

# قاعده فقهی نفی ظلم در قرآن کریم

سیف‌الله صرامی\*

## چکیده

مقاله حاضر به دنبال اثبات قاعده فقهی نفی ظلم می‌باشد؛ مفاد قاعده بدین شرح است: «اگر اطلاق حکمی مطابق با اطلاق دلیل آن، به تشخیص بنای عقلایی معتبر و حاکم در فهم مراد شارع مقدس از الفاظ، ظالمانه باشد، اطلاق دلیل و اطلاق حکم برآمده از اطلاق دلیل، اعتبار و حجیتی نخواهد داشت». پس از تنقیح محل بحث و تفکیک آن از موضوعات قابل اشتباه و پس از بیان مبانی قاعده، طی سه گام، این قاعده فقهی را بر محور دلالت آیات قرآن اثبات کرده‌ایم. گام نخست، اثبات نظر داشت برخی آیات نفی ظلم از ساحت باری تعالی، به مقام تشریح است. گام دوم اثبات معیار بودن ظلم عرفی عقلایی در فهم آیات مزبور و گام سوم، اثبات تقدم و حکومت آیات مزبور بر اطلاق هر حکمی است که مصداق ظلم عرفی عقلایی گردد. به دلیل نبودن استنباط و اثبات این قاعده، بخش پایانی مقاله به تبیین چند مثال و مصداق از کاربرد قاعده، پرداخته است.

واژگان کلیدی: ظلم، عدل، قاعده فقهی، نفی ظلم، آیات الأحکام.

\* دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی  
(sarrami.sayfollah@isca.ac.ir)

## مقدمه

ماده ظلم در مشتقات متعدد، یکی از پرکاربردترین مواد الفاظ در قرآن کریم است. نفی، تقبیح و بیان پیامدهای ناگوار ظلم، در قرآن کریم، به اندازه‌ای فراوان است که می‌توان آن را یکی از ارکان معارف قرآن دانست؛ از این رو فهم و درک آنچه درباره ظلم در قرآن آمده است، یکی از کلیدهای بنیانی فهم و درک معارف این کتاب آسمانی می‌باشد.

موضوع نوشتار حاضر، قاعده فقهی نفی ظلم است. هدف مقاله اثبات این قاعده بر محور آیاتی از میان انبوه آیات پیش‌گفته است که ظلم را از ساحت باری تعالی نفی می‌کند. مفاد قاعده این‌گونه است:

اگر اطلاق حکمی مطابق با اطلاق دلیل آن، به تشخیص بنای عقلایی معتبر و حاکم در فهم مرادات شارع مقدس از الفاظ، ظالمانه باشد، اطلاق دلیل و اطلاق حکم برآمده از اطلاق دلیل، اعتبار و حجیتی نخواهد داشت.

## ۱. مفاهیم

لازم است چند واژه و اصطلاح، به‌منظور روشن‌شدن محل بحث و زمینه‌سازی بررسی ادله در آن، به‌ترتیب ذیل بیان شود.

### ۱-۱. ظلم و عدل

دو مفهومی که اکنون تا اندازه‌ای لازم است مورد تأمل قرار گیرد، مفهوم ظلم و مقابل آن عدل می‌باشد. به‌دلیل این تقابل، دو مفهوم را با یکدیگر عنوان کردیم. ظلم و عدل، به‌دلیل نقشی که در روابط انسان‌ها با یکدیگر و بلکه در روابط انسان با غیرانسان دارد، از مفاهیم پرکاربردی است که بی‌شک در هر زبان و فرهنگی با واژه‌های گوناگون هست. اقسام روابط انسان با انسان در حوزه‌های گوناگون و متعدد فردی و اجتماعی و نیز روابط انسان با غیرانسان، به عدل یا ظلم قابل توصیف است؛ از این رو می‌توان مفاهیم ظلم و عدل را در حد وضوح مفاهیمی همچون وجود و عدم، واضح و بی‌نیاز

از تعریف دانست. تعریف چنین مفاهیمی، بیش از شرح الإسم و جایگزین کردن لفظی با لفظ دیگر نیست؛ مثلاً اینکه عدل هر چیزی را جای خود قرار دادن و ظلم خلاف آن است، جایگزین کردن «جای شایسته هر چیز» با عدل است.

اما بر خلاف مفهوم، مصادیق، شرایط تحقق، لوازم و آثار ظلم و عدل، محل ابهام، تشتت و اختلافات فراوان در نظر و عمل است. البته به زودی خواهیم گفت به نظر می‌رسد ظلم، علاوه بر اینکه در مفهوم روشن است، در مصادیق نیز دست‌کم در حد ابهام، تشتت و اختلاف مصادیق عدل نیست، بلکه در مقایسه مصادیق ظلم و عدل، عرف عقلائی، خیلی زودتر و سهل‌تر به مصادیق ظلم دست می‌یابد و اذعان می‌کند. گفتنی است ظلم و عدل در مقام ثبوت، عدم و ملکه‌اند، اما در مقام اثبات و فهم، ممکن است چیزی را ظالمانه بدانیم، ولی از درک و تعیین عدل جایگزین ظلم تشخیص داده‌شده عاجز باشیم. اگر جایی مصادق عدل تشخیص داده شد، به راحتی عدم و نبود آن ظلم تشخیص داده می‌شود. البته ممکن است در جایی برای عدالت، مصادیق گوناگون تشخیص داده شود که طبعاً نفی مصادق بماهو مصادق، نفی عدل نیست تا ظلم لازم آید.

## ۱-۲. قاعده عدالت و قاعده نفی ظلم

به دلیل ارتباط این دو قاعده فقهی، مفهوم یا مقصود خود را از این دو با یکدیگر عنوان کردیم. ممکن است در برخی آثار، عدالت و نفی ظلم، به عنوان قاعده فقهی در کنار یکدیگر و احیاناً به یک معنا به کار رود، ولی در اینجا بر تفاوت این دو عبارت با توضیحی که می‌دهیم، تأکید می‌شود. اکنون وقتی از قاعده عدالت یاد می‌کنیم، قاعده‌ای فقهی با دو لسان ایجابی و سلبی را مراد می‌کنیم. لسان ایجابی بدین معنا که به واسطه این قاعده، حکم کلی شرعی اثبات می‌شود؛ یعنی این قاعده دلالت می‌کند هرچه عرف عقلائی عدل می‌داند، بر پایه ادله‌ای مانند آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰)، مورد امر شارع مقدس و در نتیجه دارای حکم شرعی در شریعت اسلام خواهد بود. لسان سلبی بدین معناست که هرچه نزد عرف عقلائی عدل نباشد یا

ظلم باشد، هر چند روایات معتبر بر حکم شرعی بودن آن دلالت کند، حکم شرعی نیست. در این لسان، میان اصل و اطلاق دلیلی که دلالت بر حکم مخالف با عدل یا موافق با ظلم می‌کند، تفاوتی وجود ندارد؛ هر دو نفی و سلب می‌شوند، اما وقتی از قاعده فقهی نفی ظلم یاد می‌شود، تنها جنبه سلبی مد نظر است؛ یعنی اگر اصل یا اطلاق دلیلی نزد عرف عقلا ظالمانه بود یا عادلانه نبود، از احکام شریعت اسلام نخواهد بود.

کاربرد دیگر قاعده نفی ظلم که در مقاله حاضر می‌کوشیم آن را اثبات کنیم، این است که فقط اطلاق حکم را در صورت ظالمانه تشخیص دادن آن نزد عرف عقلایی، نفی کنیم. این کاربرد در ادامه، با تنقیح محل بحث، روشن‌تر خواهد شد.

## ۲. تنقیح محل بحث

چند نکته مرزهای مدعا و در نتیجه تمایز محل بحث از غیر آن را بازمی‌شناساند. از این رهگذر می‌کوشیم از آمیختن مدعا با برخی مدعاهای قابل خلط جلوگیری کنیم. نکات مورد نظر چنین است:

الف) جایی که فقیه در مقام استنباط حکم شرعی، قطع داشته باشد که اصل یا اطلاق حکمی ظالمانه است، از محل بحث ما خارج می‌باشد. در چنین جایی اگر فقیه به قبح نفس‌الامری ظلم و به ظالم‌نبودن حضرت حق تعالی (شارع مقدس)، باور داشته باشد که این هردو از مسلمات کلامی نویسنده به‌عنوان امامی مذهب است، نمی‌تواند حجیت اصل یا اطلاق چنان حکمی را بپذیرد؛ بنابراین صورت قطع به ظلم از محل بحث خارج است. محل بحث آنجاست که قطع به ظلم نیست، ولی عرف عقلایی ظالمانه بودن را تشخیص می‌دهد.

ب) جایی که فقیه در مقام استنباط حکم شرعی، به عادلانه بودن حکم قطع دارد، از محل بحث خارج است. رسیدن به حکم شرعی از روی قطع به عادلانه بودن، همانند صورت قبل، بسته به مبانی کلامی است. اگر حوزه مقطوع، در باور کلامی ما از قلمرو شریعت باشد و عدل الهی را گسترده در تکوین و تشریح بدانیم، طبعاً قطع به

عادلانه بودن حکمی مستلزم شرعی بودن حکم عادلانه خواهد بود.

