



نقد استدلال به قرآن کریم برای اثبات قواعد فقهی عدالت و نفی ظلم

سیف‌الله صرامی*

چکیده

درباره عدل و ظلم در قرآن از دو جنبه جزئی و کلی می‌توان بحث نمود. از جنبه کلی، دو قاعده عدالت و نفی ظلم قابل اشاره‌اند. مفاد قاعده عدالت، اثبات شرعی هر حکمی است که عرف آن را عادلانه می‌داند و مفاد قاعده نفی ظلم، نفی هر حکمی است که عرف آن را ظالمانه می‌داند گرچه که با سندی معتبر اما غیرقطعی ثابت شده است؛ بدین صورت که اصل این حکم و انتساب آن به شرع را نادرست می‌داند. در این مقاله، پس از تقریر ادعای اثبات این دو قاعده، مستند به قرآن، این استناد نقد و رد شده است. هم در تکمیل تقریر ادعا و امکان استناد به آیات بیشتر و هم در نقد تفصیلی آن، راه تازه‌ای پیموده شده است. این راه با توضیح دقیق محل بحث که از خلط و انحراف در آن پرهیز می‌دهد، گشوده می‌شود. سپس با نگاه کلی به آیات ظلم و عدل و دسته‌بندی آن استوار می‌گردد تا در دو محور قاعده فقهی عدالت و قاعده فقهی نفی ظلم، در تقریر ادعا و سپس نقد آن، به مقصد برسد.

واژگان کلیدی: قاعده فقهی، عدالت، ظلم، قرآن، احکام

مقدمه

عدالت و مقابل آن ظلم، از مفاهیم پُرکاربرد در ساحت‌های متعدد و متنوع زندگی فردی و اجتماعی بشر است؛ از این رو در قرآن کریم نیز با همین واژگان و واژگان همسو درباره ظلم و عدل فراوان سخن رفته است. برداشت فقهی یکی از محورهای بهره‌مندی از هدایت‌های این کتاب آسمانی درباره ظلم و عدل است. این برداشت ممکن است با رویکرد جزئی‌نگر و استفاده فروعاً فقهی باشد. در پژوهش حاضر نگاهی به انبوه آیات قرآن کریم درباره ظلم و عدل خواهیم کرد که نشان می‌دهد در چه قلمرو گسترده‌ای می‌توان مسائل و فروعاً فقهی از قرآن در این باره استنباط کرد.

گونه دیگری از برداشت فقهی درباره ظلم و عدل در قرآن کریم، با رویکرد قاعده‌محور قابلیت بررسی دارد. پرسش اصلی نوشتار حاضر با رویکرد قاعده‌محور این است که آیا می‌توان مستند به قرآن کریم، قاعده فقهی عدالت یا قاعده فقهی نفی ظلم را اثبات کرد؟

مطابق پرسش مذکور، دو مطلب در نوشتار حاضر بررسی می‌شود: نخست، اینکه ذیل عنوان قاعده عدالت و مستند به قرآن کریم، به اثبات حکم شرعی در فقه دست بزنیم؛ مثلاً گفته شود حق التالیف، یک حکم وضعی عادلانه است و چون مطابق قاعده عدالت، هر حکم عادلانه‌ای حکم شرعی است، پس حق التالیف یک حکم/حق شرعی همراه با آثار شرعی خواهد بود؛ دوم، اینکه ذیل عنوان قاعده نفی ظلم در قرآن کریم، هر حکم مستنبط از روایات را در صورت ظالمانه بودن نزد عرف عقلایی، نامعتبر بدانیم؛ مثلاً گفته شود تفاوت زن و مرد در لزوم ردّ فاضل دیه مرد قاتل نسبت به دیه زن مقتول برای قصاص مردی که قاتل عمد زن باشد، ظلم عرفی است و چون قاعده نفی ظلم، هر ظلمی را از احکام شرع نفی می‌کند، پس تفاوت مذکور هرچند در روایات معتبر آمده است، حجیت و اعتبار شرعی ندارد.

در توضیح محل بحث یادآور می‌شویم مواردی که فقیه در مقام استنباط حکم شرعی، قطع به عادلانه بودن یا ظالمانه بودن حکمی داشته باشد، از محل بحث فعلی خارج است. در چنین مبحثی فقیه اگر به موضوع که فلان حکمی قطعاً عادلانه یا

ظالمانه است، باور داشته باشد و نیز به حُسن و قبح نفس‌الأمری عدل و ظلم و به عادل بودن و ظالم نبودن حضرت حق تعالی، شارع مقدس، که این هردو از مسلمات کلامی امامیه است، طبعاً هرگونه حجیت ظنی در برابر چنین قطعی، رنگ می‌بازد و به مقتضای چنین قطعی عمل می‌شود. محل بحث آنجاست که عرف عقلایی حاکم بر فهم الفاظ، مصادیق ظلم و عدل را تعیین کند، بی آنکه فقیه در مقام اثبات احکام به مصداق بودن آنها برای عدل یا ظلم قطع داشته باشد. این مصادیق هنگامی که در مقام فهم آیات عدل و ظلم در قرآن کریم تشخیص داده شود و با احکام شرعی تداخل اثباتی یا سلبی بیابد، مورد پرسش اصلی تحقیق حاضر خواهد بود.

نکته دیگر اینکه طرح پرسش اصلی بر محور قرآن به معنای امکان پاسخ از غیر منبع قرآن کریم یا کامل نبودن پاسخ به دلیل عدم نقش دیگر منابع فقه در صحنه پاسخ نیست. در حقیقت و عمل - نه در عالم تصور و فرض - پاسخ این پرسش جز بر محور قرآن به سرانجام نمی‌رسد. موافقان و مخالفان این پرسش با استدلال به قرآن، نظر خود را پیش می‌برند؛ بنابراین طرح قرآنی بحث در مقاله حاضر، مقتضای پاسخ به پرسش مد نظر است و با بررسی قرآنی نباید منتظر بررسی تکمیلی دیگری فرضاً بر اساس روایات بود.

۱. نگاهی به آیات ظلم و عدل و مقایسه آنها

به منظور زمینه‌سازی پاسخ به پرسش اصلی، نگاهی به آیات ظلم و عدل و مقایسه آن خواهیم انداخت.

در قرآن کریم ۲۸۹ آیه درباره ظلم هست. در تحقیق حاضر آیاتی که در ماده ظ.ل.م. است، ولی به معنای ستم در فارسی نیست و مثلاً به معنای تاریکی استفاده می‌شود، محاسبه نشده است. ۲۸۹ آیه مذکور به لحاظ کاربرد، در تقریباً شصت مورد قابل دسته‌بندی به نظر می‌رسد؛ مانند: ظلم انسان به خود (بقره: ۲۳۱)، عذاب ظالم (یونس: ۱۳)، اطلاق ظالم به کسی که حجت قاطع و روشن را نمی‌پذیرد (بقره: ۱۵۰)، احکام و آثار مظلوم بودن (نساء: ۱۴۸)، ظلم عظیم بودن شرک (لقمان: ۱۳)، نتیجه عدم

آمیخت ایمان به ظلم (انعام: ۸۲)، عدم رستگاری ظالمان (انعام: ۲۱)، همپوشانی ظلم و ضلالت (مریم: ۳۸) و... مفاد بسیاری از این دسته‌ها تعیین‌کننده فروع فقہی است که گردآوری و استنباط از آنها می‌تواند انبوهی از فروع فقہی ارائه دهد. گزارش تفصیلی این دسته‌ها و فروع فقہی قابل استنباط از آنها خارج از قلمرو و حوصله نوشتار فعلی می‌باشد.

