




Takhrige (Extracting) of the narrations of the story of Samra bin Jundab in order to deduce the rule of harmlessness

Ahmad Ershad  (corresponding author), Third level jurisprudence scholar of Qom seminary
Email: ershadahmad1374@gmail.com

Abbas Yaqoubzadeh Mojarrd, Third level jurisprudence scholar of Qom seminary

Sadegh Tahouri (Nowrozi), Foreign professor of jurisprudence and principles of the seminary of Qom

Abstract

The story of *Samra bin Jundab* is one of the most famous documents of the rule of "*La Zarah*" in Shia traditions. In the text of the four narrations, there are differences regarding the sentence "*La Zarah Va La Zerah*" and the provision of "*Ali Momin*" and the Takhrige of them is of particular importance for deriving the rule of "*La zarah*". Although, according to the opinion of famous jurists, none of the narrations of the story of Samra is authentic, in this article, the authenticity of the issue of the narrations, proof and then a correct Takhrige of it are presented.

The result of the research is that there is surely the sentence "*La Zara Va La Zerah*" in the text of the hadith, but the presence or absence of the provision of "*Ali Mu'min*" is effective in interpreting the narrations of Samra's story; So that the presence of the provision of "*Ali Mu'min*" is compatible with the prohibition of harming others and gives a criminal aspect to the rule "*La Zarah*" and the absence of "*Ali Mu'min*" is compatible to the negation of making the law of harm and gives it a civil and legal aspect. According to the selected point of view, the said conflict is primitive and has a customary *Jam-*; But assuming that the conflict is established, prioritizing the side of excess is not acceptable due to the principle of non-excess, and the preferences of the side of littleness must be considered.

Key words: *Takhrig*, *Samrah bin Jundab*, *La zarah*, "*Ali Momin's*" provision, the principle of non-excess.





انفجور

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: <https://jfiqh.um.ac.ir/>

سال ۵۵ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۳۴ - پاییز ۱۴۰۲، ص ۲۹ - ۹

شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲



شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۳۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵

DOI: <https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.74463.1264>

نوع مقاله: پژوهشی

تخریح روایات داستان سمره بن جندب به منظور استنباط قاعده لاضرر

احمد ارشاد (نویسنده مسئول)

دانش پژوه فقه سطح ۳ حوزه علمیه قم

Email: ershadahmad1374@gmail.com

عباس یعقوب زاده مجرد

دانش پژوه فقه سطح ۳ حوزه علمیه قم

صادق طه‌پوری (نوروزی)

استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم

چکیده

داستان سمره بن جندب از مشهورترین مستندات قاعده «لاضرر» در روایات شیعی است. در متن چهار روایت، راجع به جمله «لاضرر و لا ضرار» و قید «علی مؤمن» اختلافاتی هست که تخریح آن‌ها برای استنباط قاعده «لاضرر» اهمیت ویژه‌ای دارد. به‌رغم اینکه طبق نظر مشهور فقها، سند هیچ‌یک از روایات داستان سمره صحیح نیست، نوشتار صحت صدور روایات وارده، اثبات و سپس تخریح صحیحی از آن ارائه شده است. حاصل پژوهش اینکه، وجود جمله «لاضرر و لا ضرار» در متن حدیث مورد اطمینان است، اما بودن یا نبودن قید «علی مؤمن» در برداشت از روایات داستان سمره مؤثر است؛ به طوری که وجود قید «علی مؤمن» با نهی اضرار به غیر سازگار است و به قاعده «لاضرر» جنبه کیفری می‌دهد و نبودن «علی مؤمن» با نفی تشریح حکم ضرری متناسب است و به آن جنبه مدنی و حقوقی می‌بخشد. طبق دیدگاه برگزیده، تعارض مذکور، بدوی است و جمع عرفی دارد؛ اما با فرض مستقر بودن تعارض، تقدیم جانب زیادت، به دلیل اصل عدم زیادت پذیرفتنی نیست و بایستی مرجحات جانب نقیصه اخذ شود. **واژگان کلیدی:** تخریح، سمره بن جندب، لاضرر، قید «علی مؤمن»، اصل عدم زیادت.

مقدمه

تخریح حدیث؛ یعنی خارج کردن متن‌ها، موضوعات، محتواها، طرق متعدد و منابع مختلف حدیثی از مصادر آن. در تعریف دانش تخریح نیز باید گفت: قواعد و طرقی است که به وسیله آن دست‌یابی به متن اصیل حدیث، شناخت طرق نقل حدیث، منابع، اسناد، متون و مضامین مشابه حدیث ممکن می‌شود. دانش تخریح، مختص به سند نیست؛ بلکه محدوده آن شامل منبع، متن، موضوع و محتوا نیز می‌شود.^۱ عملیات تخریح به طور خاص پس از دوره نقل شفاهی روایات در تاریخ حدیث اهل سنت رواج یافت، اما از آنجایی که روایات در بستر تاریخ حدیث شیعه به صورت کتابت منتقل شده بود، نیاز به تخریح روایات کمتر احساس می‌شد. نیاز به تخریح در مواردی لازم بود که روایان، حدیث را به صورت نقل به معنا انتقال داده بودند. البته نقل به معنا اصلاً به معنای تسامح در نقل حدیث نیست، بلکه در مواردی که روایان اطمینان به فهم مراد واقعی معصومان(ع) داشتند، برای انتقال آن معنا از تعابیر مختلفی استفاده می‌کردند که در نگاه آنان تأثیری در منظور اصلی حدیث نداشت.

نفی ضرر، از مفاهیم بنیادین در فقه و حقوق اسلامی است و دایره وسیعی از احکام فقهی و حقوقی مبتنی بر آن را در بر می‌گیرد. اصل قاعده لاضرر، قاعده‌ای فراملی و فرادینی است و امری عقلایی است که افراد بشر موظف به رعایت آن هستند و قوانین فردی و اجتماعی خود را باید بر شالوده آن پی‌ریزی کنند.^۲ با وجود اینکه اصل قاعده لاضرر قاعده‌ای عقلی و عقلایی است، لکن دامنه آن و موارد اصطکاک بین دو ضرر یا جعل حکم و ضمان به وسیله آن محتاج به ادله دیگر است و صرف عقلایی بودن اصل قاعده، ما را از ادله دیگر بی‌نیاز نمی‌سازد؛ زیرا ادله عقلی، دلیل لیبی به شمار می‌روند و در جزئیات و فروع می‌بایست به قدر متیقن بسنده کرد، در حالی که استفاده از ادله لفظی مثل روایت سمره‌بن‌جندب، روایت مربوط به شفعه و منع ماء و... برای استنباط فروع قاعده لاضرر راهگشاست؛ مثلاً براساس روایات سمره، قاعده لاضرر را در عدمیات نیز جاری دانسته‌اند.^۳ مشخص شدن حکم موجود در قاعده نیز موهون مشخص شدن متن روایت سمره است و از این نظر، مهم و کاربردی است که چهره کیفری یا مدنی مسئله را روشن می‌کند، زیرا در صورت پذیرفتن نظریه نهی اضرار به غیر، همان‌طور که شیخ الشریعة قائل است، جنبه کیفری حکم ضرری ترجیح داده می‌شود و در صورت پذیرش نظریه نفی تشریح حکم ضرری مثل شیخ انصاری، جنبه حقوقی و مدنی آن جلوه می‌کند. ثمره آن دو این است که اگر حکمی از شارع عنوان کیفری داشته باشد، قانون‌گذار می‌تواند از شخص مضرّ جبران ضرر اضافی را طلب کند، همان‌طور که ممکن

۱. محمودی، «مفهوم‌شناسی و واژه‌پژوهی تخریح در دانش حدیث».

۲. طهوری، احکام و آثار ضرر در روابط و تعاملات جهان معاصر، ۵۱.

۳. قبولی درافشان و همکاران، «بررسی فقهی حکم رانت‌خواری با استناد به قاعده لاضرر»، ۱۲۰.

