سید مرتضی، علی بن بابویه، حسن بن علی بن ابی عقیل، ابن جنید، شیخ مفید، سلار دیلمی، ابن براج، محمد بن علی بن حمزه، ابن زهره، _جز یک مورد۲_ هیچ موردی از غیر حقّ‌الناس یافت نشد که در مورد آن به حدیث «لا ضرر» استناد شده باشد. به عبارت دیگر با وجود فروعات فقهی متنوعی که در کتب فقهی متقدمان مطرح بوده، در هیچ فرع فقهی مرتبط با حق‌الله یا حق‌النفس به

۱. توضیح بیشتر: عطارمنش، «بازنگری در حجیّت اصالة الثبات با تکیه بر دلیل انسداد صغیر»، **پژوهش‌نامهٔ اصول فقه اسلامی**، شمارهٔ٦، ١٤٠٢ش.
۲. شیخ صدوق برای اثبات ارث‌بری مسلمان از کافر، به حدیث «لا ضرر» استناد جسته است که ارتباطی به روابط طرفینی مکلفان ندارد (صدوق، **من لا یحضره الفقیه**، ج٤، ص٣٣٤، ح٥٧١٨).

حدیث «لا ضرر» استناد نشده، بلکه تنها در روابط طرفینی مکلفان به آن استناد شده است.
به‌راستی اگر ظهور این حدیث در دوران صدور، چنان بوده است که مشهور متأخران گفته‌اند، ازچه‌رو هیچ نمونهٔ روشنی برای آن یافت نمی‌شود و نمونه‌های پرشماری برخلاف آن یافت می‌شود.

قرینهٔ دوم: عدم استناد به «لا ضرر» در روایات ناظر به احکام شرعی

در منابع روایی، فروعات متعددی از ضررهای مرتبط با حق‌الله و حق‌النفس مورد پرسش و پاسخ قرار گرفته است؛ ولی بر اساس جست‌وجوی صورت گرفته، در هیچ روایتی برای بیان حکمی ضرری که مربوط به حق‌الله یا حق‌النفس باشد، به «لا ضرر» استناد نشده است.
به سخن دیگر، تطبیق مجموع گزارش‌های یک حدیث مشهور و پرتکرار، بر حصهٔ خاصی از موضوع، قرینه‌ای اطمینانی یا دست‌کم ظنی بر اختصاص آن حدیث به حصهٔ مورد نظر است. اگر حدیثی همچون «لا ضرر» به حق‌الله یا حق‌النفس نظارت می‌داشت، به‌طور طبیعی می‌بایست در روایات بازتاب می‌یافت.

جمع‌بندی دلیل سوم

کوتاه‌سخن آنکه، چگونه می‌توان پذیرفت یک حدیث مشهور و مقبول در بین عامه و خاصه، با وجود گزارش‌های پرتکرار، و قابلیت تطبیق بر فروعات مرتبط با حق‌الله و حق‌النفس، با این حال تنها بر حق‌الناس تطبیق شده باشد و در هیچ روایت صحیح یا ضعیفی، و در هیچ کتاب کهن فقهی[1]، اشاره‌ای به این کبری نشده باشد. این پدیده بر اساس توازن احتمالات، تصادفی نبوده و موجب اطمینان یا دست‌کم ظن قوی به اختصاص این حدیث به حق‌الناس است و با وجود این قرینهٔ اطمینانی یا ظنّی، به لحاظ عقلایی نمی‌توان «اصالة الثبات في الظهور» و «اصالة اتحاد العرفين» را جاری نمود.[2]

۱. جز یک موردی که بدان اشاره شد.
۲. توضیح بیشتر: «بازنگری در حجیّت اصالة الثبات با تکیه بر دلیل انسداد صغیر»، **پژوهش‌نامهٔ اصول فقه اسلامی**، شمارهٔ٦، سال١٤٠٢.

نقد اشکالات اختصاص حدیث «لا ضرر» به روابط طرفینی مکلفان

در سطور پیشین به تبیین سه دلیل برای اختصاص حدیث «لا ضرر» به حق‌الناس پرداخته شد. در این مرحله از بحث و به منظور تکمیل آن، به برخی از اشکالاتی که ممکن است نسبت به استدلال‌های پیش‌گفته مطرح شود، پاسخ داده می‌شود.