محور اصلی استدلال به قرآن کریم برای اثبات قاعده عدالت یا قاعده نفی ظلم، بر این برداشت از آیات قرآن کریم مبتنی است که خداوند در تشریح همچون تکوین، عادل است و ظلمی در ساحت ربوبی او نیست؛ بنابراین از میان انبوه آیات مربوط به ظلم و نیز آیات مربوط به عدل، آن دسته در قلمرو امکان استدلال بر قواعد فقہی عدالت یا نفی ظلم قرار می‌گیرند که به عدل و نفی ظلم خداوند سبحان پرداخته‌اند؛ از این رو نگاهی تفصیلی به این آیات خواهیم انداخت.

پنجاه آیه با گونه‌ها و قالب‌های یکسان یا دگرگون، بر نفی ظلم از ساحت باری تعالی دلالت دارند؛ در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يَضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء: ۴۰).
وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (نحل: ۱۱۸).

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (يونس: ۴۴).
تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ (آل عمران: ۱۰۸).

ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ (آل عمران: ۱۸۲).
وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ (هود: ۱۰۱).
وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ (زخرف: ۷۶).

وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (كهف: ۴۹).

أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمُ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (توبه: ۷۰).

اما درباره عدل، در ۲۸ آیه ماده ع.د.ل. به کار رفته است. از این ۲۸ مورد، هشت مورد مصداق معنای عدالت مقابل ظلم و ستم نیست، بلکه به معنای شرک و ورزیدن، جایگزین قرارداد و بهنجار و منتظم کردن آمده است (ر.ک: انفطار: ۷/ انعام: ۱، ۷۰ و ۱۵۰/ نمل: ۶۰/ بقره: ۴۸ و ۱۲۳/ مائده: ۹۵). نوزده مورد درباره عدالت ورزی انسان هاست، نه عدل الهی؛ مانند امر به عدالت ورزی در آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰). در مباحث آتی توضیح و تبیین بیشتری درباره آیه مذکور، از جهت اینکه درباره عدل الهی نیست، خواهیم داد.

تنها مورد باقیمانده‌ای که ممکن است درباره عدل الهی باشد، این آیه شریفه است: «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انعام: ۱۱۵). درباره این آیه شریفه نیز بحث خواهیم کرد.

واژه قسط در معنای عدالت (ر.ک: راغب اصفهانی، [بی تا]، ص ۴۱۸) در آیات نسبتاً متعددی به کار رفته است. بیشتر این کاربردها درباره قسط ورزی یا عدم آن از سوی انسان هاست، ولی در سه مورد، قسط به خداوند متعال نسبت داده شده است. این موارد عبارت اند از: قیام خداوند به قسط (آل عمران: ۱۸)، قضاوت خداوند به قسط در قیامت (یونس: ۴۷ و ۵۴) و وضع موازین قسط در آخرت (انبیاء: ۴۷).

واژه بسیار پُرکاربرد حق نیز ممکن است در برخی موارد به معنای عدل استنباط شود. با همین استنباط، برخی باورمندان به قاعده فقهی عدالت به آیه شریفه: «قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِي الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (انعام: ۵۷) استدلال کرده اند (ر.ک: صانعی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۶). راغب اصفهانی چهار معنا برای حق در قرآن کریم یادآور می‌شود. عدل هیچ‌یک از این چهار معنا نیست، ولی معنای چهارم را چنان بیان می‌کند که می‌تواند همسو با معنای عدل قلمداد شود. معنای چهارم حق در نظر او «فعل و قولی است که بر حسب واجب و به اندازه واجب و در وقت واجب رخ می‌دهد» (راغب اصفهانی، [بی تا]، ص ۱۲۴). در این معنا «بر حسب»، «اندازه» و «وقت» یادآور و همسو با شایستگی و عدالت است. تقابل حق و

ظلم را در برخی آیات (ر.ک: زمر: ۶۹ / شوری: ۴۲) می‌توان مؤید همسویی حق در برخی کاربردها با عدالت دانست. یازده مورد دیگر از کاربردهای حق را می‌توان به معنای عدل در نظر گرفت (نساء: ۱۰۵ / انعام: ۵۷ / یونس: ۱۰۸ / فاطر: ۳۱ / زمر: ۲ و ۴۱ / شورا: ۱۷ / جاثیه: ۲۹ / احقاف: ۳۰ / فتح: ۲۸ / صف: ۹)؛ با وجود این در مباحث بعدی نقد خود را بر این استدلال و دیگر استدلال‌های مشابه ارائه خواهیم کرد.

از گزارش پیش‌گفته به دست می‌آید که نفی ظلم از ساحت ربوبی با تعبیر متنوع و گوناگون، پنجاه مرتبه در قرآن کریم آمده است، ولی اثبات عدل برای این ساحت، حداکثر یک مرتبه آمده است که قابل بحث می‌باشد. همچنین در نگاهی اجمالی می‌توان آیات مربوط به ظلم و عدل را در قرآن کریم به هشت دسته کلی تقسیم کرد: «درباره ظلم و ستم در میان انسان‌ها»، «نفی ظلم از ساحت باری تعالی»، «عدل‌ورزی انسان‌ها»، «عدل یا عدل‌ورزی خداوند سبحان»، «قسط‌ورزی انسان‌ها»، «قسط‌ورزی خداوند سبحان»، «حق و ناحق رفتار انسان‌ها» و «حق و حق‌ورزی خداوند سبحان».

به طبع ذیل هریک از دسته‌های مذکور، دسته‌های طولی و عرضی کوچک‌تر نیز قابل تصور است.

۲. تقریر استدلال به قرآن کریم برای اثبات قاعده فقهی عدالت

در گفت‌وگویی آمیخته از گفتار و کتابت با برخی صاحب‌نظران معاصر درباره قاعده عدالت، می‌توان شواهدی بر باور ایشان به این قاعده با لسان اثبات به دست آورد. در نقل مذکور، این اشکال به ایشان مطرح می‌شود که «از واگذاری تشخیص مصداق عدالت به عرف لازم می‌آید شرع تابع عرف باشد». در پاسخ می‌گویند این اشکال تمام نیست؛ زیرا حکم کلی را شرع بیان کرده است که ظلم حرام و عدالت جایز است: «يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِتْيَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» (نحل: ۹۰). پس از بیان شرع، عرف آنچه را قانون می‌گوید، می‌یابد، نه اینکه خودش قانونگذاری کند. قانونگذاری در معتقدات ما مخصوص خداوند است: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يُقْضَىٰ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (انعام: ۵۷). قرآن کریم سر آن را نیز بیان کرده است که او می‌تواند حق و

باطل را از یکدیگر جدا کند (علی اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۳۰۸).

در ادامه با صراحت بیشتر می‌گوید:

العرف يدور أن يجد مصداقاً للعدالة و يتفحص ليجد مصداقاً للظلم، إذا وجد مصداقاً للظلم يقول انه حرام والشّارع نهائاً عنه و إذا وجد مصداق العدالة يقول انه جائز والشّارع أمرنا به (همان، ص ۳۱۰).

عرف مصادیق عدالت و ظلم را می‌جوید تا آن را بیابد. هنگامی که مصداقی برای ظلم بیابد، می‌گوید: این امر حرام بوده، شارع ما را از آن نهی کرده است و هنگامی که مصداق عدالت را بیابد، می‌گوید: این امر جایز بوده، شارع ما را بدان امر کرده است. به نظر نویسنده بر اساس سخن مذکور، استدلال به قرآن کریم را برای اثبات و اعتبار قاعده عدالت این‌گونه می‌توان تقریر کرد: خداوند متعال در آیه مذکور، امر به عدالت کرده است. معیار تشخیص مصادیق عدالتی که مورد امر است، عرف خواهد بود؛ بنابراین هر جا عرف مصداق عدالت را تشخیص داد، طبق آیه شریفه، مصداق حکم شرعی را تشخیص داده است؛ براین اساس می‌توان نتیجه گرفت هر حکمی که عرفاً مفاد عادلانه داشته باشد، همانا حکم شرعی است.