است در دیات چنین نظری پذیرفته شود. اما اگر لاضرر را صرف مسئولیت مدنی بدانیم، دیگر وجهی برای جعل وجوب تدارک ضرر اضافی باقی نمی ماند؛ بلکه فقط ضامن همان مقدار خسارت وارده است.^۱ پس همان طور که مشخص شد اکتفای به عقل و عقلا در این جزئیات نمی تواند مفید باشد، بلکه تخریح روایت سمره با وجود اختلافاتی که در متن آن دیده می شود، دخل مهمی در ترجیح دیدگاه های مختلف فقها دارد. می توان گفت: شیخ انصاری اولین فقیهی است که قاعده لاضرر را به صورت رساله مستقل بررسی کرده است. قاعده لاضرر در کتب خاصه و عامه مستندات فراوانی دارد، به طوری که حتی درباره آن ادعای تواتر معنوی یا لفظی شده است. داستان سمره بن جندب، مشهورترین مستند قاعده لاضرر است که سه روایت در کتب شیعه و یک روایت در کتب عامه دارد. وجود مستندات دیگر برای قاعده لاضرر سبب شده است به روایات داستان سمره به طور ویژه توجه نشود، تاجایی که برخی به دلیل اشکالات سندی و دلالی مطرح در روایات این داستان، آن را از مستندات قاعده لاضرر خارج کرده اند. جالب آنکه شیخ انصاری بهترین روایت این داستان را سنداً و دلالتاً روایت دارای قید «علی مؤمن» می داند،^۲ در حالی که با مبنای ایشان که لاضرر و لاضرر را نفی تشریح حکم ضرری می داند، سازگار نیست. آخوند خراسانی، دو روایت ابن بکیر و حذاء را که خالی از قید «علی مؤمن» است، قبول کرده و سند آن دو را خالی از اشکال دانسته است.^۳

محققان بعد از شیخ انصاری را می توان به دو دسته کلی تقسیم کرد. شیخ الشریعة اصفهانی و امام خمینی معتقدند که روایات مربوط به داستان سمره، موثوق الصدور و صحیح اند، اما متن روایات نسبت به قید «علی مؤمن» تعارض دارند. برای حل این تعارض به اصل ثانویه عقلایی عدم زیادت تمسک می کنند و از این طریق، وجود قید «علی مؤمن» را ثابت می دانند.^۴ در مقابل، شهید صدر و آیت الله سیستانی فقط یک روایت (موثقه عبدالله بن بکیر) را صحیح دانسته و معتقدند سایر روایات، فاقد حجیت اند. پس برای تخریح روایات، تعارضی وجود ندارد و موثقه ابن بکیر که فاقد قید «علی مؤمن» است، متعین می شود.^۵ در میان این دو دسته، محقق نائینی روایات داستان را صحیح قلمداد می کند و آن ها را نسبت به قید «علی مؤمن» دچار تعارض می داند، اما معتقد است اصل عدم زیادت برای رفع تعارض در محل بحث جاری نیست، بلکه مرجحات جانب نقیصه برای ترجیح نبود قید «علی مؤمن» اطمینان آور است.^۶

۱. طهوری، احکام و آثار ضرر در روابط و تعاملات جهان معاصر، ۱۲۱.

۲. انصاری، فراند الاصول، ۴۵۷/۲.

۳. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۳۸۰.

۴. شریعت اصفهانی، قاعده لاضرر، ۳۲ تا ۱۲؛ خمینی، القواعد الفقهية، ۲۶/۱.

۵. صدر، قاعده لاضرر و لاضرر، ۸۷ تا ۸۲؛ سیستانی، قاعده لاضرر و لاضرر، ۹۳ تا ۱۳.

۶. نائینی، منیة الطالب، ۱۹۸ تا ۱۹۱.

در این نوشتار تلاش شده است در گام نخست، صدور همه روایات مربوط به این داستان اثبات شود و در گام بعد، در مرحله تخریح نشان داده شود که نیازی به اجرای اصل عدم‌زیادت برای رفع تعارض مستقر نیست؛ زیرا این تعارض، تعارضی بدوی خواهد بود و در مقام استظهار عرفی، شهادت به زیادت بر شهادت دیگر مقدم می‌شود و تعارضی مستقر نمی‌شود که این تحقیق از این نظر نسبت به پیشینه خود متمایز می‌شود.

۱. توضیح اجمالی راجع به داستان سمره‌بن‌جندب

سمره‌بن‌جندب فردی بسیار خبیث و شقی بود و حتی راجع به پیامبر اکرم (ص) جسارت و بی‌ادبی می‌کرد. به نقل از ابن‌ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه، در دوران حرکت امام حسین (ع) به سمت کوفه، از شرطه‌های عبیدالله‌بن‌زیاد بود و مردم را بر خروج و قتل امام (ع) تحریض می‌کرد.^۱ اصل داستان سمره‌بن‌جندب از این قرار است که سمره یک درخت خرما در داخل حیاط خانه شخصی از انصار داشت و به بهانه سرزدن به آن درخت، سرزده و بدون اجازه وارد خانه آن شخص می‌شد. صاحب خانه در خصوص عمل سمره‌بن‌جندب به رسول گرامی اسلام شکایت کرد. ایشان از سمره می‌خواهد که با اجازه وارد خانه انصاری شود، اما او همچنان رفتار گذشته خود را تکرار می‌کرد. پیامبر (ص) برای جلوگیری از رفتار سمره به او پیشنهاد می‌دهد که در قبال درخت خرمایش درختی دیگر به او بدهد، ولی سمره راضی نمی‌شود. هر مقدار که پیامبر (ص) بر تعداد درختان پیشنهادی افزود، وی آن را نمی‌پذیرفت، حتی پیشنهاد معاوضه ده درخت در مقابل درخت خرمایش را قبول نکرد. لجاجت او به گونه‌ای بود که حتی از پیشنهاد معاوضه درختش با درختی در بهشت سر باز زد. پیامبر اکرم (ص) با مشاهده رفتار سمره‌بن‌جندب به مرد انصاری دستور داد که درخت خرمای سمره را قطع کن و آن را به صورتش بزن! در خصوص داستان سمره‌بن‌جندب، چهار روایت قریب‌المضمون وارد شده است که بر اساس آن، شکی درباره اصل داستان وجود نخواهد داشت. البته در الفاظ به‌کاررفته در این روایات اختلافاتی به چشم می‌خورد که بررسی می‌شود.

۲. بررسی صدور روایات مرتبط با داستان سمره‌بن‌جندب

۱. ۲. موثقه عبدالله بن بکیر از زراره

موثقه عبدالله بن بکیر از زراره دو نقل دارد: نقلی در کتاب کافی و نقلی دیگر در کتاب من لایحضره الفقیه. نقل اول روایت زراره آن است که «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ

۱. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۷۸/۴.

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكِيرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: إِنَّ سَمُرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدَقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِيَابِ الْبُسْتَانِ وَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَحْلَتِهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمُرَةٌ فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَشَكَا إِلَيْهِ وَخَبَّرَهُ الْخَبِيرَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَخَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَمَا شَكَا وَقَالَ إِنَّ أَرْدَتِ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنِ فَأَبَى فَلَمَّا أَبَى سَأَوْتَهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ التَّمَنِّ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ فَقَالَ لَكَ بِهَا عَدَقٌ يَمُدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لِلْأَنْصَارِيِّ اذْهَبْ فَأَقْلَعُهَا وَ اِزْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ.^۱

به منظور بررسی صحت صدور سند می بایست وثاقت محمد بن خالد برقی و عبدالله بن بکیر بررسی شود، ولی در وثاقت مابقی راویان ابهامی نیست. نجاشی، محمد بن خالد برقی را ضعیف در حدیث می داند،^۲ اما شیخ طوسی او را توثیق کرده است^۳ و رجالی دیگری درباره او خدشه ای ندارد. علاوه بر آن، محمد بن خالد برقی از مشایخ عمده بزرگان راویان، مانند احمد بن محمد بن عیسی است. پس وثاقت او اثبات شدنی است. اما تعبیر «ضعیف فی الحدیث» در کلام نجاشی می تواند به این معنا باشد که محمد بن خالد برقی روش متعارف محدثان را که عدم نقل از افراد ضعیف بوده، رعایت نمی کرده است؛ از این رو، درباره او بیان شده است: «یروی عن الضعفاء و يعتمد المراسیل»^۴

توصیف روایت به موثقه، به دلیل وقوع عبدالله بن بکیر در سلسله سند است. البته حضور ابن بکیر که فطحی مذهب شناخته می شود، ضرری به سند روایت نمی رساند، زیرا شیخ طوسی او را ثقه می داند^۵ و نیز او از اصحاب اجماع است^۶ و اساساً فطحیه فقط هفتاد روز به امامت عبدالله بن افضح اعتقاد داشتند و از نظر آموزه های فقهی با شیعیان کاملاً موافق و هم نظر بوده اند.

این روایت در کتاب تهذیب نیز با سند «احمد بن محمد بن خالد عن ابیه عن عبدالله بن بکیر عن زراره» آمده است.^۷ متن روایت در کتاب تهذیب، همان متن روایت در کتاب کافی است.

نقل دوم از موثقه عبدالله بن بکیر از زراره در کتاب من لایحضره الفقیه به این صورت آمده است: «رَوَى ابْنُ بَكِيرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ إِنَّ سَمُرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدَقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ فِيهِ الطَّرِيقُ إِلَى الْحَائِطِ فَكَانَ يَأْتِيهِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَقَالَ إِنَّكَ تَجِيءُ وَ تَدْخُلُ وَ نَحْنُ فِي حَالٍ نَكْرَهُ أَنْ تَرَانَا عَلَيْهِ فَإِذَا جِئْتَ فَاسْتَأْذِنِ حَتَّى نَتَحَرَّرَ ثُمَّ نَأْذِنُ لَكَ وَ تَدْخُلُ قَالَ لَا أَفْعَلُ هُوَ مَالِي

۱. کلینی، کافی، ۲۹۲/۵.

۲. نجاشی، رجال، ۳۳۵.

۳. طوسی، رجال، ۳۱۳.

۴. ابن غضناری، الرجال، ۹۳.

۵. طوسی، فهرست کتب الشیعه، ۳۰۴.

۶. کشی، رجال، ۳۷۵.

۷. طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۴۶/۷.