ج) محل بحث ما در دایره نسبت سنجی و جمع میان ادله لفظی است. اعتبار و حجیت فهم عقلی یا عقلایی ظلم و عدل، مستقل و آزاد از فهم مرادات شارع از الفاظ، محل بحث ما نیست؛ از این رو نتیجه گیری در بحث هم وابسته به این نیست که آیا فهم عرف عقلایی از مصادیق ظلم و عدل در طول زمان و عرض مکان تغییر می کند یا خیر و کدام عرف ملاک است؛ عرف زمان شارع یا هر زمان و مکانی برای خود؟ بر این اساس وارد چنین مباحثی نخواهیم شد. البته چون فهم ظلم از الفاظ بیان کننده مرادهای شارع، بخشی از موضوع بحث است، در اینکه الفاظ بیانگر مرادهای شارع ناظر به زمان و مکان شارع مقدس است یا هر معنایی که عرف هر زمان و مکانی می فهمد، اتخاذ مبنا لازم است. به زودی مبنای خود را در این باره بدون ورود در بحث و اثبات، صرفاً یادآوری می کنیم.

د) پیش تر معانی یا دست کم مقصود خود را از اصطلاحات قاعده عدالت و قاعده نفی ظلم بیان کردیم. محل بحث ما در مقاله حاضر، قاعده نفی ظلم به معنا و کاربرد اخیر آن است؛ هرگاه بر اطلاق حکم شرعی که به دلیل معتبر، ثابت و حجت است، عنوان ظلم - به تشخیص عرف عقلایی - عارض و منطبق شود، با حفظ اصل حکم، اطلاق مزبور تا زمانی که مصداق ظلم عرفی است، از اعتبار ساقط می شود. سقوط اطلاق از اعتبار در اینجا مانند سقوط اعتبار اطلاق حکم بر پایه قاعده نفی حرج است. از این پس، در مقاله حاضر هر جا به صورت مطلق از قاعده نفی ظلم یاد می شود، همین معنا مد نظر است.

اما قاعده عدالت در معنای سلبی و ایجابی و نیز قاعده نفی ظلم به معنای نفی اصل و اطلاق حکم که در بیان مفاهیم گذشت، هیچ یک مورد بحث مقاله حاضر نیست. هردو قاعده در مقاله دیگری به نقد کشیده شده و اثبات شده است که بر اساس ادله موجود در منابع فقه، این دو قاعده خالی از اعتبار و حجیت می باشد (ر.ک: صرامی، ۱۳۹۷، ص ۶۳)؛ بنابراین نباید نظر نویسندگان در مقاله حاضر با نظر طرفداران این دو قاعده، اشتباه و خلط شود.

### ۳. مبانی

مقصود از مبانی در اینجا قضایایی است که مستقیماً و بی‌واسطه در استدلال برای اثبات قاعده نفی ظلم در فقه مؤثرند، ولی به بررسی و اثبات آنها نمی‌پردازیم. این قضایا را در مقاله حاضر پیش‌فرض می‌گیریم. این مبانی ممکن است کلامی، فلسفه فقهی یا اصول فقهی باشد و هریک در جای خود قابل بحث و بررسی است. مبانی عبارت‌اند از:

اول. به حکم اصل مسلم عدل الهی که شامل عدالت در تشریح نیز می‌شود، همه احکام شریعت در واقع و ثبوت خود، عادلانه و دافع هرگونه ظلم‌اند.  
دوم. دو قضیه کلی حُسن عدل و قبح ظلم، به‌عنوان دو کبرای کلی مستقل از شرع و ادله شرعی، از مدرکات قطعی عقلی و عقلایی و غیرقابل انکار است، اما مصادیق عقلایی و عقلی غیرقطعی برای عدل و ظلم، منطقیماً صغراهای آن دو کبرا را محرز و مسلم نمی‌سازد.

سوم. ممکن است شارع مقدس، درک عرفی عقلایی و غیرقطعی از ظلم و عدل را ملاک اثباتی برای سنجش وصول یا عدم وصول احکام شرعی قرار دهد. اگر چنین کاری از سوی شارع مقدس انجام شود، نقش درک عرفی عقلایی از ظلم و عدل، نقش امارات مجعول از سوی شارع مقدس برای اثبات یا نفی احکام شرعی خواهد شد؛ بنابراین در صورت اصابت درک مزبور با واقع، مسیر مبنای نخست باز و تطبیق شده است، ولی در صورت عدم اصابت آن با واقع، تصور مصلحتی یا دفع مفسده‌ای که این مخالفت با واقع را جبران کند، عقلاً دشوار و پیچیده نیست؛ برای مثال مصلحت همراهی ذهنی و ارتکازی عقلا را در مسیر تحقق عدالت و پرهیز از ظلم یا دفع مفسده عدم این همراهی، می‌توان تصور کرد.

چهارم. در ادله شرعی که حکم شرعی به‌صورت قضیه حقیقیه بیان می‌شود، احکام به‌عنوان یا مفاهیم کلی که ممکن است از آن به طبایع - در مقابل افراد - تعبیر کنیم، تعلق گرفته‌اند (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۸ / اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۲۵۳ / بروجردی، ۱۴۲۹، ص ۲۴۰ / نایینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۱۰ / عراقی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۸۰

خویی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۹۶ / خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۳ / روحانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۶۳) و به حکم ثبات احکام شرع الی یوم‌القیامه، مفاهیم و رابطه آنها ثابت و همان است که در زمان صدور اراده شده است، ولی مصادیق ممکن است به تفاوت زمان و مکان، تفاوت کند.

پنجم. ظهور الفاظ قرآن و روایات معتبر حاکی از سنت، برای هر خواننده آگاه به قواعد لغوی و ادبی زبان عربی، در هر زمان و مکانی حجت است. مرجع تشخیص و تعیین این ظهورات، عرف عقلایی زبان و ادبیات عرب خواهد بود که زبان لغوی قرآن است.

ششم. حجیت نهایی یک گزاره فقهی برگرفته از الفاظ قرآن و سنت، پس از اعمال همه قواعد عرفی حاکم بر جمع دلالی، مانند جمع میان عام و خاص، مطلق و مقید، ظاهر و اظهر و حاکم و محکوم خواهد بود.

#### ۴. دلیل قاعده فقهی نفی ظلم

اگر سه گام ذیل، پی‌درپی در برداشت از آیاتی که ظلم را از ساحت باری‌تعالی نفی می‌کند، اثبات و طی شود، نتیجه منطقی آن اثبات قاعده فقهی نفی ظلم خواهد بود: «نظرداشت دست‌کم برخی از آیات به عالم تشریح احکام»، «معیاربودن تشخیص عرفی ظلم در این آیات» و «حکومت و مقدم‌بودن این آیات بر اطلاق ادله همه احکام در فقه».

##### ۴-۱. نظرداشت آیات نفی ظلم به احکام شرع

آیاتی در قرآن کریم ضمن نظرداشت به تکوین، با نگاه به تشریح، از ساحت ربوبی و در نتیجه همه احکام شرعی نفی ظلم می‌کند. در اینجا به صورت مشخص جمله مبارکه «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» مد نظر است. این جمله بر حسب خبر، در پنج آیه و بر حسب مبتدا و خبر، در سه آیه قرآن کریم آمده است (ر.ک: آل‌عمران: ۱۸۲ / انفال: ۵۱ / حج: ۱۰ / فصلت: ۴۶ / ق: ۲۹).

سه دلیل برای اثبات نظر داشت این جمله به عالم تشریح قابل ارائه است:  
 نخست. جمله اطلاق دارد و هرگونه ظلم را در عالم تکوین و تشریح از ذات  
 باری تعالی نفی می‌کند. در اینجا به دو نکته اشاره می‌شود:

۱. اینکه ظلم اصولاً و حقیقتاً به عالم تکوین مربوط است. اگر می‌گوییم ظلم در  
 عالم تشریح و جعل احکام الهی نیست، باز هم به عالم تکوین برمی‌گردد؛ زیرا تشریح و  
 جعل حکم با این لحاظ متصف به ظالمانه بودن یا نبودن می‌شود که مصدر حکم آن را  
 از مخاطب یا مکلف می‌خواهد و بر سرپیچی از آن، عقاب و جزا قرار می‌دهد. اگر  
 عقاب لحاظ نشود، ظالمانه بودن یا نبودن تشریح و حکم معنا و محصلی ندارد؛ از این رو  
 قرار داشتن مفاد جمله شریفه: «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ»، در هر پنج مورد اشاره شده در  
 قرآن کریم، در سیاق عقاب و ثواب اعمال نمی‌تواند مبنای اشکال بر اطلاق نسبت به  
 عالم تشریح باشد؛ به عبارت دیگر مفاد جمله این است که خداوند کسی را ظالمانه عقاب  
 نمی‌کند یا ظالمانه کسی را اخذ به اعمال نمی‌کند. همین امر کفایت می‌کند تا جمله  
 شریفه شامل نفی تشریح و حکم ظالمانه نیز باشد؛ زیرا اتصاف به ظلم برای تشریح و  
 حکم مجعول از آن رو می‌تواند باشد که امتثال آن خواسته شود و بر ترک امتثال،  
 استحقاق عقاب باشد.