روشن است مصادیق عرفی عدالت، گاهی خود یک گزاره کلی است؛ به عبارت دیگر مقصود از مصداق بودن در اینجا، جزئی اضافی است، نه جزئی حقیقی؛ از این رو بر اساس این رویکرد و با توجه به گستردگی قلمرو ظلم و عدل در ساحت‌های متعدد و متنوع زندگی بشر، صدها حکم کلی شرعی به واسطه آیات عدل و ظلم به عنوان قاعده عدالت می‌توان اثبات کرد؛ برای مثال می‌توان گفت: عرف، حق التالیف را مصداق عدالت می‌داند و چون در قرآن به عدالت امر کرده است؛ پس حق التالیف، حق شرعی است. همچنین سقط جنین برای پیشگیری از به دنیا آمدن فرزند ناقص الخلقه - به تشخیص پزشکان - عرفاً کاری شایسته و عادلانه است؛ پس مطابق قاعده عدالت، جایز یا واجب است.

در برخی آثار فقهی پیشین نیز عباراتی دیده می‌شود (فاضل آبی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۱۶ / سبزواری، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۵۹ / همو، ۱۴۲۳، ج ۲، صص ۶۴۱ و ۶۴۳) که نشانگر باورمندی آنان به اثبات حکم مستند به عدالت است (ر.ک: صرامی، ۱۳۹۵،

ص ۵۹)؛ براین اساس نمی‌توان باور به اثبات حکم شرعی مستند به قاعده عدالت را در فقه، باوری بدون هیچ سابقه‌ای میان فقها قلمداد کرد. البته ممکن است ادعا شود عدالت مورد استناد فقیهان، مورد قطع آنان بوده است، نه اینکه صرفاً به تشخیص عرفی عدالت - آن گونه که در قاعده عدالت مفروض است - اعتماد کرده باشند. تحقیق در این باره دغدغه نوشتار حاضر نیست.

۳. نقد استدلال به قرآن برای لسان اثبات حکم از قاعده عدالت

خلاصه نقد^۱ ما بر استدلال پیش گفته، این ادعاست که نه آیات نفی ظلم از ساحت باری تعالی و نه آیات عدل، قسط و حق، درباره ذات باری تعالی، هیچ یک بر لسان اثبات حکم به عنوان قاعده فقهی عدالت دلالتی ندارد. در ادامه با بررسی این دو دسته از آیات، به اثبات این ادعا خواهیم پرداخت.

۳-۱. بررسی آیات نفی ظلم

پیش‌تر اشاره شد که پنجاه آیه با گونه‌ها و قالب‌های یکسان یا دگرگون، بر نفی ظلم از ساحت باری تعالی دلالت دارند. چند نمونه از آیات مذکور نیز نقل شد. نقد ما بر دلالت این آیات بر اثبات حکم شرعی با عنوان قاعده عدالت، همان است که برخی

۱. نویسنده نقدی که جامع، دقیق و ناظر به تقریر استدلال به قرآن کریم برای اثبات قاعده عدالت باشد، ندیده است. برخی از نقدها اساساً تقریر درستی از ادعا ارائه نمی‌دهد؛ زیرا ادعا را به سوی استناد استقلالی به عرف سوق می‌دهد و به همین دلیل سخن را به وادی درستی و نادرستی تشخیص عرف، اینکه عرف چه زمانی ملاک است و نسبیت یا عدم نسبیت و ثبات و تغییر در تشخیص عرفی عدالت می‌کشاند (ر.ک: علی اکبریان، ۱۳۹۴، ص ۲۸ به بعد).

این مباحث از فضای بحث لفظی قرآنی و بعضاً روایی مانند آیت‌الله صانعی که در متن مستند به آثار ایشان دیده می‌شود، یک‌سره بیگانه است. برخی دیگر بدون هیچ دلیلی و بر خلاف ظهور اطلاقی عبارت «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ»، آن را در آیه شریفه ۱۸۲ سوره آل عمران، در مقام تشریح ندانسته‌اند (ر.ک: علی اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۳۴۴ الهی خراسانی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۸).

در مقاله دیگری با عنوان «قاعده فقهی نفی ظلم در قرآن کریم»، علاوه بر اطلاق، شواهد دیگری بر اینکه عبارت مذکور در آیه شریفه و مانند آن در قرآن کریم در مقام تشریح است، آورده‌ایم.

محققان بزرگ بر دلالت ادله قواعد نفی حرج و لاضرر بر اثبات حکم گفته‌اند. حاصل گفته ایشان این است که از لسان نفی نمی‌توان اثبات را تحصیل کرد. لسان این ادله همچون آیه شریفه: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) و روایت «لاضرر و لا ضرار» (معزّی ملایری، ۱۳۶۹، ج ۱۸، ص ۱۰۲)، لسان نفی است. این ادله از اثبات ابتدایی احکامی که ضرر یا حرج را در موردی از میان بردارند، قاصرند (ر.ک: نراقی، ۱۳۷۵، ص ۵۵/ انصاری، ۱۴۱۴، ص ۱۱۹/ مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۱۷/ نائینی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۱۸/ بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۵/ صدر، ۱۴۲۰، ص ۲۹۳/ سیستانی، ۱۴۱۴، ص ۲۹۴). درباره آیات نفی ظلم نیز همان تقریر عدم دلالت ادله نفی حرج و لاضرر، بر اثبات حکم شرعی جاری خواهد بود؛ برای مثال آیه: «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲)، به دلیل داشتن لسان نفی، قادر به اثبات حکم نیست.

۳-۲. بررسی آیات عدل، قسط و حق

در آیات عدل، قسط و حق که در مباحث پیشین نمونه‌هایی نقل شد، لسان اثبات وجود دارد؛ بنابراین اشکال عدم استفاده اثبات حکم از لسان نفی، بر این آیات وارد نیست، ولی این آیات برای دلالت بر اثبات حکم شرعی بر اساس تشخیص عرفی عدل، آن‌گونه که مدعی قاعده عدالت می‌گوید، با اشکالات دیگری روبه‌رو هستند. هریک از این اشکالات در ضمن نمونه‌های آیات مورد استدلال یا قابل استدلال بیان می‌شود.

۳-۲-۱. آیه ۹۰ سوره نحل

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (نحل: ۹۰).

استدلال به این آیه بر اثبات قاعده عدالت پیش‌تر تقریر شد. اشکال اصلی بر استدلال مذکور این است که متعلق امر در جمله «يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» فعل مخاطب و مکلف است. این جمله به فعل شارع نظر ندارد تا بگوییم شامل جعل احکام شرعی نیز می‌شود و از آن نتیجه بگیریم: هر حکمی عادلانه باشد، حکم کلی شرعی است. ظهور امر به عدل این است که از مخاطب می‌خواهد در رفتارهایش عدالت بورزد و ظلم

نکند. اگر این ظهور را در ابتدا نپذیریم و بگوییم شامل فعل مکلف و فعل شارع در جعل احکام - هردو - می‌شود، چاره‌ای نیست که از این ظهور ابتدایی به قرینه دیگر مواردی که در آیه شریفه مورد امر و نهی واقع شده است، دست برداریم. بی‌شک موضوع پنج مورد دیگر ذکر شده در آیه شریفه (احسان، انفاق به خویشان، فحشا و...) فعل مکلف است و هیچ ظهوری در فعل خداوند ندارد. فراز پایانی «بعضکم لعلکم تذکرون» نیز به خوبی نشان می‌دهد آیه در مقام پند و اندرز به مخاطب می‌باشد.