یکم. سازگاری خصوصیت مورد با اطلاق

هرچند کلانِ گزارش‌های حدیث «لا ضرر» به‌حسب مورد، ناظر به ضررهای ناشی از رفتار مردمان است، ولی خصوصیت مورد سبب نمی‌شود اطلاق دلیل کنار نهاده شود.

پاسخ آنکه، به نظر می‌رسد عرف در موارد مشابه، اطلاق را استظهار ننموده و یا دست‌کم در آن تردید می‌کند. برای مثال اگر شخصی شکایت همسایه‌اش را نزد نبی اکرم برده و بگوید «همسایه‌ام به من ظلم می‌کند»، اگر حضرت در پاسخ بفرمایند: «لا ظلم في الإسلام»، برداشت مخاطب جز آن نیست که ظلم کردن اشخاص به یکدیگر در اسلام امری ناپسند است. چنان‌که پیدا است نمی‌توان گفت این پاسخ اطلاق دارد و افزون بر ظلم کردن اشخاص به یکدیگر، ظلم خداوند به بندگان را نیز نفی می‌کند. بلکه می‌توان اشکال را تعمیم داد و گفت آیا اطلاق پاسخ، اقتضا می‌کند ظلم به نفس نیز مشمول دلیل قرار گیرد؟

پاسخ منفی است؛ حدیث «لا ضرر» نیز همانند این مثال، به‌هیچ‌وجه به ضررهایی که مکلف به خودش، یا خداوند با تشریعاتش به بندگان متوجه می‌سازد ناظر نیست. برای نمونه در ماجرای سمره، مرد انصاری نزد نبی اکرم آمده و از رفتار ضرری سمرة بن جندب شکایت نمود و حضرت در پاسخ فرمودند: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»؛ برداشت عرف از این پاسخ، همانند «لا ظلم في الإسلام» در مثال سابق است.

در تحلیل این مطلب می‌توان گفت تمسک به اطلاق یک طبیعت، مشروط به هم‌سنخ بودن حصه‌های آن طبیعت است؛ به‌طوری که توجه به یک حصه، ذهن را از توجه به دیگر حصه‌ها بازندارد؛ چراکه اگر حصه‌های طبیعت ناهم‌سنخ باشند، لحاظ هر حصه، ذهن را از

لحاظ دیگر حصه‌ها باز می‌دارد و از همین رو بر متکلم لازم است عملیات ذهنی زایدی را انجام دهد و در مقام تکلم نیز مئونهٔ کلامی بیشتری را متحمل شود. به‌عبارت دیگر، حتی اگر حقیقت اطلاق رفض قیود دانسته شود، وقتی در پرسش سائل، به حصهٔ خاصی از طبیعت توجه شده که با دیگر حصه‌های طبیعت هم‌سنخ نیست و ذهن مخاطب را از توجه به دیگر حصه‌ها باز می‌دارد، اطلاق رفض القیودی نیز تنها در همان محدودهٔ هم‌سنخ سامان می‌یابد و نه بیشتر.

در حدیث «لا ضرر» نیز همچون مثال «لا ظلم في الإسلام»، طبیعت ضرر به لحاظ تفاوت عاملی که آن را تصویر می‌شود، به حصه‌های متنوعی تقسیم می‌شود که هر یک، مناسبات و ملابسات خاص خود را داشته و با یکدیگر ناهم‌سنخ هستند. پیش‌تر گذشت که اگر احکام شرع عامل ضرر باشد، فهم عرف از «لا ضرر» نفی جعل احکام ضرری در شرع خواهد بود؛ اما اگر عامل ضرر خود مکلفان باشند، تناسبات عقلایی تغییر می‌کند و متفاهم از نفی ضرر مبغوضیت و طلب ترک طبیعت خواهد بود. این تفاوت سنخی سبب می‌شود لحاظ دو حصهٔ ناهم‌سنخ بدون برپا نمودن قرینه بر اطلاق، برای افهام اطلاق کافی نباشد.