۲. اینکه از صیغه ظاهراً مبالغه نفی ظلم در جمله شریفه، نباید توهم شود که ظلم  
 غیرمبالغه‌ای - مثلاً ظلم غیرشدید - از قلمرو نفی بیرون مانده است و به همین دلیل مفاد  
 جمله شریفه و قاعده‌ای که بخواهد از آن به دست آید، نفی ظلم شدید و مبالغه‌آمیز  
 است؛ زیرا اولاً، در آیات دیگری (ر.ک: آل عمران: ۱۰۸ / نساء: ۴۰ / یونس: ۴۴ / غافر:  
 ۳۱) بدون صیغه مبالغه، از ذات باری تعالی نفی ظلم شده است. نمی‌توان پذیرفت دو  
 گونه نفی ظلم مد نظر است: نفی مبالغه در ظلم و نفی هرگونه ظلم: «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا  
 لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۱۰۸)؛ ثانیاً، برای دفع این توهم، مفسران بیان‌ها و توجیهاات جالب  
 و متنوعی دارند که هدف همه آنها تثبیت نفی مطلق و هرگونه ظلم است (ر.ک:  
 زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۱۱ / سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۱۰ / شنقیتی، ۱۴۱۵، ج ۷،  
 ص ۳۲ / فخر رازی، [بی تا]، ج ۲۸، ص ۱۷۲ / طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۶۶ / طباطبایی،



[بی تا]، ج ۴، ص ۲۲۰ و ج ۹، ص ۱۰۱ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴ / مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۱۹۹).

دوم. برخی آیات نفی ظلم، به طور خاص در مقام بیان چگونگی جعل احکام شرعی است. به این آیه شریفه توجه شود: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (نحل: ۱۱۸). ظهور بلکه صراحت «حَرَّمْنَا»، عالم تشریح و جعل احکام است. می فرماید در تشریح این تحریم، خداوند به آنان ظلم نکرده است. برای اثبات این برداشت، نیازی نیست بدانیم آن محرمات چه بوده است، ولی به نظر می رسد عبارت «مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ» در آیه شریفه، اشاره به این آیه داشته باشد: «فِي ظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا» (نساء: ۱۶۰)؛ بنابراین آیه نخست - به ویژه با ضمیمه شدن آیه دوم - نشان می دهد مانند عالم تکوین، در عالم تشریح نیز اولاً، خداوند به کسی ظلم نمی کند؛ ثانیاً، ظلم انسان ها سبب تکالیفی مجازات گونه بر آنان می شود.

آیات مذکور درباره یهودیان است، ولی قطعاً در بیان نفی ظلم در مقام تشریح احکام، نمی تواند مختص یهود باشد. از سویی نمی توان پذیرفت نفی ظلم به صورت مطلق از ساحت باری تعالی در قرآن کریم، در جایی شامل مقام تشریح و در جای دیگر، بدون هیچ قرینه خاصی، شامل مقام تشریح نمی شود؛ بنابراین ورود نفی ظلم در مقام تبیین احکام شرع، در برخی موارد همچون آیه ۱۱۸ سوره نحل، قرینه روشنی است بر اینکه در جاهایی که به طور مطلق می آید، نظر به مقام تشریح نیز دارد.

سوم. در چند روایت در مقام بیان احکام شرع، به جمله مبارکه «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ» تمسک می شود. تعداد این تمسک ها آن اندازه است که بدون نیاز به بررسی سندی، راهنمایی سنت را برای فهم قرآن کریم در مورد جمله مبارکه برای ما رقم بزند؛ در ذیل به چند نمونه اشاره می شود:

- در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است: «قلت: فهل يكلف عباده ما لا يطيقون؟ فقال: كيف يفعل ذلك؟ و هو يقول: و ما ربك بظلام للعبيد: عرض کردم: آیا خداوند بندگان خود را به چیزی که طاقت ندارند، تکلیف می کند؟ فرمود: چگونه چنین کند، در حالی که فرموده

است: و پروردگارت ستم‌پیشه بر بندگان نیست» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۳).  
 روایت، آشکارا و بدون هیچ اشکالی در مقام توضیح تشریح الهی و احکام شرع، به  
 آیه شریفه تمسک می‌کند تا نشان دهد این جمله برای فهم احکام شرع قابل استدلال  
 است. اگر فقیهی باورمند به دلالت جمله: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حجک ۷۸) بر  
 قاعده نفی حرج، با پرسش مذکور در روایت روبه‌رو شود، می‌تواند پاسخ را با این  
 جمله از قرآن کریم ارائه دهد، ولی امام رضا<sup>ع</sup> طبق روایت، آیه نفی ظلم را برای پاسخ  
 برمی‌گزیند؛ پس همان‌گونه که آیه نفی حرج به دلیل نظر داشت به تشریح، برای پاسخ  
 مناسب است، آیه نفی ظلم نیز به همین دلیل مناسب پاسخ می‌باشد، بلکه شاید به دلیل  
 ایراداتی که برخی بر دلالت آیات قرآن بر قاعده نفی حرج وارد می‌کنند (روحانی،  
 ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۴۰)، اساساً پاسخ به پرسش‌هایی چون پرسش مذکور در روایت، فقط  
 با آیات نفی ظلم و در قالب قاعده نفی ظلم امکان‌پذیر باشد. البته بررسی و اظهارنظر  
 درباره این ایرادات، فرصت و قلمرو دیگری از موضوع را می‌طلبد.

- در روایت دیگری در بیان چگونگی تشریح نمازهای پنج‌گانه این‌گونه آمده است:  
 ... نزل علیه جبرئیل<sup>ع</sup> فقال: يا محمد إن ربك يقرئك السلام و يقول: [لك] إنا خمس بخمسین  
 ما يبذل القول لدي و ما أنا بظلام للعبيد: جبرئیل بر حضرت نازل شد و گفت: ای محمد،  
 همانا پروردگارت بر تو درود می‌فرستد و می‌گوید: نمازها پنج‌تا است به پنجاه‌تا؛ همانا  
 سخن نزد من دگرگون نمی‌شود و من ستم‌پیشه بر بندگان نیستم (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۱،  
 ص ۱۹۹/ همو، ۱۴۱۷، ص ۵۴۴/ همو، [بی‌تا]، ص ۱۷۷/ همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۳/ حرّ  
 عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۶).

ظهور روایت در اینکه در بیان جعل احکام شرع به آیه نفی ظلم تمسک می‌شود،  
 قابل انکار نیست.

- در روایت سوم، به نقل از امیر مؤمنان<sup>ع</sup>، ابتدا از مسلمانانی گلیه می‌شود که پس  
 از رحلت پیامبر اکرم<sup>ص</sup>، ولایت بر امت را از شایسته آن دور کردند. سپس نتیجه آن را  
 از جمله، اختلاف و انحراف در احکامی مانند احکام ارث می‌دانند. آنگاه به جمله «و ما  
 الله بظلام للعبيد» تمسک می‌کنند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۷۸/ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۶،  
 ص ۷۷). ظاهر تمسک این است که اگر ظلمی در احکام انحرافی ارث می‌بینید، از ناحیه

جعل الهی نیست؛ زیرا خداوند احکام ظالمانه جعل نمی‌کند.

- در روایت دیگر، درباره کسانی که معارف دین را از مصدر اهل بیت علیهم‌السلام طلب نکردند و به استنباط‌های شخصی روی آوردند، می‌فرماید: هلاکت خود را از جایی که محل امن احتیاط خود می‌پندارند، رقم زدند. سپس با تمسک به «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»، هلاکت آنان را در اثر اعمال‌شان می‌داند، نه از سوی خداوند سبحان: «فَأْتَاهُمُ الْهَلَكُ مِنْ مَأْمَنِ إِحْتِيَاظِهِمْ، وَ ذَلِكَ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (عیاشی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۰ / حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۷۱). در نهایت رجوع به اهل بیت علیهم‌السلام را رجوع به «يعرفون الحلال والحرام» می‌داند (همان) تا شمول سخن برای دایره تشریح را نشان دهد.

- در روایت دیگری برای نفی جبر در افعال انسان به آیات نفی ظلم، به جمله «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» استدلال شده است، ولی این استدلال از رهگذر تطبیق آیات بر احکام شرع به سرانجام رسیده است. این تطبیق در روایت با مثال عرفی بنده‌ای که از سوی ارباب مدعی عدل و نفی ظلم از خود، مأمور خرید چیزی می‌شود، ولی ثمن این خرید را ارباب در اختیار او قرار نمی‌دهد، بیان می‌شود. سپس نتیجه‌گیری می‌شود چنین مأموریتی که به مقتضای مولویت مولا، عدم انجام آن استحقاق مؤاخذه و عقاب را باید برای بنده رقم بزند، غیر عادلانه و ظالمانه است و عرف عقلائی از مولای مدعی عدل و نفی ظلم این مأموریت و حکم را نمی‌پذیرد (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۵۳). تطبیق مطلب روایت بر مثال عرفی ذکر شده فقط با نظر داشت جمله مبارکه به تشریح و بیان احکام شرع، درست به نظر می‌رسد.