أَدْخُلُ عَلَيْهِ وَ لَا أَسْتَأْذِنُ فَأَتَى الْأَنْصَارِيَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) فَشَكَاَ إِلَيْهِ وَ أَخْبَرَهُ فَبَعَثَ إِلَى سُمْرَةَ فَبَجَاءَتْ فَقَالَ لَهُ اسْتَأْذِنْ عَلَيْهِ فَأَبَى وَ قَالَ لَهُ مِثْلُ مَا قَالَ لِلْأَنْصَارِيِّ فَعَرَضَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ يَشْتَرِيَ مِنْهُ بِالثَّمَنِ فَأَبَى عَلَيْهِ وَ جَعَلَ يَزِيدُهُ فَيَأْبَى أَنْ يَبِيعَ فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) قَالَ لَهُ لَكَ عَدُوقٌ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ ذَلِكَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْأَنْصَارِيَّ أَنْ يَقْلَعَ النَّخْلَةَ فَيُلْقِيَهَا إِلَيْهِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ.^۱ در این نقل، گفت و گوهای دو نفر نیز ذکر شده است؛ مثلاً مرد انصاری به سمرة می گوید: در خانه، زنان بدون حجاب هستند و تو برای داخل شدن اجازه بگیر تا زنان حجاب بگیرند یا از حیاط خارج شوند و سپس داخل شو و سمرة می گوید: درخت من است و هر زمان بخوادم وارد می شوم. این فقره در کافی به صورت «فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سُمْرَةَ» بیان شده است. در قسمت انتهایی حدیث نیز تفاوت های نقل به معنا دیده می شود که نکته فرعی است و تأثیری در استظهار از روایت ندارد.

۲.۲. مرسله ابن مسکان از زراره

کلینی روایت را این طور نقل می کند: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ بِنْدَارٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: إِنَّ سُمْرَةَ بِنْتُ جُنْدَبٍ كَانَتْ لَهُ عَدُوقٌ وَ كَانَ طَرِيقُهُ إِلَيْهِ فِي جَوْفِ مَنْزِلِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَكَانَ يَجِيءُ وَيَدْخُلُ إِلَى عَدُوقِهِ بَغَيْرِ إِذْنٍ مِنَ الْأَنْصَارِيِّ فَقَالَ لَهُ الْأَنْصَارِيُّ يَا سُمْرَةُ لَا تَزَالِ تَفَاجِئُنَا عَلَى حَالٍ لَا نُحِبُّ أَنْ تَفَاجِئُنَا عَلَيْهَا فَإِذَا دَخَلْتَ فَاسْتَأْذِنِي فَقَالَ لَا أَسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقٍ وَ هُوَ طَرِيقِي إِلَى عَدُوقِي قَالَ فَشَكَاَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ إِنَّ فُلَانًا قَدْ شَكَكَ وَ زَعَمَ أَنَّكَ تَمُرُّ عَلَيْهِ وَ عَلَى أَهْلِهِ بَغَيْرِ إِذْنِهِ فَاسْتَأْذِنِي عَلَيْهِ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَدْخُلَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقِي إِلَى عَدُوقِي فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) حَلَّ عَنْهُ وَ لَكَ مَكَانُهُ عَدُوقٌ فِي مَكَانٍ كَذَا وَ كَذَا فَقَالَ لَا قَالَ فَلَكَ اثْنَانِ قَالَ لَا أُرِيدُ فَلَمْ يَزَلْ يَزِيدُهُ حَتَّى بَلَغَ عَشْرَةَ أَعْدَاقٍ فَقَالَ لَا قَالَ فَلَكَ عَشْرَةٌ فِي مَكَانٍ كَذَا وَ كَذَا فَأَبَى فَقَالَ حَلَّ عَنْهُ وَ لَكَ مَكَانُهُ عَدُوقٌ فِي الْجَنَّةِ قَالَ لَا أُرِيدُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّكَ رَجُلٌ مُصَافِرٌ وَ لَاضْرَرَّ وَ لَاضْرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَقُلِعَتْ ثُمَّ رُمِيَ بِهَا إِلَيْهِ وَ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) انْطَلِقْ فَأَعْرِشَهَا حَيْثُ شِئْتَ.^۲ در این نقل، مانند نقل صدوق، گفت و گوهایی بین انصاری و سمرة نقل شده است، ولی نقل ابن مسکان از زراره نکات بیشتری نسبت به نقل کتاب من لایحضره الفقیه دارد. به جای «اخبره الخبر» نیز مفاد شکایت انصاری از سمرة نزد رسول الله (ص) بیان شده است. در نقل قبل نیز تنها تعبیر «ساومه» بیان شده است که به معنای چانه زنی در قیمت است، اما در این نقل نحوه چانه زنی را بیان کرده است.

این روایت به دلیل وجود «بعض اصحابنا» در سندش، مرسله به شمار می رود. به دلیل مرسله بودن

۱. ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۲۳۳/۳.

۲ کلینی، کافی، ۲۹۴/۵.

روایت، اکثر فقها حجیت این مرسله را قبول نکرده‌اند. البته برخی از محققان معتقدند: اگر دو روایت مشابه که متن آن‌ها تفاوت اندکی دارد، به‌گونه‌ای باشد که انگیزه عقلایی در جعل و اضافه کردن این تفاوت‌ها وجود نداشته باشد، نقل ضعیف نیز اعتبار پیدا می‌کند؛ زیرا الغای احتمال خطا به علت اصل عقلایی ضابط بودن و عدم خطای راوی است و از این نظر، تفاوتی بین ثقه و غیرثقه در آن وجود ندارد و همان‌گونه که اصل عدم خطا در ثقه جریان دارد، در غیرثقه نیز جاری خواهد بود. تنها فایده ادله حجیت خبر واحد، الغای احتمال تعمد کذب است. حال اگر در موردی احتمال تعمد بر کذب ولو با توجه به مقایسه با روایت صحیح منتهی باشد، از نظر عقلایی اعتبار روایت ثابت می‌شود.^۱

البته از راه دیگری نیز می‌توان روایت مذکور را توثیق کرد. محمدبن خالد برقی که در سند به صورت «ابیه» تعبیر شده است، روایت مرسله را از «بعض اصحابنا» نقل کرده است. تعبیر «بعض اصحابنا» به زیرگروه‌های امامیه اطلاق می‌شود. از سوی دیگر، شیخ طوسی در کتاب العده فی اصول الفقه می‌فرماید: «إذا كان الراوی من فرق الشيعة مثل الفطحية، والواقفة، والناوسية وغيرهم نظر فيما يرويه: فإن كان هناك قرينة تعضده، أو خبر آخر من جهة الموثوقين بهم، وجب العمل به.»^۲ این تعبیر نشان می‌دهد که اخبار صادر شده از زیرگروه‌های امامیه چنانچه با اخبار موثوق الصدوری موافقت داشته باشد، می‌بایست به آن اخبار عمل کرد. با وجود موثقه ابن بکیر که در حجیت آن شکی نیست، می‌توان به مرسله عبدالله بن مسکان نیز عمل کرد؛ زیرا از نظر مضمونی کاملاً به موثقه عبدالله بن بکیر نزدیک است.^۳ البته دو تعبیر «إنك رجل مضار» و «علی مؤمن» در مرسله وجود دارد که در موثقه قبلی موجود نیست. توضیحات لازم در این خصوص در قسمت تخریج متن روایات خواهد آمد.

۲.۳. صحیحہ ابی عبیدہ حداء

این روایت مسند از صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه به این صورت آمده است: «رَوَى الْحَسَنُ الصَّيْقَلُ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) كَانَ لِسَمْرَةَ بِنِ جُنْدَبٍ نَخْلَةٌ فِي حَائِطِ بَنِي فُلَانٍ فَكَانَ إِذَا جَاءَ إِلَى نَخْلَتِهِ نَظَرَ إِلَى شَيْءٍ مِنْ أَهْلِ الرَّجُلِ يَكْرَهُهُ الرَّجُلُ قَالَ فَذَهَبَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَشَكَاهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سَمْرَةَ يَدْخُلُ عَلَيَّ بِغَيْرِ إِذْنِي فَلَوْ أُرْسِلَتْ إِلَيْهِ فَأَمَرْتَهُ أَنْ يَسْتَأْذِنَ حَتَّى تَأْخُذَ أَهْلِي حِذْرَهَا مِنْهُ فَأُرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَدَعَاهُ فَقَالَ يَا سَمْرَةَ مَا شَأْنُ فُلَانٍ يَشْكُوكَ وَ يَقُولُ يَدْخُلُ بِغَيْرِ إِذْنِي فَتَرَى مِنْ أَهْلِهِ مَا يَكْرَهُ ذَلِكَ يَا سَمْرَةَ اسْتَأْذِنِ إِذَا أَنْتَ دَخَلْتِ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَسْرُكُ أَنْ يَكُونَ لَكَ عَدُوٌّ فِي الْجَنَّةِ يَنْخَلِتُكَ قَالَ لَا قَالَ لَكَ ثَلَاثَةٌ قَالَ لَا قَالَ مَا أَرَاكَ يَا سَمْرَةَ إِلَّا مُضَارًّا أَذْهَبَ يَا فُلَانُ فَأَقْطَعَهَا وَ اضْرِبْ بِهَا

۱. شبیری زنجانی، «درس خارج اصول».