ممکن است گفته شود به رغم اینکه مخاطب به عدالت‌ورزی امر شده است، ولی به اولویت قطعی، از عدالت‌ورزی خداوند از جمله در تشریح احکام خبر می‌دهد؛ بنابراین می‌توان به اولویت، این معنا را از آیه شریفه به دست آورد که همه احکام شرعی عادلانه‌اند. در پاسخ باید گفت:

اولاً، اخبار از اینکه تشریح‌های خداوند عدالت‌ورزی یا عادلانه است، اثبات نمی‌کند هرچه را عادلانه تشخیص دادیم، حکم شرعی است. این عدم اثبات، از آن رو نیست که تشخیص ما (عرف عقلائی) در مفاد الفاظ معتبر نیست، بلکه بدین منظور است که در این جمله، حکم شرعی مستلزم عادلانه بودن است، نه عادلانه بودن مستلزم حکم شرعی. جمله مذکور نمی‌گوید هرچه عادلانه باشد، حکم شرعی است که در نتیجه بگوییم: کافی است تشخیص عرفی دهیم که قانون یا حکمی عادلانه است تا آن را حکم شرعی معتبر بدانیم. اگر پرسیده شود «پس فایده این جمله چیست؟»، خواهیم گفت: ثمره آن همان است که در دسته نخست می‌آید و در اینجا بسان «عکس نقیض» فهمیده می‌شود: هرچه عادلانه نبود - که دست‌کم در عرف یعنی ظالمانه بود - حکم شرعی نیست. این همان مفاد دسته نخست است که حکم شرعی، ظالمانه نمی‌شود.

ثانیاً، فهمیدن چیزی به اولویت عقلی و حتی عرفی؛ هرچند از یک لفظ با فهمیدن همان چیز از مفاد خود لفظ متفاوت است؛ برای مثال اگر مفاد جمله شرطیه لفظیه‌ای استلزام آب گر برای عدم تنجس به صرف ملاقات با نجس باشد، عرف حاکم در فهم الفاظ، این مفهوم را از آن برداشت می‌کند: آب غیرگر به صرف ملاقات، متنجس می‌شود؛ با وجود این اگر همین استلزام در قالب دلالت لفظی نباشد، چنین مفهوم معتبری

نخواهد داشت؛ بنابراین اگر مثلاً به اجماع چنین استلزامی را به دست آوریم،^۱ تکیه گاهی همچون عرف حاکم در فهم الفاظ برای اثبات آن مفهوم نداریم؛ به همین دلیل نمی توان با تکیه بر اولویت عدالت ورزی شارع مقدس مانند جایی که این عدالت ورزی را خود لفظ نشان دهد، عرف حاکم در تشخیص معانی الفاظ را برای تشخیص عدالت در هر جا به کار انداخت و به حکم شرعی رسید.

اشکالات مذکور بر دلالت همه آیاتی که در آنها مخاطب امر به عدل، قسط و حق شده است، وارد خواهد بود و نیازی به نقل و بررسی جداگانه نیست. بر اساس همین اشکالات، از هشت دسته آیات ظلم و عدل، چهار دسته ای که در نسبت دادن به انسان هاست - نه در نسبت دادن به خداوند سبحان - از قلمرو بحث و استدلال بیرون می باشد. آیات «اعدلوا هو أقرب للتقوی» (مائده: ۸) و «لیقوم الناس بالقسط» (حدید: ۲۵) نمونه های دیگری از دسته های بیرون شده از قلمرو استدلال اند.

۲-۲-۳. آیه ۱۱۵ سوره انعام

وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (انعام: ۱۱۵).

این آیه به دلیل داشتن لسان اثبات، ممکن است برای اثبات قاعده عدالت با مفاد اثبات کنندگی حکم شرعی مورد استدلال قرار گیرد. استدلال را می توان این گونه تقریر کرد: «کَلِمَةُ رَبِّكَ» اشاره دارد به آنچه از خداوند سبحان صادر می شود و شامل تشریح احکام نیز می گردد. با این شمول، وصف یا قید «عَدْلًا» برای احکام تشریح شده خداوند سبحان نیز خواهد بود؛ چون خطابات قرآن به زبان عرف عقلایی فهمیده می شود، پس هر مصداقی از عدل نزد عرف عقلایی، مصداقی از حکم شرعی خواهد بود. این امر همان اثبات حکم شرعی در قالب قاعده عدالت است.

چند اشکال بر تقریر پیش گفته وارد به نظر می رسد:

اولاً، اشکال شیخ طوسی در تبیان بر شمول «کلمه» نسبت به احکام شرع. وی

۱. اجماع بر صدور لفظی چنین جمله ای از شارع، اگر فرض داشته باشد، منظور نیست، بلکه اجماع بر صرف معنا مد نظر است.

می‌گوید: به قرینه «لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ»، «کلمه» در اینجا نمی‌تواند شامل تشریحات شود؛ زیرا شرایع دچار نسخ می‌شوند که نوعی تبدیل است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۴۷). البته بسیاری از مفسران برخلاف نظر شیخ طوسی، «عدلاً» را در آیه ناظر به عادلانه بودن احکام شرعی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۴۳ / فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۵۱ / طباطبایی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۶۰ / مقاتل، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۹۶ / سمعانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۳۸ / بغوی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۵ / قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۷۰ / ابن کثیر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۳ / بیضاوی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۳۵)، ولی کسی نظر شیخ طوسی را نقد نکرده است، بلکه برخی به‌رغم نظر دیگر، نظر ایشان را نیز بدون نقد نقل کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۴۳ / طباطبایی، [بی تا]، ج ۷، ص ۳۲۸-۳۳۰). عده‌ای نیز با تفسیر «عدلاً» به غیر مورد احکام همچون عدل با دشمنان (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۱۲ / نیز ر.ک: ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۳۹ / فخر رازی، [بی تا]، ج ۱۳، ص ۱۶۰ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۲۴)، ظاهراً با نظر شیخ همراه شده‌اند.

ثانیاً، حتی در صورتی که «کلمه» را شامل تشریح و احکام شرع بدانیم، به نظر می‌رسد نمی‌توان ظهور عدل را در آیه به معنای عادلانه بودن تصدیق کرد. اگر نگوییم ظاهر، دست‌کم احتمال قوی در مقابل معنای عادلانه بودن، معنای جایگزین و همتاست. معنای جایگزین و همتا برای واژه عدل در جاهای دیگر قرآن کریم هست: «أَوْ عَدْلٌ ذَلِكُ صِيَامًا» (مائده: ۹۵). قرینه‌ای که این ظهور یا احتمال را در آیه مورد بحث تقویت می‌کند، کلمه «تَمَّتْ»، پیش از «عدلاً» و عبارت «لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ»، پس از آن است. این قبل و بعد، همسو با این مقام و معناست که چون کلمه رب تمام شده است و مبدلی ندارد، جایگزین و همتا ندارد؛ کما اینکه «صدقاً» یعنی مطابق با واقع نیز هست.

ثالثاً، به‌عنوان مؤید اشکالات پیشین، به‌رغم تتبع روایات، هیچ روایتی را در تفسیر یا تطبیق آیه مورد بحث به احکام شرع نیافتیم، بلکه ظاهر تعدادی از روایات، اشاره آیه به کمال و تمام دین به‌واسطه نصب ائمه علیهم‌السلام به امامت برای هدایت مردم است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۸۸-۳۸۶ / صفار، ۱۳۶۲، ص ۴۵۱-۴۶۲)؛ یعنی همان معنایی که در ذیل آیه شریفه «... أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ...» (مائده: ۳) نسبت به واقعه غدیر خم و

ولایت امیر مؤمنان علی علیه السلام، در روایات فراوان آمده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۱۹۹ و ۲۹۹ و ج ۸، ص ۲۷ / مغربی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵ / صدوق، ۱۴۱۷، صص ۵۰، ۴۳۷ و ۷۷۴ / حرّانی، ۱۳۶۳، ص ۴۳۷ / حویزی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۸۷).

رابعاً، اشکال پیش گفته مبنی بر اینکه استلزام از طرف حکم شرعی برای عدل بودن است، نه از طرف عدل بودن برای حکم شرعی که به عکس نقیض، گفته می شود هر چه عدل نیست، حکم شرعی نیست، در اینجا نیز جاری است.

۳-۲-۳. آیه ۵۷ سوره انعام

قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (انعام: ۵۷).

در تقریر استدلال می توان گفت آیه بر حق بودن حکم خداوند سبحان دلالت دارد. از آنجاکه در دلالت الفاظ به عرف باید مراجعه کرد، هر حکمی که نزد عرف عقلاً حق باشد، حکم شرعی خواهد بود. پیش تر در بخش «نگاهی به آیات ظلم و عدل و مقایسه آنها»، به کمک *راغب اصفهانی* و قرآینی که اشاره شد، همسویی واژه حق را در اینجا با معنای عدل بیان کردیم.

نقد خود بر تقریر مذکور را به شرح ذیل بیان می کنیم:

اولاً، آیه به قرینه عبارات «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» و «هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» در مقام لزوم مراجعه به خداوند و نفی مراجعه به غیر او در تعیین مصادیق حق و باطل یا ظلم و عدل است. تعیین و بیان این مصادیق به وسیله خداوند سبحان، از راه بیان معارف الهی در حوزه های گوناگون کلامی، فقهی، اخلاقی و... در قرآن و سنت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و جانشینان معصوم ایشان علیهم السلام صورت می گیرد. اگر قرار باشد طبق نظر مدعیان قاعده عدالت در مفروض بحث، مصادیق عدل به عرف واگذار شده باشد، آیه شریفه معنای محصلی نخواهد داشت؛ زیرا تعیین حق به وسیله خداوند متعال، اگر در حد مفهوم و کبرای کلی لزوم پیروی از حق و عدل باشد: اولاً، برای هر عاقلی بدیهی و روشن است و گفتن ندارد؛ ثانیاً، این لزوم کبروی به عنوان مفروض و پشتیبان پیام آیه شریفه است؛ زیرا اگر این امر مفروض نباشد، چه عاملی می تواند

مخاطب را جذب سخن کند و مجاب سازد که باید در تعیین حق و باطل به خدا مراجعه کرد. باید اصل لزوم پیروی از حق و عدل، مفروض باشد تا خداوند بفرماید کلید دریافت مصادیق آن فقط پیش ماست.

ثانیاً، اشکال پیش گفته برای دلالت آیه نخست در اینجا نیز جریان دارد؛ چراکه آیه بر این امر دلالت دارد که هر حکم شرعی به عنوان مصداقی از عدالت، مطابق عدل است، نه هر عدلی حکم شرعی است.

۴-۲-۳. آیه ۱۸ سوره آل عمران

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
(آل عمران: ۱۸).

تقریر استدلال باتوجه به معنای عدل برای واژه قسط این است که «قَائِمًا بِالْقِسْطِ» در آیه شریفه در قالب نحوی حال یا مدح (زمنخسری، ۱۳۸۵ ج ۱، ص ۴۱۷/ رازی، [بی تا]، ج ۷، ص ۲۲۰)، به خداوند متعال نسبت داده شده است (طبری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۸۵/ طباطبایی، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۱۵/ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۵۸/ زمنخسری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱۷/ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۱۶). این نسبت اطلاق دارد و شامل تکوین و تشریح - هر دو - می شود؛ پس به دلالت لفظی قرآن، عادلانه بودن هر حکم شرعی به دست آمد؛ بر همین اساس و باتوجه به معیار تشخیص عرف در فهم الفاظ، هر جا عرف عقلاً قسط و عدل را تشخیص داد، حکم شرعی خواهد بود.

اما دلالت این آیه نیز بر مدعا با اشکالات ذیل روبه رو می باشد:

اولاً، اشکال عدم برقراری ملازمه میان تشخیص عرفی عدل و حکم شرعی بودن، بر تقریر پیش گفته نیز وارد است. بر فرض نبود اشکال بعدی، آیه می گوید: هر حکمی که خداوند، قائم به تشریح آن باشد، قسط و عدل است؛ نمی گوید: هر حکم عدل، حکم شرعی الهی است.

ثانیاً، منسوب بودن «قَائِمًا بِالْقِسْطِ» به خداوند متعال روشن نیست. احتمال دارد به «أُولُو الْعِلْمِ» که بلافاصله پس از آن آمده است، منسوب باشد. گرچه غالب مفسران و به گفته فخر رازی، جمهور المفسرین «قَائِمًا بِالْقِسْطِ» را همان گونه که در تقریر استدلال

آمد، به خداوند منسوب کرده‌اند، ولی وی هر دو احتمال را بدون گزینش روشن یکی، می‌آورد (فخر رازی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۲۲۰). شاید همسنگ قراردادن احتمال منسوب بودن به «أُولُو الْعِلْمِ» با احتمال منسوب بودن به خداوند متعال، با وجود اذعان به باور «جمهور» به احتمال دوم در سخن فخر رازی، قرینه بر ترجیح احتمال نخست نزد او قلمداد شود. توجیه این احتمال در سخن وی به اینکه «و أُولُو الْعِلْمِ حَال كُونِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ قَائِمًا بِالْقِسْطِ فِي آدَاءِ هَذِهِ الشَّهَادَةِ» (همان) می‌تواند قرینه دیگری بر این ترجیح باشد. ثالثاً، مؤید احتمال منسوب بودن به «أُولُو الْعِلْمِ» این است که در برخی روایات ضمن تفسیر یا تطبیق «أُولُو الْعِلْمِ» در آیه شریفه به «أَنْبِيَاءٍ وَ أَوْصِيَاءٍ»، «قَائِمًا بِالْقِسْطِ» حال برای آنان و منسوب به ایشان دانسته شده است:

عن جابر قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الآية «شهد الله انه لا إله إلا هو» ... و أمّا قوله «و أولوا العلم قائماً بالقسط» ان أولى العلم الأنبياء والأوصياء و هم قيام بالقسط ... (عیاشی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۶ / فرات الکوفی، ۱۴۱۰، ص ۷۸).

بدین ترتیب هیچ دلیل بدون اشکالی بر ثبوت قاعده‌ای فقهی به نام قاعده عدالت، با مفاد اثبات‌کننده حکم شرعی در دست نیست.

۴. تقریر استدلال به قرآن برای نفی اعتبار حکم ذیل عنوان قاعده نفی ظلم

برخی صاحب‌نظران معاصر ضمن بررسی مسئله قصاص مرد به سبب قتل زن، فتوای مشهور، بلکه اجماعی امامیه مبنی بر لزوم ردّ تفاضل دیه زن و مرد به مرد قاتل را در این مسئله (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص ۴۶ / نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص ۸۲) به چالش کشیده‌اند (صانعی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲). نقطه محوری سخن ایشان، مخالفت این حکم - لزوم ردّ فاضل دیه - با قرآن کریم است؛ بنابراین روایات مورد استدلال برای اثبات لزوم ردّ فاضل دیه، مخالف با قرآن خواهد بود. این روایات به‌رغم حجیت سند و دلالت بر لزوم ردّ فاضل دیه، به دلیل مخالفت با قرآن، از حجیت و اعتبار ساقط می‌شود (همان، ص ۱۶۴). ایشان نخست روایاتی را که دلالت بر عدم حجیت روایت

مخالف با قرآن می‌کند، نقل می‌کند (همان). حجیت و دلالت این روایات همان‌گونه که وی در اصول فقه تقریر کرده است، برای ما نیز مسلم و یکی از شرایط قطعی حجیت اخبار است؛ از این رو بدان نمی‌پردازیم. فقط بر این نکته که ایشان نیز در طی سخن بدان اشاره می‌کند، تأکید می‌کنیم که مقصود از مخالفت با قرآن کریم در این مسئله اصولی، مخالفت مستقر است، نه متزلزل و ابتدایی که با جمع دلالتی عرفی همچون جمع میان مطلق و مقید، عام و خاص و حاکم و محکوم، برطرف می‌شود. اصولاً مخالفتی که با جمع عرفی از میان می‌رود، نزد عرف معیار در فهم کلمات شارح، مخالفت به‌شمار نمی‌آید.

دلیل ایشان بر مخالفت روایات ردّ فاضل دیه با قرآن، آیات متعدد و فراوانی است که این‌گونه دلالت می‌کند: «کلمات و احکام خداوند متعال عدل و حق است و خداوند متعال ظلمی بر بندگان خود، نه در تکوین و نه در تشریح، روا نمی‌دارد» (همان، ص ۱۶۶). در این استدلال هم به آیات پیش‌گفته درباره عدل و هم درباره نفی ظلم از ساحت ربوبی و همچنین درباره حق، همسو با عدل اشاره شده، چند نمونه نقل می‌شود:

و تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (انعام: ۱۱۵).

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (انعام: ۵۷).

أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (آل عمران: ۱۸۲).

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ (نساء: ۴۰).

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ (يونس: ۴۴).

سپس اضافه می‌کند: «لزوم ردّ فاضل دیه در مسئله مذکور، نزد عرف، ظلم و خلاف عدل و حق است» (صانعی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۷). نتیجه سقوط روایات دالّ بر لزوم ردّ فاضل دیه، از اعتبار و حجیت خواهد بود. وی در ادامه همه روایاتی را که دلالت بر احکام متفاوت میان زن و مرد دارد و عرفاً ظلم تشخیص داده شود، با همین معیار از اعتبار ساقط می‌داند. معیار بودن عرف در فهم معانی الفاظ که در استدلال به آیات آمده است، در باب حجیت ظواهر از جمله ظواهر الفاظ قرآن کریم، در اصول فقه ثابت، بلکه مسلم است (همان ص ۱۷۶). این نکته که نقش مهمی در استدلال

دارد، در جای دیگری با تفصیل و توضیح بیشتر ارائه شده است (علی اکبریان، ۱۳۸۶، صص ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۸۸ و ۲۹۹).

در بیان مذکور، اثبات حکم شرعی ذیل عنوان قاعده عدالت یا هر عنوان دیگر، وجود ندارد. در این بیان فقط نفی حکم مفاد روایات، هرچند فی نفسه و بدون نظر به آیات یادشده معتبر باشد، وجود دارد. این بیان مناسب عنوان قاعده عدالت نیست؛ اگر «قاعده نفی ظلم» نام گیرد، بهتر و بلکه صحیح است؛ از این رو ما نیز با تفکیک قاعده عدالت از قاعده نفی ظلم، بیان مزبور را بیان قاعده نفی ظلم می‌نامیم.

۵. نقد استدلال به قرآن کریم برای نفی حکم، ذیل عنوان قاعده نفی ظلم

چنان‌که گذشت، استدلال به قرآن بر نفی حجیت هر حکمی که به تشخیص عرف عقلا ظالمانه باشد، شامل آیات عدل و حق و نیز آیات نفی ظلم بود. آیات عدل و حق، به‌علاوه آیه قسط - که ما افزودیم - در بخش قبل بررسی شد. از این بررسی روشن شد این آیات، دلالتی بر عادلانه‌بودن یا ظالمانه‌نبودن احکام شرعی ندارند؛ بنابراین نیازی به بررسی مجدد آنها برای قاعده نفی ظلم نیست، اما آیات نفی ظلم فقط بر محور لسان نفی در آنها و برای اثبات حکم شرعی بررسی و نقد شد. اکنون این آیات با فرض اینکه در مقام تشریح‌اند، برای دلالت بر نفی حکمی که در تشخیص عرف عقلای حاکم بر فهم الفاظ، ظالمانه است، بررسی می‌شود.

پیش از این نُه نمونه از آیات فراوان و متنوع نفی ظلم از ساحت باری تعالی نقل شد. دو مورد از این آیات برای محوریت بحث یادآوری می‌شود: «مَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۱۰۸) و «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲).

نقد ما بر ادعای دلالت آیات نفی ظلم بر بی‌اعتباری حکم ظالمانه به تشخیص عرف عقلا، ردّ مطلق این ادعا را نتیجه نمی‌دهد؛ توضیح اینکه هر دلیل معتبری بر حکم شرعی، شامل اثبات اصل حکم و اطلاق آن است؛ اگر شرایط اطلاق تمام باشد. اصل حکم با دلالت قطعی و به‌اصطلاح نصّ ثابت می‌شود، ولی اطلاق آن با دلالت

ظنی معتبر اثبات می‌گردد.

سخن ما در نقد ادعای مذکور این است که آیات نفی ظلم از ساحت باری تعالی، نمی‌تواند دلالت هیچ دلیلی را بر اصل حکم که دلالتی نصی و قطعی است، بی‌اعتبار سازد؛ بنابراین سخن که در ادامه دلیل آن می‌آید، چه مستقیماً و چه با واسطه عدم حجیت هر دلیل مخالف با قرآن، اصل و نص هیچ حکم شرعی را نمی‌توان به دلیل هرگونه تشخیص عرفی ظالمانه بودن، از اعتبار ساقط کرد. چنان‌که پیش‌تر در توضیح محل بحث گذشت، در اینجا فرض بر غیرقطعی بودن سند است. اگر سند مانند دلالت که نص است، قطعی باشد، حکم شرعی حکم مقطوع خواهد بود و از اعتبارافتادن آن بی‌معناست.

براین اساس صورت مسئله در این بحث این‌گونه است که اگر اصل و صراحت حکمی - نه اطلاق آن - با سند معتبر و غیرقطعی در عرف عقلائی، ظالمانه تشخیص داده شود، آیا به دلیل آیات نفی ظلم، حکم مزبور از اعتبار ساقط است یا اینکه به‌رغم تشخیص ظالمانه بودن عرفی، حکم مزبور معتبر است؟ به عبارت دیگر در چنین وضعیتی، بُرد و ترجیح با ادله نفی ظلم است یا دلیل حکم مزبور؟ ادعا این است که دلیل حکم مزبور اصطلاحاً حاکم بر تشخیص عرفی ظالمانه بودن است و به‌رغم ظالمانه دانستن عرفی، این حکم از اعتبار ساقط نمی‌شود. اکنون نکته ثبوتی، حکومت تخطئه عرف در فهم دلیل محکوم است، نه توسعه یا تضییق تبعیدی موضوع آن؛ زیرا عادلانه بودن احکام شرع و ظالمانه نبودن آن قابل توسعه و تضییق نیست.

برای اثبات ادعای مذکور، نخست به مبنای اصولی خود در بیان اصطلاح حکومت اشاره می‌کنیم. سپس آن را در اثبات ادعا تطبیق می‌دهیم. چکیده بیان اصولی حکومت دلیلی بر دلیل دیگر این است که اولاً، در حکومت دلیلی بر دلیل دیگر، لازم نیست دلیل حاکم، با الفاظ تفسیر مانند «أی» و «أعنی»، به دلیل محکوم نظر داشته باشد. همین‌که عرف دلیل حاکم را بیان‌کننده جهتی از جهات دلیل محکوم ببیند، کافی است؛ ثانیاً، جهتی که به‌وسیله دلیل حاکم نسبت به دلیل محکوم بیان می‌شود، نباید مورد توجه و بیان دلیل محکوم واقع شده باشد، وگرنه تعارض غیرمستقبری که عرف را به فهم

حکومت یکی بر دیگری سوق می‌دهد، پیش نمی‌آید، بلکه تعارض مستقر شکل می‌گیرد و نسبت دو دلیل به جای حکومت، نسبت تعارض خواهد بود؛ ثالثاً، وجه حکومت میان دو دلیل، آن‌گونه که مشهور است، منحصر به توسعه یا تضييق موضوع محکوم به وسیله حاکم نیست؛ زیرا ملاک حکومت، چنان‌که اشاره شد، تعرض و بیان دلیل حاکم به جهتی از جهات موضوع دلیل محکوم است که خود دلیل محکوم آن جهت را متعرض نیست، بلکه آن جهت اگر دلیل حاکم نباشد، به عقل یا عرف مکمل فهم مراد از خود لفظ به‌تنهایی (حاق لفظ) واگذار می‌شود؛ برای مثال در جمله / دلیل «أكرم العالم»، حاق لفظ و جوب اکرام عالم است، ولی اینکه عالم کیست، به عرف حاکم بر محاورات واگذار شده است تا بسان مکمل عرفی، فهم مطلب از حاق الفاظ، وارد صحنه فهم شود. اگر دلیل دیگری وارد این صحنه شود و بگوید: «نحوی عالم نیست»، به معنای تصرف در واگذاری مزبور خواهد بود که مورد پذیرش عرف حاکم بر فهم الفاظ است و با آن، تعارض غیرمستقری که ناشی از عالم‌دانستن نحوی نزد عرف است، از میان می‌رود (ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۱).

تطبيق اصطلاح حکومت در اینجا و در نتیجه اثبات ادعای پیش‌گفته، طی مراحل ذیل ارائه می‌شود:

اول. دلیل اعتبار عرف حاکم بر فهم مفاد الفاظ، مانند دیگر عرف‌ها یا بناهای عقلایی حجت، در مرئی و منظر شارع بودن و عدم ردع از آن است. تقریر اعتبار عرف در فهم معانی الفاظ، همان تقریری است که در حجیت ظواهر الفاظ ارائه می‌شود (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، صص ۱۳۷ و ۱۷۳ / آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، صص ۲۸۱ و ۲۸۶ / نائینی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۳۵). در اینجا ظهور دلیل نفی ظلم از باری تعالی مانند: «مَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۱۰۸) و «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲)،

۱. نویسنده در تجربه چندین‌ساله پژوهش، آموزش و ملاحظه آثار متعدد اصول فقهی، در تفسیر حکومت، بهترین و شفاف‌ترین بیان آن را در این منبع یافته است که با اندکی تصرف به نظر خود، چکیده آن در متن دیده می‌شود.

شامل دو قسمت است: ۱. نفی ظلم که حاق لفظ است و اگر فرضاً دلیل دیگری اثبات ظلم کند، با این نفی در تعارض خواهد بود؛ ۲. چیستی و مصداق ظلم که حاق لفظ نیست، بلکه به واسطه واگذاری فهم لفظ از معنا به عرف (مبتنی بر حجیت ظواهر)، ظلم عرفی چیستی و مصداق خواهد بود. برای این قسمت، اگر دلیل دیگری به صحنه آید و عرف را در مصداقی از تشخیص ظلم تخطئه کند، تعارض شکل نمی‌گیرد، بلکه حکومت شکل می‌گیرد؛ زیرا دلیل دیگر مطابق تبیین اشاره‌شده از اصطلاح حکومت، متعرض بیان جهتی از جهات فهم دلیل نخست شده است که دلیل نخست در حاق لفظ، متعرض آن نیست.

دوم. آنجا که عرف عقلائی حاکم بر فهم الفاظ، حکم یقینی شرعی - مثلاً با سند و دلالت قطعی روایی - را ظالمانه ببیند، در نظر مجتهدی که بر اساس مبنای کلامی باور به عادلانه بودن همه احکام شریعت دارد، تخطئه قطعی عرف عقلائی در تشخیص مصداق ظلم در ادله نفی ظالمانه بودن احکام شرع پیش می‌آید. این تخطئه به معنای ردع قطعی حجیت ظواهر در مورد خاص حکم قطعی مزبور است؛ از این رو در مورد خاص این حکم یقینی، دلیل این حکم بر ادله نفی ظالمانه بودن احکام (نفی ظلم از باری تعالی) که دلالتش مبتنی بر حجیت ظواهر است، اصطلاحاً ورود خواهد داشت.

سوم. اگر حکمی را عرف عقلائی حاکم بر فهم الفاظ، ظالمانه بداند، ولی این حکم دارای دلیل شرعی و سندی معتبر و غیرقطعی، اما دلالتی قطعی باشد، قطع به ردع عرف عقلائی پیش نمی‌آید تا اصطلاحاً ورود شکل بگیرد، ولی بر اساس حجیت سند دلیل مزبور، ردع تبعیدی با دلالت قطعی رخ می‌دهد. در این رخداد، باز هم حکم شرعی مزبور مقدم است، اما اصطلاحاً، حکومت بر فهم عقلائی از الفاظ که در قالب حجیت ظواهر، حجت بوده است، در این مورد رخ می‌دهد؛ زیرا مفاد این ردع، همان بیانی است که نسبت به جهتی از جهات فهم دلیل نفی ظلم رخ داده است. این جهت همان مصداق عرفی ظلم می‌باشد. دلالت قطعی حکم، ظلم بودن موضوع را انکار می‌کند. واقعیت این انکار تبعید به نبود ظلم نیست؛ زیرا چنین تبعیدی در حکم

تخصیص دلیل نفی ظلم از باری تعالی می‌شود، درحالی‌که دلیل نفی ظلم، عرفاً و عقلاً قابل تخصیص نیست؛ پس باید پذیرفت این انکار به معنای تخطئه عرف در تشخیص ظلم در مورد نص حکم خواهد بود.

چهارم. با رخدادهای حکومت به تقریر مذکور میان آیات نفی ظلم و دلیل حکم مزبور، جمع عرفی میان آیات مزبور برقرار می‌شود. به واسطه جمع عرفی، مخالفت با قرآن استقرار نمی‌یابد تا به دلیل عدم حجیت روایت مخالف با قرآن، دلیل مزبور از حجیت ساقط شود.

پنجم. اگر گفته شود چرا برعکس، آیات نفی ظلم به دلیل اعتبار فهم عرف عقلائی از ظلم مبتنی بر حجیت ظواهر الفاظ، بر دلیل حکم مزبور حاکم نباشد؟ خواهیم گفت فرض مسئله اصل و صریح حکم به دلالت قطعی و نصی است. در دلالت قطعی و نصی، بر خلاف دلالت ظنی و ظهوری، تعلیق بر عدم ردع وجود ندارد تا دلیل نفی ظلم از رهگذر ردع دلالت را بی اعتبار سازد.

بیان سربسته مراحل پیش گفته این است که در جمع دلالتی، میان نص حکم شرعی و ظهور دلیل نفی ظلم، نص بر ظاهر مقدم می‌شود. در نهایت از آنجاکه فرض بر غیرقطعی بودن سند حکم شرعی است، تقدم از قبیل حکومت است، نه ورود.

در نتیجه قاعده فقهی نفی ظلم با این مفاد که اصل و نص حکمی با سندی معتبر ولی غیرقطعی به دلیل تشخیص عرفی ظالمانه بودن آن بی اعتبار شود، حجت و ثابت نیست.

آنچه گفته شد، درباره جمع میان اصل و نص حکم با ادله نفی ظلم بود که طرف سلبی تفصیل برگزیده نویسنده در اعتبار قاعده نفی ظلم است، ولی درباره طرف دیگر تفصیل که درباره جمع میان اطلاق حکم با ادله نفی ظلم است، نظر برگزیده ایجابی و موافق می‌باشد و قاعده نفی ظلم را در محدوده نفی اطلاق احکام ثابت می‌دانیم. تفصیل مطلب به مقاله دیگری واگذار می‌شود. اجمال مطلب اینکه اگر در شرایطی اطلاق حکمی برای آن شرایط به تشخیص عرف حاکم در فهم الفاظ، ظالمانه باشد، آن اطلاق در آن شرایط از اعتبار خواهد افتاد. این امر درست

همانند از اعتبارافتادن اطلاق احکام در شرایط حرجی شدن است که مستند به قاعده نفی حرج می‌شود. خلاصه دلیل مدعا این است که دلالت ظنی سکوتی اطلاق حکم، محکوم دلالت ادله نفی ظلم در حوزه تشریح خواهد بود.

نتیجه

موارد ذیل، اهم نتایج پژوهش حاضر است:

۱. در قرآن کریم فقه عدل و ظلم، هم با رویکرد فرع‌محور و هم با رویکرد قاعده‌محور قابل استنباط است. در رویکرد قاعده‌محور، در دو قالب «قاعده عدالت با مفاد اثبات حکم عادلانه» و «قاعده نفی ظلم با مفاد نفی اعتبار حکم ظالمانه» به تشخیص عرفی عدل و ظلم قابل بحث و بررسی است.

۲. ۲۸۹ آیه درباره جنبه‌های گوناگون و فراوان ظلم در قرآن کریم هست. بسیاری از این آیات قابلیت بهره‌مندی فقهی دارند. پنجاه آیه از این آیات در نفی ظلم از ساحت باری تعالی است. این پنجاه آیه به علاوه آیات عدل، قسط و حق، به نحوی که بتواند درباره ذات باری تعالی باشد، موضوع بررسی در دلالت بر قواعد عدالت و نفی ظلم است.

۳. استدلال به آیات مذکور برای اثبات قاعده عدالت، بر این باور مبتنی است که این آیات بر اثبات حکم شرعی از راه تشخیص عرفی عدل دلالت می‌کند.

نقد بر استدلال مذکور در بخش آیات نفی ظلم، بر محور توجه به عدم لسان اثبات در این بخش می‌چرخد. در بخش آیات عدل، قسط و حق، نقد متوجه عدم ثبوت نسبت لفظی این عناوین در قرآن کریم به ذات باری تعالی در عالم تشریح است. البته واقعاً و در مبنای کلامی، معتقد به انتساب این عناوین به باری تعالی در عالم تکوین و تشریح هستیم.

۴. استدلال به آیات عدل و نفی ظلم، برای بی‌اعتبارکردن اصل و نص حکمی که با سند غیرقطعی معتبر قابل اثبات است، مبتنی بر حاکم کردن و مقدم‌دانستن این آیات، اعم از مستقیم یا به واسطه معیار اصولی عدم حجیت خبر مخالف با قرآن، قرار دارد. با این



استدلال، قاعده نفی ظلم ادعا می‌شود.

۵. نقد استدلال مذکور بر این محور است که دلالت نصی قطعی برای هر حکمی که عرف آن را ظالمانه ببیند، آن را در جایگاه تخطئه عرف در تشخیص ظلم و عدل می‌نشانند و بر دلالت آیات ظلم و عدل، حاکم و مقدم می‌شود، اما دلالت آیات نفی ظلم را بر اطلاق دلیل حکم، در صورتی که اطلاق عرفاً مصداق ظلم باشد، می‌پذیریم که بحث و بررسی آن از چهارچوب و مجال نقد در مقاله حاضر بیرون است.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الأصول؛ قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
۲. آلوسی، محمود؛ روح المعانی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن عربی، محمدبن عبدالله؛ أحكام القرآن؛ بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
۴. ابن کثیر، اسماعیل؛ تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۵. الهی خراسانی، علی و حمیدرضا تمدن؛ «نقش‌یابی عدالت در اجتهاد فقهی در پرتو بررسی چالش حکمت‌انگاری عدالت در خطابات قرآنی»، مجله فقه؛ ش ۸۷، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۰۰-۱۲۲.
۶. انصاری، مرتضی؛ رسائل فقهیه؛ قم: کنگره شیخ انصاری، ۱۴۱۴ق.
۷. —؛ فرائد الأصول؛ قم: مجمع‌الفکر الإسلامی، ۱۴۲۸ق.
۸. بجنوردی، سیدمحمدحسن؛ القواعد الفقهیه؛ قم: نشر الهادی، ۱۳۷۷.
۹. بغوی، حسین بن مسعود؛ تفسیر بغوی؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۷ق.
۱۰. بیضاوی، عبدالله؛ أنوار التنزیل؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰ق.
۱۱. حرآنی، حسن بن علی؛ تحف العقول؛ قم: جماعة المدرسین، ۱۳۶۳.
۱۲. حویزی، عبدالعلی بن جمعه؛ تفسیر نورالثقلین؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۰.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تهران: مکتبه المرتضویه، [بی‌تا].
۱۴. زمخشری، محمدبن عمر؛ الکشاف؛ مصر: خلفاء، ۱۳۸۵ق.
۱۵. سبزواری، محمدباقر؛ ذخیره المعاد؛ قم: مؤسسه آل‌البیت، [بی‌تا].
۱۶. —؛ کفایة الأحكام؛ قم: جماعة المدرسین، ۱۴۲۳ق.
۱۷. سلمی، ابو عبدالرحمن؛ تفسیر السلمی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.

۱۸. سمعانی، منصور بن محمد؛ تفسیر السمعانی؛ ریاض: دارالمطن، ۱۴۱۸ق.
۱۹. سیستانی، سیدعلی؛ قاعدة لا ضرر؛ قم: مكتبة آية الله العظمى السيدالسيستاني، ۱۴۱۴ق.
۲۰. صانعی، یوسف؛ فقه الثقلین (کتاب القصاص)؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲.
۲۱. صدر، محمدباقر؛ قاعدة لا ضرر؛ قم: دارالصادقین، ۱۴۲۰ق.
۲۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین؛ الأمالی؛ قم: مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷ق.
۲۳. صرامی، سیف الله؛ «بررسی اعتبار قاعده عدالت در موارد منصوص و غیر منصوص»، مجله کاوشی نو در فقه؛ ش ۸۷، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۷۰-۴۹.
۲۴. صفار، محمد بن حسن؛ بصائر الدرجات؛ تهران: مؤسسه الأعلمی، ۱۳۶۲.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان؛ قم: جماعة المدرسين، [بی تا].
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۱۴۱۵ق.
۲۷. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان؛ قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۲۹. علی اکبریان، حسنعلی؛ قاعده عدالت در فقه امامیه؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود؛ تفسیر العیاشی؛ تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیه، ۱۳۸۱ق.
۳۱. فاضل آبی، حسن بن ابوطالب؛ کشف الرموز؛ قم: جماعة المدرسين، ۱۴۱۰ق.
۳۲. فاضل هندی، محمد بن حسن؛ کشف اللثام؛ قم: جماعة المدرسين، ۱۴۱۶ق.
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر؛ قاهره: [بی نا]، [بی تا].
۳۴. فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم؛ تفسیر فرات الکوفی؛ تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۵. فیض کاشانی، مولی محسن؛ تفسیر الصافی؛ تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۶ق.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.

٣٧. كلينى، محمد بن يعقوب؛ الكافى؛ تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٦٣.
٣٨. مراغى، مير عبد الفتاح؛ العناوين؛ قم: جماعة المدرسين، ١٤١٧ق.
٣٩. معزى ملايرى، اسماعيل؛ جامع أحاديث الشيعة؛ قم: مؤلف، ١٣٦٩.
٤٠. مغربى، نعمان بن محمد؛ دعائم الإسلام؛ قاهره: دارالمعارف، ١٣٨٣ق.
٤١. مقاتل، مقاتل بن سليمان؛ تفسير مقاتل؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٢٤ق.
٤٢. منتظرى، حسينعلى؛ كتاب الزكات؛ قم: المركز العالمى للدراسات الإسلاميه، ١٤٠٩ق.
٤٣. نائينى، محمد حسين؛ فوائد الأصول؛ تقرير محمدعلى كاظمى؛ قم: جماعة المدرسين، ١٤٠٦ق.
٤٤. —؛ منية الطالب؛ تقرير موسى بن محمد خوانسارى؛ قم: جماعة المدرسين، ١٤١٨ق.
٤٥. نجفى، محمد حسن؛ جواهر الكلام؛ تهران: المكتبة الإسلاميه، ١٤٠٤ق.
٤٦. نراقى، احمد بن مهدى؛ عوائد الأيام؛ قم: مركز النشر التابع لمكتب الأعلام الإسلامى، ١٣٧٥.