از مجموع این روایات که شاید با تتبع بیشتر، به بیش از پنج مورد پیشین افزایش یابد، می‌توان اطمینان حاصل کرد از نظرگاه سنت به‌عنوان معلم قرآن، آیات «لیس بظلام» ناظر به هر دو (تکوین و تشریح) است. اگر این اطمینان از روایات به‌تنهایی به‌دست نیاید، حصول آن به ضمیمه دلیل نخست و دوم، غیرقابل انکار است.

## ۲-۴. معیار بودن تشخیص عرفی ظلم در آیات نفی ظلم

برای استفاده قاعده فقهی از آیات نفی ظلم که مانند هر قاعده فقهی دیگری در مقام

اثبات کارساز باشد، صرف نظر داشت این آیات به مقام تشریح کافی نیست؛ زیرا ممکن است گفته شود این آیات ظاهر در ظلم واقعی عندالله تعالی است که دلیلی بر راه‌یابی فهم عرفی ما به آن وجود ندارد، بلکه ممکن است تشخیص عرفی ظلم را تخطئه کند. این نکته از برخی صاحب‌نظران، همراه با به‌چالش کشیدن نظر داشت به مقام تشریح، در مفاد «لیس بظلام» نقل شده است:

آیه «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲) اصلاً در مقام تشریح نیست تا ما برای احکام فقهی به این آیه استدلال کنیم. آیه، این امر واقعی را بیان می‌کند که خداوند ظالم نیست و مرتکب واقع ظلم نمی‌شود، نه اینکه چیزی را که عقلاً ظلم می‌دانند، مرتکب نمی‌شود. ممکن است عقلاً چیزی را ظلم بدانند، اما خدا ظلم نداند؛ چون نظر عقلاً را تخطئه می‌کند (علی‌اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۳۴۴).

به قرینه نفی کلی مقام تشریح، در این سخن مقصود این است که هیچ‌گونه قاعده، حکم، نظر و نظریه فقهی نمی‌توان از جمله شریفه به دست آورد. همچنان‌که می‌توان گفت چون در مقام بررسی قاعده عدالت و نفی ظلم در فقه بوده‌اند، دلالت سایر آیات نفی ظلم از ساحت باری تعالی را نیز در فقه دچار همین اشکال نبودن در مقام تشریح می‌دانند، ولی در ادامه، معیار بودن تشخیص عرفی ظلم را منوط به این می‌دانند که خطاب متوجه مکلفان باشد:

اما خطاباتی که به خود مکلفان متوجه است و می‌گوید ظلم نکنید، ظهور دارند در اینکه هرچه را عقلاً ظلم می‌دانند، انجام ندهید. این ظهور را از آنجا می‌فهمیم که اگر چنین ظهوری نباشد، لغو می‌شود. اگر خطاب به مردم کنیم و بگوییم ظلم نکنید و منظورمان این باشد که آنچه را ما ظلم می‌دانیم، انجام ندهید، این خطاب خاصیت ندارد؛ چون من نمی‌دانم شما چه چیزی را ظلم می‌دانید و چه چیزی را ظلم نمی‌دانید. ما به این‌گونه خطابات که ناظر به مقام تشریح است و خطاب حالت نهی و نفی دارد، مثل «ظلم نکنید» یا «ظلم حرام است»، می‌توانیم تمسک کنیم (همان).

بخشی از سخن مذکور ناظر به این است که آیات نفی ظلم اساساً ظهور و دلالتی بر شمول نسبت به مقام تشریح ندارند. نقد این بخش در بند الف که گام نخست در اثبات قاعده نفی ظلم است، گذشت، ولی بخش دیگر ناظر به این است که به‌رغم

نظر داشت آیات به عالم تشریح، ظلم عرفی معیار تشخیص و تطبیق مصادیق ظلم، در آن نیست. کبرای کلی که مبنای این بخش است را بر اساس دلیل ارائه شده می‌پذیریم. فقط تکمله‌ای لازم بدان می‌افزاییم که بر اساس دلیل مذکور، معیار در عرفی بودن مفاد لفظ، مخاطب قرار گرفتن عرف برای عمل و انجام تکالیف بر اساس آن مفاد است؛ وجود خصوص امر و نهی در کلام لازم نیست. از همین رو در مثل «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸)، با وجودی که امر و نهی در آن نیست، ملاک را حرج عرفی می‌دانند؛ زیرا گرچه امر و نهی در این جمله وجود ندارد، ولی در مقام بیان عمل به تکالیف است که می‌فرماید اگر حرجی شد، برداشته می‌شود. به نظر می‌رسد این تکمله مورد قبول صاحب نظر مزبور نیز باشد؛ چراکه در ادامه، قاعده فقهی مورد انکار خود را که بخواهد از دلیل «لیس بظلام» به دست آید، به قاعده نفی حرج و لاضرر تمثیل می‌کند (همان، ص ۳۴۵). روشن است در ادله این دو قاعده، امر و نهی وجود ندارد. نتیجه اینکه کبرای کلی برای معیار بودن تشخیص عرفی این است که مفاد لفظ درباره احکام شرع در مقام عمل کردن و انجام تکالیف باشد.

ادعای ما در گام دوم این است که دلیل «لیس بظلام»، برخلاف سخن منقول از صاحب نظر مذکور، صغرای کبرای پیش گفته می‌باشد؛ براین اساس ظلم عرفی در فهم آن معیار است، نه واقعی. در ذیل سه مطلب در اثبات تمام بودن صغرای مزبور ارائه می‌شود تا طی آن گام دوم اثبات قاعده نفی ظلم (عرفی بودن معیار ظلم) برداشته شود.

۱. از سه دلیل مورد اشاره که برای اثبات نظر داشت به عالم تشریح ارائه شد، دلیل سوم و بلکه دوم، صغرای همان کبرا و معیار درستی را که صاحب نظر مد نظر برای معیار بودن ظلم عرفی در فهم «لیس بظلام» گفته است، تأمین می‌کند. معیار این بود که جمله برای فهم و عمل مکلفان القا شود تا عرف عقلائی برای عمل به احکام، معیار عرفی خود را در نظر گیرد؛ برای مثال اینکه می‌گوییم در قاعده نفی حرج، ملاک حرج عرفی است، برای این است که دلیل نفی حرج در هنگام بیان احکام شرعی وضو، غسل و تیمم وارد شده است (مائده: ۶). با همین معیار باتوجه به اینکه در روایات مذکور - به ویژه روایت نخست و پنجم - در ضمن بیان احکام شرعی و عمل مکلفان، تمسک

به «لیس بظلام» می‌شود، عرفی بودن ظلم در فهم «ظلام» به دست می‌آید. پیش‌تر اشاره شد که اگر باورمندان به قاعده نفی حرج در قرآن کریم با پرسش ذکرشده در روایت روبه‌رو شوند، قطعاً می‌توانند در پاسخ، مثل کریمه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) را یادآور شوند، ولی در روایت به «و ما ربك بظلام للعبيد» تمسک شده است؛ بنابراین طبق روایت مذکور، تمسک به این جمله مبارکه در بیان احکام شرع، هم‌سنگ تمسک به مثل کریمه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» خواهد بود.

۲. دقت در روایت ذیل نشان می‌دهد که در نفی ظلم از ساحت باری تعالی، همان ظلم عرفی که خداوند سبحان از مردم/مکلفان ترک آن را خواسته، معیار می‌باشد. روایت این‌گونه است:

... الصادق عليه السلام أنه سأله رجل فقال له: إن أساس الدين التوحيد والعدل، و علمه كثير لا بد لعاقل منه، فاذا كر ما يسهل الوقوف عليه، و يتهياً حفظه. فقال: أما التوحيد فأن لا تجوز على ربك ما جاز عليك، و أما العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لا ملك عليه [ترجمه: مردی از امام صادق عليه السلام پرسید: همانا اساس دین توحید و عدل است و دانش آن گسترده است و هر عاقلی چاره‌ای جز فراگیری این دانش ندارد. راه آسان فراگیری و از دست‌ندادن این دانش را بفرمایید. حضرت فرمود: توحید این است که هرچه بر خود روا می‌داری، بر پروردگارت روا نداری و عدل این است که هرچه را آفریننده‌ات تو را بر آن سرزنش کرده است، به او نسبت ندهی] (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۱/مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۶).

ظلم مصداق آشکار «ما لا ملك عليه» است. طبق روایت می‌توان گفت چون مکلف/انسان، از سوی خداوند آفریدگار در قرآن و طبق روایات، به ظلم‌کردن ملامت شده است، ظلم عرفی ملاک می‌باشد؛ زیرا ظلمی که مکلف به عدم انجام آن تکلیف می‌شود، همانند متعلق سایر تکالیف، عرفی است و چون با «ما»ی موصوله، همین ظلم مورد ملامت نباید به «خالقک» نسبت داده شود، پس ظلم عرفی به خداوند نسبت داده نمی‌شود؛ براین اساس هر حکم شرعی که اعتبار آن عرفاً نسبت‌دادن ظلم عرفی به خالق باشد، از اعتبار می‌افتد. در روایت مذکور تمسکی به قرآن کریم نشده است، ولی دلالت می‌کند که نفی ظلم از خداوند، به معیار ظلم عرفی است. همین امر کفایت می‌کند تا در صورت باور به روایت، وقتی نفی ظلم از خداوند را در قرآن

می‌خوانیم، آن را به ظلم عرفی بفهمیم.