دوم. ظهور قید «في الإسلام» در نظارت حدیث به احکام

وجود قید «في الإسلام» پس از نفی ضرر، ظاهر در آن است که ضرر از دایرهٔ احکام اسلام نفی شده است. بنابراین «لا ضرر» به احکام اسلام نظر دارد نه به رفتار ضرری مردمان.[1]

ثانیاً اگر مقصود از «لا ضرر و لا ضرار» مبغوضیت ضرر و ضرار باشد، بین اسلام و غیر اسلام تفاوتی وجود نخواهد داشت در نتیجه ذکر قید «في الإسلام» بیهوده خواهد شد.

در پاسخ به اشکال فوق به سه نکته اشاره می‌شود:

نخست آنکه، با بررسی استعمالات عرب می‌توان به نمونه‌های پرشماری دست یافت که در

۱. ر.ک: سیستانی، **قاعدة لا ضرر و لا ضرار**، ص۱۶۸.

آنها، فعل مکلف منزلگاه نفی قرار گرفته و با قید «في الإسلام» همراه شده است. در عباراتی همچون «لا شغار[1] في الإسلام»[2] یا «لا عقر[3] في الإسلام»[4] و «لا إسعاد[5] في الإسلام»[6] و مانند آن، نفی فعل مکلف به قید «في الإسلام» مقید شده است. بدین ترتیب وجود قید «في الإسلام» سبب نمی‌شود مقصود از «لا ضرر»، ضررهای برخاسته از شریعت اسلام باشد؛ چون به لحاظ عرفی صحیح است گفته شود «رفتار ضرری مکلفان در شریعت اسلام جایگاهی ندارد».

نکته دوم آنکه، وجود این قید می‌تواند برای تأکید باشد و همین نکته سبب می‌شود از بیهودگی نجات یابد. پس هرچند اسلام و غیر اسلام در مبغوضیت ضرر و ضرار تفاوتی ندارند، ولی گاهی متکلم، به منظور تأکید بر مسلمان بودن مخاطب، و لزوم مراعات قوانین اسلام، می‌گوید: «رفتارهای ضرری، در شریعت اسلام جایگاهی ندارد».

نکنه سوم آنکه، به باور نگارنده، حدیث «لا ضرر» بر جواز دفع ضرر _هرچند مستلزم اضرار به فاعل زیان باشد_ دلالت دارد. بدین ترتیب ممکن است قید «في الإسلام» ناظر به این مطلب باشد که مثلاً در برخی گرایشات مسیحیّت جواز دفع ضرر به این گستردگی ثابت نیست ولی در اسلام ثابت است.[7] برای نمونه، در انجیل متی[8] در قبال قانون «چشم در برابر چشم» به این اصل اخلاقی اشاره شده که «در مقابل شخص شرور مقاومت نکنید و

---

۱. شغار آن است که مردی خواهرش را به ازدواج مردی دیگر درآورد، و در عوض، آن مرد نیز خواهرش را به ازدواج وی درآورد، بی‌آنکه مهریه‌ای قرار داده شود (فراهیدی، **کتاب العین**، ج۴ ص۳۵۸).

۲. صنعانی، **المصنف**، ج۳، ص۵۶۰، ح۶۶۹۰.

۳. عقر یعنی پی کردن شتر (یا بریدن دست و پای آن) بر قبور اشخاص، به عنوان مکافات پذیرایی‌ای که میت در حال حیاتش از مهمانان می‌کرده است (زمخشری، **الفائق**، ج۲، ص۱۴۲).

٤. صنعانی، **المصنف**، ج۳، ص۵۶۰، ح۶۶۹۰.

۵. اِسعاد یعنی همکاری زنان با یکدیگر برای نوحه‌خوانی (زمخشری، **الفائق**، ج۲، ص۱۴۲).

٦. صنعانی، **المصنف**، ج۳، ص۵۶۰، ح۶۶۹۰.

۷. توضیح بیشتر: ر.ک: عطارمنش، **رسالهٔ «اختصاص لا ضرر به حقّ‌الناس»**، مرکز مدیریت حوزهٔ قم، ۱٤۰۲ش.

۸. باب ۵، آیهٔ ۳۸.