۲. طوسی، العده فی اصول الفقه، ۱/۱۵۰.

۳. خمینی، القواعد الفقهية، ۱/۲۶.

وَجْهَهُ»^۱، این روایت، تلخیص شده روایات قبلی است و به جزئیات داستان نپرداخته است. همان طور که ذکر شد شیخ صدوق سند روایت را به صورت حسن صیقل از ابی عبیده الحذاء از امام باقر(ع) آورده است. نجاشی، ابوعبیده الحذاء را به وثاقت توصیف کرده است.^۲ درباره سند این روایت دو بحث وجود دارد: ۱. وثاقت الحسن بن زیاد الصیقل؛ ۲. طریق شیخ صدوق به حسن صیقل. درباره وثاقت الحسن بن زیاد الصیقل در منابع رجالی اطلاعاتی وجود ندارد. محدث نوری تلاش می کند به دو دلیل وثاقت او را اثبات کند.^۳ شیخ الشریعه، این دو دلیل را توسعه می دهد. دلیل اول آن است که پنج نفر از اصحاب اجماع از حسن صیقل روایت نقل کرده اند. این پنج نفر عبارت اند از: عبدالله بن مسکان، حماد بن عثمان، ابان بن عثمان از طبقه دوم اصحاب اجماع و یونس بن عبدالرحمن و فضالة بن ایوب از طبقه سوم اصحاب اجماع. دلیل دوم نیز روایت کردن بسیاری از بزرگان راویان از اوست که دال بر وثاقت اوست.^۴

آیت الله سیستانی ادله شیخ الشریعه را به چالش کشیده و معتقد است: اثبات وثاقت راوی از طریق نقل روایت اصحاب اجماع از او مبتنی بر یکی از دو مقدمه زیر است که هیچ کدام پذیرفتنی نیست. مقدمه اول آن است که تعبیر کشی در «قد اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم»،^۵ باید به معنای صحت روایت اصحاب اجماع باشد تا به منزله توثیق روایت تلقی شود. این مقدمه پذیرفتنی نیست و از این عبارت فقط توثیق اصحاب اجماع استفاده می شود، نه صحت روایات آنها. تصحیح روایات اصحاب اجماع نیز اعم از توثیق مشایخ آنهاست؛ یعنی بر فرض دلالت تعبیر کشی بر تصحیح روایت، این عبارت نظارتی به توثیق مشایخ آنان ندارد.

مقدمه دوم آن است که نقل بزرگان اصحاب از راوی سبب کشف وثاقت او باشد؛ به این بیان که، اجلای اصحاب از راوی ضعیف روایت نمی کنند. این مقدمه نیز به صورت قاعده کلی ثابت نشده و تنها در حق صفوان، ابن ابی عمیر و بزطی این مطلب پذیرفتنی است.^۶ البته از تعبیر کشی در اصحاب اجماع، سه برداشت مختلف وجود دارد. آیت الله سیستانی این تعبیر را فقط دال بر وثاقت اصحاب اجماع می داند؛ اما برخی مثل محدث نوری بیان می کند: منشأ تصحیح احادیث اصحاب اجماع، وثاقت به معنی الأعم راویان است؛ به این معنا که، وثاقت راویان از روایت اصحاب اجماع به دست می آید، لیکن امامی بودن آنان اثبات

۱. ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۱۰۲/۳.

۲. نجاشی، رجال، ۱۷۰.

۳. نوری، خاتمة مستدرک الوسائل، ۲۴۰/۴.

۴. شریعت اصفهانی، قاعده لاضرر، ۳۴.

۵. کشی، رجال، ۳۷۵/۱.

۶. سیستانی، قاعده لاضرر و لاضرر، ۱۹.

نمی‌شود.^۱

سیدمحمدجواد شبیری معتقد است: حتی در صورتی که از عبارت کشی، توثیق مشایخ اصحاب اجماع استفاده نشود، باز هم ممکن است بتوان از سخن شیخ الشریعه وثاقت حسن صیقل را اثبات کرد؛ توضیح آنکه، ممکن است نظر ایشان درباره حسن صیقل این باشد که نقل پنج نفر از اصحاب اجماع از یک راوی سبب توثیق اوست، زیرا اعتماد پنج نفر از اصحاب اجماع بر یک راوی به علت قرائن خارجی بعید است. پس تعدد اصحاب اجماع در نقل از یک راوی، قرینه بر اعتماد به یک راوی است.

ایشان درباره دلیل دوم شیخ الشریعه هم می‌فرماید: هر چند نفس نقل روایت بزرگان از راوی سبب توثیق راوی نیست، اما ممکن است محدث نوری و شیخ الشریعه به قاعده دیگری برای توثیق حسن صیقل تمسک کرده باشند. ایشان معتقد است اکثر روایت اجلاء، کاشف از وثاقت مروی عنه است و مبنای توثیق روایت با اکتار اجلاء، متفاوت از توثیق روایت با نقل روایت اصحاب اجماع و جلیل است. مطابق این احتمال، اشاره به نقل اصحاب اجماع از حسن صیقل در کلام این بزرگان نیز به دلیل صغرای اکتار اجلاست، نه آنکه به قاعده توثیق مشایخ اصحاب اجماع تمسک کرده باشند.^۲

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت: چنانچه از قرائنی پی بردیم استادی که اجلاء از او فراوان روایت داشته‌اند، از راویانی بوده است که صرفاً آثار سایرین را انتقال داده است، نمی‌توان به وثاقت او حکم کرد؛ زیرا غرض اصلی فقط انتقال اصل کتاب به نسل‌های آینده بوده است تا در بستر آن، اعتبارسنجی کتاب برای سایر دانشمندان فراهم باقی بماند. بنابراین، ذکر نام راوی طریقی در سلسله سند صرفاً برای آن است که سند حدیث مسند بماند و سلسله راویان قطع نشود، وگرنه توثیق یا تضعیف راوی طریقی، اثر مستقیمی در اعتبار مجموعه احادیث منتقل شده ندارد؛ چراکه اعتبارسنجی کتاب منتقل شده به شاگردان با قرائن نسخه‌شناسی اتفاق می‌افتاد و این طور نبوده است که وثاقت یا ضعف شیخ، اجازه، اثری در اعتبار کتاب داشته باشد، زیرا غالباً نسخه‌های دیگر آن کتاب توسط افراد دیگر نوشته می‌شد و مقایسه با نسخه‌های دیگر آن کتاب، این امکان را فراهم می‌کرد که صحت انتساب آن کتاب به نویسنده‌اش روشن شود. در همین راستا، مجلسی اول در بررسی سند «کلینی عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن ابن ابی نجران عن مثنی الحنظلی عن ابی بصیر» می‌گوید: «و الظاهر اخذه من کتاب ابن ابی نجران او کتاب ابی بصیر، فلا یضرب ضعف سهل بن زیاد، لانه من مشایخ الإجازة.»^۳

بنابراین، بزرگان فقها تلاش کردند تا وثاقت حسن صیقل را به روش‌های متعددی اثبات کنند، اما نظر

۱. نوری، خاتمة مستدرک الوسائل، ۲۷/۷.

۲. شبیری زنجانی، «درس خارج اصول».

۳. مجلسی، روضة المتقین، ۵۱۴/۴.

مختار در بحث آن است که می توان صحت صدور این سند را بدون نیاز به اثبات وثاقت حسن صیقل به طور دیگر نتیجه گرفت؛ زیرا قرائنی وجود دارد که نشان می دهد حسن صیقل صاحب کتاب نبوده است، بلکه در طریق کتب راویان دیگر قرار دارد. یکی از قرائن بر صاحب کتاب نبودن حسن صیقل، ترجمه نشدن او در فهرست نجاشی و فهرست شیخ است که در این دو کتاب، اسماء مصنفان گردآوری شده است. صرف کثرت روایت حسن صیقل نیز قرینه بر صاحب کتاب بودن او نیست. زرارة بن اعین که در طبقه اول راویان قرار دارد، با وجود روایات کثیری که از او در ابواب مختلف نقل شده است، تنها یک کتاب در استطاعه و جبر دارد.^۱ در طبقه های بعدی نیز امکان دارد راویان فقط طریق به کتب باشد و به همین دلیل، روایات کثیری از آن ها نقل شده باشد، در حالی که خود، صاحب کتاب نباشند.

البته شیخ صدوق در ابتدای کتاب من لایحضره الفقیه شهادت می دهد: «من تنها صرفاً به نقل همه روایات روایان حدیث اکتفا نکردم، بلکه روایاتی را در کتاب نقل می کنم که براساس آن فتوا می دهم و آن ها را صحیح می دانم و معتقدم که این روایات، حجت من نزد پروردگارم است و همه روایاتی که نقل می کنم از کتب روایی مشهوره استخراج کردم که در خور اعتماد هستند»،^۲ اما درباره شهادت شیخ صدوق باید گفت: نه راویان واقع شده در ابتدای اسناد کتاب، همگی صاحب کتاب اند و نه اعتبار همه جانبه منابع کتاب را می رساند؛ بلکه شهادت شیخ صدوق، تنها در صدد بیان اعتبار نسبی و فی الجمله منابع خود است، نه اعتبار بالجمله و صددرصدی آن ها. از این رو، نمی توان حکم شیخ صدوق را در مقدمه کتاب مبنی بر مرجع و مورد اعتماد بودن کتاب ها، بر صاحب تألیف بودن و وثاقت افراد ابتدای اسناد حمل کرد.^۳ بنابراین، با توجه به قرائن مذکور می توان گفت: حسن صیقل، طریق به کتاب ابو عبیده الحذاء بوده است و از این نظر نیاز به اثبات وثاقت او نیست.