۳. در قرآن کریم ۲۸۹ آیه به‌انحای گوناگون معنایی بر نفی، تقبیح و منع ظلم وجود دارد. پنجاه آیه از این آیات، نفی ظلم از ذات باری تعالی و ۲۳۹ مورد درباره ظلم به‌عنوان فعل مکلفان/ مردم است (ر.ک: صرامی، ۱۳۹۷، ص ۶۵). طبق معیار پیش‌گفته از زبان برخی صاحب‌نظران، معیار در ۲۳۹ مورد مزبور، ظلم عرفی است. نمی‌توان پذیرفت بدون هیچ قرینه قابل اتکایی این پنجاه مورد برخلاف حدود پنج برابر آن بقیه ۲۳۹ مورد، بر معنای واقعی ظلم که عرف مخاطب مصادیق آن را نمی‌فهمد، حمل شود. البته از این پنجاه مورد ممکن است برخی به‌دلیل اینکه درباره نفی ظلم در آخرت است و عرف کلاً از مصادیق امور اخروی درک کاملی ندارد، ظلم عرفی تلقی نشود، ولی این امر قرینه خاصی است که شاید باعث رفع ید از عرفی‌بودن ظلم در این امور شود و ضرری به عرفی‌بودن ظلم در غیر این امور نخواهد زد.

اگر در برخی از سه مطلب پیش‌گفته تردید روا باشد، از مجموع آنها به‌عنوان قرینه دست‌کم اطمینان‌آور نمی‌توان دست برداشت که مقصود در «لیس بظلام» ظلم عرفی است و عرف حاکم بر فهم الفاظ می‌فهمد.

### ۳-۴. حکومت آیات نفی ظلم بر اطلاق ادله همه احکام در فقه

اکنون که ثابت شد جمله مبارکه «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَمِيدِ» ناظر به تشریح است و ظلم عرفی نیز در آن ملاک می‌باشد، نوبت تبیین حکومت و تقدم آن بر اطلاق ادله احکام می‌رسد. در اینجا با صحنه تقابل دو اطلاق روبه‌رو هستیم: یکی اطلاق دلیل حکم شرعی و دیگری اطلاق نفی ظلم از ذات باری تعالی (شارح حکم شرعی)؛ برای مثال اگر در مورد و شرایطی در اطلاق حکم نصف‌بودن دیه زن نسبت به مرد، ضمن اذعان به اصل این حکم شرعی<sup>۱</sup> تردید کنیم، در صورتی که این تردید ناشی از ظالمانه‌بودن عرفی

۱. «دیه المرأة نصف دية الرجل» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۲۹۸/ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۱۸۱/ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۸۱/ معزی ملایری، ۱۳۶۹، ج ۲۶، ص ۱۵۵).

عقلایی جریان حکم در آن مورد باشد،<sup>۱</sup> اطلاق حکم شرعی با اطلاق ادله نفی ظلم، مانند «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» درگیر می‌شود. ادعا این است که این درگیری دلالتی مثل درگیری دلالتی عام با خاص است که با جمع دلالتی پایان می‌پذیرد. در مثال عام و خاص، درگیری با حمل عام بر خاص پایان می‌پذیرد و در اینجا با حکومت ادله نفی ظلم بر اطلاق دلیل حکم شرعی، درگیری منجر به یک جمع دلالتی می‌شود و پایان می‌یابد.

دلیل ادعای ما این است که لسان دلیلی مانند «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» بر همه تشریحات ذات باری تعالی حکومت دارد و آن را به غیرظالمانه بودن تبیین و تحدید می‌کند. در نگاه نخست، این تحدید، هم اصل و هم اطلاق هر حکمی را که عرفاً ظالمانه تشخیص داده شود، شامل می‌شود، ولی در جای دیگر گفته‌ایم (ر.ک: صرامی، ۱۳۹۷، ص ۶۳) به دلیل قطعی بودن دلالت هر دلیل در اصل حکم، این نگاه با تخطئه اطلاق «لیس بظلام»، به وسیله دلیل حکم، در اصل حکم تعدیل می‌شود. در نتیجه اصل حکم از شمول اطلاق «لیس بظلام»، بیرون می‌آید. اما اطلاق حکم که طبعاً قطعی نیست، بلکه بدون در نظر گرفتن درگیری با دلیل نفی ظلم، ظنی معتبر است، نمی‌تواند از این شمول بیرون آید. با توجه به لسان تصرف و تحدید، در دلیل نفی ظلم که پیش‌تر ثابت کردیم با معیار عرفی ظلم، ناظر به تشریح احکام نیز هست، اطلاق دلیل حکم که تحت شمول دلیل نفی ظلم باقی است، به واسطه نفی مزبور از اعتبار ساقط می‌شود.

اگر پرسیده شود چرا درگیری دو اطلاق مزبور به معنای تعارض این دو نباشد؟ در پاسخ باید گفت لسان تصرف و بیان کلی در احکام در «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»، اجازه نمی‌دهد نوبت به تعارض برسد و کار را در جمع دلالتی به نحو حکومت تمام می‌کنند.

۱. از خواننده گرامی انتظار می‌رود به قیود مثال که به دقت انتخاب شده است، توجه کامل روا دارد؛ از جمله، قید «با اذعان به اصل حکم» از آن روست که تردید در مورد، ناشی از این نباشد که اصل حکم را عرفاً ظالمانه بدانیم و در نتیجه در مورد هم، همان ظالمانه بودن را سرایت دهیم یا قید «عقلایی» در «عرف عقلایی» برای این است که عرف متأثر از تبلیغات غیرعقلانی و جانبدارانه علیه احکام اسلام را از دایره سخن بیرون کنیم.



این پاسخ بر مبنای کسانی است که ملاک حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر را «تصرف دلیل حاکم در عقد وضع یا عقد حملِ دلیل محکوم» می‌دانند.<sup>۱</sup> بر اساس برخی مبانی دیگر در تفسیر حکومت (ر.ک: روحانی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۳۹۶)، حکومت را در اینجا می‌توان توجیه کرد که برای رعایت اختصار بدان نمی‌پردازیم.

نباید گفت «چرا مانند اصل و نص حکم که گفته‌ایم رادع و تخطئه‌کننده تشخیص عرف از ظلم و مقدم بر دلیل نفی ظلم است (صرامی، ۱۳۹۷، ص ۶۵)، اطلاق دلیل حکم هم رادع و مقدم نباشد؟»؛ زیرا اولاً، با وجود حکومت مذکور، اساساً نوبت به این پرسش نمی‌رسد؛ ثانیاً، بر فرض این پرسش جای داشته باشد، پاسخ این است که اگر اطلاق دلیل حکم را مقدم بر دلیل نفی ظلم کنیم، به معنای کنار گذاشتن کل فهم عرفی و عقلایی دلیل «لِیسَ بَظْلَامٍ لِلْعَمِیدِ» در دایره تشریعات خواهد بود؛ زیرا هم اصل احکام شرعی و هم اطلاق آن از این دایره بیرون می‌مانند، در حالی که قبلاً ادله خود را برای شمول دلیل مزبور نسبت به دایره تشریعات و احکام شرعی با ملاک عرفی ظلم اقامه کردیم؛ بنابراین برای حفظ دلالت و شمول اثباتی این دایره، باید تقدم اطلاق دلیل نفی ظلم نسبت به اطلاق دلیل حکم را در جایی که عرفاً مصداقی از ظلم شده است، بپذیریم. این تقدم، معنا و مفادی جز آنچه در مقاله حاضر از آن به قاعده نفی ظلم یاد کردیم، نخواهد داشت و به معنای اثبات قاعده فقهی مزبور است.

## ۵. چند نمونه از به کارگیری قاعده؛ مثال‌ها و مصادیق

سه دسته مثال برای کاربرد قاعده نفی ظلم ارائه می‌کنیم: دسته نخست، احکامی که در قرآن و روایات آمده است و عندالتحلیل، مثال و مصداقی از قاعده می‌باشد؛ دسته دوم، احکامی که در متون فقهی و برخی مقالات در فقه عدالت به دید می‌آید و نشان خواهیم داد قاعده نفی ظلم می‌تواند مستند آن باشد؛ دسته سوم، مثال‌هایی که نویسنده

۱. در اینجا تصرف در عقد حمل است؛ مانند حکومت ادله نفی حرج بر احکام اولیه (نابینی، ج ۳، ص ۲۶۱ و ج ۴، صص ۵۹۴ و ۷۱۲).

با اعتماد به این قاعده در ابواب گوناگون فقهی ارائه می‌دهد.

مثال‌های دسته نخست: در قرآن کریم حکم ممنوعیت «جَهْرَ بِالسُّوءِ» مقید به عدم ظلم شده است: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ: خداوند آشکارا بدی گفتن را دوست ندارد، مگر کسی که مورد ظلم قرار گرفته است» (نساء: ۱۴۸).