اگر شخصی به گونهٔ شما سیلی زد، گونهٔ دیگر خود را نیز پیش آورید». بنابراین قید «فی الإسلام» می‌تواند برای بیان این نکته باشد که بر خلاف دین مسیحیّت، در دین اسلام، ظلم‌پذیری امر مطلوبی نیست و شخص زیان‌دیده حقّ دارد برای دفاع از خود، با فاعل زیان مقابله نموده و حتّی در صورت لزوم، به وی ضرر برساند.

سوم. امکان تفکیک میان فقرهٔ «لا ضرر» و «لا ضرار»

به باور برخی اندیشمندان، فقرهٔ «لا ضرر» به احکام شرع نظر دارد و فقرهٔ «لا ضرار» به رفتارهای ضرری مردمان[1]؛ بدین ترتیب این احتمال جدی است که «لا ضرر» به‌عنوان مقدمه برای «لا ضرر» مطرح شده باشد؛ یعنی «خداوند با احکامش به مکلّفان ضرر نمی‌رساند، شما نیز به یکدیگر ضرر نرسانید.»

در پاسخ به این اشکال، می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

۱. در کلانِ گزارش‌های یادشده، آنچه میان پرسش‌گر و پاسخ‌گو موضوع سخن قرار گرفته، ضررهایی است که از رفتار مردمان سرچشمه گرفته است. در این فضا، وقتی از نفی ضرر و ضرار سخن به میان آید، ظاهر آن است که هم «لا ضرر» و هم «لا ضرار» به منظور نفی آن چیزی است که در روابط طرفینی مکلفان پدید می‌آید. به سخن دیگر، ظاهر دلیل واحد آن است که به فضای واحد ناظر است؛ نه آنکه آغاز کلام به یک فضا و فرجام آن به فضایی دیگر ناظر باشد.

۲. در برخی گزارش‌های حدیث، فقرهٔ «لا ضرر» به تنهایی وارد شده و بر رفتار ضرری مکلف تطبیق شده است، نه بر حکم ضرری شارع.[2]

۱. برای نمونه: سیستانی، **قاعدة لا ضرر و لا ضرار**، ص۱۴۷.
۲. متقی هندی، **کنز العمال**، ج۵، ص۸۴۳، ح ۱۴۵۳۴.

۳. اگر فقرهٔ «لا ضرر» به منظور نفی حکم ضرری بیان شده بود، به شکل طبیعی، در احادیث و فتاوای مربوط به دوران صدور، عین و اثری از تطبیق آن بر احکام ضرری دیده می‌شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب گذشته روشن می‌شود:

۱. پیرامون حدیث «لا ضرر» سه رویکرد کلان در میان فقیهان به چشم می‌خورد. خاستگاه این سه رویکرد، نحوهٔ لحاظ عامل ضرر توسط ایشان است.

۲. در کلانِ گزارش‌های حدیث «لا ضرر»، قرائنی وجود دارد که عامل ضرر را در رفتارهای ضرری مکلفان متعین می‌سازد، و نه احکام ضرری شارع. بدین ترتیب ظاهر آن است که «لا ضرر» درصدد نفی ضرری است که از رفتار مکلفان پدید می‌آید.

۳. ازآن‌رو که رفتار ضرری مکلفان در تعامل با یکدیگر، به لحاظ تناسبات حکم و موضوع، دارای مفسده بوده و امری قبیح به شمار می‌رود، ظاهر تعلق نفی به آن، در مبغوضیت آن است.

۴. با جست‌وجو در کتاب‌های فقهی هم‌دوران یا نزدیک به دورهٔ صدور نیز، این دیدگاه تأیید می‌شود؛ زیرا در این کتب، حدیث «لا ضرر» _جز در یک مورد که اشاره شد_ برای نفی ضررهای مربوط به روابط طرفینی مکلفان مورد استناد قرار گرفته است.

۵. آن‌گاه که وضو گرفتن، روزه گرفتن، قیام کردن برای نمازگزار، و دیگر دستورات شرع، سبب تضرر مکلف شوند، نمی‌توان با استناد به حدیث «لا ضرر» تکلیف را نفی نمود. به منظور نفی تکلیف در موارد مزبور، لازم است به دیگر ادله، همچون اجماع، قاعدهٔ نفی حرج، سیرهٔ متشرعه و مانند آن، تمسک شود.