اما درباره طریق شیخ صدوق به روایت حسن صیقل نیز مباحثی مطرح است. شیخ صدوق در مشیخه می گوید: «و ما کان فیہ عن الحسن الصیقل فقد رویتہ عن محمد بن موسی بن المتوکل، رضی اللہ عنہ، عن علی بن الحسین السعدآبادی، عن احمد بن ابی عبد اللہ البرقی عن أبیه، عن یونس بن عبد الرحمن، عن الحسن بن زیاد الصیقل الکوفی»،^۴ همان طور که قبلاً ذکر شد شیخ صدوق تصریح می کند که تمام روایات الفقیه از کتب مشهوره اخذ شده است. از آنجایی که حسن صیقل صاحب کتاب نیست، قاعدتاً شیخ صدوق می بایست روایت را از کتب یکی دیگر از افراد واقع در سند اخذ کرده باشد. از بین راویان موجود در مشیخه، محمد بن موسی بن المتوکل و علی بن الحسین السعدآبادی نیز صاحب کتاب نیستند. پس این روایت

۱. نجاشی، رجال، ۱۷۵.

۲. ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۳/۱.

۳. حسینی شیرازی، «واکاوی نظریه وقوع در مشیخه من لایحضره الفقیه و دلالت آن بر وثاقت مؤلف با تأکید بر کتاب «التوادر» ابراهیم بن هاشم قمی»، ۲۱.

۴. ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۴۹۶/۴.

یا از کتاب احمد بن ابی عبدالله برقی یا از کتاب محمد بن خالد یا از کتاب یونس بن عبدالرحمن اخذ شده است. محمد بن موسی بن المتوکل و علی بن الحسین السعدآبادی در طریق به کتاب هستند، لذا نیازی به بررسی سندی طریق به کتب نیست و در نتیجه نیازی به اثبات وثاقت این دو راوی وجود ندارد. شیخ الشریعه می‌گوید: سعدآبادی نیاز به تصویص عدالت و وثاقت ندارد، زیرا او شیخ اجازه کتب برقی بوده است و از آنجایی که کتب برقی متواتر است، حتی ضعف سعدآبادی هم لطمه‌ای به سند روایت نمی‌زند.^۱

امکان دارد روایت از کتاب احمد بن ابی عبدالله برقی یا کتاب یونس نیز اخذ نشده و نوعی تعویض سند در آن رخ داده باشد، مثلاً اصل روایت از کتاب کافی اخذ شده باشد که طریق کلینی به آن این‌طور است: «علی بن ابراهیم عن ابیه عن اسماعیل بن مرار عن یونس بن عبدالرحمن» و شیخ صدوق، روایت را از کتاب کافی اخذ کرده و طریق خود به یونس بن عبدالرحمن را جایگزین کرده است. با این احتمال نمی‌توان گفت محمد بن موسی بن المتوکل و علی بن الحسین السعدآبادی، طریق به کتاب باشند، اما برای اثبات صحت طریق مشیخه می‌توان گفت: تعویض سند در مواردی به کار می‌رفته که سند شناخته شده باشد و بحثی در وثاقت آن وجود نداشته باشد. بنابراین، با جمع بین دو بیان می‌توان گفت: یا در سند مورد بحث، تعویض سند رخ نداده است که در این صورت، روایت از کتاب یکی از افراد واقع در مشیخه اخذ شده و دیگر نیازی به بررسی وثاقت محمد بن موسی بن المتوکل و علی بن الحسین السعدآبادی نیست یا تعویض سند رخ داده است که در این صورت، طریق ظاهر الوثاقت‌های وجود داشته که شیخ صدوق طریق سند را با طریق خود تعویض کرده است و در این صورت نیز نیازی به بررسی وثاقت محمد بن موسی بن المتوکل و علی بن الحسین السعدآبادی نیست.^۲

درباره احمد بن محمد بن خالد برقی و یونس بن عبدالرحمن هم شکی از نظر وثاقت وجود ندارد. در خصوص وثاقت محمد بن خالد برقی نیز قبلاً توضیحاتی ذکر شد. پس با توضیحاتی که درباره راویان حدیث بیان شد، می‌توان گفت: این روایت، مسند و صحیح است و خدشه‌ای در سند آن وجود ندارد. حتی چنانچه ضعفی درباره راویان حدیث وجود داشته باشد، از آنجاکه این روایت متعارض با روایات قبلی داستان سمره بن جندب است، می‌توان همچنان به صحت آن حکم کرد.

۲.۴. نقل روایات عامه

داستان سمره در منابع اهل سنت به نقل از ابوداود سلیمان بن الأشعث السجستانی از واصل مولی ابی عیینة به نقل از امام باقر (ع) به این صورت آمده است: «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ يُحَدِّثُ عَنْ سَمْرَةَ بِنْتِ جَنْدَبٍ أَنَّهَا كَانَتْ لَهُ عَصُدٌ مِنْ نَخْلٍ فِي حَائِطِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَ وَمَعَ الرَّجُلِ أَهْلُهُ قَالَ فَكَانَ

۱. شریعت اصفهانی، قاعده لائرنر، ۳۳۴۳۲.

۲. شبیری زنجانی، «درس خارج اصول».

سَمْرَةُ يَدْخُلُ إِلَى نَخْلِهِ فَيَتَأَدَّى بِهِ وَيَشُقُّ عَلَيْهِ فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يَبِيعَهُ فَأَبَى فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُنَاقِلَهُ فَأَبَى فَأَتَى النَّبِيَّ (ص) فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَطَلَبَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ (ص) أَنْ يَبِيعَهُ فَأَبَى فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُنَاقِلَهُ فَأَبَى. قَالَ «فَهَبْهُ لَهُ وَ لَكَ كَذَا وَ كَذَا». أَمْرًا رَغِبَهُ فِيهِ فَأَبَى فَقَالَ «أَنْتَ مُضَارٌّ». فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لِيَلْانصَارِي أَدْهَبْ فَأَقْلَعُ نَخْلَهُ»^۱

در نقل شرح نهج البلاغه، اثر ابن ابی الحدید، روایت از واصل از جعفر بن محمد بن علی (ع) نقل شده است،^۲ اما تعبیر «لاضرر و لا ضرار» و صغرای آن در این نقل بیان نشده است. البته ظاهراً روایت از امام صادق (ع) نباشد، زیرا در تمام نقل‌ها از امام باقر (ع) روایت شده است. نکته مهمی که در همه روایات اهل سنت وجود دارد آن است که در هیچ کدام، جمله «لاضرر و لا ضرار» وجود ندارد.

۳. تخریج روایت سمرة برای استناد قاعدة لاضرر

در باره داستان سمرة چهار روایت مطرح شد که شامل صحیح حذاء، مرسله ابن مسکان، موثقه ابن بکیر و یک روایت از عامه بود. از مجموع این روایات، اطمینان به وجود داستان سمرة حاصل می‌شود، اما اینکه متن روایت برای استناد قاعدة لاضرر کدام باشد، نیاز به بحث دارد. هر چهار روایت، منقول از امام باقر (ع) و از لحاظ مضمون یکی است، اما در خصوص برخی قیود با هم اختلاف دارند. بنابراین، لازم است متن روایت از نظر دو قید «لاضرر و لا ضرار» و «علی مؤمن» بررسی شود تا روایت به منظور استناد قاعدة لاضرر تخریج شده باشد.

۳.۱. بررسی جمله «لاضرر و لا ضرار»

راویان همواره سعی می‌کردند معانی و مفاهیم کلام معصومان (ع) را به گونه‌ای نقل کنند که در حفظ الفاظ روایات، رعایت امانت حاصل شود. هر چند در روایتگری برخی از داستان‌های مربوط به احکام شریعت، برخی از جزئیات داستان به منظور اختصار کلام ذکر نمی‌شد و سبب می‌شد که الفاظ متفاوتی در نقل قضیه و داستانی استفاده شود، اما این خلاصه‌نویسی در اعتقاد راوی به گونه‌ای نبود که به اصل کلام معصوم (ع) آسیبی وارد کند.

البته ناگفته نماند که ائمه (ع) برای جلوگیری از خطا و اشتباه تأثیرگذار، فرهنگ نگارش کتب حدیثی را ترویج دادند و فرایند سماع و قرائت را به عنوان یکی از مطمئن‌ترین راه‌های انتقال حدیث نهادینه کردند. فرایند سماع و قرائت، سیره‌ای مستمره بین محدثان بوده که در طول تاریخ حدیث شیعه ترک نشده و تا حد زیادی در بین اصحاب متداول بوده است. سماع و قرائت نزد اصحاب به گونه‌ای بود که در صورت برداشت متفاوت راوی از روایت، مورد تصحیح استادش قرار می‌گرفت. شواهد زیادی برای این سیره ذکر شدنی

۱. ابوداود، سنن ابی داود، ۳/۳۱۵.

۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، ۴/۷۸.

است که از جمله می‌توان به این مورد اشاره کرد: علی بن الحسن بن فضال که از چهره‌های بسیار سرشناس راویان کوفه به شمار می‌رود، ۳۶ کتاب دارد که همه این کتب توسط دو شاگردش ابن زبیر و ابن عقده به نسل‌های بعدی منتقل شده است. اصحاب، ۳۵ کتاب او را قبول دارند، ولی کتاب اصفیاء امیرالمؤمنین علیه السلام را نپذیرفتند؛ زیرا شاگردان ابن زبیر و ابن عقده فرایند سماع و قرائت را درباره این کتاب طی نکرده‌اند.^۱ البته شواهدی زیادی بر وجود فرایند سماع و قرائت وجود دارد که در گستره این نوشتار نمی‌گنجد.

همان‌طور که قبلاً تبیین شد هر چهار روایت مذکور صادر هستند، اما جمله لاضرر و لاضرار فقط در موثقه عبدالله بن بکیر و مرسله ابن مسکان وجود دارد و در صحیح‌ه حذاء و روایات عامه ذکر نشده است. در روایت ابو عبیده حذاء، جزئیات بیشتری از داستان به دلیل اختصار نیامده است. مقایسه روایت ابو عبیده حذاء با سایر روایات این داستان نشان می‌دهد راوی در مقام خلاصه‌گویی بوده و قصد ذکر جزئیات را نداشته است. ذکر نکردن جمله لاضرر و لاضرار در متن این دو روایت به این دلیل بوده که راوی فکر می‌کرده است همین مقدار تعبیر در رساندن مقصود امام (ع) کافی است و نیازی به اضافه کردن این جمله نیست. به نظر مختار، جمله لاضرر و لاضرار در داستان سمره وجود دارد. هرچند این جمله در روایت ابی عبیده حذاء و روایات عامه نیامده است، اما به ضروری بودن کار سمره تصریح شده است؛ به این صورت که در حدیث سمره، پیامبر اکرم (ص) سمره را رجل مضار توصیف کرده‌اند. تعبیر مضار در صحیح‌ه ابو عبیده حذاء به صورت «قَالَ مَا أَرَاكَ يَا سَمْرَةَ إِلَّا مُضَارًّا» و در مرسله ابن مسکان به صورت «فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ» به کار رفته است. در روایات عامه نیز تعبیر «فَقَالَ أَنْتَ مُضَارٌّ» استعمال شده است. کلمه مضار از باب مفاعله است و مصدر آن به صورت ضرار استعمال می‌شود. بنابراین، قید ضروری بودن در همه روایات به نوعی تصریح شده و می‌توان به اطمینان رسید که قید «لاضرر و لاضرار» در تخریح روایت ملحوظ بوده است.

۲.۳. بررسی قید «علی مؤمن»

همان‌طور که گذشت فقط در نقل ابن مسکان از زراره قید «علی مؤمن» وجود دارد، ولی در نقل ابن بکیر از زراره، حدیث بدون این قید نقل شده است. روایات داستان سمره همگی به امام باقر (ع) بر می‌گردد و با توجه به اختلافی که در متن روایات دیده می‌شود، به نظر می‌رسد راویان مختلف، روایت را از زراره شنیدند و سپس همگی یک مضمون را به صورت‌های مختلف روایت کردند. با توجه به اختلاف قید «علی مؤمن» در متن این روایات، محل بحث آن است که آیا قید «علی مؤمن» را باید در تخریح نهایی روایات در نظر گرفت یا خیر؟ برای پاسخ به این سؤال می‌توان در سه سطح مختلف از آن بحث کرد: ۱. آیا

۱. نجاشی، رجال، ۲۵۸.

اساساً بودن یا نبودن قید «علی مؤمن» سبب تعارض در روایات می‌شود؟ ۲. در صورت تعارض بین روایات، آیا جمع عرفی بین آن‌ها برقرار است یا تعارض مستقر خواهد بود؟ ۳. در صورت تعارض مستقر، آیا مرجحی برای تقدیم یکی بر دیگری وجود دارد یا باید سراغ قواعد دیگر رفت؟

صورت‌بندی شهید صدر، زمینه مناسبی را برای پاسخ به سؤال اول فراهم می‌کند که آیا بودن یا نبودن قید «علی مؤمن» سبب تعارض در روایات می‌شود یا خیر؟ ایشان در تحریر محل بحث، سه صورت را تصویر می‌کند: گاهی اوقات، وجود زیادت و عدم آن، در فهم معنای باقی عبارات، اثرگذار است و گاهی اثرگذار نیست و گاهی هم تردید داریم که عدم آن قید، در مابقی عبارت اثر دارد یا خیر؟

در صورت دوم، بین دو نقل تهافتی نیست و تعارضی هم شکل نمی‌گیرد. در صورت سوم، هرچند وجود قید زائد معنایی در عبارت دارد، اما اینکه نبود قید هم در معنا اثرگذار باشد، محل تردید است. ذکر نکردن زیادت توسط راوی زمانی شهادت به عدم آن قید به شمار می‌رود که عدم نقل او، اخبار از نبودن آن قید باشد، درحالی که این مطلب روشن نیست و چه بسا راوی نقیصه، آن قید را به سبب کم‌اهمیتی آن ذکر نکرده باشد، نه از آن نظر که دنبال شهادت به عدم قید بوده است. پس شهادت به عدم احراز نمی‌شود تا با شهادت به زیادت تعارضی حاصل شود. تا جایی هم که تعارض احراز نشود، قول راوی زیاده پذیرفته می‌شود. اما در صورت اول که وجود زیادت یا نبودن آن مؤثر در معناست، داخل بحث تعارض می‌شود. چون راوی نقیصه، شهادت به نبودن زیادت مغیر معنا می‌دهد و راوی زیادت هم شهادت به وجود قید زائد می‌دهد که نتیجه آن، تعارض بین دو شهادت است.^۱

پاسخ به سؤال اول آن است که وجود یا نبودن قید «علی مؤمن» در برداشت از روایت سمره مؤثر است. وجود قید «علی مؤمن» با نهی از حرمت اضرار به غیر سازگار است که مسئولیت کیفری را به دنبال دارد. اما نبود قید «علی مؤمن» با نفی تشریح حکم ضرری تناسب دارد که مسئولیتی مدنی و حقوقی است. متن قاعده لاضرر نیز نسبت به قید «فی الإسلام» محل اختلاف است و این قید می‌تواند در برداشت از روایت مؤثر باشد، اما از آنجایی که در روایات مربوط به داستان سمره، قید «فی الإسلام» وجود ندارد؛ تخریج این قید در حدیث لاضرر از موضوع این تحقیق بیرون است و بررسی نمی‌شود. لازمه مسئولیت مدنی آن است که منوط به قصد و علم و اختیار نیست، برخلاف کیفری بودن. تفاوت دیگر آن است که در مسئولیت کیفری، جریمه‌ای که قانون وضع می‌کند توسط قاضی افزایش‌یافتنی است، لکن اگر به‌عنوان مسئولیت مدنی باشد درخور افزایش نیست، چون شارع با لحاظ ضرر وارده به‌عنوان مسئولیتی مدنی حکم به جبران کرده و قاضی حق ندارد بر آن بیفزاید.^۲ البته به نظر می‌رسد راوی، همین مقدار از الفاظ را در رساندن

۱. صدر، قاعده لاضرر و لاضرر، ۱۰۲ تا ۱۰۱.

۲. طه‌وری، احکام و آثار ضرر در روابط و تعاملات جهان معاصر، ۱۹۶.

مقصود امام (ع) کافی می‌دانسته و همین امر سبب شده است که قید «علی مؤمن» را حذف کند. شاهد بر این مدعا آن است که در بستر فرایند سماع و قرائت وقتی روایت ابن مسکان یا ابن بکیر بر زرارہ قرائت می‌شود، زرارہ متفاوتی در اصل معنا بین دو نقل برداشت نکرده و هر دو را تأیید کرده است. پس تعارضی بین آن دو نقل نزد زرارہ نبوده است، اما به مرور زمان، معنای حدیث از این نظر دچار اجمال شده و برداشت‌های متفاوتی برای فقها شکل گرفته است.