برخی فقها این آیه شریفه را از ادله استثنای حرمت غیبت برای دفع ظلم شمرده‌اند (بحرانی، [بی‌تا]، ج ۱۸، ص ۱۶۰ / عاملی، ۱۴۲۴، ج ۱۲، ص ۲۱۸ / انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴۷)، ولی روشن است که اطلاق آیه فراتر از غیبت می‌باشد، بلکه حرمت یا دست‌کم کراهت - باتوجه به تعبیر «لَا يُحِبُّ» - بدی گفتن آشکار را هم در قالب غیبت و هم در هر قالب دیگری، محدود به جایی می‌کند که برای دفع ظلم نباشد.

تقریر مثال یا مصداق بودن آیه شریفه برای قاعده نفی ظلم که بر محور جمله قرآنی «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» استفاده کردیم اینکه تقید حکم ممنوعیت رفتار «جهر به‌سوء» به جایی که این رفتار برای رفع ظلم نباشد، به‌معنای رفع توهم اطلاق از این حکم شرعی در جایی است که از امثال آن بر مکلف ظلم لازم آید؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت حکم ثابت و عوض‌نشدنی ممنوعیت جهر به‌سوء، اگر در شرایطی سبب ظلم شود، حکم شرعی و قابل‌امثال نخواهد بود. این همان مفاد قاعده نفی ظلم است. روشن است که ظلم را شرایط خارجی بر مکلف تحمیل می‌کند، نه حکم شرعی، ولی اطلاق حکم شرعی حتی در چنین شرایطی و همراه با آن به‌معنای ظالمانه بودن این اطلاق تلقی می‌شود. در مثال مذکور، این همراهی نفی شده است. طبعاً باید توجه داشت مقصود از مثال بودن در اینجا به‌لحاظ عالم ثبوت است، نه اثبات؛ زیرا در مثال مزبور، به‌دلیل اتصال قید به مقید، اطلاق - هرچند ابتدائاً - شکل نمی‌گیرد، ولی در احکامی که همچون دلیل «لَيْسَ بِظَلَّامٍ» بر اطلاق آن حاکم است، شاید بی‌توجه به این دلیل حاکم، ابتدائاً اطلاق شکل بگیرد.

در مقام تنظیم قاعده نفی ظلم به قاعده نفی حرج که مورد قبول فقهاست، می‌توان گفت حرجی و سخت‌بودن وضو با آب یخ در سرمای شدید را چنین شرایطی تحمیل کرده است، ولی اطلاق وجوب وضو برای این شرایط به‌معنای همراهی اطلاق حکم

وجوب وضو با شرایط حرج و حرجی بودن حکم شرعی خواهد بود که طبق قاعده نفی حرج، این اطلاق و همراهی نفی شده است.

مثال دوم از دسته نخست، روایتی از یونس بن یعقوب است:

قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمطين فقال: جعلت فداك تقمع في أيدينا الأرباح والأموال و تجارات نعرف أن حقلك فيها ثابت و إنا عن ذلك مقصرون؟ فقال عليه السلام: ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم. يونس بن يعقوب می گوید نزد امام صادق عليه السلام بودم که مردی از طناب‌سازان بر حضرت وارد شد و گفت: فدایت شوم! در دستانمان سود معاملات، اموال و کالاهای تجاری است که می‌دانیم حق شما در آن ثابت است، آیا از این رو مقصریم؟ حضرت فرمود: اگر امروز آن را بر شما واجب کنیم، با شما انصاف نکرده‌ایم (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۴ / طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۳۸).

شاهد در جمله اخیر است که انصاف را مانع از تکلیف به دادن حق امام عليه السلام در اموال دانسته‌اند. انصاف در عرف، رعایت عدل است که از عدم اعمال آن ظلم لازم می‌آید. واژه «الیوم» در روایت به شرایط خاص زمان و مکان صدور روایت برای کسانی اشاره دارد که حق امام در اموال آنهاست و پرسش از تقصیر آنان در صورت ادا نکردن آن حق شده است. عدم انصاف یا همان عدم رعایت عدل در صورت تکلیف به ادای حق، بدین معناست که الزام به ادای این حق در آن شرایط بر صاحبان آن اموال ظلم است؛ بنابراین اطلاق ادله وجوب ادای حق امام از اموال، مقید به شرایطی می‌شود که بر مؤدیان ظلم نشود. این تقيید را می‌توان حتی در صورتی که مورد را از احکام ولایی و حکومتی بدانیم، به دست آورد؛ زیرا اعمال حکم حکومتی که از معصوم عليه السلام سر می‌زند، در صورتی که همراه با بیان ملاک کلی حکم باشد، آن ملاک بسان حکم کلی شرعی، بلکه خود حکم کلی شرعی است، نه حکم حکومتی.

مثال سوم از دسته نخست، روایتی است که در آن ضمن شمارش انواع سوگندهای شرعی، جایی را که برای رهایی خود یا مسلمانی از چنگ تعدی و ظلم ظالم و متجاوز، سوگند دروغ بخورد، نه تنها حرام و سبب کفاره نمی‌داند، بلکه پیامد آن را اجر و پاداش می‌داند: «فأما التي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذبا و لا تلزمه الكفارة فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم أو خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص أو

غیره» (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۶۶). تعدی، عرفاً همان ظلم است که کسی در حق دیگری می‌کند. البته ممکن است - بلکه بعید نیست - تعدی ظلم فاحش یا دست‌کم ظلم قابل توجه و بزرگ را گویند، ولی این نکته به استشهاد ما در اینجا ضروری نمی‌زند؛ زیرا غرض این است که مقیدبودن احکام به عدم ظلم را نشان دهیم. توضیحاتی که برای مثال نخست ارائه شد، در مثال‌های دوم و سوم نیز لازم است مد نظر قرار گیرد.

**مثال‌های دسته دوم:** صاحب جواهر در نقد نظر کسانی که گفته‌اند در قصاص جراحی سر، عمق جراحی معتبر نیست، بلکه صدق نام نوع جراحی سر (مانند متلاحمه، هاشمه و...) معتبر است، می‌گوید:

اگر عمق گوشت سر برای مجنی‌علیه به اندازه نیم بند سر انگشت و برای جانی بیش از این باشد، طبق این قول، مجنی‌علیه باید بتواند در قصاص جانی، بیش از آن و تا جایی که متلاحمه صدق می‌کند یعنی پرده استخوان سر، پیش برود، درحالی‌که این خلاف عدل است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۴۲، ص ۳۵۴).

آنگاه نقد خود بر نظر مزبور را در صورتی وارد می‌داند که اجماع معتبری بر اثبات آن در کار نباشد (همان).

با نظر داشت به اینکه «خلاف عدل» چنان‌که در بخش مفاهیم مقاله اشاره شد، همان ظلم است، به نظر می‌رسد صاحب جواهر در این مسئله برای تقیید ادله، به نفی ظلم تمسک می‌کند و بر این باور است که اگر اجماعی بر خلاف این تقیید وجود داشته باشد، باید به اجماع تمسک کرد. توضیح اینکه ادله قصاص همچون آیات: «... وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ...» (بقره: ۱۹۴) و «... وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ...» (مائده: ۴۵)، در مسئله مفروض است. از سوی دیگر مفروض مورد قبول صاحب جواهر و کسانی که نظر آنها را نقد می‌کنند این است که ملاک قصاص و مثلثیت در جراحات سر، اسامی جراحات سر (مانند متلاحمه، هاشمه و...) می‌باشد. با این دو مفروض مشترک، بحث و اختلاف در این است که تطبیق اطلاق ادله در فرضی که صاحب جواهر مطرح کرده، چگونه است. فرض او آنجاست که به دلیل ضخیم‌تر بودن سر جانی نسبت به سر مجنی‌علیه، در عمق لایه‌های پوست، گوشت و

استخوان، صدق اسامی گوناگون جراحات سر همچون متلاحمه، هاشمه و... می‌تواند همراه با زیادی در عمق جراحی قصاصی وارد بر جانی نسبت به عمق جراحی وارد بر مجنی<sup>۲</sup> علیه باشد. پرسش اینکه آیا در این مسئله به اطلاق ادله قصاص تمسک کنیم و بگوییم مجنی<sup>۳</sup> علیه می‌تواند با رعایت نوع جراحی که جانی بر او وارد کرده است و عدم تجاوز بیشتر از آن، جراحی با عمقی بیشتر از جراحی وارده بر خود بر جانی وارد کند یا بگوییم نفی ظلم اطلاق را قید می‌زند و سبب می‌شود فقط به اندازه عمق جنایت بتواند قصاص کند؟ صاحب جواهر نظر دوم را برمی‌گزیند، ولی می‌گوید اگر اجماع معتبری بر نظر نخست وجود داشته باشد، تسلیم آن می‌شویم. مستند این نظر در ذهن صاحب جواهر هرچه باشد، به نظر نویسنده قاعده نفی ظلم است که در اینجا بر اطلاق ادله قصاص حاکم می‌باشد، ولی این حکومت اگر اجماع یا هر دلیل معتبر دیگری به طور خاص، در مسئله در دست باشد، رنگ می‌بازد؛ زیرا چنین دلیل معتبری بر اصل و نص حکم خواهد بود، نه اطلاق حکم. پیش‌تر گفته شد دلیل بر اصل و نص حکم، نه تنها مقهور و محکوم قاعده نفی ظلم نیست، بلکه تشخیص ظالمانه بودن از سوی عرف عقلایی حاکم بر الفاظ را تخطئه می‌کند. گویا صاحب جواهر این مسئله را دقیقاً به عنوان مثال برای نظر برگزیده مقاله حاضر آورده است!