طبق دیدگاه برگزیده، شبههٔ چالش‌برانگیز تخصیص کثیر یا اکثر ادلهٔ احکام به حدیث «لا ضرر»، از اساس منتفی می‌گردد.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، **کفایة الأصول**، قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، چ۱، ۱٤۰۹ق.

۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية**، محقق/مصحح: عراقی، مجتبی، قم: دار سید الشهداء للنشر، چ۱، ۱٤۰۵ق.

۳. ابن اشعث، محمد بن محمد، **الجعفريات(الأشعثيات)**، تهران: مکتبة النینوی الحدیثة، چ۱، [بی‌تا].

٤. ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد بن علی، **المقنع**، قم: مؤسسة امام مهدی ، چ۱، ۱٤۱۵ق.

۵. _____، **من لا یحضره الفقیه**، محقق/مصحح: غفاری، علی اکبر، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱٤۱۳ق.

٦. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، **دعائم الإسلام**، محقق/مصحح: فیضی، آصف، قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، چ۲، ۱۳۸۵ق.

۷. ابن ماجهٔ قزوینی، ابو عبد الله محمد بن یزید، **السنن**، محقق: ارنؤوط، شعیب - مرشد، عادل - قره بللي، محمد کامل - حرز الله، عبد اللطیف، [بی‌جا]: دار الرسالة العالمیة، چ۱، ۱٤۳۰ق.

۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چ۳، ۱٤۱٤ق.

۹. ابن موسی (امام هشتم)، علی، **الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا** ، محقق/مصحح: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، مشهد: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، چ۱، ۱٤۰٦ق.

۱۰. ابو زكرياء كوفى، يحيى بن آدم بن سليمان، **الخراج**، [بى‌جا]: المطبعة السلفية ومكتبتها، چ۲، ۱۳۸٤ق.
۱۱. ابو حارث بغدادى، سُرَيج بن يونس، **القضاء**، محقق : صبرى، عامر حسن، بيروت: دار البشائر الإسلامية، چ۱، ۱٤۲۱ق.
۱۲. ابو عبدالله شيبانى، احمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، محقق : ارنؤوط، شعيب وآخرون، [بى‌جا]: مؤسسة الرسالة، چ۲، ۱٤۲۰ق.
۱۳. ابو يوسف فسوى، يعقوب بن سفيان، **المعرفة و التاريخ**، محقق: ضياء عمرى، اكرم، يبروت: مؤسسة الرسالة، چ۲، ۱٤۰۱ق.
۱٤. انصارى، مرتضى بن محمدامين، **فرائد الاصول**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ٥، ۱٤۱٦ق.
۱٥. ايروانى، على، **الأصول في علم الأصول**، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزۀ علميۀ قم، چ۱، ۱٤۲۲ق.
۱٦. تونى، عبدالله بن محمد، **الوافية في أصول الفقه**، قم: مجمع الفكر الإسلامي، چ۲، ۱٤۱٥ق.
۱۷. جوزى، جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد، **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، محقق: البواب، على حسين، رياض: دار الوطن، [بى‌تا].
۱۸. جوهرى، اسماعيل بن حماد، **الصحاح**، محقق/مصحح: عطار، احمد عبد الغفور، بيروت: دار العلم للملايين، چ۱، ۱۳۷٦ق.
۱۹. حر عاملى، محمد بن حسن، **وسائل الشيعة**، محقق/مصحح: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چ۱، ۱٤۰۹ق.
۲۰. حسينى شاهرودى، محمود، **نتائج الأفكار في الأصول**، مقرّر: جزائرى، محمد جعفر، قم: آل مرتضى ، چ۱، ۱۳۸٥ش.
۲۱. خمينى، روح الله، **الرسائل**، قم: مؤسسۀ مطبوعاتى اسماعيليان، چ۱، ۱٤۱۰ق.