در این حالت، بین دو روایت تعارض برقرار است؛ به این‌گونه که عبارت «لاضرر و لا ضرار» دلالت بر نفی تشریح احکام ضرری دارد و عبارت «لاضرر و لا ضرار علی مؤمن» به معنای حرمت اضرار به غیر است. در این حالت، سؤال دوم آن است که آیا می‌توان بین آن دو جمع عرفی کرد و تعارض را برطرف کرد؟ آیت‌الله سید موسی شبیری زنجانی معتقد است: این تعارضی بدوی است و می‌توان بین دو شهادت جمع عرفی کرد؛ توضیح آنکه، هر چند ظاهر کلام هر دو راوی، شهادت است، ولی عرف به قرینه شهادت اثباتی، از ظهور کلام در شهادت به عدم، رفع ید می‌کند؛ یعنی کلام راوی تقیصه هر چند ممکن است شهادت بر عدم به شمار آید، ولی به قرینه روایت دیگر می‌بایست آن را حمل بر عدم شهادت کرد و در نهایت، روایت دارای قید زائد را بر روایت تقیصه مقدم کرد؛ مثلاً دو نفر از یک سخنرانی گزارش می‌دهند که یکی ده صفحه و دیگری دوازده صفحه است. ابتدا با دیدن نقل ده صفحه‌ای خیال می‌کنیم در مقام بیان کامل بحث است، ولی با دیدن نقل دوازده صفحه‌ای می‌فهمیم نقل ده صفحه‌ای با اینکه در مقام اختصار کامل نیست، ولی فی‌الجمله اختصاری داشته و برخی نکات نه‌چندان مهم را حذف کرده است.^۱ در تأیید این نظر می‌توان گفت: نقل متضمن «علی مؤمن» نقل مفصل‌تری است. مراجعه به متن دو حدیث روشن می‌کند حدیث ابن مسکان که متضمن زیادت است نسبت به حدیث ابن بکیر که زیادت «علی مؤمن» را ندارد، مفصل‌تر است. پس معلوم می‌شود مبنای راوی در نقل ابن بکیر بر تلخیص است و طبیعی است قید «علی مؤمن» را نقل نکند، چون کسی که در مقام تلخیص است نکات مهم و برجسته حدیث را نقل می‌کند.

البته آیت‌الله سیستانی در نقد این مطلب می‌فرماید: تلخیص در مقدمات قضیه وجود دارد، ولی در اصل قضیه تلخیص نخواهیم داشت. بین بخش‌های حدیث که مقدمات کلام است و اصل مطلب که حکم شرعی است باید تفاوت قائل شد. در مطلب اصلی خیلی تلخیص نیست، خصوصاً که «علی مؤمن» دو کلمه بیشتر نیست و در حدیثی که چند خط است، دو کلمه نقش مهمی ندارد که بخواهد تلخیص شود.^۲ در پاسخ باید گفت: ابن بکیر در صدد بیان اصل مطلبی بوده است که آن را فرا گرفته بود. بنابراین، گزارش داستان را خلاصه کرده اما در قسمت پایانی و نهایی حدیث نیز قیودی را که مهم بوده، ذکر کرده است، ولی

۱. شبیری زنجانی، «درس خارج اصول».

۲. سیستانی، قاعدة لاضرر و لا ضرر، ۱۰۱ تا ۱۰۰.

در نظر ایشان قید «علی مؤمن» اهمیت به‌سزایی در محتوا نداشته است تا بخواهد آن را منعکس کند. سؤال سوم آن است که چنانچه تعارض بین دو روایت، تعارض مستقر فرض شود؛ بدین‌گونه که راوی قید زائد، شهادت بر زیادت قید و راوی نقیصه، شهادت بر نقصان دهد، در این صورت به چه قاعده‌ای می‌بایست تمسک کرد؟

در همه تعارضات بین ادله، قاعده عمومی آن است که چنانچه مرجحی در مقام موجود نباشد، اصل تساقط ادله است. برخی از فقها در محل بحث به اصل ثانوی عدم زیادت تمسک کرده و از این نظر قائل به تقدیم جانب زیادت بر جانب نقیصه شده‌اند. دو احتمال اصلی درباره اصل عدم زیادت وجود دارد: احتمال اول آنکه، این اصل، تطبیقی برای ترجیح صدور باشد، نه اصلی مستقل؛ توضیح آنکه، اصل عدم زیادت کاشف از مزیتی نوعیه در طرف زیادت است که سبب اقریبیت صدور طرف زائد بر جانب نقیصه می‌شود. احتمال دوم از اصل عدم زیادت آن است که این قاعده اصلی مستقل باشد، نه آنکه مصداقی برای مرجحات باب تعارض.^۱ شیخ الشریعه معتقد است این قاعده اصلی مسلم و رایج است. محقق نائینی نیز آن را تأیید می‌کند.^۲ برای اثبات اصل عدم زیادت به دو وجه می‌توان استدلال کرد:

أ. احتمال غفلت در جانب زیادت نسبت به احتمال غفلت در جانب نقیصه احتمال ضعیف‌تری است؛ زیرا غفلت به معنای از یاد بردن متناسب با ترک قید است و نه زیادت آن. بر این استدلال می‌توان اشکال کرد که محور ترجیح فقط بر اساس احتمال غفلت نیست، زیرا برای زیادت و نقصان می‌توان منشأهای دیگری نیز در نظر گرفت؛ مثلاً تحقق زیادت ممکن است بر اساس نقل به معنای راوی باشد که با توجه به فهمی که از قرائن روایت داشته است، قیدی را اضافه کرده باشد و تحقق نقیصه هم می‌تواند ناشی از اختصار نقل راوی باشد.

ب: تنها توجیهی که برای زیادت قید وجود دارد عبارت است از آنکه راوی ثقه دچار غفلت شده است که این احتمال با اصل عدم غفلت منتفی است. اما برای جهت نقیصه می‌توان توجیهات بیشتری ارائه کرد؛ مثل رعایت اختصار، فهم اشتباه در تساوی معنا در فرض وجود یا عدم وجود قید. این استدلال نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا اولاً، علت زیادت همان‌طور که گذشت منحصر در غفلت راوی نیست، بلکه می‌تواند ناشی از نقل به معنای راوی باشد که بر اساس قرائن محتوایی به دلیل تناسب حکم و موضوع یا قرائن مقامیه شکل گرفته باشد؛ ثانیاً، صرف وجود احتمالات کمتر به تنهایی معیار مناسبی نیست، بلکه درجه احتمال در هر طرف هم اهمیت به‌سزایی دارد.

آیت‌الله سیستانی نیز معتقد است: اولاً، اصل عقلایی برای تقدیم جانب زیادت وجود ندارد، زیرا معیار

۱. سیستانی، قاعده لاضرر و لاضرر، ۹۹ تا ۹۶.

۲. شریعت اصفهانی، قاعده لاضرر، ۱۲؛ نائینی، منیة الطالب، ۱۹۱.

نزد عقلا رسیدن به وثوق و اطمینان است و در موارد مختلفی ممکن است جانب نقیصه مقدم باشد و این طور نیست که بتوان ادعا کرد در تمامی موارد، اطمینان به وجود قید زائد حاصل می‌شود؛ ثانیاً، چنین اصلی در میان علمای اهل سنت و شیعه اجماعی نیست. الزیلعی، از علمای اهل سنت این قاعده را اجماعی نمی‌داند. محقق نائینی نیز این قاعده را در صورتی نمی‌پذیرد که راوی قید زائد، یک نفر و راویان نقیصه، متعدد باشد؛^۱ زیرا در مواردی که راوی نقیصه متعدد باشد، این احتمال که همه راویان به دلیل اختصار، قید زائد را ذکر نکرده باشند احتمال بعیدی است، بلکه به عکس، تقدیم روایت همراه با قید زائد، منجر به تصرف در ظهور روایت‌های متعدد می‌شود. نظیر این بحث در جایی مطرح می‌شود که عام‌های متعدد در مقابل خاصی قرار گیرد. در این حالت بعید است با خاصی بتوان همه عام‌ها را تخصیص زد، بلکه برعکس، در صدور آن خاص تردید می‌شود. پس تقدیم روایت با قید زائد را به نحو موجبه کلیه نمی‌توان قبول کرد.

باتوجه به اشکالات مطرح شده نمی‌توان اصل عدم زیادت را خواه اصلی مستقل باشد و خواه مرجحی برای رفع تعارض، به عنوان اصلی ثانوی در تعارض ادله قبول کرد. پس می‌بایست به قواعد عمومی در تعارض، ترجیح و تساقط رجوع کرد.

محقق نائینی مرجحاتی را برای ترجیح روایت فاقد زیاده ارائه می‌دهد که عبارت‌اند از: ویژگی اول، تعدد روایات نقیصه و وحدت راوی زیادت است. ویژگی دوم اینکه، محتمل است راوی زیادت، به تناسب حکم و موضوع این قید را افزوده باشد؛ به این بیان که، این قاعده امتثانی است و امتنان با مؤمن سازگار است، نه کافر که باید با او شدت ورزید. شهید صدر دو ویژگی مذکور را تمام نمی‌داند. درباره تعدد روایات می‌گوید: اگر مراد از تعدد، مطلق نقل‌های حدیث لاضرر است که ربطی به حدیث سمره ندارد و قرینه برای آن به شمار نمی‌رود و اگر منظور، نقل‌های قضیه سمره است که این زیادت در نقلی وجود دارد و در نقلی دیگر وجود ندارد. در باقی روایت‌ها هم عبارت «لاضرر و لاضرار» نیست. ایشان درباره دلیل دوم محقق نائینی این طور توضیح می‌دهد که اگر مراد ایشان این است که قید «علی مؤمن» به سبب شدت ارتباط کلام با آن از باب تداعی معانی افزوده شده باشد، طبیعی است چنین تداعی معانی به این روشنی وجود ندارد و چنین برداشتی از منظور محقق نائینی نیز بعید است. اما اگر مراد این است که مناسبات حکم و موضوع که مرتکز در ذهن عرف و متشرعان است سبب انصراف مطلق به مقید می‌شود، باز هم صحیح نیست؛ زیرا عکس این حالت هم ممکن است که پیامبر (ص) مقید فرموده باشند و راوی به دلیل اتکای بر انصراف مطلق به مقید، آن را به صورت مطلق ذکر کرده باشد. شهید صدر احتمال سومی را نیز از کلام محقق نائینی ارائه می‌دهد که راوی به سبب تناسب امتنان شارع بر تفضی ضرر برای مؤمن، به طور طبیعی مایل به اضافه کردن

۱ سیستماتیک، قاعده لاضرر و لاضرار، ۹۹.