مثال‌های دیگر دسته دوم که در ادامه می‌آید، نمونه‌های ارائه‌شده به وسیله برخی نویسندگان برای نقش عدالت در تقنین است. به نظر می‌رسد این مثال‌ها به عنوان مصادیق قاعده نفی ظلم، در قلمرو احکام شرعی نیز قابل ارائه باشد، بلکه تمسک به این قاعده برای درستی و اعتبار این مثال‌ها، مقدم بر تمسک به کلیات مسئولیت حکومت اسلامی برای اجرای عدالت و سایر مقاصد اسلامی است (ر.ک: علی‌اکبریان، ۱۳۹۵، صص ۲۲ و ۳۱)؛ چراکه قاعده مذکور مستند به متن قرآن کریم، مستقیماً ناظر به همه احکام شرعی و تبیین‌کننده آن است. حکومت اسلامی ابتدائاً به اجرای احکام موظف است؛ ثانیاً و بالعرض اگر این اجرا با چالشی روبه‌رو شد، توجه به مقاصد برای رفع چالش در کنار ضوابط دیگر (ر.ک: صرامی، ۱۳۸۲، صص ۲۵۶-۲۶۰) لازم می‌شود. این نکته با لزوم اجرای مستقل مقاصد، هم‌عرض با لزوم اجرای احکام به وسیله

حکومت اسلامی، منافاتی ندارد.

یک مثال تفاوت دیه زن و مرد می‌باشد. گفته شده است:

اگر در فرهنگ عمومی یک جامعه، احکام مهریه، عاقله و وجوب نفقه عملاً اجرا نشود و جهادی هم در کار نباشد، یعنی این احکام از فرهنگ آن جامعه رخت پرسته باشد و اجرا نشود، اجرای احکام مربوط به تفاوت دیه زن و مرد در آن جامعه ظالمانه می‌نماید (علی اکبریان، ۱۳۹۵، ص ۳۴).

پیش‌فرض تلقی ظالمانه در مثال مذکور، پیوستگی احکام مزبور با احکام تفاوت دیه زن مرد در نظام حقوقی اسلام است؛ به‌گونه‌ای که در مقام جبران مالی از دست‌رفتن مرد، ارزش مالی بالفعل یا بالقوه او را برای جامعه و بازماندگان، بیش از ارزش مالی زن می‌نمایاند. در این صورت اگر احکام مزبور اجرا نشود، اجرای احکام تفاوت دیه، بر هم زدن حاکمیت ترازوی عدل میان مجموعه به پیوسته احکام خواهد بود. طبعاً این وضعیت منافاتی با جنبه‌های انسانی و عاطفی مسئله ندارد؛ زیرا دیه جنبه مالی دارد و لزوماً ناظر به این جنبه‌ها نیست.

به نظر می‌رسد اگر تلقی ظالمانه بودن در شرایط مثال مذکور، در عرف عقلایی معترف و متعهد به احکام اسلام شکل گیرد، اطلاق ادله احکام تفاوت دیه زن و مرد تحت تأثیر قاعده نفی ظلم، از حجیت ساقط خواهد بود.

مثال دوم در مسئله تفاوت ارث زن و مرد است که در همان شرایط مثال پیشین و با همان تقریر قابل ذکر است. نویسنده مثال قبل این مثال را نیز در پاورقی مطرح می‌کند، ولی ترجیح می‌دهد آن را به دلیل قرآنی بودن مستند، کنار بگذارد (همان، ص ۴۳). به نظر می‌رسد برای کنار گذاشتن آن به عنوان مثالی برای قاعده نفی ظلم، به‌ویژه که مستند این قاعده نیز قرآنی است و هرگونه شائبه‌ای را دفع می‌کند، وجهی نداشته باشد، بلکه باید توجه داشت فلسفه تفاوت زن و مرد که مبنای توجیه ظالمانه نبودن حکم بر اساس پیوستگی احکام فقهی تلقی شده است، در خصوص حکم تفاوت ارث زن و مرد روایت شده است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۷۰). ممکن است بر اساس این توجیه تصور کرد که اگر احکام متعادل با حکم ارث از جامعه رخت بریندد، اطلاق حکم تفاوت ارث، ظالمانه قلمداد شود.

هر دو مثال اخیر با اشکال دیگری روبه‌رو می‌باشد و آن اینکه تفاوت زن و مرد در احکام ابتدائاً نه در اصل و نه در اطلاق، ظلم نیست، بلکه تبعیض است. هر تبعیضی لزوماً نزد عرف ظلم نیست. تبعیض ممکن است ظالمانه باشد، ممکن است فقط حکیمانه نباشد و ممکن است حکیمانه باشد که طبعاً ظالمانه هم نیست. توجیه هماهنگی احکام با یکدیگر که در روایات پیشین، درباره تفاوت زن و مرد در ارث وارد شده است، ظاهراً در مقام توجیه حکیمانه بودن می‌باشد، نه ظالمانه بودن.

با وجود اشکال مذکور نمی‌توان امکان تلقی عرفی ظالمانه بودن را به صورت موردی و شرایط خاص - نه لزوماً به طور کلی در جامعه - درباره احکام متفاوت زن و مرد در دیه و ارث منکر شد. از همین رو در دو مثال اخیر به لحاظ قاعده نفی ظلم، وقوع تلقی عرفی ظالمانه بودن ملاک است، منشأ و گستره این تلقی تا آنجا که با اطلاق حکم درافتد - نه اصل آن - مهم نیست.

مثال سوم با توجه به تغییر و پیشرفت فناوری در عصر حاضر، در مورد حکم احیای زمین قابل ارائه است (ر.ک: علی اکبریان، ۱۳۹۵، ص ۳۷). امروزه با استفاده از تکنولوژی‌های پیشرفته، یک فرد با سرمایه لازم می‌تواند زمین‌های زیادی را در زمان کوتاهی یک‌جا احیا کند و مدعی مالکیت آن شود. شمول اطلاق حکم مالکیت زمین به سبب احیا، برای چنین فردی با عدالت در توزیع ثروت و فرصت‌های شغلی، ناسازگار و عرفاً ظالمانه قلمداد می‌شود. در این صورت مستند به قاعده نفی ظلم، از اطلاق حکم مزبور رفع ید می‌شود و مالکیت فرد مذکور شرعاً تأیید نمی‌شود.

**مثال‌های دسته سوم:** مثال نخست درباره حکم وجوب اطاعت از پدر و مادر است. فرزندی را در نظر بگیریم که با وجود استعداد فراوان در پیشرفت تحصیلی و کسب امتیازات مادی و معنوی بسیار، پدر و مادر او را از تحصیل دانش یا ادامه نتیجه‌بخش آن برای اینکه در خدمت منافع فردی آنان باشد، نهی می‌کنند. در اینجا اطلاق وجوب اطاعت فرزند از ایشان با چالش ظلم عرفی بر او روبه‌رو می‌باشد. قاعده نفی ظلم تا آنجا که چنین ظلم عرفی رخ دهد، اطلاق وجوب اطاعت را برمی‌دارد.

مثال دوم را برای اطاعت از احکام و قوانین حکومتی، بنا بر اینکه حکم شرعی

باشند (ر.ک: صرامی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۵) می‌توان آورد. اگر عرف عقلایی در شرایطی اقتصادی، فرهنگی، امنیتی و... تطبیق حکم یا قانون حکومتی را برای فردی ظالمانه ببیند، اطلاق آن حکم برای او در آن شرایط بر اساس قاعده نفی ظلم، وجوب اطاعت نخواهد داشت. روشن است این مثال نظر به واقع حکم شرعی دارد و براین اساس منافاتی با لزوم اثبات شرعی و قانونی ادعای ظالمانه بودن ندارد و هرکس نمی‌تواند به این بهانه از اطاعت سر باز زند.

مثال سوم درباره وجوب اجرای حد در حق جوانی است که به‌رغم فوران شهوت به‌شدت آزاردهنده و عدم امکان فرونشاندن آن از طریق حلال، با هرگونه نکاح دائم یا موقت یا ملک یمین یا اباحه آن یا حتی از طریق حرام غیرموجب حد، مانند خودارضایی و تمتع حرام به کمتر از زنا شرعی، مرتکب زنا می‌شود. به‌نظر می‌رسد اجرای حد زنا در این شرایط حتی در تلقی عرف به‌طور کلی متعهد به احکام شرع - از جمله وجوب اجرای حدود - ظلم تلقی می‌شود. در توضیح این مثال توجه به چند نکته لازم است:

نخست اینکه در این مثال لزوماً رفع حرمت زنا را باور نداریم؛ زیرا تلقی ظالمانه بودن اجرای حد، تلازمی با تلقی ظالمانه بودن اطلاق حرمت زنا ندارد. دوم اینکه ممکن است حتی در شرایط مثال مزبور، تعزیر کمتر از حد یا از جنس غیرحد زنا - مانند زندان محدود - ظالمانه نباشد؛ بنابراین باور نداریم در شرایط مثال مزبور دست حاکم شرع برای وجوب مبارزه با گناه زنا کاملاً بسته است. سوم اینکه با ذکر مثال مزبور نمی‌خواهیم شرایط کلی، نوعی و حتی مقطعی را برای تعطیلی حد پیشنهاد کنیم. مثال مزبور صرفاً موردی است که حاکم شرع باید به‌طور خاص با توجه به قاعده نفی ظلم، تشخیص دهد. چهارم اینکه در شرایط این مثال، ممکن است ظلم عرفی مصداق برای قاعده نفی ظلم برای حاکم شرع احراز نشود، ولی احتمال عقلایی آن می‌تواند مصداقی از درأ حد به شبهه را سبب شود. ضروری است توجه شود به‌نظر ما، به‌پیروی از برخی فقهای دقیق‌النظر (ر.ک: تبریزی، ۱۴۱۷، ص ۲۱۱/ نیز ر.ک: خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۸۹)، قاعده درأ تا زمانی که اطلاق وجوب اجرای حد دچار عدم احراز موضوع



نشود، جاری نمی‌شود؛ به عبارت دیگر اجرای حد با هر احتمالی که محکوم اطلاق وجوب اجراست، محکوم قاعده در آن نمی‌شود. حداقل تأثیر قاعده نفی ظلم در شرایط این مثال، عدم احراز موضوع وجوب حد خواهد بود.

مثال‌های دیگری را نیز در احکام گوناگون از جمله در تحدید اطاعت و تمکین زوجه از زوج، تحدید وجوب روزه بر کودکی که تحمل فیزیکی و توجیه ذهنی آن را ندارد و... برای کاربرد قاعده نفی ظلم می‌توان توضیح و تبیین کرد که برای رعایت اختصار، از آن می‌گذریم.

## نتیجه

نتیجه عمده مطالب مقاله بدین شرح است:

۱. قاعده فقهی نفی ظلم بر محور دلالت آیاتی از قرآن کریم، اثبات شدنی است.
۲. مفاد قاعده فقهی نفی ظلم چنین است: «هرگاه در شرایطی اطلاق حکم شرعی به تشخیص عرف عقلایی حاکم بر فهم الفاظ کتاب و سنت، مصداقی از ظلم باشد، از اعتبار خواهد افتاد».
۳. قاعده فقهی نفی ظلم را نباید با قاعده‌ای مسمی به قاعده عدالت که مفاد آن اثبات حکم شرعی بر اساس تشخیص عادلانه بودن توسط عرف عقلایی و نفی هرگونه حکم شرعی ظالمانه به همین تشخیص است، اشتباه گرفت.
۴. کاربرد و ادعای دیگری تحت عنوان قاعده نفی ظلم مبنی بر نفی اصل و اطلاق هر حکم ظالمانه به تشخیص عرف عقلایی، قابل طرح است که با مفاد یاد شده در بند ۲ متفاوت است و نباید با آن اشتباه شود.
۵. اثبات قاعده فقهی نفی ظلم با مفاد مذکور در بند ۲، طی سه گام منطقی حاصل می‌شود.
۶. گام اول اثبات نظر داشت آیاتی با مفاد نفی هرگونه ظلم از ساحت باری تعالی است. این گام با توجه به اطلاق برخی از این آیات، قرینه برخی دیگر از آیات و هدایت تعدادی از روایات، حاصل می‌شود.

۷. گام دوم اثبات معیاربودن ظلم عرفی در مفاد آیات مذکور در بند قبل است. این گام، ضمن نقد دیدگاه برخی از صاحب‌نظران که این معیار را در این آیات نپذیرفته‌اند، با تعمق در برخی از نکات اثبات گام اول و به کمک برخی روایات، برداشته می‌شود.
۸. گام سوم که رسیدن به مقصود و نتیجه نهایی با آن حاصل می‌شود اثبات تقدم و حکومت اطلاق برخی از آیات نفی ظلم بر اطلاق ادله احکامی است که در شرایطی، اطلاق حکم در آن، به تشخیص عرف عقلایی مصداق ظلم شده است.
۹. مثال‌های زیادی در کاربرد قاعده نفی ظلم، از آیات، روایات، متون فقهی، مقالات فقه عدالت و مستقلا در احکام مختلف فقهی، می‌توان برای کاربرد این قاعده ارائه کرد.

## منابع

١. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الأصول؛ قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٠٩ق.
٢. اصفهانی، محمدحسین؛ نهاية الدراية؛ بيروت: مؤسسه آل البيت، ١٤٢٩ق.
٣. بروجردي، سيدحسين؛ نهاية الأصول؛ تقرير حسين علي منتظري؛ تهران: نشر تفکر، ١٤١٥ق.
٤. تبریزی، جوادبن علي؛ أسس الحدود والتعزيرات؛ قم: مؤلف، ١٤١٧ق.
٥. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل البيت، ١٤٠٩ق.
٦. خمینی، سیدروح الله؛ مناهج الوصول إلى علم الأصول؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٤١٥ق.
٧. خوانساری، سیداحمد؛ جامع المدارک؛ قم: اسماعیلیان، ١٤٠٥ق.
٨. خویی، سیدابوالقاسم؛ محاضرات فی الأصول؛ تقرير محمداسحاق فیاض؛ قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢٢ق.
٩. راغب اصفهانی، حسين بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تهران: مكتبة المرتضوية، [بی تا].
١٠. روحانی، سیدمحمد؛ متقی الأصول؛ تقرير سیدعبدالصاحب حکیم؛ قم: دفتر آیت الله سیدمحمد حسینی روحانی، ١٤١٣ق.
١١. زرکشی، محمدبن عبدالله؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ مصر: دار إحياء الكتب العربيه، ١٣٧٦ق.
١٢. سیوطی، جلال الدین؛ الإتقان فی علوم القرآن؛ لبنان: دارالفکر، ١٤١٦ق.
١٣. شنقیطی، محمد امین بن محمد؛ أضواء البیان؛ بيروت: دارالفکر، ١٤١٥ق.
١٤. صانعی، یوسف؛ فقه الثقلین فی شرح تحریر الوسيلة (کتاب القصاص)؛ تهران:

- مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲.
۱۵. صدوق، محمدبن‌علی‌بن‌حسین؛ **الأمالی**؛ قم: مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷ق.
۱۶. —؛ **علل الشرائع**؛ قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
۱۷. —؛ **عیون أخبار الرضا علیه السلام**؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۴ق.
۱۸. —؛ **کتاب التوحید**؛ قم: جماعة المدرسين، [بی‌تا].
۱۹. —؛ **معانی الأخبار**؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۱.
۲۰. —؛ **من لا یحضره الفقیه**؛ قم: جماعة المدرسين، ۱۳۶۳.
۲۱. صرامی، سیف‌الله؛ «ماهیت و آثار فقهی سربچی از احکام حکومتی»، **مجموعه مقالات کنگره امام خمینی علیه السلام و اندیشه حکومت اسلامی**؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۲۲. —؛ «نقد استدلال به قرآن کریم برای اثبات قواعد فقهی عدالت و نفی ظلم»، **دوفصلنامه علمی پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی**؛ ش ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.
۲۳. —؛ **منابع قانونگذاری در حکومت اسلامی**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان**؛ قم: جماعة المدرسين، [بی‌تا].
۲۵. طبرسی، احمدبن‌علی؛ **الإحتجاج**؛ نجف: مطبعة النعمان، ۱۳۸۶ق.
۲۶. طوسی، محمدبن‌حسن؛ **التبیان**؛ قم: مکتب‌الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۲۷. —؛ **تهذیب الأحکام**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۸. عراقی، آقاضیاء‌الدین؛ **نهاية الأفكار**؛ تقریر محمدتقی بروجردی نجفی؛ قم: جماعة المدرسين، ۱۴۱۷ق.
۲۹. علی‌اکبریان، حسنعلی؛ «نقش عدالت در قانونگذاری در حکومت اسلامی»، **مجله فقه**؛ ش ۸۷، بهار و تابستان ۱۳۹۵.
۳۰. —؛ **قاعده عدالت در فقه امامیه**؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۳۱. عیاشی، محمدبن‌مسعود؛ **تفسیر عیاشی**؛ تهران: المکتبة العلمیة الإسلامیة، ۱۳۸۱.

۳۲. فخر رازی، محمدبن عمر؛ التفسیر الکبیر؛ قاهره: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳۳. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۳.
۳۴. مازندرانی، مولی صالح؛ شرح اصول کافی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۳۵. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۶. معزی ملایری، اسماعیل؛ جامع أحادیث الشیعه؛ قم: مؤلف، ۱۳۶۹.
۳۷. نایینی، محمدحسین؛ أجودالتقریرات؛ تقریر سیدابوالقاسم خویی؛ قم: مطبعة عرفان، ۱۳۵۲.
۳۸. —؛ فوائدالأصول؛ تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۶.