۲۲. دارقطنی بغدادی، علی بن عمر ابو الحسن، **السنن**، محقق : یمانی مدنی، عبد الله هاشم، بیروت : دار المعرفة، ١٣٨٦ق.
۲۳. روحانی، محمد، **منتقی الأصول**، مقرّر: حکیم، عبدالصاحب، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، چ۱، ١٤١٣ق.
٢٤. رودسری، ابراهیم، **الفوائد الغرویة**، قم: مجمع الذخائر الإسلامیة، چ۱، ١٤١٩ق.
٢٥. زمخشری، محمود بن عمر، **الفائق فی غریب الحدیث**، بیروت: دار الکتب العلمیة، چ۱، ١٤١٧ق.
٢٦. سجستانی، ابو داود، **المراسیل**، محقق: ارناؤوط، شعیب، بیروت: مؤسسة الرسالة، چ۱، ١٤٠٨ق.
۲۷. سرور، ابراهیم حسین، **المعجم الشامل للمصطلحات العلمیة و الدینیة**، بیروت: دار الهادي، ١٤٢٩ق.
۲۸. سیستانی، علی حسینی، **قاعدة لا ضرر و لا ضرار**، قم: [بی‌نا]، چ۱، [بی‌تا].
۲۹. شیخ الشریعه اصفهانی، فتح‌الله بن محمدجواد، **قاعدة لا ضرر**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۱، ١٤١٠ق.
۳۰. صاحب، اسماعیل بن عباد، **المحیط فی اللغة**، محقق/ مصحح: آل یاسین، محمدحسن، بیروت: عالم الکتب، چ۱، ١٤١٤ق.
۳۱. صدر، محمد باقر، **قاعدة لا ضرر و لا ضرار**، مقرر: حیدری، کمال، قم: دار الصادقین للطباعة و النشر، چ۱، ١٤٢٠ق.
۳۲. صنعانی، ابو بکر عبد الرزاق بن همام، **مصنف عبد الرزاق**، محقق: اعظمی، حبیب الرحمن، بیروت: المکتب الإسلامي، چ۲، ۱۴۰۳ق.
۳۳. طبرانی، ابو القاسم سلیمان بن احمد، **المعجم الکبیر**، محقق: سلفی، حمدی بن عبد المجید، قاهرة: مکتبة ابن تیمیة، چ۲، [بی‌تا].

۳۴. عجری، محمد بن حسن، **إعلام الأعلام بأدلة الأحكام**، تم تحميل هذا الكتاب إلكترونيا من شبكة حليف القرآن الإمام زيد بن علي ، أعده إلكترونيا قطب الدين بن محمد الشروني الجعفري للتواصل.
۳۵. عراقی، ضیاءالدین، **قاعدة لاضرر و لاضرار**، مقرر: موسوی خلخالی، مرتضی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزۀ علمیۀ قم، چ۱، ۱٤۱۸ق.
۳٦. عطارمنش، مسعود، «بازنگری در حجیّت اصالة الثبات با تکیه بر دلیل انسداد صغیر»، **پژوهش‌نامۀ اصول فقه اسلامی**، شمارۀ٦، ۱٤۰۲ش.
۳۷. _____، رسالۀ «**اختصاص لا ضرر به حق‌الناس**»، قم: مرکز مدیریت حوزۀ علمیۀ قم، ۱٤۰۲ش.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت، چ۲، ۱٤۰۹ق.
۳۹. کاشف الغطاء، علی، **مصادر الحکم الشرعی و القانون المدنی**، نجف اشرف: مطبعة الآداب، چ۱، ۱۴۰۸ق.
٤۰. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافي**، محقق/مصحح: غفاری، علی اکبر _ آخوندی، محمد، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱٤۰۷ق.
٤۱. متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام الدین، **کنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، محقق: حیانی، بکری - سقا، صفوة، [بی‌جا]: مؤسسة الرسالة، چ٥، ۱٤۰۱ق.
٤۲. محقق داماد، محمد، **المحاضرات (مباحث اصول الفقه)**، مقرر: طاهری اصفهانی، جلال الدین، اصفهان: مبارک، چ۱، ۱۳۸۲ش.
٤۳. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، **القوانین المحکمة في الأصول**(طبع جدید)، قم: احیاء الکتب الإسلامیة، چ۱، ۱٤۳۰ق.
۴۴. نراقی، محمد بن احمد بن محمد مهدی، **مشارق الأحکام**، قم: کنگرۀ بزرگداشت ملامهدی نراقی و ملا احمد نراقی، چ۲، ۱۴۲۲ق.
۴۵. هاشمی شاهرودی، محمود، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت** ، قم: مؤسسۀ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت ، ۱۳۸۲ق.