قید «علی مؤمن» برای لاضرر بوده است و می‌پنداشته شارع هم بر طبق میل او حکم کرده است. بنابراین، ممکن است عبارت حدیث، مطلق باشد و به‌دلیل فهم ارتکازی راوی، مقید نقل شده باشد. شهید صدر معتقد است این احتمال سوم در کنار مرجحات دیگر می‌تواند احتمال طرف نقیصه را تقویت کند؛ از این رو، ایشان مرجحاتی برای ترجیح روایت نقیصه ارائه می‌کند که عبارت‌اند از: ۱. در خبر ابن مسکان، شش واسطه و در خبر ابن بکیر، پنج واسطه قرار دارد. بنابراین، احتمال اشتباه در خبر ابن مسکان بیشتر است. ۲. در وسائط خبر ابن بکیر، تعبیر «عدة من اصحابنا» به چشم می‌خورد که در میان آنان علی بن ابراهیم از اجلای راویان است. با این توصیف، احتمال اشتباه در «عدة من اصحابنا» خیلی کمتر می‌شود. ۳. نقل ابن بکیر از زراره سندی دیگر هم در فقیه دارد که در آن قید «علی مؤمن» وجود ندارد. ۴. در خبر ابن مسکان، عبارت «بعض اصحابنا» است که سبب ارسال روایت شده است. هرچند قبلاً خبر ابن مسکان را تصحیح کردیم؛ ولی نمی‌توان گفت درجه اعتبار بالایی دارد و ممکن است از سوی برخی از آنان غفلت رخ داده باشد.^۱

از مرجحات دیگر طرف نقیصه، ذکر نکردن قید علی مؤمن در مابقی روایات مربوط به قاعده لاضرر است. از آنجایی که مفاد لاضرر، متضمن حکم عقلی و عقلایی است و در این حکم عقلی، حیثیت مذهب و عقیده دخیل نیست و مسلمان و کافر نمی‌شناسد و اضرار بدون موجب شرعی و قانونی مصداق ظلم است، این نیز مرجحی برای طرف نقیصه به شمار می‌رود. بنابراین، می‌توان گفت: در صورت تعارض مستقر بین دو دلیل، احتمال اقریب طرف نقیصه بیشتر است.

نتیجه‌گیری

احادیث مربوط به داستان سمره‌بن‌جندب شامل چهار روایت است که عبارت‌اند از: موثقه عبدالله بن بکیر از زراره، مرسله عبدالله بن مسکان از زراره، صحیحه ابی عبیده الحذاء و روایتی از منابع اهل سنت. در متن این احادیث، نسبت به دو قید «لاضرر و لاضرار» و «علی مؤمن» اختلافاتی مشاهده می‌شود و استنباط قاعده لاضرر نیاز به تخریح در دو بخش صدور و متن دارد. در گام نخست می‌توان به صحت روایات حکم کرد، زیرا چنانچه ضعیفی در وثاقت برخی راویان باشد یا روایت مرسله بیاید، اولاً به‌علت تعاضد و پشتیبانی روایات آنان با اخبار صحیحه می‌توان صدور آن‌ها را اثبات کرد و ثانیاً ضعف راویان طریقی به کتب دیگران، ضربه‌ای به صحت صدور سند وارد نمی‌کند. در گام دوم در بخش تخریح متن نیز باید گفت: هرچند جمله «لاضرر و لاضرار» در برخی روایات وجود ندارد، ولی تعبیر به «إنک رجل مضا» در روایت ابن مسکان و «أنت مضا» در روایات عامه اطمینان به وجود این جمله می‌آورد. اما

^۱ شهید صدر، قاعده لاضرر و لاضرار، ۱۱۳ تا ۱۰۹.

در تخریح نسبت به قید «علی مؤمن» به نظر می‌رسد بودن یا نبودن قید «علی مؤمن» سبب برداشت مختلف و تعارض گونه از روایت است؛ چراکه وجود قید «علی مؤمن» با نهی حرمت اضرار به غیر سازگار است و نبودن قید «علی مؤمن» با نفی تشریح احکام ضرری. به نظر می‌رسد تعارض مذکور، تعارضی بدوی خواهد بود و می‌توان بین دو شهادت جمع عرفی کرد. ظاهر کلام هر دو راوی، شهادت است؛ ولی عرف به قرینه شهادت اثباتی از ظهور کلام در شهادت به عدم، رفع ید می‌کند و در نهایت، روایت دارای قید زائد بر روایت نقیصه مقدم می‌شود. در نهایت، اگر تعارض به صورت مستقر فرض شود، ترجیح جانب زیادت به دلیل اصل عدم زیادت پذیرفته نیست و در این حالت، بایستی مرجحات طرف نقیصه را اخذ کرد.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. کفایة الأصول. قم: آل‌البيت (ع). ۱۴۰۹ق.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. شرح نهج البلاغة لابن ابی‌الحدید. قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی. ۱۴۰۴ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- ابن غضائری، احمد بن حسین. الرجال. قم: دار الحدیث. ۱۳۶۴.
- ابوداود، سلیمان بن اشعث. سنن ابی‌داود. بیروت: المکتبه العصریة. بی‌تا.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ۱۴۳۷ق.
- حسینی شیرازی، سیدعلیرضا. «اواکوی نظریه وقوع در مشیخه من لایحضره الفقیه و دلالت آن بر وثاقت مؤلف با تأکید بر کتاب التوادر ابراهیم بن هاشم قمی»، مجله دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث. س ۳، ۹، ۱۳۹۹، ۳۷ تا ۱۳.
- خمینی، روح‌الله. القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید: الرسائل. قم: اسماعیلیان. بی‌تا.
- سیستانی، سیدعلی. قاعدة لاضرر و لاضرار. قم: دفتر آیت‌الله سیستانی. ۱۴۱۴ق.
- شیرازی زنجانی، محمدجواد. «درس خارج اصول». ۱۳۹۸. <https://taghrir.ismc.ir/teacher/40>.
- شریعت اصفهانی. فتح‌الله بن محمدجواد. قاعدة لاضرر. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۰ق.
- صدر، سیدمحمدباقر. قاعدة لاضرر و لاضرار. قم: دار الصادقین. ۱۴۲۰ق.
- طهوری، صادق. احکام و آثار ضرر در روابط و تعاملات جهان معاصر. قم: سپهرآذین. ۱۳۹۶.
- طوسی، محمد بن حسن. رجال الطوسی. قم: مؤسسه نشر اسلامی. چاپ سوم، ۱۳۷۳.
- _____ فهرست کتب الشیعه و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الأصول. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی. ۱۴۲۰ق.
- _____ تهذیب الأحکام، محقق: خراسان. تهران: دار الکتب الإسلامیة. چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

ارشاد و دیگران؛ تخریج روایات داستان سمرة بن جندب به منظور استنباط قاعدة لاضرر / ۲۹

_____ . العدة فی اصول الفقه. قم: محمدتقی علاقندیان. ۱۴۱۷ق.

قبولی درافشان، سیدمحمدتقی، محمدتقی فخلعی، محمدعلی شیخ الاسلامی. «بررسی فقهی حکم رانت خواری با استناد به قاعدة لاضرر»، مجله فقه و اصول. دوره ۵۳، ش ۱۰۵، ۱۴۰۰، ۱۲۵ تا ۱۲۵. DOI: <https://doi.org/10.22067/jfu.v53i2.70298>

کشی، محمدبن عمر. رجال: اختیار معرفة الرجال. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد. ۱۴۰۹ق.

کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه. چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی. روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیور. چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.

محمودی، عباس. «مفهوم شناسی و واژه پژوهی تخریج در دانش حدیث». ۱۳۹۵. <https://sid.ir/paper/886456/fa>

نائینی، محمدحسین. منیة الطالب فی حاشیة المکاسب به ضمیمه رساله قاعدة لاضرر. مقرر: موسی خوانساری. تهران: المکتبه المحمدیه. ۱۳۷۳ق.

نجاشی، احمدبن علی. رجال النجاشی، قم: مؤسسه نشر اسلامی. چاپ ششم، ۱۳۶۵.

نوری، حسین بن محمدتقی. خاتمه مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: آل البيت (ع). ۱۴۰۸ق.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی