

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا  
قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ \*  
قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾

الاعراف، ۲۸-۲۹.

و آن گاه که کار زشتی می کنند، گویند: پدرانمان را بر این  
کار یافتیم و خداوند بدین کار ما را فرمان داده است. بگو:  
خداوند به زشت کاری فرمان نمی دهد، آیا بر خداوند  
چیزی می گوید که نمی دانید. بگو: پروردگرم به دادگری  
فرمان داده است.

# فقه دادگر

بررسی ادله، مفاد، مصادیق و گستره

«قاعده نفي ظلم»

و نسبت آن با دیگر قواعد فقهی

محمد سلطانی مرعشی

دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم

دکترای علوم قرآن و حدیث

عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

## فیها

سرشناسه: سلطانی زانی، محمد. ۱۳۵۵ - عنوان و نام پدیدآور: فقه دادگر: بررسی ادله، مفاد، مصادیق و گستره «قاعده نفي ظلم» و نسبت آن با دیگر قواعد فقهی / محمد سلطانی زانی. مشخصات نشر: قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۹. مشخصات ظاهری: ۳۵ص، شابک: ۳-۲۹۳-۴۴۱-۶۰۰-۹۷۸ وضعیت فهرست نویسی: فیها-موضوع: اسلام و عدالت موضوع: Islam and justice: اسلام و عدالت -- جنبه های قرآنی موضوع: اسلام و عدالت موضوع: Islam and justice -- Qur'anic teaching موضوع: عدالت اجتماعی -- جنبه های مذهبی -- اسلام موضوع: Social justice -- Religious aspects -- Islam: فقه -- قواعد موضوع: Islamic law \*Formulae -- شناسه افزوده: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف رده بندی کنگره: ۱۲/ BPT۳۳۰ رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸۳۴ شماره کتابشناسی ملی: ۲۳۸۶۱۹۷



نشر معارف

### فقه دادگر

بررسی ادله، مفاد، مصادیق و گستره

«قاعده نفي ظلم»

مؤلف: محمد سلطانی زانی ناشر: دفتر نشر معارف (واسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها) نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۹ شمارگان: ۱۰۰۰ جلد شابک: ۳-۲۹۳-۴۴۱-۶۰۰-۹۷۸ قیمت: ۵۰۰۰ تومان دفتر نشر معارف قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، شماره ۲، تلفن و نمابر: ۰۲۵-۲۷۷۴۰۰۰۴

مدیریت پخش قم، شرکت باتوق کتاب، تلفکس: ۰۲۵-۳۱۰۷۷

مراکز پخش

- ارواک: ۰۸۶-۳۲۲۹۰۲۸ ■ ارومیه: ۰۴۴-۳۲۲۵۶۴۴۱ ■ اصفهان: ۰۲۱-۳۳۳۷۱۶۹۲ ■ اهواز: ۰۶۱-۳۲۲۲۸۰۰۰
- ایلام: ۰۸۶-۳۲۳۶۴۲۸۲ ■ بجنورد: ۰۵۸-۳۳۳۳۳۳۷۸ ■ برداسکن: ۰۵۱-۵۵۴۳۰۱۲۱ ■ بندرعباس: ۰۷۶-۳۳۶۱۷۵۵۷
- بیرجند: ۰۵۶-۳۳۴۳۳۳۱۲ ■ تبریز: ۰۴۱-۳۳۳۵۸۰۸۰ ■ تربت حیدریه: ۰۵۱-۵۳۳۸۶۵۰۰ ■ تهران: ۰۲۱-۸۹۱۱۲۱۲
- رشت: ۰۱۳-۳۳۳۳۵۶۹ ■ زاهدان: ۰۵۴-۳۳۳۳۸۷۹ ■ زنجان: ۰۲۴-۳۳۳۶۶۴۲۵ ■ ساری: ۰۱۱-۳۳۳۵۳۰۲
- سبزوار: ۰۵۱-۴۴۲۲۰۰۴ ■ سمنان: ۰۲۳-۳۳۵۳۳۱۱ ■ شهرکرد: ۰۲۸-۳۳۳۵۰۰۴ ■ شیراز: ۰۷۱-۳۳۳۶۶۱۴
- قزوین: ۰۲۸-۳۳۳۴۰۷۶ ■ قم: ۰۲۵-۳۳۳۳۱۴۶۶ ■ کرمان: ۰۲۴-۳۳۳۳۱۴۶۶ ■ کرمانشاه: ۰۸۲-۳۳۳۳۸۶۱۱
- گرگان: ۰۱۷-۳۳۳۳۷۸۰ ■ مشهد: ۰۵۱-۳۳۳۲۰۱۱۹ ■ یاسوج: ۰۷۶-۳۳۳۳۳۰۳ ■ یزد: ۰۲۵-۳۳۳۳۳۵۰

www.nashremaaref.ir • E-mail: info@nashremaaref.ir

NashreMaaref

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.



## چکیده

آیات پرشمار، روایات متواتر، اجماع مذاهب اسلامی و دلیل قطعی عقلی بر این است که خداوند ستم نمی‌کند؛ افعال، احکام، پاداش و کیفر الهی بر اساس عدل استوار است و هیچ ظلمی در آن‌ها یافت نمی‌شود. متکلمان مسلمان در تفسیر و بیان عدل الهی دو راه متفاوت پیموده‌اند: جبرگرایان بر آنند که هر کاری که خداوند انجام دهد، عدل است. و عقل توانایی درک صحیح مفاهیم اخلاقی را ندارد؛ بلکه حسن و قبح، و عدل و ظلم را شرع تعیین می‌کند. عدلیه (معتزله و شیعه) بر آنند که درک عقل از حسن و قبح معتبر است و آنچه عقل قبیح بیند، از خداوند منتفی و مسلوب است پس عدل الهی بدین معناست که آنچه عقل ظلم بشمارد، خداوند انجام نخواهد داد. این دو دیدگاه، آثار بسیار کلامی در پی دارد و البته در فقه نیز تأثیرگذار است. بر اساس مبانی عدلیه، هیچ‌گاه ظلم و حکم ظالمانه از خداوند صادر نمی‌شود؛ پس "همه احکام و آراء فقهی بر پایه عدل بنا گذاشته شده و آنچه به ظلم بیانجامد، از شرع مقدس منتفی و مسلوب است". فقیهان شیعه در کتب فقه، قواعد فقهی و اصول فقه بدین قاعده فقهی تصریح کرده‌اند و آن را نتیجه جریان اصل عدل الهی در حوزه فقه دانسته‌اند. تصریح عالمان شیعه به جریان این قاعده و ذکر برخی از موارد تطبیق آن، دستمایه خوبی برای طرح قاعده نفی ظلم و نگرشی عدلی به مسائل و احکام فقهی است.



## فهرست

۱۵	.....پیشگفتار
۱۹	..... <b>فصل اول: مفاهیم و کلیات</b>
۲۰	..... قاعده فقهی
۲۳	..... جایگاه قواعد فقهی
۲۶	..... کتاب‌شناسی قواعد فقهی
۲۷	..... ابتدای احکام فقهی بر اصول اعتقادی و اخلاقی
۳۵	..... عدل و ظلم
۳۸	..... پیشینه پژوهش
۴۱	..... نگین
۴۳	..... <b>فصل دوم: ادله اثباتی قاعده نفی ظلم</b>
۴۴	..... اصل عدل الهی
۴۴	..... دو قرائت از اصل عدل
۴۵	..... ارتباط عدل و ظلم با حسن و قبح
۴۸	..... مرجع تشخیص حسن و قبح
۵۴	..... ادله اثباتی دیدگاه عدلیه
۶۰	..... عدل؛ از اصل کلامی تا قاعده فقهی
۶۰	..... ارتباط اصول اعتقادی با احکام فقهی

۶۲	..... جایگاه اصل عدل در شریعت.....
۷۰	..... استخراج قاعده نفی ظلم از اصل عدل الهی.....
۷۲	..... ادله اثباتی قاعده نفی ظلم.....
۷۲	..... ادله قرآنی.....
۸۴	..... سنّت معصوم.....
۸۹	..... اجماع.....
۹۱	..... عقل.....
۹۴	..... دو تفسیر از ادله قاعده نفی ظلم.....
۹۶	..... قاعده نفی ظلم و تکلیف به خارج از وسع.....
۹۹	..... نگین.....
۱۰۱	..... <b>فصل سوم: مفاد، حدود و شرایط قاعده نفی ظلم و پاسخ به شبهات</b> .....
۱۰۲	..... تبیین مفاد قاعده.....
۱۰۳	..... محدوده جریان قاعده.....
۱۰۵	..... شرایط جریان قاعده.....
۱۰۶	..... بیان شبهات و اشکالات به قاعده و پاسخ آن‌ها.....
۱۰۶	..... مشهورات یا بدیهیات.....
۱۰۹	..... معانی حسن و قبح.....



- ۱۱۲ ..... بناء عقلاء و تقرير شرعى
- ۱۱۴ ..... عدل و ظلم واقعى
- ۱۱۵ ..... عدل و ظلم عرفى
- ۱۱۷ ..... ناتوانى عقل در حوزه احكام
- ۱۱۸ ..... خداوند؛ مالک و حاکم مطلق
- ۱۲۰ ..... نظريه جبران
- ۱۲۱ ..... ذبح اسماعيل، داستان موسى و خضر عليه السلام
- ۱۲۵ ..... روايت اَبان
- ۱۳۰ ..... نگين
- ۱۳۱ ..... **فصل چهارم: موارد استناد به قاعده نفي ظلم**
- ۱۳۲ ..... موارد استناد فقهاء به قاعده نفي ظلم
- ۱۳۳ ..... براءت عقلى
- ۱۳۵ ..... تکليف به پيش از طاقت
- ۱۳۶ ..... تکليف غافل
- ۱۳۷ ..... تأخير بيان حکم
- ۱۳۸ ..... جريان براءت و علم اجمالى
- ۱۳۹ ..... حُسن احتياط و اختلال نظام

- ۱۳۹ ..... موافقت تصادفی
- ۱۴۱ ..... مخالفت تصادفی
- ۱۴۲ ..... قاعده نفی ضرر
- ۱۴۴ ..... صحت عبادات
- ۱۴۵ ..... وضوء و تیمم با آب و خاک غصبی
- ۱۴۶ ..... نماز آیات
- ۱۴۸ ..... کافر و قضاء عبادت
- ۱۴۹ ..... کافر قاصر
- ۱۵۱ ..... روزه‌داری در خواب
- ۱۵۲ ..... زکات و بدهکار گناهکار
- ۱۵۳ ..... مؤونه و خمس
- ۱۵۵ ..... حلف منکر
- ۱۵۵ ..... درهم ودعی
- ۱۵۷ ..... ازدواج کافران
- ۱۵۹ ..... اجرت اجیر
- ۱۶۰ ..... تصرف در اموال فرزند
- ۱۶۲ ..... غاصب و اعلی القیم

- ۱۶۲ ..... عدم احترام عمل غاصب
- ۱۶۳ ..... غصب متوالی
- ۱۶۳ ..... کنیزِ زوجه
- ۱۶۴ ..... اولاد زنا
- ۱۶۷ ..... عدالت وصی
- ۱۶۸ ..... توبه مرتد فطری
- ۱۶۸ ..... ارث زوجه
- ۱۶۹ ..... قصاص جرح
- ۱۷۰ ..... قصاص نفس
- ۱۷۰ ..... ربا و نرخ تورم
- ۱۷۳ ..... حق تألیف و طبع
- ۱۷۵ ..... خیار فسخ
- ۱۷۶ ..... حبس حر
- ۱۷۹ ..... بازپس گرفتن مال مغضوب
- ۱۸۰ ..... فقه دادگر
- ۱۸۱ ..... ازدواج دختران
- ۱۸۲ ..... اطاعت از پدر و مادر

۱۸۶	..... طلاق
۱۸۸	..... ظهار و ایلاء
۱۹۲	..... حضانت
۱۹۳	..... شاهد و شهادت
۱۹۷	..... جنسیت در قصاص
۱۹۹	..... ترتب دیه بر عاقله
۲۰۱	..... ارتداد
۲۰۲	..... کیفر زندان
۲۰۵	..... حدّ سارق
۲۱۱	..... برده‌داری
۲۱۲	..... احکام جنگ
۲۱۹	..... حکم اسیر، محارب و مفسد
۲۲۳	..... تشکیل حکومت
۲۲۸	..... نگین
۲۲۹	..... فصل پنجم: مقایسه قاعده نفی ظلم با احکام و قواعد فقهی
۲۳۰	..... نسبت قاعده نفی ظلم با احکام مستنبطه
۲۳۱	..... قاعده نفی ظلم و احکام مستنبطه از نصوص

۲۳۵	.....قاعده نفی ظلم و احکام مستنبطه از ظواهر
۲۳۸	.....نسبت قاعده نفی ظلم با قواعد فقهی
۲۳۸	.....قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع
۲۴۵	.....قاعده عدل و انصاف
۲۴۹	.....تراحم، قاعده اهمّ و مهم
۲۵۲	.....نفی ضرر، نفی عسر و حرج
۲۵۵	.....قیاس، استحسان و مصالح مرسله
۲۶۴	.....مقاصد الشریعه وقاعده نفی ظلم
۲۶۵	.....جایگاه عدل در مقاصد الشریعه
۲۶۶	.....جایگاه عقل در مقاصد الشریعه
۲۶۸	.....نمونه‌هایی از مقاصد الشریعه
۲۷۱	.....نگین
۲۷۲	.....نتیجه‌گیری
۲۷۶	.....کتاب‌نامه
۲۸۵	.....فهرست آیات
۲۹۰	.....فهرست احادیث
۲۹۸	.....فهرست و معرفی اعلام



## پیشگفتار

گام نخستین در پذیرش دین، ایمان به خداوند است. معرفت به آفریدگار هستی، شناخت صفات و ویژگی‌های وی و باور داشتن وجود بلکه حضور وی. ایمان به خداوند آغاز راه است و البته پایان کار.

پس از اصول دین، ارزش‌های اخلاقی، دومین گام دین‌داری است. پرهیزگاری، راست‌گویی، نیکوکاری، قناعت، حقیقت‌جویی، دوری از خودبینی و طمع و انحصارطلبی... این‌همه، نظام اخلاقی دین را تشکیل می‌دهد.

گام سوم دین‌داری که به‌نوعی برآمد و نتیجه دو بخش پیشین است، التزام عملی به فرمان‌های خداوند و نظام اخلاقی دین است؛ فرمان‌ها و بازداشت‌های دینی که از آن به‌عنوان "حُکم" یاد می‌کنیم.

احکام خداوند در حکمت، علم، عدالت و مهربانی خدا، سرچشمه دارد و مؤمن - اگر ایمانی استوار داشته باشد - نه از سر ناچاری و اکراه، بلکه با آغوشی باز از این احکام پیروی می‌کند.

قرآن کریم در آیات پرشماری احکام و فرمان‌های الهی را "حدود الله" می‌نامد. حد، مرز است و این احکام مرز بین پیروی و نافرمانی، اطاعت و عصیان، و در پایان مرز بین ایمان و کفر است. در سوره نساء پس از بیان احکام ارث می‌فرماید:

"تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ ۱"

و این حدود خداست، و هر کس خدا و پیامبرش را فرمان برد، او را در بوستان‌هایی درآورد.

نه تنها اطاعت، بلکه بزرگداشت احکام و حدود الهی، امری پسندیده و مطلوب است.

"وَمَنْ يَعْظِمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ"<sup>۱</sup>.

و هر کس احکام خدا را بزرگ بشمارد، نزد پروردگارش برای وی بهتر است.

از آن سو نیز، سرپیچی و نافرمانی از احکام خداوند، ستمکاری است.

از این احکام درنگذردید و هر کس از حدود خدا درگذرد، پس همو ستمکار است.<sup>۲</sup>

هر کس حکم خدا را فرونهد، ستمکار است. به چه کسی ستم کرده است؟ بی تردید به پروردگار خویش ستم روا داشته است. خدایی که وی را آفریده، پرورانده، نیکو داشته، روزی داده، حال سخن و فرمانش را نشنیده بگیرد؛ این ستمی بزرگ است.

و گاه نافرمانی خداوند، ستم به دیگر انسان هاست. مردی که کابین همسر خویش ندهد یا به ستم و سخت گیری، زندگی بر وی تلخ کند، یا زنی که همسر خویش را بیازارد و حقوقش را نادیده بگیرد، گذشته از آنکه حکم خدا را فرونهاده اند، به یکدیگر نیز ظلم کرده اند. و از این گذشته، آن کس که خداوند را نافرمانی کند به خود نیز ظلم کرده است.

"وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ"<sup>۳</sup>.

و این مرزهای خداست و هر کس از مرزهای خدا درگذرد، به خود ستم کرده است.

۱ - حج: ۲۲، آیه ۳۰.

۲ - بقره: ۲، آیه ۲۲۹.

۳ - طلاق: ۶۵، آیه ۱.



حدود و احکام الهی برای رشد و تعالی آدمی قرار داده شده است، آن کس که از فرمان خدای خویش سرمی پیچد مانند فرزندی است که پند پدر خردمند خویش را نمی شنود. این گونه نافرمانی بیشتر از همه، به فرد عصیانگر زیان می رساند. بر این اساس، فرونهادن احکام الهی، ستم به خویشتن، ستم به خداوند و در موارد بسیاری ستم به دیگر انسان ها است.

در روایات از احکام و حدود الهی با تعبیر "حلال و حرام" یاد می شد؛ امام باقر علیه السلام می فرماید:

"تَفَقَّهُوا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْإِلا أَنْتُمْ أَعْرَابٌ".<sup>۱</sup>

در حلال و حرام تفقه کنید و گرنه بی فرهنگ خواهید بود.

دانستن حلال و حرام نیز بسیار مورد توجه امامان معصوم قرار می گرفت، چنانکه امام باقر علیه السلام در بیانی فرمود:

"وَاللَّهِ لِحَدِيثِ تَصْيِيهِ مِنْ صَادِقٍ فِي حَلَالٍ وَحَرَامٍ خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ حَتَّى تَغْرِبَ".<sup>۲</sup>

به خدا سوگند، یک حدیث که از راست گویی در حلال یا حرامی دریابی، برای تو بهتر است از آنچه آفتاب بر آن می تابد.

تفقه در حلال و حرام، بخشی از تفقه در دین به شمار می آمد؛ ولی آهسته آهسته فقه، فقیه و تفقه ویژه احکام الهی شد و دیگر بخش های دین از گستره فقه خارج شد. هم اکنون دیگر فقه اصطلاحی شامل عقائد و نظام اخلاقی دین نمی شود که این گسست زیان هایی نیز به بار آورده است.

۱- المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۷ ح ۱۵۸.

۲- همان، ح ۱۵۷.

به‌هرروی، توجه به احکام و حدود الهی، تفقه و تأمل در آن‌ها از لوازم ایمان و خدا‌باوری است و بی‌توجهی بدان نشانه نادانی، ناپرهیزگاری، سبک شمردن دین و در پایان سست‌ایمانی و یا بی‌ایمانی است. مردی نزد امام باقر علیه السلام آمد و از ایشان پرسید که موشی در کوزه روغنی (خوراکی) افتاد و مُرد، چه باید کرد؟ به فرموده امام، مرده موش نجس است و نجس‌کننده و روغن نجس را نمی‌توان خورد، پس آن روغن را باید دور ریخت. مرد گفت: به خاطر یک موش، کوزه روغنی را دور بریزم! یک موش نزد من کوچک‌تر و کم‌اهمیت‌تر از این است که غذایم را از دست بدهم! امام بدان مرد فرمود:

"إِنَّكَ لَمْ تَسْتَحِفَّ بِالْفَأْرَةِ إِنَّمَا اسْتَحَفَّتْ بِدِينِكَ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمَيْتَةَ".<sup>۱</sup>

تو موش را کوچک ندانسته‌ای، بلکه دین خود را سبک شمرده‌ای! همانا خداوند میته را حرام کرده است.

بر اساس سخن امام، رعایت نکردن احکام الهی؛ در هر حوزه و زمینه‌ای، چه یک کوزه روغن و چه حکمرانی بر یک کشور، سبک شمردن دین خداست. نکته دیگر، ارتباط احکام فقهی شریعت با مبانی اعتقادی دین است. بی‌گمان هیچ‌یک از فروع دین را نمی‌توان و نباید خارج از چهارچوب اصول و مبانی دین فرض نمود. این اصل در مذهب شیعه امامی با اصل اعتقادی عدل و حجیت حکم عقل گره می‌خورد و چنین نتیجه می‌بخشد که هیچ‌کدام از احکام فقهی فرعی خارج از چهارچوب اصل عدل الهی نیست و با درک عقلی از حسن و قبح منافات ندارد.

---

۱- التهذیب، ج ۱، ص ۴۲۰. ح ۱۳.



فصل اول

مفاهيم و کلیات

## قاعده فقهی

قاعده به معنای اساس و بنیان است.<sup>۱</sup> و به همین معنا در قرآن نیز آمده

است:

"وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ"<sup>۲</sup>

و آن گاه که ابراهیم و اسماعیل بنیان خانه (خدا) را می‌افراشتند.

و در اصطلاح، قاعده به معنای حکمی کلی است که مصادیق و موارد پرشماری را در بر می‌گیرد.

بر این اساس، آیه الله خوئی در تعریف قاعده فقهی می‌فرماید:

الاصل الكلي الذي ثبت من ادلة شرعية و ينطبق بنفسه على مصاديقه انطباق الكلي الطبيعي على مصاديقه.<sup>۳</sup>

قاعده فقهی، اصلی کلی است که بر پایه ادله شرعی ثابت شده است و به‌خودی‌خود بر مصادیق خویش تطبیق می‌کند، مانند تطبیق کلی طبیعی بر افراد خویش. قیدی که در تعریف آیه الله خوئی مورد توجه است، تطبیق خودبه‌خودی قواعد فقهی بر مصادیق است این قید به تفاوت قاعده فقهی و مسائل اصولی اشاره می‌کند. امر بر وجوب دلالت دارد.

هر آنچه نمی‌دانی که پاک است یا نجس، پاک خواهد بود.

گزاره اول، مسأله‌ای اصولی است و اصل دوم قاعده‌ای فقهی است هر دو اصل کلی هستند و هر دو در متن شریعت مصادیق و مواردی را شامل می‌شوند و اساس و پایه احکامی پرشمار و گسترده‌ای می‌شوند از این‌رو، فقیهان و اصولیان همواره

---

۱- لسان العرب، ج ۳، ص ۳۶۱.

۲- بقره: ۲، آیه ۱۲۷.

۳- محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳.

کوشیده‌اند تفاوت‌های مسأله اصولی و قاعده فقهی را بیان کنند. از مجموع سخنان آنان می‌توان سه تفاوت عمده را به دست آورد:

تفاوت اول: مسأله اصولی، واسطه استدلال برای اثبات حکم شرعی قرار می‌گیرد،<sup>۱</sup> به عنوان مثال، به مسأله دلالت امر بر وجوب این گونه استناد می‌شود:

به اقامه نماز جمعه امر شده است (صغری)

هر آنچه بدان امر شود، واجب است (کبری)

پس اقامه نماز جمعه واجب است

در این استدلال، مسأله اصولی کبرای استدلالی قرار می‌گیرد که نتیجه آن اثبات یک حکم شرعی است،

ولی قاعده فقهی واسطه در اثبات و کبرای استدلال قرار نمی‌گیرد بلکه - همان‌گونه که آیه الله خوبی تصریح کرده‌اند- مانند یک کلی طبیعی بر مصادیق خویش تطبیق پیدا می‌کند کلی "آدمی" به واسطه یک استدلال و کبری و صغری بر انسان‌ها تطبیق نمی‌کند، بلکه خودبه‌خود و بی‌واسطه بر تک‌تک انسان‌ها تطبیق پیدا می‌کند قاعده فقهی نیز چنین است آنگاه که می‌دانیم: "هر آنچه نمی‌دانی پاک است یا نجس، پاک خواهد بود"، این اصل را بدون واسطه و استدلال بر اعضای بدن، اشیاء، مکان‌ها، لباس‌ها و تطبیق می‌دهیم به‌بیان‌دیگر، در جریان مسائل اصولی کبری و صغریایی تشکیل می‌شود که هر دو باید بر اساس ادله شرعی استنباط شوند؛ ولی در قواعد فقهی، قاعده استنباط می‌شود و تطبیق آن بر مصادیق خارجی نیازی به استدلال و استنباط ندارد.

---

۱- البته در مواردی نیز مانند برائت عقلی یا حجیت ظن انسدادی، مسأله اصولی کبرای استدلال برای اثبات حکم شرعی واقع نمی‌شود؛ بلکه به نحوی و با مقدماتی به حکم منتهی می‌شود.

تفاوت دوم: فقیهان و مجتهدان می‌توانند از مسائل اصولی بهره ببرند و بر اساس آن‌ها احکامی را کشف کنند مقلدان و ناخبرگان از بکار بستن مسائل اصولی ناتوانند درحالی‌که قاعده فقهی برای همگان قابل استناد و استفاده است در مثال فوق، یک عامی نمی‌تواند به محض یافتن یک فعل امر در آیه قرآن یا یک حدیث، مأمور به را واجب شرعی بداند؛ زیرا دلالت امر بر وجوب شرایط بسیاری دارد که تشخیص آن‌ها نیاز به تخصص و پژوهش دارد درحالی‌که هر کس، به استناد قاعده طهارت می‌تواند هر آنچه طهارت و نجاستش مشکوک است، طاهر بداند محقق نایینی (به تقریر کاظمی) در بیان این مطلب می‌نویسد:

المسألة الاصولية تكون محور الانظار للمجتهدین و القاعدة الفقهية تكون معرضة الاستفادة العوام<sup>۱</sup>.

تفاوت سوم: مسأله اصولی ویژه باب فقهی خاصی نیست و در تمام ابواب فقهی جریان دارد صیغه امر چه در عبادات و چه در معاملات بر وجوب دلالت دارد، این اصل از طهارت تا دیات جریان پیدا می‌کند ولی قاعده فقهی ویژه یک یا چند بخش فقه خواهد بود قاعده طهارت ویژه مباحث طهارت و نجاست است و در احکام ذبح و لحوم جریان ندارد قاعده تجاوز ویژه عبادات است و در معاملات جریان ندارد

هرچند در تک‌تک این تفاوت‌ها اشکالات و مباحثی مطرح شده است و گاه در مورد اصلی مانند استصحاب اختلاف شده است که آیا از مسائل اصولی است یا از قواعد فقهی، ولی توجه بدین سه تفاوت راه را برای تمییز قواعد فقهی از دیگر اصول تأثیرگذار در استنباط احکام، باز می‌کند.

### جایگاه قواعد فقهی

در کنار علم فقه و اصول فقه، رشته سومی مورد توجه پژوهندگان مسائل فقهی بوده و هست که قواعد فقهی را بررسی می‌نماید قاعده فقهی در فصل بعدی تعریف خواهد شد تاریخچه آن، برجسته‌ترین کتب آن، جایگاه آن در فقه و ارتباط آن با اصول فقه نیز بیان خواهد شد.

عالمان بزرگوار، در کتب فقهی و اصولی به بررسی این قواعد می‌پرداختند چنان‌که شیخ انصاری در مکاسب خویش قاعده ملک اقرار و نفی ضرر، و در رسائل قاعده ید و اصاله الصحه را طرح می‌کند و البته در بسیاری از موارد کتاب‌هایی درباره مجموعه قواعد فقهی یا قاعده خاصی نوشته شده است.

برخی از قواعد فقهی ریشه در قرآن کریم دارند:

بر اساس آیه "مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"<sup>۱</sup>؛ قاعده‌ای به نام نفی حرج شکل می‌گیرد که بر مبنای آن احکامی که به دشواری و سختی نامتعارف بیانجامد، ملغی خواهد بود.

بر اساس آیه "مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ"<sup>۲</sup> قاعده‌ای شکل می‌گیرد که اگر فردی بر اساس احسان و نیکوکاری کاری کرد، مورد کیفر یا جریمه قرار نمی‌گیرد.

بر اساس آیه "لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا"<sup>۳</sup>؛ قاعده نفی سبیل استنباط شده است که هرگونه چیرگی کافر بر مؤمن (از جمله ملکیت مولای کافر بر بنده مؤمن) را نامشروع می‌شمرد.

۱ - سوره حج: ۲۲، آیه ۷۸.

۲ - سوره توبه: ۹، آیه ۹۱.

۳ - سوره نساء: ۴، آیه ۱۴۱.

امامان معصوم نیز گذشته از آنکه در فروع احکام، پرسشگران را به قرآن توجه می‌دادند، گاه برخی از پرسشگران مستعد را به استنباط احکام جزئی از قواعد کلی موجود در قرآن فرامی‌خواندند فردی به نام عبدالاعلی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد که ناخنم افتاده است و بر آن ضمادی گذاشته‌ام، حال چگونه وضو بسازم؟ امام در پاسخ وی می‌فرماید:

يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.<sup>۱</sup>  
این پرسش و مانند آن را از کتاب خدا خواهی شناخت، آنجا که می‌فرماید: بر شما در دین دشواری قرار نداده است.

پس از قرآن کریم، سخنان پیامبر و امامان معصوم نیز سرچشمه بسیاری از قواعد فقهی است. امام صادق علیه السلام فرمود:

"لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ نَحْسٍ؛ الطَّهْوَرِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ".<sup>۲</sup>  
نماز مگر بر اثر (اخلال در) پنج چیز؛ طهارت، وقت، قبله، رکوع و سجده اعاده نمی‌شود.

بر اساس روایت فوق، قاعده‌ای فقهی با عنوان "لا تعاد" استنباط می‌شود که در احکام نماز حاکم است

۱ - الکافی، ج ۳، ص ۳۳. ح ۴. سند حدیث: الکلبینی عن عدة من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد بن حسن بن محبوب عن علي بن الحسن بن رباط عن عبد الأعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله. حدیث بنا بر مبنای تصحیح روات پس از اصحاب اجماع، صحیح است. و گذشته از این مبنا، در شناخت عبدالاعلی اختلاف است.

۲- الخصال، ج ۱، ص ۲۸۴. حدیث ۳۵. سند حدیث: سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسين بن سعید عن حماد بن عیسی عن حریر بن عبدالله عن زرارة عن أبي عبد الله. حدیث از نظر سندی صحیح است.



"لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارٌ"<sup>۱</sup> (در احکام اسلام) ضرر و زیانی نیست.  
 بر اساس این حدیث نبوی، قاعده معروف "لاضرر" بنیان گذارده می شود که هر حکم زیان آوری را از شریعت اسلامی نفی می کند.  
 بر اساس حدیث "الزَّمَوْهُمْ بِمَا أَلْزَمُوا انْفَسَهُمْ"<sup>۲</sup>؛ قاعده الزام شکل می گیرد که بر اساس آن با متدینان به هر دینی بر اساس احکام و قوانین دین خودشان رفتار می شود.

ائمه اطهار همواره اصحاب را تفقه و دریافت احکام جزئی از قواعد کلی فرامی خواندند، ثمره این سیره مستمرّ پرورش یافتن فقیهان بزرگی مانند زراره، محمد بن مسلم، ابان بن تغلب، یونس بن عبدالرحمان و بوده است امام رضا علیه السلام به اصحاب خویش می فرمود:

"عَلَيْنَا الْقَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ"<sup>۳</sup>.

بر ماست که اصول (کلیات) را به شما بیان کنیم و بر شماست که (از آن کلیات)

۱- الکافی، ج ۵، ص ۲۹۲. ح ۲. سند حدیث: الکلینی عن عدّه من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر. همه رجال حدیث عدل امامی، به جز عبدالله بن بکیر که فطحی است و به جهت وی، حدیث از نظر سندی موثق است.

۲- تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۳۲۲. ح ۱۱۵۶. سند حدیث: الحسن بن محمد بن سماعه عن عبد الله بن جبلة عن علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن. حدیث به جهت حسن بن محمد بن سماعه که فطحی است، از نظر سندی موثق است.

۳ - مستطرفات السرائر، ص ۵۷۵. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۴۵. ح ۵۳. ابن ادریس این روایت را از کتاب ابونصر بزنطی نقل می کند. حدیث از نظر سندی مرفوع است.

شاخه‌ها را به دست آورید.  
و البته دلیل برخی دیگر از قواعد فقهی -مانند وجوب مقدمه به وجوب ذی‌المقدمه- حکم مستقل عقلی است.  
در این رساله به طرح و بررسی همه‌جانبه یکی از قواعد فقهی، با عنوان قاعده نفی ظلم می‌پردازیم.

### کتاب‌شناسی قواعد فقهی

از آنجا که موضوع رساله بررسی و تبیین یک قاعده فقهی است، برخی از مهم‌ترین آثار را که به‌ویژه به جمع‌آوری قواعد فقهی اختصاص یافته، نام می‌بریم:

"القواعد و الفوائد" اثر محمد بن مکی عاملی. این کتاب در دو جلد و با تحقیق سیدعبدالهادی حکیم به سال ۱۴۰۰ق. در نجف اشرف به چاپ رسید. این کتاب شامل ۳۳۰ قاعده و ۱۰۰ فایده فقهی است و به نظر می‌رسد نخستین کتاب مستقلی است که در موضوع قواعد فقهی در فقه شیعه امامیه نوشته شده است.

"نضد القواعد الفقهية علی مذهب الامامية"؛ شرح و تفصیل کتاب فوق است به قلم شیخ جمال‌الدین مقداد سیوری. در یک جلد و به سال ۱۴۰۳ق. در قم، نشر کتابخانه آیه الله مرعشی به چاپ رسید.

"تمهید القواعد الأصولية و العربية لتفريع قواعد الأحكام الشرعية"؛ اثر زین‌الدین بن علی عاملی. در یک جلد و به سال ۱۴۱۶ق. در قم، نشر جامعه مدرسین به چاپ رسید.

"عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام"؛ اثر ملا احمد نراقی. در یک جلد و به سال ۱۴۱۷ق. در قم، نشر جامعه مدرسین به چاپ رسید.

"العناوين الفقهية"؛ اثر سیدعبدالفتاح حسینی مراغی. در دو جلد و به سال ۱۴۱۷ق. در قم، نشر جامعه مدرسین به چاپ رسید.

"تسهیل المسالك إلى المدارك في رروس القواعد الفقهية"؛ اثر حبيب الله شريف كاشاني. در يك جلد و به سال ۱۴۰۴ق. در قم، المطبعة العلمية به چاپ رسيد.

"تحرير المجلة" اثر محمد حسين نجفی كاشف الغطاء. در پنج جلد و به سال ۱۳۵۹ق. در نجف، المكتبة المرتضوية به چاپ رسيد.

"القواعد الفقهية". اثر سيد محمد حسن بجنوردی. در هفت جلد و به سال ۱۳۸۹ق. در قم، نشر اسماعيليان به چاپ رسيد. اين اثر، گسترده ترين كتاب درباره قواعد فقهی است.

از معاصران نیز کتبی در قواعد فقهی انتشار یافته است، از آن جمله:

"القواعد الفقهية" سه كتاب به اين نام از آيه الله سيد محمد حسینی شیرازی (چاپ ۱۴۱۴ق. در مجموعه الفقه)، محمد فاضل لنکرانی (چاپ ۱۴۳۴، قم، مرکز فقهی) و ناصر مکارم شیرازی (چاپ ۱۴۱۱، قم، مدرسه امام علی) تدوین و چاپ شده است.

"مأة قاعدة فقهية"؛ اثر سيد محمد كاظم مصطفوی. در يك جلد و به سال ۱۴۲۱ق. در قم، نشر جامعه مدرسین به چاپ رسيد.

برای تحقیق و بررسی بیشتر در کتب تدوین یافته در موضوع قواعد فقهی به کتاب "مأخذشناسی قواعد فقهی" (اثر پژوهشکده فقه و حقوق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، ۱۴۲۱ق.) مراجعه شود.

### ابتنای احکام فقهی بر اصول اعتقادی و اخلاقی

عموم ادیان از سه بخش اصلی تشکیل می شوند؛ بخش نخست همانا نظام اعتقادی است که مهم ترین و اساسی ترین بخش دین است. شاخصه دین یهود اعتقاد به ارتباط ویژه آفریدگار جهان با ابراهیم و فرزندان او از نسل اسحاق و

اسراییل علیه السلام در طول تاریخ است. مشخصه مسیحیت آموزه‌هایی اعتقادی درباره مسیح علیه السلام است و تفاوت اسلام با دیگر ادیان بر اساس دعوت به توحید ناب و پیامبری محمد صلی الله علیه و آله مشخص می‌شود. این باورها هستند که پایه و اساس دین بلکه مکتب‌های مذهبی قرار می‌گیرند.

بخش دوم نظام اخلاقی است. از آنجاکه انسان‌ها به خرد خویش نیک و زشت را می‌شناسند، به‌طور معمول نظام‌های اخلاقی دین‌ها تفاوت بسیاری با هم ندارند. در تمام ادیان دستگیری از تهیدستان و احترام به بزرگان و دادگری در مقام حکومت و داوری و... زیبا و نیکوست و از آن‌سو دروغ، خیانت و آدمکشی زشت و نارواست. بلی، گاه به‌ندرت کرداری در یک نظام دینی بر اساس استدلالی خوب و نیک شمرده می‌شود درحالی‌که در نظام دیگری بر اساس دلیلی دیگر همان کار ناروا شمرده می‌شود. به‌عنوان نمونه خودکشی در بیشتر نظام‌های دینی زشت است، ولی برخی از مذاهب شرقی آن را در شرایط ویژه‌ای کرداری روا بلکه نیک می‌شمرند. همچنین خاک‌سپاری مردگان در بیشتر ادیان پسندیده بلکه لازم است، ولی در دین زرتشت از آنجاکه آلودن خاک گناهی بزرگ است، خاک‌سپاری مرده ناروا شمرده می‌شود.

بخش سوم هر دین و مذهبی؛ مناسک، احکام فقهی و آیین‌های ویژه آن دین است. این بخش در ادیان مختلف گاه متفاوت و گاه مشابه‌اند. به‌عنوان نمونه احکام نجسی و پاکی و یا آیین‌ها و قوانین ازدواج در اسلام و آیین یهود شباهت‌های بسیاری دارند، هرچند تفاوت‌هایی نیز میان آن‌ها یافت می‌شود.

نکته مهم آن است که محور و پایه دین همان اعتقادات و باورهاست و این اصول اعتقادی است که بر نظام اخلاقی و فقهی دین سایه می‌افکند، به‌گونه‌ای که هیچ اصل اخلاقی و یا حکم فقهی نمی‌تواند بر خلاف آموزه‌های اعتقادی صورت گیرد.

آیا ممکن است اسلام، آیین را بپذیرد یا قرار دهد که شرک آلود باشد؟! آیا ممکن است آیین یهود مناسکی را برای پرستش یک بت به جای یهوه پایه نهد؟! آیا ممکن است حکمی در آیین زرتشت یافت که با اصل دوستی اهورامزدا و دشمنی با اهریمن ناسازگار باشد؟!

هیچ حکم فقهی و آیین مذهبی نمی‌تواند با اصل اعتقادی مخالفت کند، اصل اعتقادی بر حکم فقهی چیره است، سیطره دارد، آن اصل است و این فرع. گذشته از اعتقادات، نظام اخلاقی نیز بر احکام فقهی و آیین‌های مذهبی حاکم است؛ بلکه فقه در هر دینی برگرفته از باورها و ارزش‌های اخلاقی آن دین است. به‌عنوان نمونه در آیین زرتشت آلودن خاک، آب و آتش گناهی بزرگ است، این اصل در باورها و نظام اخلاقی این دین ریشه دارد، بر اساس همین اصل احکام و آیین‌های ویژه‌ای پدید می‌آیند از آن جمله اینکه خاک‌سپاری یا سوزاندن مردگان ممنوع شمرده می‌شود زیرا موجب آلودن خاک و آتش است. در اسلام بر اساس اصل اعتقادی توحید بسیاری از آموزه‌های فقهی مانند قبله، طواف، سجده و رکوع معنا پیدا می‌کند و بر اساس اصل اخلاقی کمک به تهیدستان احکام خمس، زکات و صدقه جریان پیدا می‌کنند.

قرآن کریم دست کم در پنج آیه تصریح کرده است که مراد از احکام و مناسک ظاهری همانا ایجاد پایه‌های اعتقادی و ارزش‌های اخلاقی است، بنگرید:

"لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومًا وَلَا دِمَآؤَهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ"<sup>۱</sup>

نه گوشت و نه خون قربانی هرگز به خدا نرسد، بلکه این پرهیزکاری شماست که به او رسد. این‌گونه قربانی‌ها را رام شما ساختیم تا خدا را بر آنکه راهنمایی‌تان کرده

۱ - سوره حج ۲۲، آیه ۳۷.

است، بزرگ بشمارید و نیکوکاران را بشارت بده.

"جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ"<sup>۱</sup>.

خداوند، کعبه، بیت الحرام را و ماه حرام قربانی‌های نشان‌دار و بی‌نشان را مایه برپایی مردم قرار داد. این از آن‌روست که بدانید خدا آنچه در آسمان‌ها و زمین است، می‌داند.

"وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ"<sup>۲</sup>.  
و ما قبله‌ای که تو بر آن بودی بازنگردانیم مگر برای آنکه بدانیم چه کسی از پیامبر پیروی می‌کند و چه کسی به واپس بازمی‌گردد.

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُبْلِغَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ"<sup>۳</sup>.

ای کسانی که ایمان آوردید، خدا به چیزی از شکار که در دسترس و تیررستان باشد، شما را خواهد آزمود تا خدا بداند چه کسی در پنهانی از او پروا دارد؟

"لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ"<sup>۴</sup>.

خدا شما را بر بیهوده سوگندهایتان بازخواست نمی‌کند، ولی بدان چه دل‌هایتان اندوخته بازخواست می‌کند

در آیه اول قرآن کریم مقصود از قربانی را نه خون ریختن و نه گوشت آویختن،

۱ - سوره مائده: ۵، آیه ۹۷.

۲ - سوره بقره: ۲، آیه ۱۴۳.

۳ - سوره مائده: ۵، آیه ۹۴.

۴ - سوره بقره: ۲، آیه ۲۲۵.

بلکه آن حالت پرهیزکاری و تسلیم مطلق در برابر حق تعالی می‌داند. در آیه دوم منظور از حرمت کعبه و ماه‌های حرام و قربانی‌ها را همانا اعتقاد به علم فراگیر الهی می‌شمرد. در آیه سوم هدف از تغییر جهت قبله را تقویت حالت پیروی و اطاعت از پیامبر خدا دانسته شده است. آیه چهارمی به مسلمانان گوشزد می‌کند که خداوند در حال احرام حیواناتی را در تیررس آنان قرار می‌دهد و از آنجا که صید در حال احرام و در حرم امن الهی ممنوع است، چنین احکامی نیز برای ایجاد و تقویت خداترسی و پرهیزکاری است. و آخرین آیه تصریح می‌کند که خدا کسی را بر سوگند بی‌اساس و سست پایه. کیفر نمی‌دهد؛ بلکه این دل سنگ و سرکش آدمی است که مجازات به همراه دارد.

گذشته از این، تمام آیین‌ها و مناسک عبادی در اسلام مشروط به آن است که برای خدا انجام گیرد و اگر جز او هدف و مقصودی در بین باشد، عبادت باطل است بلکه گناه به شمار می‌آید.

پس از توحید و خدامحوری، پرهیزکاری نیز شرط لازم قبول اعمال است.

"إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ"<sup>۱</sup>. خداوند تنها از پرهیزگاران می‌پذیرد.

بنابراین، فقہ و مناسک دینی در چهارچوب نظام اعتقادی-اخلاقی معنا پیدا می‌کند و فقہ منهای باور دینی و ارزش اخلاقی، جسدی بدون روح است.

خداوند به مردان فرمان می‌دهد که یا بنا بر عرف جامعه، همسران خویش را نگه دارند و یا به نیکوکاری آنان را رها سازند! این از حدود الهی است و هر کس از حدود خدا درگذرد، ستمکار است.

"تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"<sup>۲</sup>.

۱ - سوره مائده: ۵، آیه ۲۷.

۲ - سوره بقره: ۲، آیه ۲۲۹.

علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌نویسد:

و ربما استشعر من الآیة عدم جواز التفرقة بين الاحكام الفقهية و الاصول الاخلاقية و الاقتصار في العمل بمجرد الاحكام الفقهية و الجمود على الظواهر و التشف فيها، فان ذلك ابطالاً لمصالح التشريع و اماتة لغرض الدين.<sup>۱</sup>

از این آیه چنین فهمیده می‌شود که نباید احکام فقهی و اصول اخلاقی را از یکدیگر جدا کرد و نباید در کردار تنها به احکام فقهی بسنده نمود و بر ظواهر جمود کرد و قشری نگریست، که این رویه مصالح شریعت را تباه می‌کند و اهداف دین را می‌میراند.

به نظر می‌رسد علامه از بخش پایانی آیه که تعدی و گذر از احکام الهی را موجب ستمکاری دانسته، چنین استفاده نموده که بین احکام فقهی و اصول اخلاقی همواره ملازمه است. علامه در بیان اهمیت این ملازمه و پیوستگی می‌نویسد:

و لم يبلغ المسلمون الى ما بلغوا من الانحطاط و السقوط الا بالاقتصار على اجساد الاحكام و الاعراض عن روحها و باطن امرها.<sup>۲</sup>

و مسلمانان به سقوط و پستی درنیفتادند مگر آنکه به جسد احکام (دینی) بسنده کردند و از روح و باطن آن احکام روی برگرداندند.

همچنین علامه طباطبایی ذیل آیه "وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ"<sup>۳</sup> بر ارتباط احکام فقهی با اصول اعتقادی و ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌کند و می‌نویسد:

۱ - المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۳۵.

۲ - همان.

۳ - سوره بقره: ۲، آیه ۲۳۱.



فإن الله سبحانه لم يشرع ما شرعه لهم من الاحكام تشريعا جامدا يقتصر فيه على اجرام الافعال أخذا وإعطائا وإمساكا وتسريحا و غير ذلك، بل بناها على مصالح عامة يصلح بها فاسد الاجتماع و يتمّ بها سعادة الحياة الانسانية، و خلطها بأخلاق فاضلة تترى بها النفوس و تطهر بها الارواح و تصفو بها المعارف العالية من التوحيد والولاية و سائر الاعتقادات الزاكية فن اقتصر في دينه على ظواهر الاحكام و نبذ غيرها وراء ظهره فقد اتخذ آيات الله هزوا.<sup>۱</sup>

به بيان علامه طباطبائی، خداوند احكام فقهی را خشك و جامد وضع نكرده، بلكه اين احكام بر مصالحی بنا نهاده شده‌اند كه سعادت آدمی و اخلاق برتر و پاکی و صفای روح و معارف عالی توحیدی و ولایی را تأمین می‌كنند.

روایات نیز بر پیوستگی و ملازمت بین احكام فقهی و اصول عقائدی تأکید دارند، به‌ویژه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام در ابتدای خطبه فدکیه خویش درباره ارتباط فروع و احكام دینی با اصول و عقائد می‌فرماید:

خداوند ایمان را برای پاکی از شرك، نماز را برای دوری از غرور، زكات را برای تزكیه نفس، روزه را برای استواری اخلاص، حجّ را برای پایداری دین و جهاد را برای عزّت اسلام قرار داده است.<sup>۲</sup>

فقهای بزرگوار نیز همواره آنچه را كه با ضرورت دین یا مذهب ناسازگار باشد، مردود می‌شمارند، بلكه بر اساس اصول عقائدی، احكامی فرعی و فقهی را پایه

۱ - المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۳۶.

۲ - بلاغات النساء، ص ۱۹. بحار الانوار، ج ۲۹، ص ۲۳۶. حدیث ۹. خطبه فدکیه حضرت زهرا در كتب خاصه و عامه نقل شده و انتساب آن به بانو فاطمه زهراء مورد اطمینان است.

می‌گذارند. به‌عنوان نمونه، فقهاء حکم فقهی تعلیم و تعلّم دانش هیئت و ستاره‌شناسی قدیم را بررسی می‌کنند. منجمان بر تأثیر افلاک بر زندگی انسان‌ها و حوادث بر روی زمین تأکید می‌کردند. فقیهان این باور را با توحید و ربوبیت الهی ناسازگار می‌یابند و بر این اساس تعلیم، تعلّم و اعتقاد بدین باورها را حرام می‌دانند. شیخ انصاری در بیان تحریم تنجیم می‌نویسد:

و لعلّ وجهه أنّ نسبة الأفعال التي دلت ضرورة الدين على استنادها إلى الله تعالى كالتحلق و الرزق و الإحياء و الإمامة وغيرها، إلى غيره تعالى مخالف لضرورة الدين.<sup>۱</sup> نمونه دیگر مسئله نماز بر میّت است. اختیار نماز بر میّت با ولی میّت است. با این حال، محمد بن حسن اصفهانی، امام معصوم را بر ولی میّت مقدّم می‌داند، چون ولایت امام علیه السلام شامل تر و برتر از ولی میّت است:

و إمام الاصل أولى من كل احد حتى الولي، لانه إمام الثقلين في الاقوال والافعال، و اولى بالمؤمنين من أنفسهم، و هو ضروري المذهب.<sup>۲</sup>

بی‌گمان این حکم فقهی بر اساس اعتقاد به ولایت ائمه اطهار شکل گرفته است. آیه الله خوئی حرمت تصرف در مال دیگری را از ضروریات دین می‌شمرد؛ زیرا این کار به حکم عقلاء ظلم است و اسلام هیچ‌گاه ظلم را روا نمی‌داند. وی - به تقریر علی غروی - می‌نویسد:

"انّ حرمة التصرف في اموال الناس و املاكهم مما قد اطبقت عليه الاديان و هو الصحيح المحقق في محله لان التصرف في اموال الناس من دون اذنهم ظلم و عدوان و عليه جرت سيرة المتدينين و بناء العقلاء بل هو من ضروریات الدين الخفيف"<sup>۱۰</sup>

۱ - المكاسب، ج ۱، ص ۲۱۶.

۲ - كشف اللثام، ج ۲، ص ۳۲۱.

بی‌گمان اصول عقائد، به‌ویژه توحید و عدل، از مهم‌ترین و روشن‌ترین اصول دین است. و هر آنچه با این ضروریات دینی ناسازگار باشد، ملغی و منتفی خواهد بود.

## عدل و ظلم

عدل چیست و ظلم کدام است؟ پاسخ بدین پرسش از آغاز تاریخ اندیشه آدمی، دغدغه اندیشمندان بوده است کنکاش درباره معنا و مفهوم عدالت با افلاطون آغاز شد و در عرصه فلسفه یونان گسترش پیدا کرد سوفسطاییان عدالت را آن می‌دانستند که به حال فرد قوی‌تر، مفیدتر باشد! برخی از فیلسوفان عدالت را با طبع آدمی گره می‌زدند؛ آنچه با طبع بشری ملایم آید، عدل است و نیکو، و آنچه بر خلاف طبع باشد، ستم است و زشت این تعریف دقیق نیست، زیرا طبع آدمی خود تحت تأثیر عوامل مختلفی است؛ قوه عاقله، گرایش‌های نفسانی، آداب و رسوم اجتماعی، باورهای دینی و حتی ویژگی‌های شخصی افراد طبایع آدمیان در گستره مکان و زمان تغییر می‌کند و اگر عدل و ظلم را بر اساس طبع پایه گذاریم؛ اخلاق نسبی و متغیر می‌شود.

نظریه دیگر آن بود که عدالت قرار گرفتن فرد یا شیء در منزلت و وضعیت طبیعی خویش است بی‌تردید وضع و منزلت طبیعی، شأنی برتر و فراتر از طبع آدمی دارد منزلت طبیعی، جایگاهی وسط است که همواره در دو سوی آن افراط و تفریط قرار می‌گیرد بر همین اساس اخلاق نظری در اندیشه یونانی شکل گرفت که هر فضیلت اخلاقی را در بین دو ردیلت قرار می‌داد به‌عنوان نمونه، شجاعت فضیلتی است که در بین بزدلی و تهوّر قرار می‌گیرد.

ولی این حدّ وسط بر چه اساس تعیین می‌شود؟ آنچه شایسته است، فضیلت است و

گذر از این حدّ رذیلت است! از این پس، تعریف عدالت نیز با شایستگی و سزاواری گره خورد.

در جهان اسلام، حضرت علی علیه السلام، بزرگ پرچمدار عدالت، آن را چنین تعریف می‌کند: "العدلُ الإنصاف"۱. و در جایی دیگر در مقایسه عدالت و بخشندگی (جود) می‌فرماید: "العدلُ یضعُ الأمورَ مواضعها"۲.

عدل همان انصاف است و انصاف داوری آدمی است که بر اساس اندیشه و خرد وی و بدون دخالت گرایش‌ها و تمایلات دیگر شکل می‌گیرد پس سخن اول امام، بر محوریت درک و داوری آدمی در تعریف و تشخیص عدل دلالت دارد و سخن دوم به حقیقت عدل اشاره دارد که همانا با مفهوم شایستگی و سزاواری مرتبط است.

این سزاواری در اشیاء محسوس و ملموس همانا انتظام و موازنه‌ای است که به زیبایی می‌انجامد، پس می‌توان گفت: عدالت، کرداری بجا و شایسته است که در نظر عقل نیکو و زیباست علامه طباطبایی در تعریف عدل می‌نویسد:

"فإنَّ حقیقةَ العدلِ هی اقامةُ المساواةِ والموازنةُ بین الامورِ بأنَّ یعطى کلُّ من السهمِ ما ینبغی ان یعطاه فیتساوی فی انّ کلا منها واقع موضعه الذی یرتبه"۳.

حقیقت عدالت همانا برپایی برابری و موازنه بین چیزهاست، به گونه‌ای که به هر چیز آنچه را که شایسته آن است داده شود پس همه در این برابر باشند که در جای مورد استحقاق خویش قرار گرفته‌اند.

۱ - نهج البلاغه، ج ۴، ص ۵۱. حکمت ۲۳۱.

۲ - همان، ص ۱۰۲. حکمت ۴۳۷

۳ - المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۳۳۱.

بر پایه بیان علامه می‌توان چنین نتیجه گرفت که آنگاه که عدل به پذیرنده آن (منفعل) نسبت داده شود، عدل همان حالت موازنه، سازگاری و شایستگی است که بین اجزای یک مجموعه پدید می‌آید و آنگاه که عدل به انجام‌دهنده (فاعل) نسبت داده شود، به معنای برپا کردن و پدید آوردن حالت موازنه است.

در حوزه کلام، شیعه و معتزله خداوند را عادل می‌دانند شیخ مفید در تعریف عدالت و حکمت خداوند می‌نویسد: "هو الذي لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب" همین تعریف از عدالت را علامه حلی به معتزله نسبت می‌دهد.<sup>۲</sup>

بر این اساس، "خداوند عادل است" بدین معناست که وی هیچ کار زشتی را انجام نمی‌دهد و از هیچ کار لازم و واجبی فروگذار نمی‌کند این تعریف از عدالت خداوند بر این پایه شکل می‌گیرد که عقل آدمی می‌تواند قبح و حُسن افعال را دریابد؛ زیرا حُسن و قبح اشیاء یا به واسطه عقل درک می‌شود و یا بر پایه امر و نهی شرعی دریافت می‌گردد بنا بر نظریه دوم (حسن و قبح شرعی) - همان‌گونه که اندیشمندان اشعری نیز تصریح کرده‌اند- چون برای تشخیص حسن و قبح راهی به جز بیانات شرعی نیست، پس هیچ کاری بر خداوند واجب و هیچ کاری از او زشت نخواهد بود.<sup>۳</sup>

اشاعره هرچند خداوند را عادل و حکیم می‌نامند، ولی عقل را از درک قبح و حسن و هرگونه تکلیف و الزامی ناتوان می‌بینند محی‌الدین نووی می‌نویسد:

"مذهب اهل السنة انه لا يثبت بالعقل ثواب ولا عقاب ولا ايجاب ولا تحريم ولا

۱ - النکت الاعتقادیه، ص ۳۲.

۲ - کشف المراد، ص ۳۳۱.

۳ - ر.ک. شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۹۴.

غیرها من التکالیف و انّ الله تعالى لا یجب علیه شیء"۱. مذهب اهل سنت آن است که به عقل نه پاداشی ثابت می‌شود و نه کیفر و نه الزامی و نه تحریمی و نه هیچ تکلیفی ثابت نمی‌شود و خداوند هیچ چیز بر او واجب نیست.

### پیشینه پژوهش

سخن از قواعد فقهی در کنار طرح فروعیات، از همان آغاز در کتب فقهی یافت می‌شود، نوشتن رساله‌ها و تک‌نگاری‌هایی نیز درباره قواعد فقهی مهم مانند قاعده لاضرر در میان فقهاء مرسوم بوده است، این آثار هرچند به‌طور مستقیم و ویژه درباره قاعده عدل نوشته نشده‌اند؛ اما از آنجاکه موضوع آن‌ها، قواعد فقهی است؛ می‌توان آن‌ها را به‌عنوان پیشینه عام موضوع رساله مورد توجه قرار داد. به‌ویژه آنکه با مراجعه بدین کتب و درک حدود و شرایط و مفاد قواعد مرتبط با قاعده عدل، می‌توان قاعده عدل را بهتر و عمیق‌تر مورد بررسی قرار داد.

فقیهان ارجمند شیعه؛ از سید مرتضی تا مرحوم آیه الله خویی، و همچنین فقهای معاصر، به قاعده نفی ظلم (به تعبیر دیگر قاعده عدل) تمسک کرده‌اند. برخی از این دست موارد در بخش چهارم کتاب خواهد آمد. گذشته از آثار حوزه قواعد فقهی، آثاری که در باب اصل عدل الهی، به‌منزله اصلی کلامی، و آثار گسترده آن تدوین شده‌اند، پیشینه اثر حاضر شمرده می‌شوند. به‌عنوان نمونه، کتاب "اصل العدل عند المعتزلة" اثر آقای هانم ابراهیم یوسف (دارالفکر العربی، ۱۹۹۸م) به تبیین جایگاه اصل عدل، به‌ویژه در اعتقادات معتزله، و گاه شیعه، می‌پردازد؛ ولی از نتایج اصل عدل در فقه و جریان قاعده عدل به‌منزله قاعده‌ای فقهی و نسبت آن با قواعد فقهی

---

۱ - شرح صحیح مسلم، ج ۱۰، ص ۲۷۷.

دیگر، سخنی در این کتاب یافت نمی‌شود.

و البته آثاری که به‌ویژه درباره قاعده نفی ظلم تدوین شده‌اند؛ پیشینه خاصّ این پژوهش شناخته می‌شوند. آنچه را به‌عنوان پیشینه خاصّ قاعده نفی ظلم می‌توان برشمرد، به ترتیب تاریخ نشر از این قرار است:

- ۱- مقاله "عدالت به‌مثابه قاعده فقهی-حقوقی" اثر سیدمحمد اصغری (فصلنامه حقوق، ۱۳۸۸، دوره ۳۹، صص ۲۱-۱) به آثار اصل عدل پرداخته و به حق قاعده نفی ظلم را "امّ القواعد" نامیده است.
- ۲- رساله دکترا با عنوان "اعتبار و قلمرو قاعده عدالت در فقه از منظر کتاب و سنت" اثر سیدمحمد صادق زاده طباطبایی و با راهنمایی دکتر سیف‌الله صرامی (دانشگاه قرآن حدیث، ۱۳۹۱) به بیان ادله قاعده نفی ظلم همت گماشته است.
- ۳- پایان‌نامه ارشد با عنوان "جایگاه عدالت به‌مثابه قاعده فقهی نزد مذاهب اسلامی" اثر خانم مهدیه میان محله به راهنمایی دکتر سیدمحسن فتاحی (دانشکده مذاهب اسلامی، ۱۳۹۲) به نقش عدل در احکام فرعی نزد مذاهب مختلف اسلامی پرداخته است.
- ۴- کتاب "قاعده عدالت و نفی ظلم" اثر آقای هادی قابل (انتشارات فقه الثقلین، قم، ۱۳۹۳ش) که از جهت طرح و بررسی قاعده عدل، اثری مستقل و قابل توجه است، ولی به مباحث کلامی و فقهی نپرداخته و بیشتر مباحثی عمومی و اجتماعی را درباره جریان قاعده عدالت در فقه بیان کرده است.
- ۵- مقاله "اصل عدالت در فقه مذاهب اسلامی" اثر عابدین مؤمنی و سید محمد مهدی حسینی (مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ۱۳۹۴، ش ۳۹، صص ۷-۱۹) به نقش اصل عدل به‌مثابه اصل حاکم بر احکام (عدل در سلسله علل احکام) در مذاهب اسلامی پرداخته است.

۶- مقاله "نسبت قاعده عدالت با قواعد فقهی دیگر" اثر سید محمود طباطبایی (مجله کاوشی نو در فقه، ۱۳۹۵، سال ۲۳، ش ۱، صص ۱۵۱-۱۷۲). در این مقاله، نسبت قاعده نفی ظلم با چهار قاعده نفی ضرر، عدل و انصاف، قرعه و غرور تبیین شده است.

نقاط امتیاز این کتاب نسبت به دیگر آثار در باب قاعده نفی ظلم از این قرار است:

- ۱- ادله چهارگانه قاعده نفی ظلم به تفصیل طرح و بررسی شده است.
  - ۲- به ده پرسش، اشکال و شبهه درباره قاعده نفی ظلم پاسخ کامل داده شده است.
  - ۳- ۳۷ مورد استناد فقهای شیعه به قاعده نفی ظلم در ابواب مختلف فقهی و مسائل اصولی برشمرده شده است.
  - ۴- ۱۴ مورد جدید برای طرح و اجرای قاعده نفی ظلم برشمرده شده است که فقه موجود را به عنوان "فقه عادل" نزدیک تر می کند.
  - ۵- نسبت قاعده نفی ظلم با احکام مستنبطه از نصوص و ظواهر قرآن و حدیث بیان شده است.
  - ۶- نسبت قاعده نفی ظلم با پنج قاعده فقهی دیگر (ملازمه عقل و شرع، عدل و انصاف، اهم و مهم، نفی ضرر، و نفی حرج) سنجیده شده است.
  - ۷- نسبت قاعده نفی ظلم با قواعد و اصول حاکم در فقه و اصول اهل سنت (قیاس، استحسان، مصالح مرسله، مقاصد الشریعه) سنجیده شده است.
- امید است این اثر گامی در جهت هر چه بیشتر "عدلی" شدن فقه باشد.



## سکین

آیه الله سیدعلی سیستانی می نویسد:

انّ قاعدة العدل من اعظم قواعد الفقه و ان لم تکن  
معنونة فی ابوابه کسائر القواعد و یتدلّ لها من  
الکتاب بقوله تعالى: انّ الله یأمر بالعدل و الاحسان  
همانا قاعده عدل از مهم ترین قواعد فقه است،  
هرچند در کتاب های فقهی مانند دیگر قاعده ها،  
از آن اسمی برده نشده است، و دلیل این قاعده  
سخن خداوند در قرآن است: همانا خداوند شما  
را به دادگری و نیکوکاری فرمان می دهد





فصل دوم

**ادله اثباتی قاعده نفی ظلم**

## اصل عدل الهی

قاعده نفی ظلم نتیجه اصل عدل الهی در فقه است. به بیان دیگر، آن کس که در کلام و اعتقادات، عدلی مسلک باشد، در فقه بر پایه قاعده نفی ظلم پیش خواهد رفت. بنابراین پیش از بیان ادله اثباتی، حدود و شرایط و مفاد قاعده نفی ظلم، به عنوان یک قاعده فقهی، می‌بایست اصل کلامی عدل الهی، به گونه‌ای خلاصه، توضیح داده شود تا خاستگاه اصلی قاعده نفی ظلم آشکار شود.

## دو قرائت از اصل عدل

در اسلام همچون دیگر ادیان ابراهیمی، خداوند عادل است و هیچ گاه و بر هیچ کس ستم روا نمی‌دارد. قرآن کریم بارها هرگونه ستمکاری را از خدا نفی می‌کند. هیچ فرقه و نحله کلامی نیز در میان مسلمانان یافت نمی‌شود که منکر این اصل اعتقادی باشد، به بیان دیگر همه فرقه‌های اسلامی، به زبان، خداوند را عادل می‌شمرند. باین همه متکلمان در تفسیر و تشریح این اصل، دو راه متفاوت را پوییده‌اند.

تفسیر اشاعره و عدلیه از این مطلب دو گونه است، جرجانی در توضیح این دوگانگی می‌نویسد:

"الامة اجمعت ان الله تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الواجب فلاشاعة من جهة انه لا قبيح منه و لا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح و لا ترك واجب و اما المعتزلة فن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه و ما يجب عليه يفعله"<sup>۱</sup>

مسلمانان اتفاق دارند که خداوند زشتی نخواهد کرد و بایسته‌ای را ترک نمی‌کند؛ اشعریان از آن جهت (چنین باوری دارند) که از او (چیزی) زشتی نیست و بر او

(چیزی) لازم نیست پس زشت کرداری و ترک واجب از او صورت نگیرد ولی معتزلیان از آن جهت (چنین باوری دارند) که خدا آنچه را که از او زشت است انجام نمی دهد و آنچه بر او بایسته است، انجام می دهد.

"خداوند ستم نمی کند"؛ در دیدگاه عدلیه این باور بدین معناست که "آنچه را که عقل ستم بداند، خداوند انجام نخواهد داد". ولی در دیدگاه اشعری این باور بدان معناست که "آنچه خدا انجام دهد، عدل است و ظلم نخواهد بود".

به بیان دیگر، اختلاف عدلیه و اشعری مسلکان در تبیین عدل الهی به اختلاف آن‌ها در مسأله حُسن و قبیح بازمی گردد. اشاعره حسن و قبح را شرعی می دانند، بدان معنا که هر چه شارع حَسَن بداند، نیکوست و هر آنچه شارع قبیح بشمرد، زشت است. پس ملاک شناخت ظلم و عدل نیز کردار خداوند است؛ هر آنچه او انجام دهد یا بدان فرمان دهد، عدل است و هر آنچه او نکند یا از آن نهی کند، ظلم است. محی الدین نووی، در مقام یک اندیشمند اشعری، تصریح می کند که اگر خداوند همه مطیعان و درستکاران را عذاب کند و آنان را به آتش وارد کند، این کار از او دادگری است.<sup>۱</sup>

و البته عدلیه ملاک شناخت حسن و قبح، عدل و ظلم را عقل و خرد می دانند و بر این اساس انجام آنچه را عقل عدل می بیند بر خداوند واجب و انجام آنچه را عقل ظلم می بیند از خداوند ممتنع می دانند.

### ارتباط عدل و ظلم با حُسن و قبح

افعال اختیاری آدمی از جهت حسن و قبح به سه دسته تقسیم می شوند: افعالی که حسن یا قبح آن‌ها ذاتی است و از آن‌ها جدا نمی شود.

۱ - شرح صحیح مسلم، ج ۱۷، ص ۱۹۴.

گونه دوم افعالی است که مقتضی حسن یا قبیح‌اند، بدین معنی که به‌خودی‌خود و در درجه اول حسن یا قبیح‌اند. برای این‌گونه از افعال صدق و کذب را مثال می‌زنند، بدین تقریب که صدق به‌خودی‌خود حسن است مگر آنکه جهت قبیح قوی‌تری بر آن عارض شود، مثلاً صدقی موجب قتل آدم بی‌گناهی شود. و کذب به‌خودی‌خود قبیح است مگر آنکه جهت حسن قوی‌تری بر آن عارض شود، مثلاً کذبی موجب نجات انسانی شود.

گونه سوم افعالی است که نه بالذات و نه بالاقتضاء حُسن و قبحی در پی ندارند؛ مانند حرکت دادن دست که از نظر اخلاقی کاملاً خنثی است.

مشهور علماء در عرصه اخلاق، کلام و اصول، تنها حَسَن ذاتی را عدل و تنها قبیح ذاتی را ظلم می‌دانند.<sup>۱</sup> علت ذاتی بودن حسن برای عدل و قبیح برای ظلم آن است که عدل به معنای دادن حقّ به ذوالحقّ است و ظلم منع حقّ از ذوالحقّ است. و اعطای حقّ اصل و ریشه حُسن و نیکویی است و منع حقّ اصل و ریشه قبح و زشتی. ذاتی بودن حسن برای عدل و قبیح برای ظلم نتیجه دیگری نیز در پی دارد؛ تمام افعالی که به اقتضاء یا به اعتبارات حَسَن می‌شوند، از آن‌روست که مصداق عدل شده‌اند و تمام افعالی که به اقتضاء یا به اعتبارات قبیح می‌شوند، از آن‌روست که مصداق ظلم شده‌اند. مرحوم آیه الله خوئی (به تقریر سیدعلی شاهرودی) در این‌باره می‌فرماید:

"ان حکم العقل بحسن شيء أو قبحه انما يكون بانطباق عنوان العدل و الظلم علیه، فما يكون حسنا بحکم العقل اولاً و من دون حاجة إلى ان یدخل تحت عنوان آخر هو العدل، و ما يكون قبيحا كذلك هو الظلم، و الأول هو الحسن ذاتا كما ان الثاني هو القبيح ذاتا،

---

۱ - برخی از اندیشمندان حُسن صدق و قبیح کذب را هم ذاتی می‌دانند.

بخلاف سائر الأمور والأفعال، فالقبيح منه لا يتصف بالقبح عقلاً إلا بعد انطباق عنوان الظلم عليه، والحسن منه لا يتصف بالحسن إلا بعد انطباق عنوان العدل عليه.<sup>۱</sup>

حکم عقل به حسن یا قبح چیزی تنها بر آن اساس است که عنوان عدل و ظلم بر آن منطبق می‌شود، پس هر آنچه در درجه اول و بدون ارجاع به عنوان دیگری، به حکم عقل نیکو بود، آن عدل است. و آنچه به این گونه زشت بود، آن ظلم است. عدل حَسَن ذاتی و ظلم قبیح ذاتی است. بر خلاف دیگر چیزها و کارها که پس از آنکه عنوان ظلم بر آنها منطبق شد، عقل آنها را زشت می‌داند و پس از آنکه عنوان عدل بر آنها منطبق شد، عقل آنها را نیکو می‌داند.

این سخن را این گونه می‌توان مستدل نمود که هر وصف عرضی به وصف ذاتی بازمی‌گردد، "کَلَّمَا بِالْعَرَضِ يَنْتَهِي إِلَى مَا بِالذَّاتِ"، پس حَسَن و قبح کردارها و رفتارها، ریشه در آن دارد که مصداق عدل و ظلم قرار گرفته‌اند

علامه طباطبایی عدل و ظلم را در معنا ملازم و در مصادیق مساوی با حَسَن و قبح می‌داند. به بیان ایشان، حَسَن آن است که نفس آدمی بدان میل پیدا می‌کند، و نفس ناطقه آدمی به فعل و کرداری گرایش پیدا می‌کند که هر چیز را در جای مناسب خویش قرار دهد و قرار دادن در جای شایسته همانا عدل است. بنابراین قضایای "عدل حسن است" و "ظلم قبیح است" قضایایی تحلیلی می‌شوند. وی می‌نگارد:

"ان العدل يساوق الحسن و يلازمه إذ لا نعتي بالحسن إلا ما من طبعه ان تميل إليه النفس و تنجذب نحوه و اقرار الشيء في موضعه الذي ينبغى ان يقر عليه من حيث هو كذلك مما يميل إليه الانسان و يعترف بحسنه".<sup>۲</sup>

۱ - دراسات في علم الاصول، ج ۳، ص ۳۲.

۲ - الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۲، ص ۳۳۱.

عدل با نیکویی مساوق و ملازم است، زیرا از نیکو اراده نمی‌کنیم مگر آنکه نفس به سوی آن میل دارد و قرار دادن چیزها در آنجا که شایسته است قرار گیرد به گونه‌ای که آدمی بدان تمایل پیدا کند و به نیکویی‌اش اعتراف نماید.

به هر روی، حسن عدل و قبح ظلم ذاتی و غیرقابل انفکاک است. بنابراین تشخیص عدل و ظلم در افعال و احکام رابطه مستقیمی با تشخیص حسن و قبح دارد. به بیان دیگر، اگر عقل را بر تشخیص حسن و قبح قادر بدانیم، آن را بر تشخیص عدل و ظلم نیز قادر خواهیم دانست. و اگر عقل را در تشخیص حسن و قبح ناتوان بدانیم، آن را در تشخیص عدل و ظلم نیز ناتوان خواهیم دانست.

پس اصل عدل الهی - و به تبع آن اصل نفی ظلم - ارتباط مستقیمی با مباحث حسن و قبح پیدا می‌کند.

### مرجع تشخیص حسن و قبح

کدامین مرجع مفهوم حسن و قبح - و در نتیجه عدل و ظلم - را بیان می‌کند و مصادیق آن را تعیین می‌کند؟! این پرسش پیش از فقه و کلام، ریشه در فلسفه اخلاق دارد؛ ستم و دادگری بلکه خوبی و بدی اخلاقی را چه کسی تعیین می‌کند؟! سه پاسخ برای این پرسش می‌توان در نظر گرفت.

خدا محوری: برخی از خدا باوران مرجع تشخیص خوبی و بدی را خدا می‌دانند؛ آنچه را که خدا خوب بشمارد، نیکوست و آنچه را که او بد بداند، زشت است.

البته انسان‌های عادی نمی‌توانند با خدا ارتباط دائم داشته باشند، پس چگونه خوبی را از بدی تشخیص دهند؟! در این دیدگاه مرجع تشخیص حسن و قبح، "شرع" خواهد بود. شرع در درجه اول گفته‌های خداست که به صورت کتاب آسمانی در اختیار آدمی قرار دارد و در درجه دوم گفته‌ها و کردار انسان‌هایی است که خداوند



آنان را برای راهنمایی بشر فرستاده است. به تعبیری اسلامی، قرآن و سنت ملاک تشخیص ارزش‌های اخلاقی خواهد بود. پس عقل یا قرارداد بشری هیچ نقشی در این تشخیص نخواهد داشت.

این مکتب، گونه‌ای فروتنی را در برابر خداوند تبلیغ می‌کند، انسان مؤمن از همه چیز حتی از عقل و خرد خود در برابر خداوند دست برمی‌دارد. محی‌الدین نووی در شرح این باور می‌نویسد:

"انّ مذهب اهل السنة انّ الله تعالى لايجب عليه شيءٌ فلو عذب المطيعين و الصالحين اجمعين و ادخلهم النار كان عدلاً منه و اذا اكرمهم فهو فضلٌ منه و اما المعتزلة فيثبتون الأحكام بالعقل".<sup>۱</sup>

همانا مذهب اهل سنت (اشعریان) چنین است که بر خداوند چیزی لازم نیست... پس اگر همگی مطیعان و درستکاران را عذاب کند و آنان را به آتش وارد کند، از او دادگری خواهد بود و اگر آنان را اکرام کند پس از بزرگواری اوست ولی معتزله با عقل احکامی را ثابت می‌کنند.

پس از این مرحله، دایره شرع گسترش می‌شود و دانایان و حاکمان دینی را نیز در برمی‌گیرد. بنا بر نظر برخی از اهل سنت، فقیه که جوینده و یابنده حکم خداست از خطا و اشتباه به دور خواهد بود، فقیه می‌کوشد و به نتیجه‌ای می‌رسد و فقیهان در این نتایج به سختی در اختلاف می‌افتند ولی هیچ‌یک اشتباه‌کار نیستند و خداوند، نظر تک‌تک آنان را حقیقت می‌بخشد! این نظریه را "تصویب" به معنای صواب و درست دانستن می‌نامند، غزالی می‌نویسد:

"فالذي ذهب اليه محققو المصوبة انه ليس في الواقعة التي لانص فيها حكم معين يطلب

۱ - شرح صحیح مسلم، ج ۱۷، ص ۱۹۴.

بالظنّ بل الحكم يتبع الظنّ و حكم الله تعالى على كلّ مجتهدٍ ما غلب على ظنّه".<sup>۱</sup>  
 محققان مصوبه بر این باورند که در مسأله‌ای که نصّی در آن نیست، حکم معینی نیست، که گمان بدان برسد؛ بلکه حکم پیرو گمان است و حکم خداوند بر هر مجتهدی همان است که بر گمان او چیره شده است.

همچنین حاکم دینی از تیررس اعتراض و انتقاد دور می‌ماند، زیرا او نیز در زیر چتر گسترده "شرع" جایی برای خویش باز کرده است. بی‌تردید بازتاب سیاسی این نظریه، گسترده خواهد بود؛ دیگر کسی نمی‌تواند با خلیفه چون و چرا کند، حتی اگر خلیفه گناه کند و فسق بورزد، مسلمانان باید از او پیروی کنند و نباید بر او انکار کنند.

تصویب عملکرد عالمان و حاکمان دینی در نظام فکری اشعری ریشه در تخطئه درک عقل دارد. آنگاه که عقل حُسن و قبح را درک نکند، یا به تعبیر دقیق‌تر درک عقل از حُسن و قبح معتبر شناخته نشود؛ پس دیگر هیچ پایه و اساسی برای نقد و بررسی شرع و متولیان آن باقی نخواهد ماند. دیگر بر اساس کدام پایه و اساس می‌توان عملکرد خلفای اموی و عباسی را خطا دانست؟! از همین روی، آراء متناقض فقیهان نیز قابل‌سنجش و بررسی نخواهد بود و همه آن آراء، مطابق حقّ و صواب قلمداد می‌شود.

خردمحوری: بسیاری از اندیشمندان -چه مؤمن و چه ملحد- مرجع تشخیص ارزش‌های اخلاقی را خرد جمعی بشر می‌دانند. آنچه را که آدمی به خرد خویش و به دور از امیال و خواسته‌ها یا تعصبات شخصی خوب تشخیص دهد خوب است و

آنچه زشتی بشمارد، زشت است. در اسلام، فرقه‌های کلامی که چنین می‌اندیشند را عدلیه می‌نامند. سید مرتضی در این باره می‌نویسد:

"اهل العدل یذهبون الی ان تحسین الشیء او تقبیحه امر عقلي ای یدرك بالعقل كعلنا بحسن الصدق النافع و قبح کذب الضار".<sup>۱</sup>

پیروان عدل بر این باورند که نیک یا بد دانستن چیزی امری عقلی است، یعنی به عقل درک می‌شود؛ مانند علم ما به خوبی راست‌گویی نافع و زشتی دروغ‌گویی زیان‌بار.

شیخ طوسی نیز عقل را تشخیص‌دهنده خوبی و بدی کردارها می‌داند؛ زیرا همه خردمندان - چه مؤمن و چه ملحد - می‌فهمند که نادانی و دروغ‌گویی و ستمگری و بیهوده‌کاری زشت است. وی می‌نویسد:

"أن العلم بما تقدم هو العقل دون الشرع، هو أن كل عاقل مفطور العقل يعلم قبح الظلم وقبح الجهل والكذب والعبث، فلولا أن طريق ذلك العقل لما وجب شمول العلم لجميع العقلاء".<sup>۲</sup>

در این مکتب فکری، عقل استقلال می‌یابد و راه برای پرسش، نقد و خردورزی باز می‌شود. عقل به‌عنوان پایه و بنیان مطرح می‌شود؛ متون مقدس و روایات مذهبی با خرد فهمیده می‌شوند و با آن داوری می‌شوند و به‌واسطه آن مستدل می‌گردند. دیگر، سخن همه فقیهان صواب نخواهد بود؛ فقیه پس از کوشش و اجتهاد ممکن است به حقیقت برسد و ممکن است خطا کند. این نظریه را "تخطئه" یعنی خطا دانستن می‌نامند. لازم به ذکر است که در این مسلک عقل مستقل، مدرک حُسن و

۱ - الانتصار، ص ۲۴ .

۲ - الاقتصاد، ص ۴۹ .

قبیح است. و خرد جمعی یا اتفاق عقلاء بما هم عقلاء بدین حکم مستقل عقلی خواهد دلالت می‌کند.

قراردادمحوری: از دیر هنگام برخی از صاحب‌نظران بر این اندیشه بودند که بایسته و نبایسته‌های اخلاقی نه دست‌نوشته‌های خداست و نه یافته‌های خرد آدمی؛ بلکه تنها قراردادهای اجتماعی است که کرداری را زشت و دیگری را زیبا می‌نامد! بر این پایه، اخلاق مانند دانش لغت است؛ همان‌گونه که پارسی‌زبانان آن مایه زندگانی را آب می‌خوانند، عرب‌ها آن را ماء و انگلیسی‌ها Water.

پس ممکن است کرداری را فارس‌ها بر اساس فرهنگ و آداب و رسوم خویش پلید بدانند و عرب‌ها زیبا بشمارند و انگلیسی‌ها نسبت به آن بی‌طرف باشند!

همان‌گونه که گذشت بررسی و نقد دلیل‌ها و داوری بین این سه نظریه در درجه اول به دانش اخلاق و سپس به علم کلام مربوط می‌شود، ولی آنچه در این جا مطرح می‌شود آن است که اندیشمندان شیعه و معتزله همواره تاکید داشته‌اند که حسن و قبح، نیکی و زشتی دو اصل خریدیاب و عقلانی است،

ممکن است گفته شود؛ ریشه و مبنای حسن و قبح، بنا و اتفاق عقلاء است. این سخن نمی‌تواند پاسخ چهارمی به پرسش ما باشد، زیرا اتفاق و اجماع عقلاء بر مطلبی، علت و سببی دارد. اگر عقلاء به جهت حکم عقلشان بر مطلبی اجماع کنند، پس بنای آنان ریشه در درک عقلانی و دریافت خردمندان آنان دارد.

و اگر بنای عقلاء بر پایه روابط و قراردادهای اجتماعی آنان شکل گرفته باشد، بنای عقلاء به همان نظریه قراردادمحوری بازگشت می‌کند.

---

۱ - علامه طباطبایی به تفصیل این نظریه را نقل و نقد نموده است. ر.ک. المیزان فی تفسیر

آیہ اللہ سید محمد روحانی بدین نکتہ تصریح می کند که بناء عقلاء بر امری بدون دلیل و ریشه نیست. پس اتفاق عقلاء بر حُسن عدل و قبح ظلم نیز بر پایه امری عقلی و واقعی شکل می گیرد. وی می نویسد:

"انّ بناء العقلاء العملي يمتنع ان يكون عن ارتجال فان ذلك ينافي مع فرض كونهم عقلاء، بل لا بدّ ان ينشأ بناءهم عن امر راجح، بحيث يكون ما بنوا عليه من مصاديقه أو أسبابه. فإذا فرض ان بناءهم على قبح الظلم ناش عن امر راجح كحفظ النظام مثلا فننقل الكلام في ذلك الأمر الراجح، فهل يكون رجحانه و حسنه امرا عقليا او عقلائيا؟ فعلى الثاني، ننقل الكلام فيما دعى إليه و يتساءل عن أنّه امر عقلي واقعي او عقلائي جعلي و هكذا. و على الأول، يلزم ان لا يكون حسن العدل و قبح الظلم امرا عقلائيا مجعولا، بل أمرا عقليا واقعيا".<sup>۱</sup>

بناء عملی عقلاء محال است که بدون دلیل باشد، زیرا چنین چیزی با عاقل بودن آنها سازگار نیست؛ بلکه باید بنای آنان از امر مطلوبی مانند حفظ نظام معیشت ریشه گرفته باشد، به گونه ای که بنای آنان مصداق یا سبب آن امر مطلوب باشد. پس اگر فرض کنیم که بنای آنان بر زشتی ظلم از امر مطلوبی ریشه گرفته، بدان امر مطلوب منتقل می شویم، آیا مطلوبیت و نیکویی آن امر عقلی است یا عقلائی؟! اگر گفته شود عقلائی است، باز به ریشه بنای عقلاء بر مطلوبیت آن می پردازیم، آیا آن امری عقلی واقعی است یا عقلائی جعلی است. در نتیجه نیکویی عدل و زشتی ظلم امری عقلائی جعلی نیست؛ بلکه امری عقلی و واقعی است.

ممکن است عرف نیز به عنوان مشخص کننده عدل و ظلم معرفی شود. عرف یا متعارف جامعه همانا اتفاق و هم سوئی است که در فضای بین الاذهانی یک جامعه

شکل می‌گیرد. حکم عرف نیز مانند بناء عقلاء نمی‌تواند خارج از حکم عقل یا قراردادهای اجتماعی باشد. به سخن دیگر، زمانی که عرف یک جامعه کاری را عدل یا ظلم می‌داند، این تشخیص ریشه در کجا دارد؟ اگر این تشخیص متعارف در میان آدمیان ریشه در دریافت عقلی آن‌ها دارد، پس عقل آنان است که عدل و ظلم را نمایانده است. و اگر این فهم عرفی ریشه در قراردادهای و ذهنیت‌های فرهنگی و اجتماعی داشته باشد، فهم عرفی مستند به همان قراردادهای می‌شود.

### ادله اثباتی دیدگاه عدلیه

متکلمان شیعی و معتزلی ردیه‌های متعددی بر دیدگاه اشاعره بیان کرده‌اند:

اول آنکه، انکار دریافت عقل مستقل در حوزه شناخت حسن و قبح مخالف ضرورت است هر اندیشمندی، بدون در نظر گرفتن احکام شرعی، بالضروره درمی‌یابد که دروغ، خیانت، دورویی زشت است، و صدق، امانت‌داری و راست‌کرداری خوب است.

دوم آنکه دیدگاه اشاعره در مسأله عدل الهی مشکلاتی را به همراه دارد عدل خداوند بر مبنای اشاعره تنها یک انتساب صرف است و به‌طور کامل از معنا و مفهوم خالی است. ابن‌ابی‌الحدید در شرح سخن امیرمؤمنان علیه السلام، "ارْتَفَعَ عَنْ ظُلْمِ عِبَادِهِ"، می‌نویسد:

"هذا هو مذهب اصحابنا المعتزلة، و عن امیر المؤمنین اخذوه؛ و هو استاذهم و شیخهم فی العدل و التوحید، فاما الاشعرية، فانها و ان كانت تمتنع عن اطلاق القول بانّ الله تعالى یظلم العباد الا انّها تعطی المعنی فی الحقیقة، لان الله عندهم یکلف العباد ما لا یطیقونه، بل هو سبحانه عندهم لا یکلفهم الا ما لا یطیقونه، بل هو سبحانه عندهم لا یقدر علی یکلفهم ما یطیقونه، و ذلك لان القدرة عندهم مع الفعل، فالقاعد غیر قادر علی القيام،

وإنما يكون قادرا على القيام عند حصول القيام، ويستحيل عندهم أن يوصف الباري تعالى بأقدار العبد القاعد على القيام، وهو مع ذلك مكلف له أن يقوم، وهذا غاية ما يكون من الظلم سواء اطلقوا هذه اللفظة عليه أو لم يطلقوها<sup>۱</sup>.

ابن ابی الحدید متذکر می شود که اشاعره معتقدند قدرت بر انجام کار تنها در حین انجام کار پدید می آید، پس نشسته قادر بر ایستادن نیست و تنها در حال ایستادن بر ایستادن تواناست بر این اساس وقتی خداوند کسی را بر کاری تکلیف می کند، آن فرد پیش از انجام آن کار، بر آن کار توانا نیست پس همواره خداوند به کاری تکلیف می کند که خارج از توانایی آدمی است آیا تکلیف به خارج از توانایی ظلم نیست؟! استدلال ابن ابی الحدید در موارد متعدد دیگری نیز جریان دارد؛ اشاعره بر این باورند که افعال بندگان را خداوند آفریده است، و حتی زشت کاری و گناهان را نیز خداوند پدید آورده، و خدا انسان گناهکار را بر گناهی که خود آفریده، مؤاخذه و عذاب می کند آیا این ظلم نیست؟!.

این دست استدلال ها به درک عقلانی از عدل و ظلم بازمی گردد و در واقع اشکال مبنایی به اشاعره است.

گذشته از این، چهار اشکال دیگر بر سخن اشاعره در عدل الهی جریان دارد:  
 اول آنکه بر مبنای اشعریان، هیچ راهی برای اثبات صدق و راست گویی پیامبران باقی نمی ماند در طول تاریخ، بسیاری ادعای پیام آوری از سوی خداوند را داشته اند، برای آنکه پیامبر راستین از مدعی دروغین بازشناخته شود، خداوند بر دست پیامبرانش معجزه هایی را به انجام می رساند حال اگر زشت و زیبایی کارها را عقل درک نکند، پس رواست که خداوند بر دست دروغ گویی معجزه ای به انجام رساند!

---

۱ - شرح نهج البلاغه، ج ۱۳، ص ۴۷.

قاضی ایجی و جرجانی در متن و شرح مواقف بارها این اشکال را از جانب معتزله مطرح کرده‌اند و در مقام پاسخ‌گویی برآمده‌اند، به نظر این دو متکلم اشعری، ملازمه بین پدیدآوری معجزه و صدق مدعی پیامبری، ملازمه‌ای عقلانی و منطقی نیست، بلکه ملازمه بین این دو عادی است، مانند ملازمه بین خجالت کشیدن و سرخ شدن چهره!

در اندیشه اشعری استلزامات عقلی و قطعی بر جهان حاکم نیست، بلکه آنچه بر جهان آفرینش می‌گذرد، حاصل عادت و دأب خداوند است! عادت خدا بر این قرار گرفته که معجزه را برای پیامبر راستین بیافریند نه بر مدعی دروغین!

این پاسخ متکلم اشعری، راه به‌جایی نمی‌برد؛ چه تضمینی در بین است که خداوند در مورد یا مواردی برخلاف عادت خویش عمل نکند! در دیدگاه اشعری؛ خداوند هر آنچه انجام دهد، نیکوست پس هیچ مانعی در بین نیست که عادت و رویه خویش را تغییر دهد!

متکلم اشعری حتی نمی‌تواند به آیه "فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا"<sup>۲</sup> استدلال کند، چون در اندیشه اشعری هرچند خداوند وعده داده که در سنت و روشش تغییر و تبدیلی نیست، ولی ممکن است بدین وعده‌اش نیز پایبند نماند و خلف وعده کند و سنتش را تغییر دهد!

در نتیجه اشکال پایدار باقی می‌ماند، اگر حسن و قبح را شرعی بدانیم، هیچ پایه و اساسی برای اثبات راست‌گویی پیامبران باقی نمی‌ماند؛ زیرا هیچ مانعی در بین نیست که خداوند بر دست مدعی دروغ‌گویی معجزه‌ای پدید آورد!

اشکال دوم: خداوند در بسیاری از آیات قرآن، سبب و موجب فرمان خویش را

۱ - ر.ک. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۳۹.

۲ - سوره فاطر: ۳۵، آیه ۴۳.



نیکویی و خوبی مأموریه می‌شمرد و در آیات دیگری سبب نهی و بازداشت خویش از کردارهایی را زشتی و ناپسندی آن کارها شمرده است این آیات دلیل بر آن است که زشتی و زیبایی کردارها در رتبه‌ای متقدم بر امر و نهی الهی قرار دارند و گرنه معنا نداشت که خداوند زشتی و زیبایی کاری را موجب امر و نهی خویش بداند قرآن سبب حرمت زنا را زشتی و بدی آن می‌داند: "وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا"<sup>۱</sup> و صدقات را کرداری "خوب" می‌داند: "إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ"<sup>۲</sup>.

در خرید و فروش کیل و وزن را به تمام وفا کنید، که این بهتر و نیکوتر است:  
 "وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"<sup>۳</sup>  
 علامه طباطبایی در این خصوص می‌نویسد:

"ثم انا نرى أنه تعالى نصب نفسه في مقام التشريع وجرى في ذلك على ما يجري عليه العقلاء في المجتمع الانساني، من استحسان الحسن والمدح والشكر عليه واستقباح القبيح و الذم عليه كما قال تعالى: ان تبدوا الصدقات فنعمًا هي و قال: بئس الاسم الفسوق، و ذكر أن تشريعاته منظور فيها إلى مصالح الانسان و مفسده مرعي فيها أصلح ما يعالج به نقص الانسان فقال تعالى: إذا دعاكم لما يحييكم و قال تعالى: ذلكم خير لكم إن كنتم

۱ - سوره اسراء: ۱۷، آیه ۳۲.

۲ - سوره بقره: ۲، آیه ۲۷۱.

۳ - سوره اسراء: ۱۷، آیه ۳۵.

۴ - سوره حجرات: ۴۹، آیه ۱۱.

۵ - سوره انفال: ۸، آیه ۲۴.

تعلمون<sup>۱</sup>، وقال تعالى: إن الله يأمر بالعدل و الاحسان و ينهى عن الفحشاء و المنکر و البغي<sup>۲</sup> و قال تعالى: إن الله لا يأمر بالفحشاء<sup>۳</sup>، و الآيات في ذلك كثيرة، و في ذلك إمضاء لطريقة العقلاء في المجتمع، في هذه المعاني الدائرة عند العقلاء من حسن و قبح و مصلحة و مفسدة و أمر و نهي و ثواب و عقاب و مدح و ذمّ او غير ذلك<sup>۴</sup>.  
 خداوند در آیات ۲۲ تا ۳۷ سوره اسراء از دوازده کردار نهی می کند، سپس می فرماید: "كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا"<sup>۵</sup>. این همه کارها، زشتش نزد پروردگارت ناپسند است بر اساس این آیه، علّت کراهت خدا از این کردارها، زشتی آنهاست.

اگر حسن و قبح را پیروی امر و نهی شرعی بدانیم، معنای محصلی برای این آیات یافت نمی شوند؛ زیرا غایت و مغیا، موضوع و محمول، و برهان و آنچه بر آن برهان آورده شده، یکی خواهد بود.

اشکال سوم: بنا بر دیدگاه اشعری، آیاتی که خداوند را عادل و قائم به قسط می داند و هرگونه ظلم را از خدای نفی می کند؛ کاملاً از معنا تهی می شود.  
 "خداوند، ریزدراهی ستم نمی کند"<sup>۶</sup>.

در دیدگاه اشعری، ستم آن است که خدا انجام ندهد پس معنای آیه چنین می شود:

۱ - سوره صف: ۶۱، آیه ۱۱.

۲ - سوره نحل: ۱۶، آیه ۹۰.

۳ - سوره اعراف: ۷، آیه ۲۸.

۴ - المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۹۵.

۵ - سوره اسراء: ۱۷، آیه ۳۸.

۶ - سوره نساء: ۴، آیه ۴۰.

خدا ریز ذره‌ای انجام ندهد، آنچه را که انجام ندهد!

"خدا در آن حال که به دادگری برخاسته، و فرشتگان و دانایان گواهی دهند"<sup>۱</sup>.  
در دیدگاه اشعری، دادگری بر اساس امر و نهی خداوند شناخته می‌شود؛ پس آیه  
چنین معنا می‌شود: خدا در آن حال که بر روش (امر و نهی) خویش، ایستاده؛  
گواهی دهد!

اشکال چهارم: بنا بر حسن و قبح شرعی، آیاتی که در آن‌ها خداوند به عدل فرمان  
می‌دهد و از زشت کاری نهی می‌کند نیز از معنا تهی می‌گردد.

خداوند به دادگری فرمان می‌دهد.<sup>۲</sup>

بنا بر حسن و قبح شرعی، دادگری در کردار آدمیان یعنی آنچه خداوند بدان فرمان  
می‌دهد پس معنای آیه چنین می‌شود: خداوند بدان چه که فرمان داده، فرمان  
می‌دهد!

آیه الله مرعشی نجفی بدین نکته تصریح می‌کند که فحشاء و منکر در آیات قرآن  
به معنای قبیح عقلی است، و اگر آن را به معنای حرام و ممنوع شرعی بدانیم، این  
آیات بی‌معنا خواهد بود وی می‌نویسد:

"انّ الله لا یأمر بالفحشاء و المنکرای لا یأمر بما هو فاحشة فی العقل و لوکان انما علم کونه  
فاحشة بالنهی لصار معنی الکلام: انّ الله لا یأمر بما ینهی عنه و هذا ممایضان عن التکلم به  
آحاد العقلاء فضلاً عن کلام العزیز الحکیم"<sup>۳</sup>.

۱ - سوره آل عمران: ۳، آیه ۱۸.

۲ - سوره نحل: ۱۶، آیه ۹۰.

۳ - شرح احقاق الحق، ج ۱، ص ۳۴۸.

### عدل؛ از اصل کلامی تا قاعده فقهی

در این فصل ارتباط اصل کلامی عدل با احکام فقهی، و پس از آن استخراج قاعده فقهی نفی ظلم از اصل کلامی عدل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ارتباط اصول اعتقادی با احکام فقهی

بزرگان کلام و فقه شیعی بسیار تصریح کرده‌اند که اصول اعتقادی بر ظواهر آیات و روایات مقدم‌اند و اگر ظاهر آیه یا حدیثی با اصلی اعتقادی ناسازگار باشد، آن ظاهر باید تأویل شود و اگر پذیرای تأویل نیست، کنار گذاشته شود! شیخ مفید در مورد تعارض حکم عقل با روایات صحیح چنین می‌نویسد:

"أَنَّ وَجْدَنَا حَدِيثًا يُخَالِفُ أَحْكَامَ الْعُقُولِ اطْرَحْنَاهُ لِقَضِيَةِ الْعَقْلِ بِنَسَاوَةِ الْحُكْمِ بِذَلِكَ عَلَيَّ أَنَّهُ صَحِيحٌ خَرَجَ مَخْرَجَ التَّقِيَّةِ أَوْ بَاطِلٌ أُضِيفَ إِلَيْهِمْ"<sup>۱</sup>

اگر حدیثی یافتیم که با حکم خردها ناسازگار بود آن حدیث را رها می‌کنیم چون که عقل به تباهی آن حکم کرده است و درباره آن حکم می‌کنیم که این حدیث صحیحی است که از روی تقیه بیان شده و یا آنکه مطلب باطلی است که به معصومان نسبت داده شده است.

شیخ طوسی نیز در اثبات عصمت پیامبران و امامان از گناه و زشت کاری تصریح می‌کند که دلیل عقلی بر ظواهر آیات و روایات مقدم است وی می‌نگارد:

"الظواهر تبني على أدلة العقول ولا تبني أدلة العقول على الظواهر، وإذا علمنا بدليل العقل أن التبيح لا يجوز عليهم تأولنا الآيات"<sup>۲</sup>

ظواهر را بر پایه دلیل عقلی قرار می‌دهیم و دلیل عقلی را بر اساس ظواهر قرار

---

۱ - تصحيح اعتقادات الشيعة، ص ۱۴۹.

۲ - الاقتصاد، ص ۱۶۲.

نمی‌دهیم، پس اگر به دلیل عقلی دانستیم که زشت کاری بر پیامبران روا نیست، آیات - که به ظاهر بر زشت کاری پیامبران دلالت دارد- را تأویل می‌کنیم.

این مبنا در مورد ظواهر آیات و روایات، قطعی و غیرقابل خدشه است در مورد احکام فقهی نیز کم‌وبیش تصریحاتی از فقهاء می‌توان یافت که هر حکم فقهی که با دلیل و دریافت قطعی عقلی ناسازگار باشد، مردود است شیخ انصاری در تقدیم دلیل قطعی عقلی بر دلیل نقلی می‌نویسد:

"و الذي يقتضيه النظر وفاقا لأكثر أهل النظر أنه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي، وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه".<sup>۱</sup>

به نظر من - که با نظر بیشتر صاحب‌نظران موافق است- هرگاه از دلیلی عقلی یقینی به دست آمد، پس روا نیست که دلیلی نقلی با آن معارض باشد و اگر دلیلی نقلی یافت شد که ظاهر آن با دلیل عقلی معارض بود، پس باید آن دلیل نقلی را تأویل کرد و اگر نشد، آن را کنار گذاشت.

بیان این مطالب در جهت اثبات این امر است که ظواهر و حتی نصوص ادله سمعی یارای مقابله با دلیل قطعی عقلی را ندارند؛ زیرا حجیت حکم عقل ذاتی، غیرقابل انفکاک و دائمی است پس آن دلیل سمعی که با درک قطعی عقل مخالف باشد، تأویل می‌شود و اگر قابل تأویل نبود، کنار گذاشته می‌شود احکام فقهی بر پایه ادله سمعی استنباط شده‌اند و اصول اعتقادی بر اساس ادله عقلی استوارند، پس اگر حکمی فقهی با اصلی اعتقادی ناسازگار باشد، کنار گذاشته می‌شود.

### جایگاه اصل عدل در شریعت

اصل عدل الهی نیز اصلی عقلی و خردیاب است و عقل نمی‌پذیرد که خداوند در آفرینش، حکم و کیفرش ستم پیشه کند. متکلمان و فقیهان شیعه در مسائل مختلفی به استناد اصل عدل الهی، نتایج و دست‌آوردهایی را تبیین نموده‌اند در اندیشمندان شیعی، اصطلاح "قاعدة العدل" را اولین بار شیخ مفید به کار برد در مباحث نبوت این پرسش مطرح می‌شود که آیا نبوت بر اساس شایستگی‌ها و مزایای فردی از جانب خدا اعطا می‌شود یا آنکه نبوت موهبتی است که تنها بر اساس لطف الهی عنایت می‌شود؟! شیخ مفید در بیان این مسأله می‌نویسد:

"انَّ وجود المزايا في العبد قد يكون مرجحاً لحكمته تعالى بان يكون اختيار غيره خلاف الحكمة كما هو في محل الكلام، و حينئذ لا ينافي كونه تفضلاً، لأنّه لو لم يختره لم يكن ظالماً لعدم استحقاقه شيئاً من الله تعالى و قد يكون وجود المزايا سبباً لتطبيق قاعدة العدل عليه بحيث لو تركه كان ظالماً و هذا مفقود في المقام، إذ ليس لاحد حق على الله تعالى بهذا الوجه".<sup>۱</sup>

بدین بیان، وجود مزایای فردی گاه به گونه‌ای است که انتخاب نکردن فرد ظلم به شمار می‌آید، ولی در مسأله نبوت، اصل و اساس بر پایه تفضّل و لطف الهی است، بلی اگر خدا بنا داشته باشد پیامبری بفرستد، ترجیح کسی که فاقد مزیت است بر فرد دارای مزیت برخلاف حکمت است شیخ مفید در این عبارت، اصطلاح "قاعدة العدل" را در مسأله‌ای کلامی بکار برده است و مراد ایشان مقتضای اصل عدل الهی در خصوص مسأله‌ای کلامی بوده است.

مورد دیگری که توجه فقها، محدثین و متکلمان را نسبت به اصل عدل برانگیخته است، روایت باب ولدالزنا است بنا بر برخی از روایات، ناپاک‌زاده به بهشت وارد نمی‌شود و از رحمت خدا به دور است و اندیشمندان شیعی، از ابتدا درصدد برآمده‌اند که این دست روایات را با اصل عدل سازگار جلوه دهند و در این راستا به تأویل یا طرح این روایات پرداخته‌اند برای نخستین بار احمد بن محمد بن خالد برقی بر آن شد که این روایات را با "قانون العدل" سازگار نماید.<sup>۱</sup>

در خصوص محوریت اصل عدل الهی در حوزه احکام فقهی نیز فقها و متکلمان شیعی تصریحاتی دارند سید مرتضی می‌نویسد: "انّ الله تعالى ما حکم بالظلم ولا الزمه"<sup>۲</sup>. خداوند به ستم حکم نخواهد کرد و بر آن الزام نمی‌کند.

علامه حلّی آنگاه که به اصل عدل می‌رسد، می‌نویسد:

"اعلم أنّ هذا اصل عظیم تبتنی علیه القواعد الاسلامیة بل الاحکام الدینیة مطلقاً و بدونه لایتمّ شیء من الادیان و لایمکن ان یعلم صدق نبی علی الاطلاق"<sup>۳</sup>.

بدان این اصلی بزرگ است که قواعد اسلامی بلکه همه احکام دینی - در همه شرایع الهی - بر آن بنا گذاشته می‌شود و بدون این اصل هیچ‌یک از ادیان تمام نشود و راست‌گویی هیچ پیامبری دانسته نشود.

علامه حلّی تصریح می‌کند که احکام دینی - که فروع فقهی نیز جزئی از آن است - بر مبنای اصل عدل شکل می‌گیرد. همچنین ایشان در ناروایی تعذیب اطفال تصریح

۱ - ر.ک. المحاسن، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲ - رسائل المرتضی، ج ۳، ص ۱۹۶.

۳ - نهج الحق، ص ۷۲.

می‌کند که هر آنچه قبیح عقلی باشد از خداوند صادر نمی‌شود.<sup>۱</sup>  
 عمومیت سخن علامه شامل افعال و احکام الهی می‌شود، پس هر حکمی نیز که در  
 دید عقل ظالمانه و قبیح باشد، از خداوند منتفی خواهد بود.  
 علامه مجلسی در توضیح بخشی از روایت که می‌فرماید: "واعرفوا الرسولَ بِالرِّسَالَةِ"  
 می‌نویسد:

"أَيُّ بَمَا ارْسَلْ بِهِ مِنَ الْمَعْجَزَاتِ وَالِدَلَائِلِ أَوْ بِالشَّرِيعَةِ الْمُسْتَقِيمَةِ الَّتِي بَعَثَ بِهَا، فَأَنَّهَا  
 لَا نَطْبَاقَهَا عَلَى قَانُونِ الْعَدْلِ وَالْحِكْمَةِ يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِحَقِّقَةِ مِنْ ارْسَلْ بِهَا"<sup>۲</sup>  
 پیامبر بر اساس معجزه‌ها و نشانه‌ها و یا بر اساس شریعت استواری که بدان برانگیخته  
 شده، شناخته می‌شود؛ زیرا شریعت بر قانون دادگری و خردمندی منطبق است و  
 عقل به حقیقت پیامبری که آن شریعت را آورده، حکم می‌کند.  
 علامه مجلسی نشانه حقیقت پیامبر را آن می‌داند که شریعت آن پیامبر با عدل و  
 حکمت مطابق باشد، بنابراین بیان، حکمی که با عدل ناسازگار باشد، در شریعت  
 حق یافت نمی‌شود.

صاحب فصول نیز تصریح می‌کند که تعلق اوامر شرعی بدان چه که عقل قبیح  
 می‌شمرد، با قواعد عدلیه مخالف است، وی می‌نویسد:

"تعلق الأوامر الشرعية بارتكاب القبائح العقلية مخالف لقواعد العدلية"<sup>۳</sup>  
 تعلق گرفتن فرمان‌های الهی به انجام زشتی‌های عقلانی با قواعد عدلیه مخالفت  
 دارد.

۱ - "أنه قبيحٌ عقلاً فلا يصدر منه تعالى". كشف المراد، ص ۳۴۴.

۲ - بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۷۵.

۳ - الفصول الغرويه، ص ۳۷۴.



آیه الله غروی اصفهانی نیز تشخیص عدل و ظلم را نزد عقل و شارع یکسان دانسته‌اند، وی می‌نویسد:

"فالعدل بما هو عدل حسن عند جميع العقلاء و منهم الشّارع، و الظلم بما هو ظلم قبیح عندهم و منهم الشّارع".<sup>۱</sup>

پس دادگری، از آن‌رو که دادگری است نزد همه خردمندان نیکوست، و شارع از خردمندان است. و ستم از آن‌رو که ستم است نزد آنان زشت است.

از سویی دیگر، فقها و اصولیان شیعی بر پیوستگی و ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع تأکید داشته‌اند، به‌ویژه حکم عقلی به قبح کرداری را ملازم با حکم شرعی به حرمت آن می‌دانستند، چنانکه آیه الله خوبی در تقریر درس محقق نایینی می‌نویسد:

"فبالملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع تستكشف من قبحه عقلا حرمة شرعا".<sup>۲</sup>

پس بر اساس ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، از قبح عقلی یک کار حرمت شرعی آن آشکار می‌شود.

البته بررسی سخنان عالمان شیعه در پذیرش یا اشکال بر قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، خود نیازمند تحقیقی مستقل و کامل است. در این رساله، تنها ارتباط قاعده نفی ظلم با قاعده ملازمه به تفصیل خواهد آمد.

همچنین بر اساس اصل عدل، قاعده‌ای با عنوان قاعده عدل و انصاف پایه گذاشته می‌شود که هر چند موارد جریان آن بسیار محدود است، ولی -آن‌چنان که خواهد آمد- یکی از صغریات قاعده نفی ظلم به شمار می‌آید.

۱ - نه‌ایه الدراییه، ج ۲، ص ۳۲۰.

۲ - اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۱۲.

در میان معاصران نیز اندیشمندان بسیاری بر تأثیر اصل عدل در حوزه فقه تأکید کرده‌اند همان‌گونه که در فصل پایانی خواهد آمد، فقهاء در گوشه‌وکنار ابواب فقهی بارها و بارها بر محوریت قاعده نفی ظلم در فروع فقهی تأکید کرده‌اند و بسیاری از احتمالات یا اقوال فقهی را به دلیل ناسازگاری با اصل عدل مردود شمرده‌اند و از این قاعده با عنوان "قاعده عدل" یا "نفی ظلم" به‌عنوان قاعده‌ای فقهی نام برده‌اند.

آیه الله سیدمحمد شیرازی گذشته از آنکه احکام و حقوق اسلامی را بر اساس عدالت می‌شمرد، احسان و نیکوکاری را نیز پایه و اساس قوانین اسلامی می‌داند، وی می‌نگارد:

"الحقوق والواجبات مبنية على العدل والصفة والاحسان و انّ الاحسان ايضاً واجب في الجملة و لذا قال سبحانه: انّ الله يأمر بالعدل والاحسان<sup>۱</sup> فاردف الاحسان في المأمورية ردف العدل"<sup>۲</sup>.

حقوق و واجبات بر عدل و انصاف و نیکوکاری بنا گذارده شده و نیکوکاری نیز واجب است زیرا خداوند می‌فرماید: خدا به دادگری و نیکوکاری فرمان می‌دهد پس به نیکوکاری در ردیف دادگری فرمان داده است.

آیه الله سیدعلی سیستانی در مورد قاعده نفی ظلم چنین می‌نگارد:

"انّ قاعدة العدل من اعظم قواعد الفقه و ان لم تكن معونة في ابوابه كسائر القواعد و يستدل لها من الكتاب بقوله تعالى: انّ الله يأمر بالعدل والاحسان"<sup>۳</sup>.

۱ - سوره نحل: ۱۶، آیه ۱۹.

۲ - الفقه الحقوق، ج ۱۰۰، ص ۱۱-۱۰.

۳ - رساله فی قاعده لاضرر و لاضرار، ص ۳۲۵.

همانا قاعده عدل از مهم‌ترین قواعد فقه است، هرچند در کتاب‌های فقهی مانند دیگر قاعده‌ها، از آن اسمی برده نشده و سخن خداوند در قرآن که: همانا خداوند شما را به دادگری و نیکی فرمان می‌دهد، بر این قاعده دلیل است.

ایشان در بخشی دیگر قاعده نفی ظلم را از ادله اثبات‌کننده قاعده نفی ضرر می‌شمرد و تصریح می‌کند که هر آنچه را که عقل و فطرت ستم ببیند، شریعت آن را منتفی و ملغی خواهد دانست<sup>۱</sup>.

شهید مطهری در این باب می‌نویسد: اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، نه این است که آنچه دین گفت عدل است بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید.<sup>۲</sup>

و می‌نویسد: انکار اصل عدل و تأثیرش، کم‌وبیش مانع شد که فلسفه اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای عقلی و علمی قرار بگیرد و راهنمای فقه شود فقهی به وجود آمد غیرمتناسب با سایر اصول اسلام و بدون اصول و مبنای فلسفه اجتماعی.<sup>۳</sup> و در کتابی دیگر می‌نگارد: بدیهی است که برقراری اصل عدل در نظامات اجتماعی موقوف به این است که اولاً نظام تشریحی و قانونی نظامی عادلانه باشد و ثانياً عملاً به مرحله اجرا درآید.<sup>۴</sup>

البته این دست سخنان شهید مطهری بیشتر ناظر بر آن مکاتب فقهی است که در سایه انکار حسن و قبح عقلی و بر پایه مبانی اندیشه اشعری پدید آمده است.

آیه الله مکارم شیرازی نیز در مواردی سخن از تأثیر اصل عدل در فقه و احکام

۱ - ر.ک. همان، ۱۸۶.

۲ - بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۴.

۳ - همان، ص ۲۷.

۴ - عدل الهی، ص ۳۶.

فقهی به میان آورده‌اند به‌عنوان نمونه، ایشان در مورد ضرورت در نظر گرفتن ارزش مالی پول در بازپرداخت بدهی می‌نویسد:

"هذا مضافاً الى ان اصل العدل من الاصول الاسلامية لدى الاسلاميين و يدل عليه قوله تعالى: يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله" <sup>۲</sup>.

مرحوم باقر شریف قرشی نیز در بیان جایگاه اصل عدل، به‌ویژه در فقه و استنباط احکام فقهی می‌نویسد:

"إنّ العدل روح الإسلام و جوهره حتى قيل بترادف اللفظين، وقد اتصلت بقاعدة العدل كثير من القواعد العامة الموجودة في كتب الفقه الإسلامي كقاعدة نفي الضرر وقاعدة نفي العسر والحرج وقد استنبط الفقهاء منها كثيرا من الفروع الفقهية التي لم يرد فيها نص من الشارع" <sup>۳</sup>.

دادگری روح و جوهره اسلام است تا آنجا که گفته شده دو واژه اسلام و عدالت مترادف‌اند و بسیاری از قواعد موجود در کتب فقهی مانند قاعده نفی ضرر و نفی حرج به قاعده نفی ظلم ارتباط دارند و فقیهان بسیاری از فروع فقهی که نصی از شارع در آن‌ها نیامده را از این قواعد استنباط کرده‌اند.

آیه الله سیدمحمدتقی مدرس‌المدینی نیز در موارد پرشماری به قاعده نفی ظلم استناد می‌کند و بر آن فروع فقهی را مترتب می‌نماید وی در نوشتاری فقهی می‌نگارد:

"والمعيار أنّ كلّ ظلم و جور يجب ان يعود الى القسط و العدل الذين امر الله بهما" <sup>۴</sup>.

۱ - سوره نساء: ۴، آیه ۱۳۵.

۲ - بحوث فقهیه مهمه، ص ۳۷۵.

۳ - النظام السياسي في الاسلام، ص ۷۲.

۴ - تعليقات على مهذب الاحكام، ج ۱، ص ۲۵۰.

معیار آن است که هر ظلم و ستمی باید به دادگری و عدل - که خداوند بدان فرمان داده است - باز گردد.

گذشته از اندیشمندان شیعی، برخی از اهل تسنن نیز بر محوریت اصل عدل و مصالح عقلی در خصوص شریعت و احکام فقهی تصریح نموده‌اند از ابواسحاق شاطبی چنین نقل شده است:

"الاحکام لم تشرع لانفسها بل شرعت لمعان آخر هي المصالح"<sup>۱</sup>.

احکام نه برای خودشان، بلکه برای اهداف دیگری تشریح شده‌اند که آنها مصالح‌اند.

از ابن تیمیه نیز چنین حکایت شده است:

"کلّ ما خرج من العدل الى الجور و عن المصلحة الى المفسدة و من الحكمة الى العبث فليس من الشريعة"<sup>۲</sup>.

هر آنچه از عدل به جور و از مصلحت به مفسده و از حکمت به بیهودگی درآید، از شریعت نخواهد بود.

از معاصران نیز دکتر محمد فتحی درینی مقاله‌ای با عنوان "الاسلام و اصول تشریحه التي تحدّد ذاتیته و مفهوم العدل فيه" نوشته است، وی در این مقاله تصریح می‌کند:

"انّ الشرع معلل بالمصالح المعقولة فما خرج عن المصلحة الى المفسدة و عن العدل الى الظلم فليس من الشرع في شيء"<sup>۳</sup>.

علت احکام شرعی، مصالح معقولی است؛ پس هر چه از مصلحت به مفسده و از

---

۱ - الموافقات فی اصول الشریعه، ج ۲، ص ۳۸۵.

۲ - مجموعه مقالات فقه‌پژوهی، دفتر اول (فلسفه فقه)، ص ۲۴۷.

۳ - همان، ص ۲۶۱.

عدل به ظلم درآید، از شریعت نیست.

البته میزان التزام عملی اهل تسنن به اصل عدل و حکمت در عرصه احکام فقهی قابل پیگیری و بررسی است به نظر می‌رسد این‌گونه سخنان از اهل تسنن در چهارچوب اندیشه اشعری و مبنی بر حسن و قبح شرعی شکل بگیرد.

بر اساس آنچه گذشت، اصل عدل الهی - بدین معنا که هیچ‌گاه و به هیچ مقدار خداوند ستم نخواهد کرد- از آن روی که اصلی اعتقادی است و بر پایه ادله عقلی و نقلی قطعی استوار است، بر تمام احکام و فروع فقهی مقدم است؛ بدین معنا که حکم فقهی ناسازگار با اصل عدل الهی، مردود است.

### استخراج قاعده نفی ظلم از اصل عدل الهی

عدل خداوند در سه حوزه آفرینش، شریعت و پاداش قابل بررسی است.

گذشته از آیاتی که اصل عدل را به‌طور مطلق اثبات می‌کند، آیاتی در خصوص عدل تکوینی، تشریحی و جزایی وارد شده است.

عدل تکوینی بدان معنا که خداوند هر کس و هر چیز را به حق، شایسته و استوار آفریده است آیات پرشماری در قرآن یافت می‌شود که آفرینش آسمان‌ها و زمین را به حق و بر اساس میزان دانسته است آفرینش به حق و میزان، دادگری در آفرینش است.

"خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ"۱.

خداوند، کمال مطلق است و در فیض وی منعی نیست بنابراین آفرینش وی برترین و بهترین خواهد بود این باور که با عنوان "نظام احسن" مطرح می‌شود، هم در فلسفه مستدل شده و هم قرآن کریم بر آن تأکید می‌کند.

"الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ"<sup>۱</sup>.<sup>۱</sup> همو که هر چیز را به نیکی آفرید.

عدل تشریحی بدان معنا که احکام خداوند همواره بر اساس دادگری و عدل شکل می‌گیرد شریعت، یعنی مجموعه واجبات، محرمات، قوانین و احکام الهی، عادلانه و بر پایه دادگری است خداوند در فرمان یا بازداشت خویش به کسی ستم روا نمی‌دارد گذشته از آیاتی که هرگونه ستمکاری را از خداوند نفی می‌کند، آیاتی نیز به‌ویژه بعثت پیامبران و شکل‌گیری شریعت‌ها را بر اساس عدل می‌داند.

"لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ"<sup>۲</sup>.

بی‌گمان فرستادگانمان را با دلایلی روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو فرورستادیم تا مردم به دادگری برخیزند.

عدل جزایی بدان معنا که خداوند زشت‌کاران را به عدالت و دادگری کیفر می‌دهد همچنین نیکوکاران را به تمام و کمال پاداش خواهد داد آیاتی که ستم را از خدا نفی کرده‌اند، بیشتر در مورد عدالت جزایی سخن گفته‌اند، مانند:

"وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ"<sup>۳</sup>.

و از آن روز بپرهیزید که در آن به‌سوی خداوند باز می‌گردید، پس هر کس (جزای) آنچه را که انجام داده است، به تمام می‌گیرد و به آنان ستم نمی‌شود.

با توجه به ادله عقلی، آیات صریح قرآن و روایات متواتر این اصل مسلم است که خداوند در همه افعال، احکام و داوری‌هایش دادگر است و ستمی از او سر نمی‌زند. بیشتر این ادله، عمومیت و شمول دارند ولی برخی از ادله‌ای نیز بر عدل تشریحی و یا همانا جریان قاعده نفی ظلم در خصوص احکام فقهی دلالت دارند، که در فصل

۱ - سوره سجده: ۳۲، آیه ۷.

۲ - سوره حدید: ۵۷، آیه ۲۵.

۳ - سوره بقره: ۲، آیه ۲۸۱.

بعدی مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

### ادله اثباتی قاعده نفی ظلم

در این فصل ادله سمعی و عقلی؛ قرآن سنت، اجماع و عقل، را که بر اصل اعتقادی عدل الهی، و در نتیجه بر قاعده فقهی، دلالت دارد؛ مورد بررسی قرار می‌دهیم و پس از آن دو دیدگاه عدلیه و جبری مسلکان را از این ادله بیان می‌کنیم و ادله اثباتی عدلیه بر دیدگاه خویش را تبیین می‌نماییم.

### ادله قرآنی

برای اثبات اصل عدل الهی می‌توان به چهار دسته از آیات قرآن کریم استدلال نمود.

دسته اول آیاتی است که خداوند را به قسط، عدل و حکم به حق توصیف می‌کند:

"شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ".<sup>۱</sup>

خدا که همواره به دادگری برخاسته، و فرشتگان و دانایان گواهی می‌دهند که جز او هیچ خدایی نیست.

در این آیه شریفه؛ خداوند، فرشتگان و دانایان "بر دادگری ایستاده" (قائم بالقسط) شمرده شده‌اند به بیان دیگر قیام به قسط صفت خداوند نیز دانسته شده است. علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌نویسد:

"شهد بهذه الشهادة وهو قائم بالقسط في فعله، حاكم بالعدل في خلقه".<sup>۲</sup>

بدین شهادت گواهی داد، درحالی که در کردارش به دادگری برخاسته و در آفرینشش به عدالت حکم می‌کند.

۱ - سوره آل عمران: ۳، آیه ۱۸.

۲ - المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۱۸.



پیشتر نیز شیخ طوسی و شیخ طبرسی قیام به قسط را صفت خداوند دانسته‌اند.<sup>۱</sup> و بی‌تردید، بر قسط ایستاده، دادگر است! بنا بر آیات پرشماری از قرآن کریم، خداوند به حق حکم می‌کند، به حق قضاوت می‌کند و به حق سخن می‌گوید و حکم و قضاء و سخن به حق همانا دادگری است ولی می‌توان گفت صریح‌ترین آیه قرآن که عدل الهی را اثبات می‌کند، آیه ذیل است.

"وَمَتَّ كَلِمَةَ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ"<sup>۲</sup>.

و سخن پروردگارت به راستی و دادگری، سرانجام گرفته و هیچ تغییردهنده‌ای برای کلمات او نیست و او شنوای داناست.

بنابراین آیه شریفه، کلمه خداوند بر اساس عدل و صدق به انجام رسیده است "کلمة الله" مفهوم گسترده‌ای دارد؛ آفرینش، حجّت، وحی، حکم و تقدیر الهی همگی "کلمة الله" به شمار می‌آیند. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

"انّه ما من عين يوجد او واقعة تقع الا و هي من حيث كونها آية دالة عليه كلمة منه الا أنّها خصّصت في عرف القرآن بما دلّته ظاهرة لا خفاء فيها"<sup>۳</sup>.

هیچ چیزی یافت نمی‌شود و نه هیچ اتفاقی نمی‌افتد مگر از آن جهت که چون بر خدا دلالت دارد، کلمه خداست البته در فرهنگ قرآن، کلمة الله ویژه آن چیزهایی است که دلالتش بر خداوند آشکار است و هیچ پوشیدگی در آن نیست.

بر این اساس تمام کلمات الهی از آفرینش و تقدیر تا حکم و شریعت بر اساس عدل و صدق به انجام رسیده است.

۱ - ر.ک. التبیان، ج ۲، ص ۴۱۶ و مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۱۹.

۲ - سوره انعام: ۶، آیه ۱۱۵.

۳ - المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۴۰۴.

دسته دوم آیاتی است که ظلم و ستم را از خداوند نفی می‌کند برخی از این آیات ظلم را به طور مطلق از باری تعالی نفی می‌کند.

وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ<sup>۱</sup> و خداوند هیچ ستمی را بر جهانیان نخواهد.

ابوعلی جبایی، متکلم در ذیل این آیه می‌نویسد:

هذه الآية تدل على انه سبحانه لا يريد شيئاً من القبائح لا من افعاله و لا من افعال عباده و يلزم منه ان لا يكون فاعلاً للظلم اصلاً و يلزم ان لا يكون فاعلاً لاعمال العباد لان من جملة اعمالهم ظلمهم<sup>۲</sup>.

این آیه دلالت می‌کند که خدا هیچ زشتی را اراده نمی‌کند؛ نه در کردارهایش و نه در کردار بندگانش و در نتیجه خدا به هیچ وجه ستم نمی‌کند. بر این اساس، خدا، کردارهای بندگان را انجام نمی‌دهد؛ زیرا برخی از کردار آدمیان ستم است.

به نظر جبایی، این آیه تمام اصول عدلیه را پشتیبانی می‌کند بر اساس این آیه، خداوند، از هر ستم و زشتی تنزیه می‌شود پس کردارهای آدمیان را نیز نمی‌توان به خدا نسبت داد، زیرا آدمیان ستمکارند در نتیجه این آیه از سوی عدل الهی را اثبات می‌کند و از سوی دیگر جبر را نفی می‌کند.

بیشتر این آیات در مورد کيفر و پاداش الهی در آخرت است، ولی خصوصیت مورد موجب تخصیص این آیات نمی‌شود به سخن دیگر دلالت این آیات بر نفی ظلم از خداوند ویژه آخرت یا احکام شرعی نخواهد بود، بلکه در همه ابعاد و جهات شمول و گسترش خواهد داشت

برخی دیگر از آیات نفی ظلم، کمترین مقدار ستم را از خداوند نفی می‌کنند

۱ - سوره آل عمران: ۳، آیه ۱۰۸.

۲ - مفاتیح الغیب، ج ۳، ص ۳۲۱.

"اللَّهُ يُزِيكِي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا"<sup>۱</sup>. خدا، هر کس را که خواهد پاک شمارد و به اندازه رشته‌ای به آنان ستم نخواهد شد.

"لَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا"<sup>۲</sup>. به اندازه گودی پشت هسته خرمایی به آنان ستم نشود.

"إِنَّ اللَّهَ لَا يُظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ"<sup>۳</sup>. خداوند، ریزره‌ای ستم نمی‌کند.

"إِنَّ اللَّهَ لَا يُظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا"<sup>۴</sup>. خداوند، هیچ به مردم ستم نمی‌کند.

و برخی دیگر از این آیات ظلام بودن را از خداوند نفی می‌کند:

"أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ"<sup>۵</sup>. خداوند بسیار ستم‌کننده به بندگان نیست.

ظلام صیغه مبالغه ظلم است و به معنای بسیار ستم‌کننده مفسران در ذیل این دست آیات، این پرسش را مطرح کرده‌اند که آیا نفی ستمگری بسیار از خداوند به معنای آن است که ممکن است ستم اندک از وی صادر شود؟

خدا بس ستمکار نیست، کار بردن صیغه مبالغه در این آیات به چه معناست؟

مفسران در پاسخ این پرسش پاسخ‌های گوناگونی را بیان کرده‌اند:

این آیه در برابر عقیده کسانی است که خداوند را بسیار ستم‌کننده می‌دانند چون آنان ستم بسیار را به خدا نسبت می‌دهند، قرآن نیز در پاسخ آنان ستم بسیار را از خدا نفی می‌کند.

اگر کسی دانا، توانا و بی‌نیاز مطلق باشد و باین حال کمترین ستمی از او سر بزند،

۱ - سوره نساء: ۴، آیه ۴۹.

۲ - سوره نساء: ۴، آیه ۱۲۴.

۳ - سوره نساء: ۴، آیه ۴۰.

۴ - سوره یونس: ۱۰، آیه ۴۴.

۵ - سوره آل عمران: ۳، آیه ۱۸۲، انفال: ۸، آیه ۵۱، حج: ۲۲، آیه ۱۰، فصلت: ۴۱، آیه ۴۶.

ستمگر بزرگی است بر این اساس اگر خدا کوچک‌ترین ظلمی بکند، ظلام خواهد بود.

کمترین ستم از خداوند، ستم بسیار بزرگی است؛ چون فعل خداوند بسیار پردامنه و گسترده است و اگر خداوند در یکی از افعال خود کمترین ظلم را انجام دهد، ستم بزرگی تحقق پیدا می‌کند.

اگر روا باشد صفتی را به خدا نسبت بدهیم، آن صفت در حدّ کمال و شدت به خداوند نسبت داده خواهد شد به‌بیان‌دیگر، هیچ‌یک از صفات خداوند در حدّ ضعف و کاستی نیست بلکه کامل و بی‌کرانه است. حال اگر روا باشد که ستمی از خدا سرزند، ستمگری وی در ضعف و کاستی نخواهد بود، بلکه بی‌کرانه و گسترده خواهد بود.

بر اساس این سه پاسخ، کمترین ستم از خداوند، ستم بسیار بزرگی خواهد بود به سخن دیگر، روا دانستن کمترین ستم در مورد خدا موجب اثبات ستمگری بسیار او خواهد بود پس نفی ستم بسیار از خداوند، کمترین مقدار ستم را نیز از او نفی می‌کند.

به نظر می‌رسد پاسخ دوم بهتر و برتر باشد در دیدگاه عقل و عرف هر مقدار دانایی و توانایی و بی‌نیازی در کسی بیشتر باشد؛ ستمگری آن فرد زشت‌تر خواهد بود؛ پس خداوندی که علم و قدرت و غنای بی‌کرانه و مطلق است، کوچک‌ترین ستم از او، ستم بسیار بزرگی است در نتیجه گزاره "خدا بس‌ستم‌کننده نیست" بدان معناست که هیچ ستمی از او صادر نمی‌شود.

سومین دسته آیات که می‌توان در جهت اثبات عدل الهی از آن‌ها بهره برد، آیاتی است که ریشه‌های ظلم را از خدا نفی می‌کند ستم بر اثر نادانی، ناتوانی، ترس و یا بیهوده‌کاری است آیات قرآن کریم ریشه‌های ستم را از خدا نفی می‌کند؛ خدا هر

چیزی را می‌داند و بر هر چیز تواناست، کاری از دست او بیرون نمی‌رود، حکیم است و به بیهودگی کاری انجام نمی‌دهد<sup>۱</sup> و آنگاه که تمام علل بروز ظلم در خدا نفی شود، ظلم از او منتفی خواهد شد.

برای اثبات عدالت خداوند و نفی ظلم از او می‌توان به آیاتی استدلال کرد که بنا بر آن‌ها خداوند به عدل فرمان داده و از ستم نهی کرده است<sup>۲</sup>.

عقل و شرع این مطلب را ناپسند می‌دانند که کسی دیگران را به عدل فرمان دهد ولی خود دادگری پیشه نکند، از ستم نهی کند، ولی خود ستمکار باشد پس فرمان خداوند به دادگری و نهی او از ستمکاری به‌ضمیمه این حکم عقلی و شرعی بر این دلالت دارد که خداوند خود پیشتر دادگری پیشه کرده و از ستم دوری جسته است. بر اساس این چهار دسته آیات قرآنی تردیدی باقی نمی‌ماند که خداوند عادل است و به هیچ کس ستمی روا نداشته است.

عدل خداوند در سه حوزه آفرینش، شریعت و جزا قابل بررسی است گذشته از آیاتی که اصل عدل را به‌طور مطلق اثبات می‌کند، آیاتی در خصوص عدل تشریحی وارد شده است. عدل تشریحی بدان معنا که احکام خداوند همواره بر اساس دادگری و عدل شکل می‌گیرد شریعت، یعنی مجموعه واجبات، محرمات، قوانین و احکام الهی، عادلانه و بر پایه دادگری است خداوند در فرمان یا بازداشت خویش به کسی ستم روا نمی‌دارد گذشته از آیاتی که هرگونه ستمکاری را از خداوند نفی می‌کند، آیاتی نیز به‌ویژه بعثت پیامبران و شکل‌گیری شریعت‌ها را بر اساس عدل می‌داند.

۱ - ر. ک. سوره بقره: ۲، آیات ۲۰ و ۲۹، انبیاء: ۲۱، آیات ۱۶-۱۸، یس: ۳۶، آیه ۸۳.

۲ - سوره‌های نساء: ۴، آیه ۱۳۵، مائده: ۵، آیه ۸، نحل: ۱۶، آیه ۹۰.

"لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ".<sup>۱</sup>  
 بی‌گمان فرستادگانمان را با دلایلی روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو  
 فرورستادیم تا مردم به دادگری برخیزند.

آیه شریفه؛ غایت و هدف از فرستادن پیامبران، کتاب (وحی) و میزان را برپایی  
 عدالت و دادگری بین مردم می‌شمرد.

برخی از مفسران برپایی عدالت را تنها هدف فرورستادن میزان دانسته‌اند، ولی به  
 نظر می‌رسد با توجه به عطف هر سه جمله بر هم، برپایی عدالت غایت فرستادن  
 پیامبران و نزول وحی نیز است. علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌نویسد:

"يَتَبَيَّنُ بِهِ مَعْنَى تَشْرِيعِ الدِّينِ بَارِسَالِ الرُّسُلِ وَأَنَّ الغَرَضَ مِنْ ذَلِكَ قِيَامَ النَّاسِ بِالْقِسْطِ".<sup>۲</sup>  
 بر اساس این آیه روشن می‌شود که قرار دادن دین به‌واسطه فرستادن پیامبران  
 صورت گرفته و هدف از آن برپاداشتن مردمان بر اساس دادگری است.

اندیشمند شهید، مرتضی مطهری نیز این آیه را یکی از ادله عدل تشریحی و نفی  
 ظلم از احکام شرعی می‌شمارد وی می‌نویسد: "در قرآن کریم تصریح شده که  
 حکمت بعثت و ارسال رسل این است که عدل و قسط بر نظام زندگانی بشر حاکم  
 باشد: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا" بدهی است که برقراری اصل عدل در نظامات اجتماعی  
 موقوف به این است که اولاً نظام تشریحی و قانونی نظامی عادلانه باشد و ثانياً عملاً  
 به مرحله اجرا درآید".<sup>۳</sup>

"وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلُوبُنَا إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ

۱ - سوره حدید: ۵۷، آیه ۲۵.

۲ - المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۱۹۶.

۳ - عدل الهی، ص ۳۶.

أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ".<sup>۱</sup>

و آنگاه که کار زشتی می‌کنند، می‌گویند: پدرانمان را بر این کار یافتیم و خداوند بدین کار ما را فرمان داده است بگو: خداوند به زشت کاری فرمان نمی‌دهد، آیا بر خداوند چیزی می‌گویید که نمی‌دانید بگو: پروردگارم به دادگری فرمان داده است.

پیش از ظهور پیامبر خاتم، مشرکان مکه قوانین و احکامی را برای خود در نظر داشتند قرآن کریم برخی از این احکام را یادآور می‌شود؛ مشرکان برای چهارپایان و به‌ویژه شتران، برای جنگ در ماه‌های حرام، نظام خانواده، نسبت پدر و پسر، ارث و احکامی را قرار داده بودند.

خداوند دلیل این دست احکام را از مشرکان می‌طلبد و جعل احکام را بدون دلیل علمی دروغ بستن بر خداوند می‌شمرد.

برخی از این احکام، گذشته از اینکه دلیلی به همراه ندارد، در نظر عقل و خرد نیز زشت و ناپسند است به‌عنوان نمونه، مراسم حج را که حضرت ابراهیم علیه السلام به پاسداشت توحید و یکتاپرستی پایه گذاشته بود، مشرکان مکه با احکام و قوانین منفعت طلبانه و گاه زشت خویش آلوده بودند از آن جمله آنکه فردی که برای مراسم حج به مکه می‌آمد، نباید از در خانه رفت و آمد کند، بلکه باید حفره‌ای در پشت خانه بکند و از آن راه رفت و آمد کند!<sup>۲</sup> حج گزار باید لباس‌های خود را از تن درآورد و آن‌ها را صدقه دهد و لباسی را از اهل مکه اجاره کند و در آن طواف کند و اگر نتوانست لباسی از مکیان به دست آورد، باید لخت به طواف خانه خدا

۱ - سوره اعراف: ۷، آیه ۲۸-۲۹.

۲ - رک. سوره بقره: ۲، آیه ۱۸۹.

برود!<sup>۱</sup> و در هنگام طواف به جای دعا و مناجات، دست بزند و سوت بکشید!<sup>۲</sup> قرآن کریم و پیامبر اسلام، مشرکان مگه را بر انجام چنین مراسمی بسیار ملامت می کردند مشرکان نیز در برابر این ملامت ها پاسخ می دادند که این مراسم، یادگار پدران ماست و خداوند به ما چنین دستور داده است.

قرآن در برابر پاسخ اول می فرماید: آیا اگر پدرانشان هیچ خرد نمی ورزیدند و ره نمی یافتند، شایسته پیروی بودند؟<sup>۳</sup>

در برابر ادعای دوم مشرکان که انجام مراسم خرافی، بلکه زشت را فرمان الهی می شمردند، قرآن می فرماید: خدا به فحشاء فرمان ندهد، بلکه به "قسط" فرمان دهد.

اگر مانند اشعریان، ملاک شناخت فحشاء و قسط را شرع بدانیم، این آیه از معنا تهی می شود: خداوند از آنچه نهی کرده، بدان فرمان نمی دهد، پروردگرم بدان چه فرمان داده، فرمان می دهد!

ولی بر اساس حسن و قبح عقلی؛ فحشاء و قسط، دو مفهوم خریداب هستند فحشاء آن کردار است که عقل بشری زشتی آن را به روشنی درک می کند و قسط دادگری است که هر خردی آن را می فهمد و می پذیرد و تنها بر این اساس آیه معنا و مفهوم پیدا می کند:

بگو: خداوند به فحشاء (آنچه عقل زشت می داند) فرمان نمی دهد.

بگو: پروردگرم به قسط (آنچه عقل دادگری می بیند) فرمان می دهد.

این آیه شریفه پاسخی اساسی به کسانی است که در هر فرقه یا مذهبی، حکمی را

---

۱ - ر.ک. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۸۱.

۲ - ر.ک. سوره انفال: ۸، آیه ۳۵.

۳ - سوره بقره: ۲، آیه ۱۷۰.



به خداوند نسبت می‌دهند که به دید عقل و خرد زشت یا ستمکارانه است؛ خداوند به هر چه حکم کند، به زشت کاری و ستم حکم نخواهد کرد!

امام موسی بن جعفر علیه السلام در حدیثی می‌فرماید: این آیه در مورد پیشوایان ستمکار است که ادعا کردند خداوند به آنان فرمان داده که بر مردم پیشوایی کنند، حال آنکه خداوند چنین فرمانی به آنان نداده است.<sup>۱</sup>

علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد:

"انّ المسلمين مرّت بهم اعصاراً يتولى فيها امورهم امثال الدعي زياد بن ابيه وابنه عبيدالله والحجاج و حول عروشهم و كراسيهم عدة من العلماء يفتون بنفوذ احكامهم و وجوب طاعتهم بامثال قوله تعالى: اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم، فالرواية ناظرة الى انطباق الاية على مصاديقها بعد النزول".<sup>۲</sup>

دوره‌هایی بر مسلمانان گذشت که مانند زیاد بن ابيه و فرزندش عبيدالله و حجاج بر امور آنان چیره بودند و در اطراف این حکمرانان علمایی بودند که بر اساس آیه اطاعت (خداوند را اطاعت کنید و پیامبر و زمامدارانتان را اطاعت کنید) به وجوب اطاعت و اعتبار حکم ایشان فتوا می‌دادند این روایت بر تطبیق یافتن این آیه بر مصادیق پس از زمانه نزولش، دلالت می‌کند.

همان‌گونه که علامه نیز تصریح می‌کند، این آیه شریفه و روایت ذیل آن بر آن

۱- الکافی، ج ۱، ص ۳۷۳، ح ۹. سند حدیث: الكلینی عن عدة من اصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن أبي وهب (حرث بن غضين) عن محمد بن منصور قال سألته في صورت پذیرش توثیق ابو وهب از سوی ابن عقده، حدیث از نظر سندی صحیح است.

۲ - المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۸۹.

دلالت می‌کند که در برابر کسانی که احکام ظالمانه و فرمان به زشت‌کرداری را به خداوند نسبت می‌دهند، باید بدین اصل تمسک کرد که: خداوند به ستم و زشتی فرمان نمی‌دهد، او فقط به دادگری فرمان می‌دهد.

ابن عاشور در تفسیر آیه می‌نویسد:

"هذا ابطال للفواحش التي زعموا ان الله امرهم بها لانّ شيئاً من تلك الفواحش ليس بقسط و كذلك اللباس فانّ التعرى تفريط و المبالغة في وضع اللباس افراط و العدل هو اللباس الذي يستر العورة و يدفع اذى القر و الحر و كذلك الطعام فتحريم بعضه غلو و الاسترسال فيه نهامة و الوسط هو الاعتدال فقوله: "امر ربي بالقسط" كلام جامع لابطال كل ما يزعمون ان الله امرهم به مما ليس من قبيل القسط".<sup>۱</sup>

ابن عاشور نیز آیه شریفه و به‌ویژه این بخش را که "پروردگرم به دادگری فرمان می‌دهد" را دلیل بر آن می‌داند که هر زشت‌کاری و افراط و تفريطی که منحرفان گمان کنند خداوند بدان فرمان داده است، از خداوند و شریعت حق منتفی و مسلوب است.

فخر رازی نیز استدلال بدین آیه را بر حسن و قبح عقلی و انتفاء قبایح عقلی از خداوند و احکام وی را در تفسیرش نقل می‌کند، ولی به پیروی از جبرگرایان، این استدلال را نمی‌پذیرد.<sup>۲</sup>

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ".<sup>۳</sup>

۱ - التحرير و التنوير، ج ۵، ص ۲۷۲.

۲ - ر.ک. مفاتيح الغيب، ج ۷، ص ۷۴.

۳ - سورة نحل: ۱۶، آیه ۹۰.

خداوند به دادگری و نیکی و رسیدگی به نزدیکان فرمان می‌دهد و از زشتی و ناپسندی و سرکشی بازمی‌دارد، شما را پند می‌دهد باشد که پند گیرید.

آیه بر این دلالت دارد که خداوند به دادگری فرمان می‌دهد عکس نقیض این قضیه چنین خواهد بود: پس آنچه دادگری نباشد، فرمان خداوند نخواهد بود امام صادق علیه السلام ذیل این آیه می‌فرماید:

"لَيْسَ لِلَّهِ فِي عِبَادِهِ أَمْرٌ إِلَّا الْعَدْلَ وَالْإِحْسَانَ"<sup>۱</sup>.

خداوند در بین بندگان فرمانی جز دادگری و نیکوکاری ندارد.

"وَمَتَّ كَلِمَةَ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ"<sup>۲</sup>.

و سخن پروردگارت به راستی و دادگری، سرانجام گرفته و هیچ تغییردهنده‌ای برای کلمات او نیست و او شنوای داناست.

هرچند "كَلِمَةُ رَبِّكَ" مفهومی عام دارد و شامل تمام مخلوقات، احکام و سخنان خداوند می‌شود، ولی به قرینه آیه پیشین چنین استفاده می‌شود که منظور از "كَلِمَةُ رَبِّكَ" در درجه اول شریعت اسلامی و وحی ربّانی باشد بر این اساس تمامیت "كَلِمَةُ رَبِّكَ" به معنای تمامیت و کمال دین اسلام است؛ تمامیتی بر پایه صدق و عدل.

علامه طباطبایی درباره تمامیت اسلام بر اساس عدل و به دور از ستمکاری می‌نویسد:

۱- تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۸۹. بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۹۸. ح ۱۵. سند حدیث: محمد بن (جعفر) ابی‌عبدالله عن موسی بن عمران عن حسین بن یزید النوفلی عن اسماعیل بن مسلم السکونی قال جاء رجل إلى أبي عبدالله. بنابر توثیق عام روات کامل الزیارات، حدیث از نظر سندی موثق است.

۲ - سوره انعام: ۶، آیه ۱۱۵.

"تزن الاشياء على النحو الذي ان توزن به من غير اخسار او حيف او ظلم".<sup>۱</sup>  
 بنابراین آیه شریفه، دین اسلام بر پایه راستی و دادگری به تمامیت و کمال رسیده  
 است؛ پس هیچ ظلم و ناراستی در دین، و به ویژه شریعت و احکام دینی، راه ندارد.  
 "وَإِنْ تَبِمُّوا فَأَنَّكُمْ تَبِمُّوا بِرُءُوسِ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ".<sup>۲</sup>

و اگر توبه کنید، سرمایه‌هایتان برای شماست نه ستم کنید و نه به شما ستم شود.  
 بر اساس آیات پیشین، رباخواری حرام بلکه اعلام جنگ با خداوند است، ولی اگر  
 رباخوار توبه کند و از گرفتن سود ربوی صرف نظر کند، اصل سرمایه وی باید بدو  
 بازگردد؛ نه ظلم کند و نه بدو ظلم شود این آیه نیز بر نفی ظلم در احکام شرعی  
 به ویژه احکام قرض و ربا دلالت دارد؛ تا آنجا که امام خمینی حرمت ربا را دایره  
 مدار تحقق ظلم می‌شمارد.<sup>۳</sup>

### سنت معصوم

پیامبر اکرم و امامان معصوم در احادیث، خطبه‌ها و دعاها از عدل و  
 دادگری خداوند بسیار سخن گفته‌اند پیامبر ﷺ می‌فرماید:  
 "مَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يُخْلَقُهُ وَلَا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ ذُنُوبَ عِبَادِهِ".<sup>۴</sup>

۱ - الميزان في تفسير القرآن، ج ۷، ص ۳۴۷.

۲ - سوره بقره: ۲، آیه ۲۷۹.

۳ - ر.ک. کتاب البيع، ج ۲، ص ۴۰۶.

۴ - بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۹۷، ح ۲۳. سند حدیث: محمد بن القاسم المفسر عن يوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار عن أبویهما عن الحسن بن علی بن محمد بن علی الرضا عن أبيه عن جده قال قام رجل إلى الرضا... این حدیث از تفسیر منسوب به امام

خداوند را نشناخته است آن کس که وی را به آفریده‌اش مانند کند، و وی را به دادگری توصیف ننموده آن کس که گناهان بندگانش را به وی نسبت دهد.

امام علی علیه السلام در توصیف خداوند می‌فرماید:

"الَّذِي صَدَقَ فِي مِعَادِهِ وَارْتَفَعَ عَنْ ظُلْمِ عِبَادِهِ وَقَامَ بِالْقِسْطِ فِي خَلْقِهِ وَعَدَلَ عَلَيْهِمْ فِي حُكْمِهِ"<sup>۱</sup>.

آن کس که در وعده‌اش راست گو است و برتر از ستمگری به بندگانش است و به دادگری بین آفریدگانش برخاسته و بین آنان در حکمش عدالت ورزیده است.

و در بیانی دیگر می‌فرماید:

"الَّذِي عَظَّمَ حِلْمَهُ فَعَفَى وَعَدَلَ فِي كُلِّ مَا قَضَى"<sup>۲</sup>.

آن کس که بردباریش بزرگ است، پس عفو می‌کند و در آنچه داوری کند دادگری نماید.

امام سجاد علیه السلام خطاب به خداوند می‌فرماید:

"فَكُلُّ الْبَرِيَّةِ مُعْتَرِفَةٌ بِأَنَّكَ غَيْرُظَالِمٍ لِمَنْ عَاقَبْتَ وَشَاهِدَةٌ بِأَنَّكَ مُتَفَضِّلٌ عَلَيَّ مَنْ عَافَيْتَ"<sup>۳</sup>.

همه آفریدگان معترفند که تو نسبت به آن کس که کیفر کردی، ستمکار نیستی و گواه‌اند که تو نسبت به آن کس که عفو کرده‌ای، بزرگواری نموده‌ای.

با پدید آمدن و اوج گرفتن مسائل کلامی به‌ویژه مباحث خلق افعال عباد، جبر و

حسن عسکری است که انتساب آن به امام به شدت مخدوش است. رجال سند عموماً مجهول الحال هستند.

۱ - نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.

۲ - همان، خطبه ۱۳.

۳ - صحیفه سجادیه، دعای ۱۴.

تفویض، قضا و قدر، و استطاعت، توجه به اصل عدل الهی بیشتر شد با تأکید بر این اصل، گره بسیاری از این مباحث گشوده می‌شود محمد بن عجلان از امام صادق علیه السلام پرسید که آیا خداوند کارها را به بندگان واگذار کرده است؟ امام فرمود:

"الله أكرم من أن يفوض إليهم". خدا بزرگوارتر از آن است که به آنان واگذارد.

پرسید: پس خداوند بندگان را بر کردارهایشان مجبور ساخت؟ امام فرمود:

"الله أعدل من أن يجبر عبدا على فعل ثم يعذبه عليه".<sup>۱</sup>

خداوند دادگرتز از آن است که بنده‌ای را بر کاری مجبور کند و پس از آن وی را بر آن کار عذاب کند.

از امام رضا علیه السلام درباره جبر پرسش می‌شود، امام می‌فرماید:

"بَلْ يَخْبِرُهُمْ وَيَمْلَهُمْ حَتَّى يَتُوبُوا"، بلکه مردمان را اختیار دهد و مهلت دهد تا توبه کنند.

پس از آن پرسش می‌شود که آیا خدا کسی را بیش از توانش تکلیف می‌کند؟ و امام می‌فرماید:

كَيْفَ يَفْعَلُ ذَلِكَ وَهُوَ يَقُولُ: "وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ"؟

چگونه چنین کند و حال آنکه می‌گوید: و پروردگارت ستمکار به بندگان نیست؟

سپس امام رضا از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند:

۱- التوحيد، ص ۳۶۱، ح ۶. بحار الانوار، ج ۵، ص ۵۱. حدیث ۸۳. سند حدیث: احمد بن عبدالله الوراق عن سعد بن عبدالله عن اسماعيل بن سهل عن عثمان بن عيسى عن محمد بن عجلان قال قلت لأبي عبدالله. حدیث از نظر سندى به سبب اسماعيل بن سهل و محمد بن عجلان ضعيف است.

"مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يُجِبُّ عِبَادَهُ عَلَى الْمَعَاصِي أَوْ يُكَلِّفُهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ فَلَاتَأْكُلُوا ذَيْعَتَهُ وَلَا تَقْبَلُوا شَهَادَتَهُ وَلَا تَصَلُّوا وَرَاءَهُ وَلَا تَعْطُوهُ مِنَ الزَّكَاةِ شَيْئًا"<sup>۱</sup>.

آن کس که گمان کند خداوند بندگان را بر گناهان مجبور می کند یا آنان را بدان چه توانشان نیست، تکلیف می کند؛ پس مذبح وی را نخورید و گواهی اش را نپذیرید و پشت سرش نماز نگزارید و از زکات چیزی بدو ندهید.

بر اساس این دست روایات؛ پندار جبر یا تکلیف بیش از توان، موجب ستمکار دانستن خداست و کسی که خداوند را ستمکار بداند و به لوازم پندار خویش نیز آگاه باشد، از اسلام خارج است.

بنابراین، اصل عدل، پس از توحید و یگانگی خداوند به عنوان دومین اصل اعتقادی شیعه معرفی شد از امام صادق علیه السلام درباره اساس دین، توحید و عدل پرسش شد و امام فرمود:

"أَمَّا التَّوْحِيدُ فَأَنَّ لَا تَجُوزُ عَلَى رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنَّ لَا تُنْسَبُ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ"<sup>۲</sup>.

توحید آن است که آن کاستی که بر خود روا می دانی بر خدا رواندانی و عدل آن

۱- عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۱۳، ح ۱۶. بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۱، ح ۱۷. سند حدیث: محمد بن احمد بن محمد بن سنان عن محمد بن جعفر الأسدی عن سهل بن زیاد عن عبدالعظیم الحسنی عن ابراهیم بن ابی محمود قال سألت أبا الحسن... حدیث از نظر سندی به سبب سه راوی نخستین ضعیف است.

۲ - معانی الاخبار، ص ۱۱. بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۶۴. ح ۱۳. سند حدیث: محمد بن سعید بن عزیز عن القاسم بن محمد بن أحمد الزاهد بإسناد رفعه إلى الصادق. حدیث از نظر سندی مرسل است.

است که آنچه ملامت خداوند بر تو را در پی دارد، به خداوند نسبت ندهی. امام در بیانی دیگر قاعده‌ای را در شناخت توحید و عدل به هشام بن حکم آموزش می‌دهد:

"مِنَ الْعَدْلِ أَنْ لَا تُتِّمَّهُ وَمِنَ التَّوْحِيدِ أَنْ لَا تُتَّوَّهُهُ"<sup>۱</sup>.

عدل آن است که به خدا اتهام نزنی و توحید آن است خداوند را به وهم نکشی. روایات در باب توصیف خداوند به عدل، و نفی ظلم و جور متواتر است. در میان ادله روایی عدل الهی، برخی بیشتر بر عدل تشریحی دلالت دارند.

امام علی علیه السلام در توصیف خداوند می‌فرماید:

"قَامَ بِالْقِسْطِ فِي خَلْقِهِ وَعَدَلَ عَلَيْهِمْ فِي حُكْمِهِ"<sup>۲</sup>.

و در بیانی دیگر می‌فرماید: "وَعَدَلَ فِي كُلِّ مَا قَضَى"<sup>۳</sup>.

همچنین امیرمؤمنان در نامه‌ای به امام حسن علیه السلام می‌نویسد:

"يَا بُنِي فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَأْمُرْكَ إِلَّا بِالْحُسْنِ وَلَمْ يَنْهَكَ إِلَّا مِنَ الْقَبِيحِ"<sup>۴</sup>.

این روایت گذشته از اثبات اصل عدل در حوزه اوامر و نواهی شرعی بر عقلانی بودن حسن و قبح نیز دلالت دارد.

ابومالک از امام سجاد علیه السلام خواست که وی را از شرایع دین خبر دهد امام شرایع دین را این چنین برشمرد:

۱ - بحار الانوار، ج ۵، ص ۵۸، ح ۱۰۶. حدیث از نظر سند مرسل است. همین سخن از

امام علی علیه السلام نیز نقل شده است. نهج البلاغه، کلمات قصار، کلمه ۴۷۰.

۲ - نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.

۳ - همان، خطبه ۱۳.

۴ - همان، نامه ۳۱.



"قَوْلُ الصِّدْقِ وَالْحُكْمُ بِالْعَدْلِ وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ"<sup>۱۰</sup>

بنا بر این حدیث، امام علیه السلام اساس احکام و شرایع دینی را بر حکم عادلانه می‌داند، پس حکم غیر عادلانه از شریعت منتفی است.

امام سجّاد علیه السلام در بیانی دیگر خطاب به خداوند عرض می‌کند:

"وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظُلْمٌ"<sup>۲۰</sup>

این سخن نیز دلالت دارد که حکم ظالمانه از باری تعالی منتفی است.

### اجماع

در اسلام همچون دیگر ادیان ابراهیمی، خداوند عادل است و هیچ‌گاه و بر هیچ‌کس ستم روا نمی‌دارد. قرآن کریم بارها هرگونه ستمکاری را از خدا نفی می‌کند هیچ فرقه و نحله کلامی نیز در میان مسلمانان یافت نمی‌شود که منکر این اصل اعتقادی باشد، به بیان دیگر همه فرقه‌های اسلامی، به زبان، خداوند را عادل می‌شمرند با این‌همه متکلمان در تفسیر و تشریح این اصل، دو راه متفاوت را پوییده‌اند اشعری مسلکان و برخی از اهل حدیث باورهای دارند که با اصل عدل ناسازگار است و بنابراین عادل بودن خداوند را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که با آن باورهای کلامی سازگار آید و خواهیم گفت که بنا بر اندیشه اشعری خداوند فقط

---

۱ - الخصال، ص ۱۱۳، ح ۹۰. بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۶. ح ۱۰. سند حدیث: جعفر بن علی بن الحسن عن عبدالله بن المغیره عن جده الحسن عن عمرو بن عثمان عن سعید بن شرحبیل عن عبدالله بن لهیعة عن (الضحاک) أبی مالک الحضرمی قال قلت لعلی بن الحسین. بنا بر مبنای اصحاب اجماع (عبدالله بن المغیره)، حدیث از نظر سندی صحیح است. در غیر این صورت، به واسطه سعید بن شرحبیل ضعیف است.

۲ - صحیفه سجّادیه، دعاء ۴۸.

به زبان عادل است و در واقع ستمکار خواهد بود!

از اجماع همه مسلمانان بر عادل دانستن خداوند نیز اگر بگذریم، اجماع عدلیه (شیعیان و معتزله) بر این قرار گرفته که خداوند عادل است و هیچ ستمی از او سر نمی‌زند شیخ مفید می‌نویسد:

"ان الله -عزَّوجلَّ- عدل کریم، خلق الخلق لعبادته وأمرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته وعمَّهم بهدایته بدأهم بالنعم وتفضل علیهم بالاحسان، لم یكلف أحدا إلیّ الا دون الطاقة ولم یأمره إلیّ بما جعل له علیه الاستطاعة، لا عبث فی صنعته ولا تفاوت فی خلقه، لا قبیح فی فعله، جلَّ عن مشاركة عباده فی الافعال، وتعالی عن اضطرارهم إلی الاعمال لایعذب أحدا إلیّ علی ذنب فعله، ولا یلوم عبدا إلیّ علی قبیح صنعته لایظلم ذرة فإن تك حسنة یضاعفها ویؤت من لدنه أجرا عظیما. وعلى هذا القول جمهور أهل الامامية وبه تواترت الاثار عن آل محمد علیهم السلام. وإلیه یدهب المعتزلة بأسرها إلیّ ضارارا منها وأتباعه، وهو قول كثير من المرجئة وجماعة من الزیدية والمحكمة ونفر من أصحاب الحدیث، وخالف فیهم جمهور العامة وبقایا ممن عددناه، وزعموا أن الله تعالی خلق أكثر خلقه لمعصيته، وخص بعض عباده بعبادته، ولم یعمهم بنعمته وكلف أكثرهم ما لا یطيقون من طاعته وخلق أفعال جمیع بریته، وعذب العصاة علی ما فعله فیهم من معصيته، وأمر بما لم یرد ونهی عما أراد، وقضى بظلم العباد واحبَّ الفساد وكره من أكثر عباده الرشاد، تعالی عما یقول الظالمون علوا كبيرا".<sup>۱</sup>

شیخ مفید در این بیان برخی‌ها از نتایج کلامی التزام به اصل عدل را برمی‌شمرد: قاعده لطف؛ خداوند اسباب و مقدمات هدایت و رستگاری را برای بندگانش مهیا می‌کند در حد توان، بندگانش را تکلیف می‌کند در آفرینش وی، بیهودگی و

ازهم گسیختگی و در کردارش زشتی نیست، مردمان را به کاری اجبار نمی‌کند و هیچ کس را جز بر گناه خودش عذاب نمی‌کند. همان‌گونه که از عبارت شیخ مفید نیز برمی‌آید، جمهور اهل سنت عقائد و باورهایی مانند جبر بر افعال، تکلیف مالایطاق، اراده فساد و دارند که نتیجه آن نادیده گرفتن اصل عدل الهی است ولی با این همه هیچ مسلمانی به صراحت خداوند را ظالم نمی‌شمرد و عدالت وی را انکار نمی‌نماید!

لازم به تذکر است که با وجود ادله قطعی قرآنی، روایی و عقلی بر عدل الهی، به اجماع نمی‌توان تمسک کرد، بلکه چنین اجماعی پیرو ادله سمعی و عقلی شکل گرفته و به اصطلاح "اجماع مدرکی" است سخن از اجماع در این باب تنها برای کسانی مفید است که اجماع را مستند و دلیلی مستقل می‌شمارند.

### عقل

دلیل عقل بر اثبات عدل الهی به دو گونه تقریر شده است:

اول؛ اثبات عدالت بر اساس صفات جمالی و جلالی خداوند.

"و استغناؤه و علمه یدلان علی انتفاء القبح عن افعاله تعالی".<sup>۱</sup>

و بی‌نیازی و دانش وی بر آن دلالت می‌کند که در کارهایش زشتی نیست.

خواجه نصیر طوسی در استدلال بر اینکه خداوند زشت کاری انجام نمی‌دهد، به دو صفت علم و بی‌نیازی او استدلال می‌کند؛ خداوند داناست پس وجوه حسن و قبح کردارها را می‌داند و بی‌نیاز است پس نیازی به زشت کاری ندارد و کسی که بداند کاری زشت است و نیازی نیز بدان کار نداشته باشد، دست بدان کار زشت نمی‌زند.

علامه حلی در شرح کلام خواجه متذکر می‌شود که هر کاری زمانی انجام می‌گیرد که فاعل قدرت و انگیزه انجام آن را داشته باشد خداوند قدرت انجام قبیح را دارد، ولی انگیزه (داعی) انجام آن در حق تعالی نیست و کاری که موجب و داعی آن وجود ندارد، انجام نمی‌شود این دلیل عقلی هر کار قبیح، و به‌ویژه ظلم را از خدا نفی می‌کند.

این دلیل عقلی به آیات قرآن و ارشادات ائمه اطهار مؤید است:

"ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ"<sup>۱</sup>

در این آیات شریفه، ابتدا ظلم از کیفر و عقاب الهی نفی شده و پس از آن تمام علل و اسباب ستمگری نیز از باری تعالی سلب شده است جهل، غفلت، نیازمندی و سنگدلی ریشه‌های ستمگری است و از آنجا که هیچ‌یک از این کاستی‌ها در خداوند یافت نشود، پس خداوند ستمگر نخواهد بود علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

"ابطالِ حَقِّ اِمَّا يَتَحَقَّقُ مِنَ الظَّالِمِ بِأَخْذِ شَيْءٍ أَوْ تَرْكِهِ لِأَحَدِ الْأَمْرِينَ أَمَّا حَاجَةٌ مِنْهُ إِلَيْهِ وَ أَمَّا لَشِقْوَةَ بَاطِنِيَّةٍ وَ قِسْوَةَ نَفْسَانِيَّةٍ وَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ مَنْزَهُ مِنْ هَاتَيْنِ الصِّفَتَيْنِ السَّيِّئَتَيْنِ فَهُوَ الْغَنِيُّ الَّذِي لَا تَمَسُّهُ حَاجَةٌ وَ ذَوَالرَّحْمَةِ الْمَطْلُوقَةُ"<sup>۲</sup>

ستمکار به یکی از دو جهت حقی را ابطال می‌کند؛ یا بدان نیازمند است و یا از روی پلیدی درونی و قساوت قلبی و خداوند از این دو صفت زشت به دور است، که او بی‌نیازی است که حاجتی ندارد و دارای مهربانی مطلق است.

امام زین العابدین علیه السلام در دعایی که برای روز جمعه و عید قربان وارد شده، خطاب

۱ - سوره انعام: ۶، آیه ۱۳۱-۱۳۳.

۲ - المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۷۷.

به خداوند عرض می‌کند:

"وَقَدَعَلْتُمْ أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكُمْ ظُلْمٌ، وَلَا فِي نِقْمَتِكَ عَجَلَةٌ، وَإِنَّمَا يَعْجَلُ مَنْ يَخَافُ الْفَوْتَ، وَإِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى الظُّلْمِ الضَّعِيفُ، وَقَد تَعَالَيْتَ يَا إِلَهِي عَنِ ذَلِكَ عَلُوًّا كَبِيرًا"<sup>۱</sup>.

و بی‌گمان دانستم که در حکم تو ستمی و در کيفرت عجله‌ای نیست، تنها آن کس عجله می‌کند که می‌ترسد از دستش برود و تنها ناتوان به ستمگری نیازمند می‌شود و تو، ای خدای من، بسیار برتر از این هستی.

این استدلال مقتضی ظلم و زشت‌کاری را در خداوند منتفی می‌داند.

گونه دوم استدلال عقلی بر اصل عدل؛ اثبات عدالت بر اساس دلیل خُلف.

علامه حلّی در ادامه شرح سخن خواجه نصیر، برهان دیگری نیز بر نفی فعل قبیح از خداوند اقامه می‌کند که به منزله اثبات مانع یا به‌بیان‌دیگر، دلیل خُلف است وی می‌نویسد:

"لو جاز منه فعل القبيح او الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده لامكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي الى الشك في صدق الانبياء"<sup>۲</sup>.

اگر زشت‌کاری و ترک واجب بر خدا روا باشد، دیگر اطمینانی به وعده‌هایش باقی نماند، زیرا دروغ بر او روا می‌شود! و بر او روا می‌شود که بر دست دروغ‌گویی معجزه پدید آورد و این به تردید در راست‌گویی پیامبران می‌انجامد.

امکان زشت‌کاری خدا یعنی امکان دروغ‌گویی و خُلف وعده خدا و در این فرض دیگر اطمینانی به وحی، کتاب آسمانی، پیامبران و وعده‌ووعیدهای خدا باقی

۱ - صحیفه سجادیه، دعاء ۴۸.

۲ - کشف المراد، ص ۳۳۰.

نمی‌ماند! پیش از علامه حلی، علم‌الهدی سید مرتضی بر این نکته تصریح می‌کند که انکار اصل عدل و تجویز ستمکاری بر خداوند اصل و ریشه دین را سست می‌کند. وی می‌نویسد:

"انّ من اجاز علی الله فعل الظلم لم یکنه ان یتبث لرسول من رسل الله تعالی معجزة اقامها الله لهداية الخلق دون اضلالهم و فی ذلك سقوط العلم بصدق الرسل فیما ادعت الیه و هذا هو الخروج من دین الاسلام".<sup>۱</sup>

هر کس که انجام ظلم بر خداوند را روا بداند، بر او ممکن نیست که برای پیامبری معجزه‌ای ثابت کند که خدا آن را برای راهنمایی آفریدگان، و نه گمراهی آنان، بر پا داشته باشد و بر این اساس، راست‌گویی هیچ پیامبری را نمی‌توان دانست و این خروج از اسلام است.

### دو تفسیر از ادله قاعده نفی ظلم

بی‌تردید هر اندیشمند شیعی بر این باور صحه می‌گذارد که "خداوند به ستم حکم نمی‌کند و تمام احکام الهی بر مبنای عدل شکل گرفته است". ولی استخراج قاعده‌ای از اصل عدل که بر اساس آن بتوان حکم یا رای فقهی را منتفی و ملغی دانست، با یک مشکل اساسی روبروست. "خداوند به ستم حکم نمی‌کند" در حوزه فقه دو گونه ممکن است تفسیر شود: همه احکام و آراء فقهی حتماً و ضرورتاً عادلانه است. همه احکام و آراء فقهی باید عادلانه باشد. بنا بر تفسیر اول، عادلانه بودن احکام فقهی از پیش ثابت فرض شده است و اگر کسی حکمی فقهی را عادلانه نبیند، باید عقل و خرد خویش را تخطئه کند.

---

۱- رسائل سید مرتضی، ج ۳، ص ۱۸۶.

ولی بنا بر تفسیر دوم ظالمانه نبودن احکام فقهی باید احراز شود، اگر عقل مستقل حکمی فقهی را با عدل ناسازگار دید، آن حکم به مقتضای قاعده نفی ظلم منتفی خواهد بود.

تفسیر اول، تفسیری اشعری است و با مبانی عدلیه ناسازگار است حکم خدا مانند دیگر افعال اوست اشاعره نیز خدا را عادل می‌دانند، ولی در تفسیر این صفت چنین می‌اندیشند که خداوند هر آنچه بکند، عدل است و عقل بشری نمی‌تواند وجه حسن و قبح و عدالت و ظلم را در افعال پروردگار تشخیص دهد پس اگر کسی در حوزه فقه نیز عدالت خداوند را چنین تفسیر کند که تمام احکام و آراء مندرج در فقه به ضرورت عادلانه است و شک و شبهه در این باب قطعاً به خطای عقل بازمی‌گردد؛ چنین اندیشه‌ای پیروی از نظریه حسن و قبح شرعی اشاعره است و به عدم حجیت عقل می‌انجامد.

این اندیشه، همان تصویب است، به صواب دانستن و درست و صحیح انگاشتن سخن و نظر همه فقیهان! در این اندیشه همه وجوه و آراء فقهی مطابق با حکم واقعی خداوند پنداشته می‌شود و همواره بر صواب است. در نتیجه هیچ نقد یا ایرادی نیز بر این وجوه و آراء وارد نخواهد بود.

از سویی دیگر، اگر ادله قاعده نفی ظلم را این‌گونه تفسیر کنیم؛ پس باید ادله نفی حرج نیز بر همین منوال تفسیر نمود خداوند در قرآن می‌فرماید: "ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"<sup>۱</sup> اگر درک و دریافت عقل را همواره در مورد ادله قاعده نفی ظلم خطا بدانیم و احکام فقهی را پیشاپیش و به ضرورت عادلانه و به دور از ظلم بدانیم؛ پس فهم عرفی از حرج را نیز باید تخطئه کنیم و نفی حرج از دین را بدین معنا بدانیم که احکام و آراء فقهی همواره و بالضروره سهل است و اگر کسی در آن‌ها

۱ - سوره حج: ۲۲، آیه ۷۸.

سختی دید، او اشتباه کرده است!

در حالی که فقهای فریقین بر اساس آیه "ما جعلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" قاعده نفی حرج را بنانهاده‌اند و نه تنها تشخیص عرفی حرج را تخطئه نکرده، بلکه هر حکم و رأی فقهی را که به حرج عرفی بیانجامد، ملغی دانسته‌اند.

عدلیه بر این باور است که عقل بر درک حسن و قبح تواناست، و درک عقلانی از عدل و ظلم صحیح و قابل احتجاج است حال نمی‌توان این باور را در اصول عقائد منحصر کرد و در حوزه فقه و احکام فرعی آن را نادیده گرفت نمی‌توان در عقائد عدلی بود و در فقه اشعری! اگر عقل بشری می‌تواند درک کند که تکلیف مالایطاق، تقدیم مفضول بر فاضل، کیفر بی‌گناه و قبیح و ظالمانه است؛ پس چرا نتواند درک کند که فلان رأی و قول فقهی، ظالمانه است و چون ظالمانه است، حکم خداوند نخواهد بود؟!

### قاعده نفی ظلم و تکلیف به خارج از وسع

آنچه گذشت بر اساس ابتدای قاعده فقهی نفی ظلم بر اصل کلامی عدل الهی شکل گرفت در کنار اصل عدل الهی، می‌توان قاعده فقهی نفی ظلم را به مستند دیگری نیز نسبت داد به بیان دیگر، پس از اصل عدل الهی، دلیل دوم برای اثبات قاعده فقهی نفی ظلم، همانا ادله قرآنی و روایی است که تکلیف به بیش از "وُسْع" را منتفی می‌شمرد.

قرآن کریم در پنج آیه می‌فرماید: "خداوند هیچ کس را جز به گنجایش (وُسْع) وی تکلیف نمی‌کند" <sup>۱</sup> و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: "خداوند هیچ کس را جز بدان چه

---

۱- سوره بقره: ۲، آیات ۲۳۳ و ۲۸۶، انعام: ۶، آیه ۱۵۲، اعراف: ۷، آیه ۴۲، مؤمنون: ۲۳، آیه



به وی داده، تکلیف نمی‌کند.<sup>۱</sup>

فقیهان نیز بر اساس همین آیات، تکلیف خارج از توان را ملغی و منتفی دانسته‌اند ولی واژه "وُسع" معنایی فراتر از توان و طاقت دارد و سع در واقع به معنای گستره و گنجایش آدمی است و منحصر کردن این واژه در توان و طاقت بدنی و جسمی صحیح نیست؛ بلکه وسع در معنای عرفی خویش، گستره جسمی، روحی و عقلانی آدمی است پس خداوند تکلیف نمی‌کند مگر به اندازه‌ای که جسم مکلف بتواند و عقلش درک کند و روانش تاب بیاورد.

آیه هفتم سوره طلاق در این جهت صریح‌تر است؛ "ما آتاهَا" آنچه خداوند به آدمی داده است همان‌گونه که بر توان جسمی صادق است، درک و فهم عقلانی مکلف را نیز در برمی‌گیرد.

شاهد بر گستردگی معنای وسع، استدلال امام صادق علیه السلام بدین دو آیه بر توان و وُسع فکری و عقلی آدمی است عبدالاعلی از امام می‌پرسد: آیا خداوند در آدمیان ابزاری قرار داده که به معرفت و شناخت (کامل) برسند؟! امام می‌فرماید: نه. می‌پرسد: آیا آدمیان به چنین معرفتی تکلیف شده‌اند؟ می‌فرماید: "نه، بر خداست که معارف را بیان کند، خداوند هیچ کس را جز به وسع وی تکلیف نمی‌کند، خدا هیچ کس را جز بدان چه به وی داده، تکلیف نمی‌کند."<sup>۲</sup>

معرفت به خداوند و وحی و پیامبر امری است که بر اساس فهم و درک عقلانی شکل می‌گیرد و ارتباطی به طاقت و توان جسمانی ندارد امام با استناد بدین دو آیه،

۱ - سوره طلاق: ۶۵، آیه ۷.

۲- الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳. حدیث ۵. سند حدیث: الکلبینی عن علی بن إبراهیم عن مُحَمَّد بن عیسی عن یونس بن عبدالرحمن عن حماد (بن عیسی) عن عبدالأعلی (ابن اعین) قال قلتُ لابی عبدالله... حدیث از نظر سندی صحیح است.

تکلیف بدان چه که در وسع و توان عقلی آدمی نیست، را منتفی دانستند. بر این اساس، همان‌گونه که تکلیف به آنچه در توان جسمی آدمی نیست، از خداوند نفی شده است؛ تکلیف به آنچه را که عقل و خرد آدمی هضم نکند و درک ننماید، منتفی خواهد بود.

از این رو، می‌توان گفت اگر مکلفی پس از دقت و توجه کامل، حکمی فقهی را با عدل و دادگری ناسازگار دید؛ تکلیف وی بدان حکم، تکلیف به خارج از وسع وی و تکلیف بغیر ما آتاه الله است، پس تکلیف به چنین حکمی از خداوند نفی شده است.

کوتاه‌سخن آنکه یکی از مبانی قاعده نفی ظلم، نفی تکلیف بیش از توان و وسع است البته با توجه بدین نکته که وسع و طاقت همان‌گونه که شامل توان جسمانی می‌شود، توانایی عقلانی و فکری را نیز در برمی‌گیرد.

## سکین

علامه حلی آنگاه که به اصل عدل می‌رسد، می‌نویسد:

اعلم أنّ هذا اصل عظیم تبتنی علیه القواعد الاسلامیة بل  
الاحکام الدینیة مطلقاً و بدونه لایتمّ شیء من الادیان و

لایمکن ان یعلم صدق نبی علی الاطلاق

بدان این اصلی بزرگ است که قواعد اسلامی بلکه همه

احکام دینی - در همه شرایع الهی - بر آن بنا گذاشته

می‌شود، و بدون این اصل هیچ‌یک از ادیان تمام

نشود و راست‌گویی هیچ پیامبری دانسته نشود.





فصل سوم

مفاد، حدود و شرایط قاعده نفی ظلم

و پاسخ به شبهات

در این فصل، نخست مفاد قاعده فقهی نفی ظلم را تبیین می‌نماییم و پس از آن حدود و شرایط آن را برمی‌شمریم.

### تبیین مفاد قاعده

قاعده نفی ظلم قاعده‌ای فقهی است که بر اساس اصل اعتقادی عدل الهی شکل می‌گیرد بر اساس این قاعده؛ "هر حکم فقهی که بنا بر دریافت عقل مستقل، ظالمانه تشخیص داده شود، از شریعت منتهی است"

می‌توان استناد بدین قاعده را در یک برهان شکل اول به تصویر کشید:

صغری: این حکم فقهی، به ظلم منتهی می‌شود.

(صغری قضیه عقلی است، بدین معنا که حاکم در باب عدل و ظلم عقل است).

کبری: هر حکمی که به ظلم منتهی شود، از شرع مقدس منتهی است.

(کبری قاعده نفی ظلم است، کبری به ادله عقلی و سمعی قطعی ثابت است).

نتیجه: این حکم فقهی از شرع مقدس منتهی است.

همان‌گونه که گذشت، اثبات این قاعده بر اثبات حسن و قبح عقلی افعال - به‌ویژه تشخیص عقلی عدل و ظلم در محدوده احکام فقهی - متوقف است که البته حسن و قبح عقلی به‌طور عامّ مورد اتفاق عدلیه است و در خصوص احکام فقهی، آنچه را که به عنوان موانع درک عقل برشمرده‌اند؛ در بخش پاسخ به اشکالات، پاسخ خواهیم داد.

آیه الله غروی اصفهانی درباره همراهی و پیوستگی حکم عقل و حکم شرع در تشخیص عدل و ظلم می‌نویسد:

ففي موضوعي العدل و الظلم لا يعقل الحكم من الشارع بما هو شارع على خلافه لتزّه ساحتہ من الاقتراحات الغير العقلاییة فلا يعقل مع الحفاظ الحيثية العاقلية أن لا يكون حاكما بما يحكم به العقلاء.<sup>۱</sup>

هرچند ایشان این مطلب را در باب ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع بیان کرده است، اما از سخنانش این اصل دریافت می‌شود که شارع مقدس در تعیین و تشخیص دو مفهوم عدل و ظلم با عقل مستقل مطابق و موافق است. قابل توجه آن‌که قاعده نفی ظلم بر اثبات ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع؛ کما حکم به العقل حکم به الشرع، متوقف نیست، توضیح بیشتر در بخش مقایسه نفی ظلم با دیگر قواعد فقهی خواهد آمد.

### محدوده جریان قاعده

محدوده این قاعده، احکامی است که عقل بتواند وجه حسن و قبح آن را درک کند تا بتواند عدل و ظلم را در مورد آن احکام تشخیص دهد توضیح آنکه عقل بشری در برابر احکام شرعی سه موضع دارد:

اول آنکه عقل وجه حسن آن حکم شرعی را درک کند به‌عنوان نمونه، عقل به‌طور کلی درک می‌کند که عبادت خدا -از آن روی که شایسته عبادت است- نیکوست و در چگونگی عبادت باید آن‌گونه که معبود می‌خواهد باید عمل کرد.

---

۱- در دو موضوع عدل و ظلم، معقول نیست که شارع -از آن روی که شارع است- بر خلاف عقل حکم کند؛ زیرا شارع منزّه از آن است که طرحی ناخردمندانه دراندازد پس با توجه به جایگاه عقل، محال است که شارع بدآنچه که عقلاء حکم می‌کنند، حکم نکند. نهاية الدراية، ج ۲، ص ۳۲۱.

دوم آنکه عقل وجه حُسن حکم شرعی را درک نکند و البته وجه قبحی نیز در آن نیابد در این حالت، عقل ساکت است و حکم نمی‌کند در همان مثال فوق، هرچند عقل حسن عبادت را درک می‌کند، ولی ملاکات موجود در کیفیت و شرایط عبادت را درک نمی‌کند عقل نمی‌داند چرا شارع مقدس هفده رکعت در شبانه‌روز و با این کیفیت و شرایط واجب کرده است ولی وجه قبحی نیز در این کیفیت و شرایط نمی‌بیند پس اصل عبادت را حسن می‌شمرد و در کیفیت و شرایط آن تسلیم ادله سمعی می‌شود.

حالت سوم آن است که عقل نه تنها وجه حسنی در مورد حکم فقهی نمی‌یابد، بلکه آن را با عدل و دادگری ناسازگار می‌بیند و به ظالمانه بودن آن حکم می‌دهد در بخش پایانی رساله مواردی را بر خواهیم شمرد که فقهای شیعه وجه یا قوی فقهی را مخالف با عدل دانسته‌اند و به همین دلیل آن را مردود شمرده‌اند.

پس مورد جریان این قاعده، سکوت عقل یا عدم درک وجه حسن و عدم دریافت ملاک حکم شرعی نیست؛ بلکه مورد جریان این قاعده حکم قطعی عقل به احتوای حکمی فقهی بر ظلم است.

نکته قابل تأمل آنکه عقل تنها زمانی به قبح یا حسن فعلی حکم می‌کند که وجوه و اطراف آن را ملاحظه کند در مورد حکم شرعی نیز عقل پس از لحاظ اطراف و جوانب به حسن یا قبح حکم می‌کند حکم عجولانه ناشی از کم‌خردی است نه از خردمندی!

یکی از احکام فقهی آن است که ارث زن (در بسیاری از فروض) نصف مرد است بی‌تردید عقل مستقل و خرد کامل این حکم را جدا و مستقل از احکام دیگر فقهی نمی‌بیند نفقه زنان همواره بر عهده مردان است؛ پدر، شوهر و پسر باید مخارج دختر، همسر و مادر خویش را تأمین کنند پس با توجه به وجوب نفقه زنان بر



مردان، نصف بودن ارث زنان عادلانه به نظر می‌رسد. همچنین نامأنوس بودن یک حکم شرعی نمی‌تواند دلیل بر ردّ و انکار آن شود در باب زکات، عقل، حُسن کمک به نیازمندان و تهیدستان را درک می‌کند، ولی انحصار زکات واجب در نُه مورد برای عقل نامأنوس است ولی این نامأنوس بودن به معنای درک وجه قبح یا ظالمانه دانستن این حکم نیست. همچنین روشن است که حاکم در درک حُسن و قُبُح، عقل مستقل از دیگر گرایش‌ها و تمایلات است پس آنچه بر اساس احساسات، و آداب و رسوم اجتماعی زشت یا زیبا دانسته می‌شود، قبیح و حسن عقلی نیست به‌عنوان نمونه شاید بر اساس آداب و رسوم، پیشنهاد ازدواج از سوی زن به مرد زشت شمرده شود، درحالی‌که عقل هیچ وجه قبحی در این کار نمی‌بیند. پس به‌طور خلاصه می‌توان گفت: محدوده جریان قاعده نفی ظلم حکمی فقهی است که عقل مستقل پس از تأمل و کنکاش کامل در اطراف و جوانب، آن حکم را با عدل ناسازگار ببیند و به ظالمانه بودن آن به یقین حکم دهد.

### شرایط جریان قاعده

با توجه به مطالبی که گذشت و برخی از آنچه در فصل پایانی خواهد آمد، می‌توان گفت: شرایط جریان قاعده نفی ظلم از این قرار است: عقل همه جوانب فرع فقهی را در نظر بگیرد. نگرش ناقص و یک‌جانبه نمی‌تواند پایه و اساس استواری برای حکم عقلی و خردمندانه باشد. ناظر و حاکم در جریان قاعده نفی ظلم، عقل مستقل از عواطف و گرایش‌های فرهنگی، گروهی یا شخصی باشد. ممکن است ما به دلیل برخورداری از فرهنگ خاصی، کرداری را ظلم بشماریم و مردمانی دیگر به دلیل فرهنگی متفاوت آن را ظلم ندانند! این‌گونه دریافت‌ها، حکم عقلی نیست. حکم و دریافت عقل آن است

که همه عاقلان در آن متفق باشند.

عقل مستقل پس از درک همه جوانب و ابعاد فرع فقهی، حکم قطعی صادر کند که رأی یا وجه فقهی در آن فرع ظلم است. یا به بیان دیگر، عقل به یقین درک کند که رأی یا قول فقهی در آن فرع ظلم است. بنابراین احتمال یا گمان کافی نیست، و اصولاً هیچ گاه عقل به صرف گمان و احتمال حکم نخواهد داد. حکم عقل و خرد همواره بر اساس قطع و یقین شکل می گیرد.

آن رأی و قولی که عقل مستقل آن را ظلم دانسته است، مستند به دلیل قطعی شرعی (نص قرآن یا نص خبر متواتر) نباشد. در فصل پایانی خواهد آمد که در این فرض جریان قاعده نفی ظلم متوقف خواهد شد.

### بیان شبهات و اشکالات به قاعده و پاسخ آن‌ها

در این فصل، پرسش‌ها، اشکالات و شبهات وارد بر قاعده نفی ظلم یک‌به‌یک طرح می‌شود و پس از آن پاسخ آن‌ها نیز به تفصیل بیان خواهد شد. بی‌گمان طرح پرسش و اشکال و پاسخ بدان‌ها، در جهت تبیین و تشریح آشکارتر حدود و شرایط جریان قاعده نفی ظلم ما را یاری می‌نماید.

### مشهورات یا بدیهیات

اشکال:

برهان باید بر اساس قضایای بدیهی و پایه شکل گیرد منطق دانان قضایای بدیهی را شش گونه دانسته‌اند:

اولیات، قضایایی که مجرد تصور موضوع و محمول موجب حکم بدان است. مشاهدات، قضیه‌ای که بر اساس مشاهده حسی (حسیات) یا باطنی (وجدانیات) مستقیم شکل می‌گیرد.

تجربیات، قضیه‌ای که حکم بین موضوع و محمول آن حاصل تکرار آزمایش‌ها

باشد.

حدسیات، قضیه‌ای که حکم بین موضوع و محمول آن حاصل از مقدمات حسی باشد.

متواترات، قضیه‌ای که حکم بین موضوع و محمول آن حاصل از خبر گروه بسیاری از آدمیان است که دروغ گو بودن همه آنها محال است.

فطریات، قضیه‌ای که حکم بین موضوع و محمول آن بر اثر واسطه‌ای شکل می‌گیرد که هیچ‌گاه از ذهن غائب نمی‌شود. (قَضَايَا قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا).<sup>۱</sup>

حسن عدل و قبح ظلم از قضایای مشهوره است این دست قضایا مورد پذیرش همگان یا گروه خاصی هستند قضایای مشهوره در برهان جایی ندارند، بلکه در جدل بکار می‌روند جدل نیز مفید قطع و یقین نیست و نتیجه آن فراتر از ظن نمی‌رود پس قاعده نفی ظلم نیز که بر پایه حُسن عدل و قبح ظلم پایه گذاشته شده از قضایای جدلی و ظنّی است، و نمی‌توان بر اساس قضایای جدلی و مشهورات ظنّی، حکم شرعی را اثبات یا نفی کرد.

پاسخ:

قضیه مشهور می‌تواند خود از قضایای اولیه و ضروریه باشد. به سخن دیگر، ممکن است قضیه‌ای بدیهی از آن جهت که بین مردم مشهور است، جزء مشهورات به شمار آید. ابوعلی سینا در این باره می‌نویسد:

"فأما المشهورات فبها أيضاً هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب

قبولها بل من حیث عموم الاعتراف بها".<sup>۱۰</sup>

حکیم سبزواری نیز به صراحت حسن عدل و قبح ظلم را از قضایای بدیهی برشمرده که به سبب شهرت آنها بین مردمان به عنوان نمونه و مثال از قضایای مشهوره به شمار آمده است وی می نویسد:

"انّ الحكم بدهاتها ایضا بدیهی، و انّ جعل الحكماء إياها من المقبولات العامّة الّتی هی مادّة الجدل لا ینافی ذلك، لأنّ الغرض منه التمثیل للمصلحة او المفسدة العامّتين المعتر فیہ قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصین، و هذا غیر مناف لبدهاتها، إذ القضیة الواحدة یمکن دخولها فی الیقینیات و المقبولات من جهتین، فیمکن اعتبارها فی البرهان و الجدل باعتبارین بهذه الاحکام من العقل".<sup>۲۰</sup>

ملا عبد الرزاق لاهیجی نیز حسن عدل و قبح ظلم را ضروری می داند که به سبب قبول همه آدمیان از قضایای مشهوره نیز شمرده شده است، وی می نویسد: و اما عدّ حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامّه، فرض ایشان نیست مگر مجرد

۱- و اما مشهورات، اولیات هم از آن دسته هستند که پذیرش آنها از جهت خودشان لازم نیست، بلکه از آن جهت که همگان بدانها اعتراف دارند، پذیرش آنها لازم است. الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۲۰.

۲ - حکم به بدهات مشهورات نیز بدیهی است، و اینکه حکیمان مشهورات را از مقبولات عمومی که در جدل به کار می رود، شمرده اند؛ با بدیهی بودن آنها منافات ندارد. مقصود آنان از این تمثیل آن است که مشهورات نیز مانند مقبولات مورد پذیرش همه مردم است، نه گروه ویژه ای، و این مقبولیت عمومی با بدهات آنها منافات ندارد؛ زیرا ممکن است یک قضیه از دو جهت مختلف هم در مقبولات و هم در یقینیات به شمار آید و از این دو جهت در برهان و در جدل به کار رود. شرح الاسماء الحسنی، ص ۳۲۱-۳۲۲.

تمثیل به مصلحت عامه و مفسده عامه که قبول عموم الناس مدخلیت دارد و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود؛ چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در باب برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی.<sup>۱</sup>

پس حسن عدل و قبح عدل از آن جهت که بین مردم مشهور و معروف است؛ از مشهورات به شمار می آیند و در جدل بکار می رود ولی از سویی دیگر عقل به صرف تصور عدل، نیکویی آن را تصدیق می کند و به صرف تصور ظلم قبح آن را درک می کند؛ از این روی حسن عدل و قبح ظلم از قضایای بدیهی بشمار می آید و می تواند مقدمه برهان شود و نتیجه آن یقینی باشد.

### معانی حسن و قبح

اشکال:

حسن و قبح دست کم سه معنا دارد معنای اول آن کمال و نقص نفس آدمی است بنابراین معنا، علم از آن جهت که کمال آدمی است، حسن و نیکوست؛ و جهل از آن جهت که نقیصه نفسانی است، قبیح و زشت است.

معنای دوم حسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری با نفس آدمی است پس صدای زیبا و موزون از آن جهت که با نفس سازگار است، نیکوست؛ و صدای ناموزون از آن جهت که با نفس ناسازگار است، زشت است.

معنای سوم حسن و قبح، مدح و ذم عقلاء است بنابراین معنا، کمک به ناتوان از آن جهت که مورد مدح عاقلان است، حسن به شمار می آید و بی اعتنایی به ناتوان

از آن جهت که مورد ذمّ عاقلان است، قبیح است<sup>۱</sup>.

حسن عدل و قبح ظلم به معنای سوم است، پس قضایای "عدل حسن است و" ظلم قبیح است؛" واقعیتی و رای توافق آرای عقلاء ندارد و نمی‌تواند پایه‌ای برای اثبات یا نفی حکم شرعی شود.

پاسخ:

این اشکال نیز به همان اشکال اول بازگشت می‌کند صحیح است که همه عقلاء عدل را مدح و ظلم را ذمّ می‌کنند، و حسن عدل و قبح ظلم مورد توافق عقلاء است؛ ولی آیا این اتفاق آراء بدون دلیل و بی‌اساس شکل گرفته است؟! آیا می‌توان گفت کسانی بر اساس آنکه عاقل‌اند بدون هیچ مزیت و ترجیحی بر یک مطلب اتفاق نظر پیدا کنند؟!

حسن عدل و قبح ظلم در نظر اول همانا نتیجه مدح و ذمّ عقلاء است؛ ولی این مدح و ذمّ ریشه در اموری واقعی دارد، که به واسطه عقل مستقل درک می‌شود. آیه الله روحانی بر این نکته تأکید می‌کند که اتفاق عقلاء بر حسن عدل و قبح ظلم نمی‌تواند ارتجالی و ناشی از جعل صرف باشد، این اتفاق یا مستند به یک امر عقلی است و یا مستند به یک اتفاق عقلایی دیگر، و اتفاق عقلایی دیگر نیز باید بالاخره به امری عقلی مستند است؛ پس در هر صورت اجماع و اتفاق عقلاء -بماهم عقلاء- در مسأله حسن و قبح ریشه در درک عقل دارد. وی می‌نویسد:

"ان ما ذكره من ان الحكم بحسن العدل بمعنى استحقاق المدح عليه و الحكم بقبیح الظلم بمعنى استحقاق الذمّ عليه ليس من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا البرهانية، بل من الداخلة في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء و إنظارهم، فيكون حكماً

مجموعاً لا امراً واقعياً؛ غیر صحیح، و ذلك لأن المراد من نظر العقلاء ليس إدراكهم وإلا كان قبح الظلم امراً واقعياً، بل المراد من النظر ما يساوق بناء العقلاء في مقام العمل و عليه فنقول: ان بناء العقلاء العملي يمتنع ان يكون عن ارتجال، فان ذلك يناه مع فرض كونهم عقلاء، بل لا بد ان ينشأ بناءهم عن امر راجح، بحيث يكون ما بنوا عليه من مصاديقه أو أسبابه".<sup>۱</sup>

حتی اگر حسن و قبح را به معنای سازگاری و ناسازگاری با نفس آدمی بدانیم؛ باز هم این ملایمت و منافرت با نفس بی دلیل و بدون جهت نخواهد بود. ملایمت کرداری با نفس ناطقه آدمی بی تردید ریشه در هماهنگی و سازگاری آن فعل با قوه عاقله دارد، و منافرت کرداری با نفس ناطقه نیز ریشه در ناسازگاری آن فعل با قوه عاقله دارد.

مرحوم آخوند خراسانی در تبیین این مطلب علت سازگاری فعل را با قوه دراکه آدمی را بهره وجودی بیشتر آن فعل، و علت منافرت عقل از فعلی را حظ ناقص آن کردار می‌داند.<sup>۲</sup>

پس حسن و قبح در افعال اختیاری آدمی به هر یک سه معنا؛ کمال و نقصان نفس، ملایمت و منافرت با نفس، مدح و ذم عقلاء؛ ریشه در درک و دریافت عقلی دارد.

۱ - منتقى الاصول، ج ۴، ص ۲۵.

۲ - و من المعلوم أن ملاک الملائمة و المنافرة هو سعة وجود المدرك لها بحيث يكون منشأ للأثار الخيرية... فوائد الاصول، ص ۱۲۴.

### بناء عقلاء و تقریر شرعی

اشکال:

حسن عدل و قبح ظلم به حکم عقل مستقل ثابت است، ولی پس از آن مصادیق عدل و ظلم بر اساس اتفاق و بنای عقلاء تشخیص داده می‌شوند. اگر این اتفاق عقلایی را شارع ردع نکند و تقریر نماید، حجّت خواهد بود، ولی اگر شارع از این اتفاق عقلایی منع کند یا آن را تقریر ننماید، حجّت نخواهد بود.

حال اگر عقلاء کرداری را مصداق عدل و حُسن بشمارند، ولی شرع از آن کار نهی کند؛ یا آنکه عقلاء کرداری را مصداق ظلم و قبیح بشمارند، ولی شرع آن کار را جایز بداند؛ این بناء عقلاء مردود خواهد بود و بیان شرعی بر بطلان آن دلالت دارد بدین بیان، قاعده نفی ظلم مردود خواهد بود؛ زیرا آنچه را شرع قرار داده و عقلاء اتفاق کنند که ظلم است، حکم شرعی منتفی نمی‌شود، بلکه این بنای عقلاء مردود و ممنوع خواهد بود.

پاسخ:

اولاً همان‌گونه که اصل حسن عدل و قبح ظلم قضیه‌ای عقلی است و به واسطه عقل مستقل درک می‌شود؛ تشخیص مصادیق عدل و ظلم نیز عقلانی است، نه عقلایی به وجدان می‌یابیم که قبح کذب و خیانت و سرقت و حسن صدق و وفاداری و امانت‌داری، نه به اتفاق و اجماع عاقلان، بلکه به حکم عقل ثابت است متکلمان عدلیه یک‌صد حسن عدل و قبح ظلم و تشخیص مصادیق عدل و ظلم را در حوزه درک و دریافت عقل دانسته‌اند چنانکه سید مرتضی می‌نویسد:

"اهل العدل یذهبون الی ان تحسین الشیء او تقبیحه امر عقلی ای یدرک بالعقل کهلنا بحسن الصدق النافع و قبح کذب الضار"<sup>۱</sup>.



ثانیاً بر فرض آنکه عدل یا ظلم دانستن کرداری بر مبنای اتفاق عقلاء باشد، باید گفت: بناء عقلاء، حجیت ذاتی ندارد؛ بلکه حجیت آن یا به حکم عقلی مستقل بازمی‌گردد و یا بر اساس تقریر شارع ثابت می‌شود.

در مواردی مانند اتفاق عقلاء بر قبح کذب و خیانت و سرقت، و حسن صدق و وفاداری و امانت‌داری، بی‌تردید این اتفاق ریشه در درک عقلانی عاقلان از قبح و حسن این امور دارد آیه الله بروجردی و آیه الله روحانی به بازگشت بناء عقلاء به حکم عقل مستقل تصریح می‌کنند.<sup>۱</sup>

ولی گاه عقلاء بر جواز امری اتفاق می‌کنند، بدان جهت که عقل آنان جهت قبح یا حسن ملزومی در آنها نیافته است مثلاً عقلاء، جهت قبحی در قرارداد فرزندخواندگی و اعتماد بر خبر ثقه نیافته است بنابراین فرزندخواندگی و اعتماد بر خبر ثقه نزد عاقلان فرهنگ‌های مختلف پذیرفته شده است این بناء و اتفاق عقلایی ریشه در حکم عقل ندارد، بلکه از سکوت عقل (عدم درک جهت قبح) ناشی می‌شود اگر بناء عقلاء از این دست باشد، حجیت آن متوقف بر عدم ردع شارع است آنگاه که شارع بنای عقلاء بر اعتماد بر خبر ثقه را منع نمی‌کند، معلوم می‌شود که آن را تقریر کرده و بدین واسطه، این بناء حجیت پیدا می‌کند و آنگاه که شارع از قرارداد فرزندخواندگی منع می‌کند، این بناء حجیت نخواهد داشت؛ زیرا نه بر اساس حکم عقل شکل گرفته و نه شارع آن را پذیرفته است.

بناء عقلاء بر حسن عدل و قبح ظلم و تشخیص مصادیق ظلم و عدل؛ بر اساس حکم عقل مستقل، یا به تعبیر صحیح‌تر، درک عقلانی شکل گرفته است پس حجیت آن متوقف بر عدم ردع شارع نیست، بلکه حجیت آن ذاتی است.

۱ - ر.ک. تقریرات فی اصول الفقه، ص ۲۵۱؛ و منتقی الاصول، ج ۴، ص ۲۵.

## عدل و ظلم واقعی

اشکال:

آنچه عقل قبح آن را درک می‌کند، ظلم واقعی است و آنچه عقل حسن آن را درک می‌کند، عدل واقعی است از جهت شرع نیز، موضوعات خطابات شرعیه امور واقعی هستند، پس آنچه از سوی شرع نهی شده، ظلم واقعی است و آنچه از سوی شرع بدان امر شده، عدل واقعی است  
پس بر اساس دلیل عقل و دلیل شرعی، ظلم واقعی از احکام شرعی منتفی است؛ نه ظلم عقلی و نه ظلم عقلایی!

پاسخ:

امور مادی در اطراف ما، واقعیتی در جهان خارج دارند؛ ما تنها بر اساس حواس پنج‌گانه خویش این واقعیت‌های مادی را احساس می‌کنیم هرچند حواس گاهی دچار خطا می‌شوند، ولی تشکیک در محسوسات و تفکیک بین واقع خارجی و درک حسّی بشر، جز سفسطه و پوچی نتیجه‌ای ندارد.

در امور معنوی نیز همین اصل حاکم است صحیح است که ظلم و عدل در نفس الامر واقعیتی دارند، ولی تنها راه ما برای شناخت این دست مفاهیم، عقل و خرد است و اگر در درک و فهم عقل از واقعیت تشکیک کنیم، هیچ پایه‌ای برای شناخت، علم و معارف باقی نمی‌ماند.

به بیان دیگر، عدل و ظلم نفس‌الامری در دسترس و قابل شناخت برای آدمی نیست؛ بلکه آنچه می‌تواند موضوع خطاب و تکلیف به آدمی باشد، عدل و ظلمی است که آدمی بتواند آن را بشناسد.

محقق نایینی (به تقریر کاظمی) در مبحث برائت عقلی این نکته را بیان می‌کند که ما به احکام در مرحله نفس‌الامر مکلف نیستیم، بلکه به احکام به وجود علمی (پس از دانستن آن‌ها) مکلفیم وی می‌نویسد:

"انّ الانبعاث عن البعث المولوي اّما يكون بوجوده العلي، و انّ الانبعاث عن البعث الحقيقي من المحالات الاوليّة".<sup>۱</sup>

پس موضوع خطابات شرعی همیشه اموری است که یا شارع خود برای انسانها تعریف و تحدید کرده است (مانند نماز و روزه)، یا شناخت آن را به عرف رایج سپرده (مانند اکل و شرب)، یا عقل را مرجع شناخت آن قرار داده است (مانند عدل و ظلم) تکلیف و خطاب نمی‌تواند به امر واقعی -از آن روی که واقعی است- متوجه شود؛ بلکه موضوع خطاب باید به واسطه عقل، عرف یا شرع مشخص و تعریف شود.

### عدل و ظلم عرفی

اشکال:

قرآن کریم بارها و بارها هرگونه ظلم را از خداوند نفی می‌کند، قرآن به زبان مردمان عادی نازل شده، پس خطابات آن متوجه عرف است. ازاین‌روی، ظلم عرفی از خداوند نفی شده است؛ یعنی هر آنچه عرف ظلم بداند، خداوند آن را انجام نمی‌دهد پس ظلم منهی و منفی در قرآن، ظلم عرفی است نه ظلم عقلی و نه ظلم عقلایی!

پاسخ:

صحیح است که خطابات شرعی -و در صدر آن قرآنی- به عرف آدمیان متوجه شده است بنابراین تمام مباحث الفاظ در اصول فقه بر پایه فهم متعارف از کلام شکل می‌گیرد خطابات شرعی در چهارچوب‌های عرفی بررسی و فهمیده می‌شود اطلاق و تقیید، عامّ و خاصّ، انصراف و شمول، مفاهیم و لحن کلام؛ همگی

چهارچوب‌های عرفی است که کلام شارع نیز بر اساس آن دریافت و تبیین می‌شود و درست است که شارع بر پایه متعارف آدمیان با آنان سخن گفته، ولی موضوع امرونهی وی همیشه عرفی نیست! خداوند بیع را روا دانسته، شناخت بیع را نیز به عرف موکول ساخته است؛ نماز و روزه را نیز واجب کرده، ولی آیا تشخیص و تحدید این دو را به عرف واگذار کرده است؟

خیر، صوم و صلات دو موضوع شرعی هستند و خود شارع متکفل معرفی و تحدید آنها شده است.

قرآن کریم بارها آدمیان را به تعقل، تدبّر و تفکر فراخوانده، آیا می‌توان گفت این سه موضوعاتی عرفی‌اند؟! خیر، مرجع در شناخت این سه عقل است.

بر این اساس، هرچند خطابات شرعی بر پایه عرف شکل گرفته؛ ولی موضوعات خطابات شرعی گاه شرعی است، گاه عرفی است و گاه عقلی. در خصوص عدل و ظلم نمی‌توان گفت که عدل و ظلم عرفی نزد شارع منفی و منهی است؛ زیرا بسیاری از آنچه نزد عرف عرب جاهلی ناپسند و قبیح بود، شرع مقدّس اسلام بدان فرمان داد؛ مانند تکریم بردگان و مستمندان و بسیاری از آنچه نزد عرف عرب جاهلی پسندیده بود، شرع مقدّس اسلام از آن نهی کرد؛ مانند افتخار به پدران و اجداد.

گذشته از این همه، دلیل نفی ظلم از شریعت اسلام تنها خطابات قرآنی نیست؛ بلکه دلیل عقلی مستقل نیز بر نفی ظلم از حقّ تعالی دلالت دارد پس حتی اگر کسی عدل و ظلم منفی و منهی در قرآن و دیگر نصوص شرعی را عرفی بداند؛ باز عدل و ظلم مأخوذ در برهان عقلی، عقلی است نه عرفی! و در نتیجه چنین فردی باید بر اساس ادله شرعی، ظلم عرفی را از شریعت منتفی بداند و بر اساس دلیل عقلی، ظلم عقلی را از شریعت منتفی بداند.

پاسخ دیگری نیز که می‌توان در برابر هر سه اشکال فوق در نظر گرفت آن است که همه متکلمان عدلیه، حسن عدل و قبح ظلم و تشخیص مصادیق عدل و ظلم را در حوزه درک و دریافت عقل دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

### فاتوانی عقل در حوزه احکام

اشکال:

حسن عدل و قبح ظلم، بر اساس عقل مستقل درک می‌شود؛ ولی تشخیص آنکه آیا کردار یا حکمی مصادق عدل یا ظلم قرار گرفته بر این متوقف است که بر همه جوانب آن فعل سیطره و احاطه داشته باشیم.

حال ممکن است عقل بتواند در مورد کردار آدمیان به چنین احاطه‌ای دست یابد و فعلی را عدل یا ظلم بداند؛ ولی در حوزه احکام الهی عقل ناتوان‌تر از آن است که بتواند بر همه ابعاد حکمی شرعی احاطه پیدا کند، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید:

"يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِنْدِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ"<sup>۲</sup>.

او بر همه جوانب ما دانست، ولی ما بر دانش خداوند احاطه نداریم و آن چنانکه حضرت مسیح خطاب به خدا عرض می‌کند:

"آنچه در جان من است دانی و آنچه در جان توست، نمی‌دانم؛ بی‌تردید همانا تو دانای پنهانی‌ها هستی"<sup>۳</sup>.

پس هرچند اصل حسن و قبح عقلی را می‌پذیریم، ولی این اصل را در کردارهای آدمیان می‌پذیریم، نه در احکام الهی.

۱ - به عنوان نمونه ر.ک. الانتصار، ص ۲۴.

۲ - سوره بقره: ۲، آیه ۲۵۵.

۳ - سوره مائده: ۵، آیه ۱۱۶.

بر این اساس می‌توانیم به درک عقلی خویش اعتماد کنیم و انسانی را بر اساس کردارش عادل یا ظالم بدانیم ولی در حوزه احکام شرعی نباید به داوری عقل اعتماد کرد؛ زیرا این احکام از سوی علام الغیوب صادر شده و او جوانبی از امور را می‌داند که عقل و دانش ما بدان نمی‌رسد پس عقل بشری هیچ‌گاه نمی‌تواند حکمی شرعی را ظالمانه را بشمارد، و اگر چنین حکمی نیز از عقل صادر شود، بدان حکم نمی‌توان اعتماد نمود.

پاسخ:

بی‌تردید آدمی بر تمامی جوانب و ابعاد همه احکام الهی احاطه ندارد، به تعبیر قرآن کریم، "وما أوتیتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"؛ ولی نمی‌توان گفت که عقل آدمی در هیچ حکم فقهی نیز به نتیجه‌ای دست نمی‌یابد.

به سخن دیگر، مرجع کلام در این موضوع نه موجه کلیه است و نه سالبه کلیه؛ بلکه پایه استدلال و استناد در قاعده نفی ظلم همانا قضیه موجه جزئی است عقل آدمی ممکن است در مورد حکمی خاص فقهی به نتیجه قطعی برسد و آن را مخالف عدل ببیند و اگر چنین حکم قطعی برای عقل حاصل شد - که بالفعل در مواردی حاصل شده - آن قطع حجّت است.

### خداوند؛ مالک و حاکم مطلق

اشکال:

ظلم، تصرف در مال و ملک دیگری است خداوند؛ آفریدگار، پروردگار و مالک جهانیان است پس هر آنچه در مورد آفریدگان بکند یا حکم دهد، ظلم نخواهد بود؛ چون در ملک خویش تصرف کرده است.

بر این اساس، خداوند به هر چه بخواهد، حکم می‌کند و هیچ‌گاه این حکم ظالمانه نخواهد بود چون او حاکم و مالک علی‌الاطلاق است فخر رازی این مطلب را چنین بیان می‌کند:

"انه سبحانه مالك الخلق و المالك اذا تصرف في ملكه كيف شاء و اراد لم يكن ظالماً".<sup>۱</sup>

پاسخ:

ظلم، منحصر به تصرف در مال دیگری نیست؛ بلکه هر کار نابجا و ناشایسته‌ای ستم است اگر مالک در مملوک خویش تصرف ناشایستی کند، ستمکار است. از سویی دیگر، خداوند تکالیفی بر بندگان قرار داده و به مطیعان وعده ثواب داده است، حال اگر به وعده‌های خویش عمل نکند، ستمکار خواهد بود؛ هرچند مالک و سرور همه بندگان است.

آیه الله خویی در پاسخ اشکال فوق بیانی دگرگون دارند به بیان ایشان، همان‌گونه که عقل وجود، یکتایی، توانایی و دانایی خداوند را درک می‌کند؛ درک می‌کند که فلان فعل قبیح است و انجام دادن آن مخالف حکمت است، پس خداوند آن کار را انجام نخواهد داد.<sup>۲</sup>

به‌هرروی، این اشکال از دیدگاه اشعری مسلکان سرچشمه دارد و به انکار اعتبار حکم عقل در حوزه حسن و قبح می‌انجامد بنابراین در حوزه عدلیه و با پذیرش حسن و قبح عقلی جایی برای چنین شبهه‌هایی باقی نمی‌ماند.

۱ - مفاتیح الغیب، ج ۷، ص ۱۰۵.

۲- العقل النظری فیهو کما یدرک وجوده تعالی و وحدانیته و قدرته و علمه و حکمته التی هی من لوازم علمه و قدرته، کذلک یدرک قبح ارتکابه سبحانه الظلم و استحالة صدوره منه. محاضرات فی الاصول، ج ۲، ص ۱۰۷.

## نظریه جبران

اشکال:

در کلام مباحثی با عنوان مسأله شرّ مطرح است پرسش محوری در آن مبحث آن است که با توجه به علم، قدرت، خیرخواهی و عدالت خداوند، پس چرا شرور و مصائبی در جهان پدید می‌آید؟! یکی از پاسخ‌هایی که بدین پرسش داده شده، جبران اخروی است بر اساس این پاسخ، اگر به فرد بی‌گناهی در این دنیا درد و رنج و شرّی برسد، خداوند به واسطه نعمت‌های بهشتی آن را جبران می‌کند حال ممکن است جبران اخروی در اینجا نیز مطرح شود و گفته شود که اگر تکلیفی فرعی موجب ستم بر مکلفی شود، آن تکلیف منتفی نیست، بلکه ما باید به مقتضای ایمان و تسلیم باید بدان تکلیف گردن نهیم خداوند در آخرت این حکم ظالمانه را جبران خواهد کرد.

پاسخ:

سخن از جبران آخرتی پاسخ‌گوی فعل یا حکم ظالمانه نیست؛ زیرا انجام ظلم و ستم - حتی اگر بعد از آن با نعمت جبران شود- با حکمت خداوند سازگار نیست! فرض کنید مرد عاقل و بالغی بی‌جهت بر گونه بچه‌ای سیلی بزند و پس از آن برای جبران سکه طلایی بدان کودک بدهد، هر خردمندی عملکرد این مرد را تقبیح می‌کند و او را مذمت می‌کند که چرا کودک را آزار دادی؟!

ادله عقلی و نقلی به قطع و یقین دلالت دارند که خدا به ستم حکم نخواهد داد و هر حکمی که به ظلم بیانجامد، از باری تعالی منتفی است پس اصلاً نمی‌توان فعل و حکم ظالمانه را به خدا نسبت داد و نوبت به سخن از جبران نمی‌رسد.

جبران آخرتی در مورد دیگری جریان دارد بلی، اگر مؤمنی بر اثر عملکرد ظالمانه انسان دیگری یا عوامل طبیعی مانند بیماری به زحمت و رنج بیافتد و در این رنج صبر و بردباری پیشه کند، خداوند این درد و رنج وی را در آخرت جبران می‌کند



آنچه قابل جبران است درد و رنج (دارای مصلحت) است نه ظلم! ظلم قبیح و بر خلاف حکمت است، هر چند جبران شود!

سید مرتضی بدین مطلب تصریح می‌کند و می‌نگارد: ولی دردهایی که خدا نه به جهت کیفر آورد، روا نیست که هدف خداوند در آنها عوض باشد؛ زیرا خدا تواناست که در برابر چیزی که مصلحت دارد، عوض قرار دهد و عوض تنها کار خدا را از ستم بودن خارج می‌کند و با هدف‌دار بودن کار خدا را از بیهودگی خارج می‌کند.<sup>۱</sup>

ابوصلاح حلبی نیز در این باره می‌نویسد:

"لأنّ فعل هذه الآلام بغير عوض ظلم و مجرد العوض عبث و لا يجوز ان عليه سبحانه".<sup>۲</sup>  
وارد کردن دردها بدون عوض ظلم است و تنها برای عوض دادن بیهوده کاری است و ظلم و بیهوده کاری بر خداوند روا نیست.

### ذبح اسماعیل، داستان موسی و خضر علیهم‌السلام

اشکال:

عقل بشری ناتوان‌تر از آن است که قبح و حسن و عدل و ظلم را در مورد افعال و احکام الهی تشخیص بدهد و اگر در این باب حکمی نیز صادر کند به خطا رفته است. بهترین دلیل بر این مدعا جریان ذبح اسماعیل و داستان موسی و خضر علیهم‌السلام است.

خداوند به ابراهیم علیه‌السلام فرمان می‌دهد که سر از بدن جوان پاک و بی‌گناهِش برکند اگر بنا بر حجّیت و اعتبار حکم عقل بگذاریم، حضرت ابراهیم نباید این فرمان را

۱ - تنزیه الانبیاء، ص ۹۳.

۲ - الکافی فی الفقه، ص ۵۸.

می‌پذیرفت، چون کشتن انسان بی‌گناه بی‌تردید ظلم است درحالی‌که آن حضرت در برابر حکم الهی هیچ‌چون‌وچرایی نکرد و عقل را فرو گذاشت و تسلیم حکم حقّ شد.

خداوند به حضرت موسی علیه السلام فرمان می‌دهد که نزد آموزگاری الهی رود و دانش فراگیرد موسی و خضر علیه السلام<sup>۱</sup> بر کشتی سوار می‌شوند، خضر کف کشتی را می‌شکافد و بدان زیان می‌رساند پس از آن نیز نوجوانی را می‌کشد. حضرت موسی نسبت به هر دو کار اعتراض می‌کند و این دو را ناپسندی و زشت کاری می‌نامد، ولی خضر حکمت انجام این دو کار را بازگو می‌کند؛ پادشاهی ظالم در پی غصب کشتی‌های سالم است، این کشتی را معیوب ساختم تا غصب نشود و این نوجوان پدر و مادرش را به طغیان و کفر سوق دهد، او را کشتم تا ایمان والدینش محفوظ بماند.<sup>۲</sup>

این داستان کاملاً دلالت دارد که عقل متعارف بشری در فهم و درک ابعاد احکام و افعال الهی ناتوان است و راهی جز تسلیم در برابر وحی ندارد و هرگونه اعتراض در برابر شرع مقدس نادرست و بی‌پایه است.

پاسخ:

ذبح حضرت اسماعیل، کرداری ظالمانه نیست در جریان قربانی کردن آن حضرت، سه طرف قرار دارند؛ خداوند که به ذبح وی فرمان داده، حضرت ابراهیم که مجری این فرمان است و حضرت اسماعیل که بنا بود ذبح شود خداوند، آفریدگار آدمی است، مرگ و زندگی انسان‌ها در دست اوست، هر زمان و به

۱- در اینکه موسی در این داستان آیا همان پیامبر اولوالعزم است و اینکه آیا آن آموزگار خضر است؛ اختلاف است، آنچه بیان می‌شود مشهور بین مفسران و محدثان است.

۲- ر.ک. سوره کهف: ۱۸ آیات ۶۵-۸۲.

هرگونه که بخواهد آدمی را از این دنیا می‌برد و می‌خواهد اسماعیل بدین واسطه از دنیا برود پس این فرمان از سوی خدا ستمکارانه نیست.

حضرت ابراهیم نیز به یقین -نه ظنّ و وهم- فرمان الهی را دریافته بود و پیش از اجرای حکم، جریان را با فرزندش در میان گذاشت و نظر وی را جویا شد.

حضرت اسماعیل نیز در برابر این حکم تسلیم بود و اظهار موافقت کرد.  
 "قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ"<sup>۱۰</sup>

قربانی کردن اسماعیل علیه السلام، کیفر نبوده تا گفته شود اسماعیل بی‌گناه بوده، پس نباید کشته شود؛ بلکه تکلیفی الهی و البته سخت و دشوار بود که بر دو تن از پیامبران بزرگ وارد شد و آن دو نیز این فرمان را به رضایت پذیرفته و اجرا کردند. عقل هیچ‌وجه قبح و ظلمی در جعل، پذیرش و اجرای این حکم نمی‌بیند در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف، انسان‌های بسیاری برای حفظ سرزمین خویش یا آزادسازی آن جان خویش را به خطر می‌اندازند و کشته می‌شوند، حال که عقل جانبازی در راه حفظ آب‌و‌خاک را قبیح نمی‌بیند، به‌طریق‌اولی قربانی کردن و قربانی شدن برای رضایت حقّ تعالی را قبیح نخواهد دانست.

در داستان موسی و خضر علیهما السلام، حضرت موسی بنا بر ظواهر امور به کارهای خضر اعتراض کرد و اعتراض وی در چهارچوب همان ظواهر درست و بجا بود بلی، موسی علیه السلام بر اساس ظواهر اولیه در داوری خود عجله کرد.

سوراخ کردن کشتی دیگران -به‌ویژه اگر موجب غرق شدن مردم شود- ستم بزرگی است؛ ولی اولاً کشتی به‌گونه‌ای سوراخ شده بود که موجب غرق نمی‌شد و ثانیاً این کار برای این انجام شد که کشتی از دست مالکانش خارج نشود. حضرت

۱ - سوره صافات: ۳۷، آیه ۱۰۲.

موسی بدون توجه به این نکته این کار را تفسیح کرد و اگر می‌دانست این زیان از زیان بزرگ‌تری جلوگیری می‌کند، این کار را تفسیح نمی‌کرد مانند آن که کسی برای نجات شهری از خطر سیل، مزرعه‌ای را خراب کند.

کشتن آن جوان نیز به ظاهر ظلم و قبیح به نظر می‌رسید، حضرت موسی بنا بر ظاهر امر آن جوان را "نَفْسَ زَكِيَّةً" نامید، ولی این چنین نبود! اولاً از آیات بر نمی‌آید که آن جوان نابالغ باشد زیرا قرآن او را "عُلام" می‌نامد و غلام به جوان نیز می‌گویند، ثانیاً آیات دلالت ندارد که آن جوان در آینده پدر و مادرش را به کفر می‌کشاند تا کشتنش کیفر پیش از جنایت باشد؛ بلکه ظاهر آیات با این احتمال نیز سازگار است که جوان در همان هنگام کافر بوده و اطرافیانش را نیز به کفر و عصیان می‌کشانده، که در این فرض کیفر وی ستم نخواهد بود.

بر این اساس، اعتراض حضرت موسی ناشی از ندانستن ابعاد پنهان کردارهای خضر است و خضر نیز موسی را نه به جهت اعتراضش، بلکه به جهت نابردباری و داوری عجولانه‌اش نکوهش نمود اصولاً صبر و تحمل در برابر کارهای خضر از استطاعت و توان حضرت موسی خارج بود: "إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا"، تا آن زمان که خضر ابعاد پنهان کارهایش را برای موسی بازگو کرد، موسی دیگر اعتراضی نداشت و آن کردارها را ظالمانه ندانست.

ابن عباس در بیانی جالب داستان موسی و خضر علیه السلام را به جریان امام علی علیه السلام و مردم مانند می‌داند، وی می‌گوید: مثالی برای (حضرت) علی و مردم نمی‌یابم مگر داستان موسی و خضر؛ موسی بر اساس نادانی سخن می‌گفت و خضر بر پایه دانایی، علی علیه السلام نیز بر اساس دانایی سخن می‌گوید و مردمان بر پایه نادانی.<sup>۲</sup>

۱ - سوره کهف: ۱۸، آیه ۷۵.

۲ - البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۴۷۷.

از این سخن معلوم می‌شود که ابن عباس لغزشگاه حضرت موسی را در این داستان داوری بر پایه نادانی (دانسته‌های ناقص) می‌داند.

نکته اساسی دیگر آن است که خضر این کردارها را از جانب خویش انجام نداده است: "وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي".<sup>۱</sup> آدمیان به ظاهر امور مکلف‌اند، و بر اساس همین ظاهر رفتارهای خویش را تنظیم می‌کنند. حال اگر خداوند یکی از اولیایش را بر برخی از امور پنهانی آگاه کند و به او مأموریت‌های ویژه دهد، حساب وی از مردمان عادی جدا خواهد بود.

سید مرتضی، داستان موسی و خضر علیه السلام را نقل می‌کند و در صدد پاسخ‌گویی به اشکالات مطروح برمی‌آید. به نظر ایشان اولاً اعتراضات حضرت موسی بدین جهت بوده که علت کارهای خضر را نمی‌دانسته است. و ثانیاً اعتراضات وی به نحوه اخباری نیست، بلکه استفهام یا قضیه شرطیه است حضرت موسی از خضر می‌پرسد: آیا انسان پاکی را بدون آنکه کسی را کشته باشد می‌کشد؟ (اگر چنین کرده باشی) کردار ناپسندی انجام داده‌ای! بنابراین اعتراض‌های موسی اسناد ظلم و زشت کاری به خضر نیست، بلکه قضایای شرطی است و بر پایه ظواهر امور شکل گرفته است.<sup>۲</sup>

### روایت ابان

اشکال:

روایت ابان بر ناتوانی دریافت عقل بشری - به‌ویژه در مورد احکام فقهی - دلالت دارد. ابان بن تغلب، از فقهای اصحاب امام صادق علیه السلام، نزد ایشان می‌آید و از آن حضرت می‌پرسد: دیه یک انگشت زن چند شتر است؟ و امام پاسخ می‌دهد: ده

۱ - سوره کهف: ۱۸، آیه ۸۲.

۲ - ر.ک. تنزیه الانبیاء، ص ۱۸۸-۱۲۳.

شتر. ديه دو انگشت؟ - بيست شتر.

دیه سه انگشت؟ - سی شتر.

دیه چهار انگشت زن؟ - بیست شتر!

ابان می گوید:

سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون ثلاثون و يقطع اربعاً فيكون عشرون، ان هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبرء عمّن قاله و نقول الذي جاء به شيطاناً.

سه انگشت قطع کند، باید سی شتر دیه بدهد و چهار انگشت بیست شتر! این حکم در عراق به گوش ما رسید و ما نپذیرفتیم و گفتیم آن کس که چنین گوید شیطان است! امام علیه السلام فرمود:

"مهلاً يا ابان! هكذا حكم رسول الله ﷺ، انّ المرأة تقابل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان! انك اخذتني بالقياس و السنة اذا قيست محق الدين".<sup>۱</sup>

آرام باش ابان! پیامبر خدا این چنین حکم کرده، دیه زن تا حد یک سوم با مرد برابر است، پس وقتی به یک سوم دیه کامل برسد، دیه زن نصف مرد می شود ای ابان! تو بر اساس قیاس با من سخن می گویی و سنت آنگاه که قیاس شود، دین تباه می شود.

بی تردید عقل حکم می کند که جنایت بریدن چهار انگشت بزرگ تر از بریدن سه انگشت است، پس باید دیه چهار انگشت بیشتر از سه انگشت باشد؛ ولی امام علیه السلام به صراحت از استناد حکم شریعت به این استدلال عقلی نهی می کند پس عقل نمی تواند و نباید در مورد هیچ یک از احکام و افعال الهی اعتراضی داشته باشد، چه

---

۱- الکافی، ج ۷، ص ۲۹۹. ح ۶. سند حدیث: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ وَ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ. حَدِيثٌ مِنْ نَظَرِ سُنْدِي صَحِيحٌ اسْت.

کشتن یک انسان بی گناه باشد و چه دیه انگشت زنان!

پاسخ:

آیه الله خویی (به تقریر بهسودی)، روایت ابان و استدلال بر آن را در جهت منع از عمل به قطع نقل می کند و پس از آن سه پاسخ ارائه می دهد.<sup>۱</sup> ایشان در درجه اول این حدیث را ضعیف و نامعتبر می شمرد.

این پاسخ پذیرفته نیست، سند حدیث به نقل ثقة الاسلام کلینی<sup>۲</sup> این چنین است: علی بن ابراهیم عن ابيه عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن عبدالرحمن بن الحجّاج عن ابان.

حدیث صحیح السند است و بزرگانی همچون شهید ثانی<sup>۳</sup>، محقق اردبیلی<sup>۴</sup> و صاحب جواهر<sup>۵</sup> به صحت سند آن تصریح کرده اند

و جالب آن است که آیه الله خویی، خود در مبانی تکمله المنهاج این روایت را صحیح شمرده است.<sup>۶</sup> سید محمد تقی حکیم نیز نقل می کند که آیه الله خویی از تضعیف این حدیث روی گردان شده اند.<sup>۷</sup>

پاسخ دوم آیه الله خویی به روایت ابان آن است که ابان نسبت به انکار و ردّ حکم

۱ - ر.ک. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۶۰.

۲ - شیخ صدوق و شیخ طوسی نیز این روایت را به اسناد مستقل نقل کرده اند.

من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۱۹؛ تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۸۴.

۳ - الروضة البهیة، ج ۱۰، ص ۴۱.

۴ - مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۷۹.

۵ - جواهر الکلام، ج ۸۶، ص ۴۲.

۶ - مبانی تکمله المنهاج، ج ۲، ص ۲۰۶.

۷ - الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۳۲۷.

دیه چهار انگشت یقین نداشته، بلکه به ظن آن را انکار کرد بنابراین امام علیه السلام از عمل به قطع نهی نکرده، بلکه از انکار حکم بر اساس ظن بازداشته است. این پاسخ نیز پذیرفته نیست، سخنان ابان صریح در این معناست که وی یقین داشته که چنین حکمی نادرست است و آورنده آن شیطان است! پاسخ سوم آیه الله خوئی قابل توجه است بر اساس این پاسخ، امام علیه السلام ابان را از عمل به قطع و یقینش نهی نکرد، بلکه ریشه و اساس قطع و یقین وی را مورد نقد قرار داد. ابان بر اساسی نادرست یقین پیدا کرده بود و آنگاه که خطای پایه‌های یقینش معلوم شد، قطع وی از میان رفت. آیه الله خوئی در توضیح این مطلب می‌نویسد:

"انه ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان فان الامام ازال قطعه ببيان الواقع".<sup>۱</sup>

لغزشگاه و محل خطا در جریان ابان آن است که وی گمان می‌کرد که دیه هر جنایتی با بزرگی و کوچکی آن جنایت ارتباط دارد، پس باید دیه چهار انگشت بیشتر از سه انگشت باشد!

این چنین نیست، دیه ارتباطی با بزرگی و کوچکی جنایت ندارد، اگر چنین بود باید دیه انگشت یک نقاش یا خطاط بیشتر از دیه انگشت یک بیکار باشد! یا دیه کشتن یک فرد مفید و دانا بیشتر از دیه فردی نادان و ناشایست باشد! خیر چنین نیست؛ دیه، ارزش عضو قطع شده یا انسان کشته شده نیست؛ بلکه تنها و تنها جریمه‌ای است که شارع بر جنایتکار قرار داده است.

حال در فرض مسأله، قطع کننده چهار انگشت زن نسبت به قطع کننده سه انگشت، گناه بزرگ تری انجام داده و کیفر آخرتی آن نیز بی تردید بیشتر است، ولی رواست



که شارع یا هر قانون گذار دیگری جریمه کمتری بر او قرار دهد. همینکه این گونه قوانین و قراردادها در برخی نظام های مالی نسبت به جریمه ها یا بخشودگی های مالیاتی وجود دارد. به هر تقدیر، دیه صرفاً یک جریمه مالی مجعول از طرف شارع است و ارتباطی با بزرگی و کوچکی جنایت ندارد، و گرنه قطع انگشت کوچک پا با قطع انگشت اشاره دست برابر نیست، درحالی که دیه آن دو برابرند.

آیه الله مظفر نیز روایت ابان را نقل می کند و اشتباه ابان را در این جهت می شمرد که وی بر اساس محاسبه عددی بدین نتیجه رسیده بود که باید دیه چهار انگشت بیشتر از سه انگشت باشد، وجه اولویتی که ابان بر آن پایه گذاشته بود، از فحوی کلام معصوم استفاده نمی شود. به سخن دیگر این وجه اولویت نه منصوص بود و نه مقطوع بنابراین امام علیه السلام، سخنان ابان را ناشی از قیاس باطل دانستند. آیه الله مظفر در بیان این مطلب می نویسد:

"لم یکن فی المسأله خطاب منه فی الفحوی من جهة الاولیة تعدیة الحکم الی غیر ماتضمنه الخطاب حتی یكون من باب مفهوم الموافقة و إنما الذي وقع من أبان قیاس مجرد لم یکن مستنده فیہ الا جهة الاولیة اذ تصور انّ الدیة تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الاصابع"<sup>۱</sup>.

عقل پس از آنکه دانست دیه ارزش عضو قطع شده نیست و با مقدار جنایت نیز همسان نیست، بلکه تنها جریمه ای مجعول از طرف شارع است که کمی و فزونی او کاملاً به دست شارع است؛ چنین حکمی را ظالمانه نمی بیند.

## کین

محقق نایینی می فرماید:

"فبالملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع

تستكشف من قبجه عقلا حرمة شرعا".

پس بر اساس ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع،

از قیج عقلی یک کار حرمت شرعی آن،

آشکار می شود.



سی‌وهفت مورد از تمسک و استدلال فقیهان بزرگوار شیعه در مسائل اصولی و فروعات فقهی در این بخش گرد آمده است. این موارد هم از جهت عصر فقیهان (از زمانه سید مرتضی تا عصر حاضر) و هم از جهت تنوع فروعات فقهی (عبادات، معاملات، نکاح، و مسائل اجتماعی و حکومتی) گستره بزرگی را در برمی‌گیرد. همچنین در فصلی با عنوان "فقه دادگر"، ده مورد از ابواب گوناگون فقهی مورد طرح و بررسی قرار می‌گیرد که می‌تواند مجرای قاعده نفی ظلم قرار گیرد.

### موارد استناد فقهاء به قاعده نفی ظلم

هرچند ادله اثباتی قاعده‌ای استوار و کامل باشد، ولی تمسک و استناد فقهاء بدان قاعده در فروعات مختلف فقهی، پشتوانه‌ای برای طرح آن قاعده و اعتماد بر آن است تمسک فقهاء به حدیث، اجماع و یا قاعده‌ای، پژوهشگر را در پیروی از آن دلگرم می‌کند؛ زیرا نشان‌دهنده آن است که وی در طرح و پذیرش آن دلیل تنها نیست.

از سویی دیگر، بررسی موارد استناد فقیهان بزرگوار به قاعده نفی ظلم می‌تواند مفاد، حدود، شرایط، و نسبت این قاعده با احکام مستنبطه و قواعد فقهی را آشکار سازد. بنابراین طرح موارد استناد فقهاء به قاعده می‌تواند پشتوانه‌ای برای کلیت رساله باشد.

در این فصل از رساله نمونه‌هایی از استدلال فقیهان شیعه به قاعده نفی ظلم در فقه و اصول فقه، را نقل می‌کنم بر این نکته تأکید می‌کنم که ممکن است استدلال به قاعده نفی ظلم در خصوص موارد ذیل، موردنقد و اشکال باشد؛ ولی آنچه مهم است استناد فقیهان در این موارد به قاعده نفی ظلم است که نشانه پذیرش قاعده از سوی آنان است.

نکته دیگر آنکه در مواردی استناد و استدلال فقیهان به قاعده نفی ظلم صریح و آشکار است، و در برخی موارد این استناد پوشیده است و کمی باید درباره آن توضیح داد.

### برائت عقلی

اصل برائت عقلی، از اصول عملیه است که در سرتاسر فقه جریان دارد. عقل حکم می‌کند که اگر حکم الهی به بنده‌ای نرسد و بنده در این نادانی‌اش مقصر نباشد، خداوند چنین بنده‌ای را کیفر نخواهد داد و یا به‌بیان‌دیگر کیفر دادن چنین کسی به حکم عقل بر خلاف داد‌گری است.

فقیهان به اصل برائت عقلی استدلال کرده‌اند و تنجز حکم و ترتب کیفر بر مخالفت حکم را در فرض نبود دلیل معتبر نفی نموده‌اند به‌بیان‌دیگر، مکلف دانستن آدمی در مورد حکمی که هنوز دلیل معتبر بر آن اقامه نشده، حکمی بر خلاف عدل است و چون خداوند به ستم حکم نمی‌کند، پس تنجز حکم پیش از وصول بیان منتفی است. سید مرتضی می‌نویسد:

"أن تعذر العلم بالواجب أو بسببه يقتضي قبح التكليف، و يجري مجرى تكليف ما لا يطاق، و لافرق عند العقلاء في القبح بين تكليف من لا يقدر، و من لا يتمكن من العلم".<sup>۱</sup>

ناممکن بودن علم به تکلیف واجب یا ادله آن موجب قبح تکلیف است، و تکلیف پیش از دانستن مانند تکلیف به بیش از توانایی است و نزد خردمندان تفاوتی بین تکلیف کردن کسی که نمی‌تواند و کسی که نمی‌تواند بداند، نیست.

بی‌گمان یکی از مهم‌ترین علل عدم امکان علم به تکلیف، همانا عدم بیان تکلیف است. بر این اساس، سید مرتضی، تکلیف پیش از بیان حکم را قبیح عقلی

۱- الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۱، ص ۳۶۱.

می‌شمارد.

شیخ انصاری نیز اصل براءت عقلی را از ظنون نمی‌داند؛ بلکه این اصل را مستند به "قیح تکلیف بدون بیان" می‌داند، وی می‌نویسد:

"و فيه: منع كون البراءة من باب الظن كيف و لو كانت كذلك لم يكن دليل على اعتبارها، بل هو من باب حكم العقل القطعي بقبح التكليف من دون بيان"<sup>۱</sup>.  
براءت از باب گمان نیست، چگونه این‌گونه باشد و حال آنکه اگر از باب ظن بود، دلیلی بر اعتبار آن نبود، بلکه براءت از باب حکم قطعی عقل به زشتی تکلیف بدون بیان است.

شیخ انصاری در بیانی دیگر جریان براءت عقلی را دایره مدار قبح تکلیف به آنچه نمی‌توان دانست، می‌شمرد بنگرید:

"ان التمسك بأصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به"<sup>۲</sup>.  
بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان گفت که براءت عقلی یکی از صغریات قاعده نفی ظلم است فقیه عدلی مسلک بر اساس درک عقلی خویش، تکلیف بدان چه که مکلف آن را نمی‌داند و نمی‌تواند بداند، را قبیح می‌داند و گذشت که تمام قبیح عقلی به تحقق عنوان ظلم بازمی‌گردد، همان‌گونه که تمام محاسن عقلی به تحقق عنوان عدل بازمی‌گردد و خداوند عادل، به ستم حکم نمی‌کند و تکلیف نمی‌نماید پس تکلیف کردن بدان چه که دانسته نشده و راهی برای دانستنش نیست، از خدا منتفی است.

در این مورد، قاعده نفی ظلم احکام و شروط ایجابی محتمل را رفع می‌کند.

۱ - فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۹۷.

۲ - فرائد الاصول، ج ۲، ص ۱۴۷.

### تکلیف به بیش از طاقت

به اتفاق عدلی مسلکان، عقل تکلیف کردن به بیش از توان و طاقت را ظلم می‌داند و خداوند عادل این چنین تکلیف نمی‌کند پس هر تکلیف شرعی که از تاب و توان مکلف خارج شود، از آن روی که ظلم است، از شریعت منتفی است. در تقریر این اجماع می‌توان گفت که چه تکلیف به بیش از طاقت را قبیح یا محال بدانیم، امر به قبیح یا محال، قبیح عقلی است و صدور قبیح از خداوند محال است. شیخ مفید نفی تکلیف به بیش از طاقت را از نتایج عادل دانستن خدا می‌شمرد:

"ان الله - عزوجل - عدل کریم لم یكلف احدا إلا دون الطاقة".<sup>۱</sup>

این قاعده نیز از صغریات قاعده نفی ظلم است عقل تکلیف به بیش از توان را ظلم می‌شمرد و خداوند حکم ظالمانه نمی‌کند پس هر حکم شرعی که از توان مکلف خارج باشد، منتفی خواهد بود شیخ طوسی در این باره می‌نویسد:

"انّ التکلیف بما لا یطاق قبیحٌ لانه مرکوزٌ فی العقل قبح تکلیف الاعمی نقط المصاحف و العلم بقبح ذلك ضروريٌ لاجتماع العقلاء علی ذلك".<sup>۲</sup>

به بیان شیخ طوسی، تکلیف بدان چه در توان نیست، مانند تکلیف کردن نابینا به نقطه گذاری کتاب، به حکم عقل و بنای عاقلان قبیح است.

این اصل در احکام فرعی بسیاری جریان پیدا می‌کند به عنوان نمونه اگر به جهت گرمای شدید یا دیگر شرایط خارجی روزه‌دار نتوانست از خوردن آب امساک کند، وجوب امساک از آب از عهده او برداشته می‌شود و وی می‌تواند به اندازه رفع ضرورت آب بنوشد.<sup>۳</sup>

۱ - اوائل المقالات، ص ۵۷.

۲ - الاقتصاد، ۶۱.

۳ - ر.ک. العروة الوثقی، کتاب الصوم، فصل فی احکام المفطرات، مسئله ۵.

تذکر دو نکته لازم است؛ اول آنکه نفی تکلیف به بیش از توانایی اگر بر اساس آیات قرآنی پایه گذاشته شود، می‌تواند از ادله قاعده نفی ظلم باشد، و اگر بر این اساس شکل بگیرد که تکلیف مالا یطاق ظلم است، از نتایج و صغریات قاعده نفی ظلم است.

نکته دوم آنکه "نبود توان و طاقت بدان معناست که انجام کار بر مکلف متعذر و محال باشد عقل تکلیف به چنین کاری را ظلم می‌شمرد ولی اگر کاری دشوار باشد، عقل تکلیف بدان را ستم نمی‌بیند. بلی، ادله نفی حرج، تکلیفی را که به سختی نامتعارف بیانجامد، منتفی می‌نماید.

بنابراین اگر تکلیفی در دید عرف بیش از توان بود، بدین معنا که بسیار دشوار بود؛ ادله نفی حرج آن را نفی می‌کند و اگر در دید عقل انجام آن متعذر بود، دلیل نفی ظلم نیز آن را منتفی می‌داند.

### تکلیف غافل

گذشته از نادان و ناتوان، تکلیف کردن غافل نیز ظلم و قبیح است و تکالیف شرعی در مورد غافل ملغی و منتفی است. نفی تکلیف در حال غفلت نیز از صغریات قاعده نفی ظلم است.

به‌عنوان نمونه، بر روزه‌دار واجب است که در طول روز از خوردن و آشامیدن دوری کند حال اگر روزه‌داری در بخشی از روز از روزه‌دار بودن خویش غافل شد، نمی‌توان وی را به امساک مکلف دانست، چون تکلیف کردن غافل ظلم است و خداوند به ظلم حکم نمی‌کند شیخ انصاری در این باره می‌نویسد:

"العقل حاکم بقیح التکلیف بالامساک فی هذا الجزء لانه غافل و لهذا لا یعاقب لولم یمسک"



فيه و الدليل العقلي غير قابل للتخصيص ولا يرتفع مقتضاه بالاجماع".<sup>۱</sup> عقل حکم می‌کند که تکلیف به امساک در این جزء زمانی زشت است، زیرا مکلف غافل است و بنابراین اگر در این زمان امساک نکند، کیفر نخواهد شد و دلیل عقلی قابل تخصیص نیست و مقتضای آن به اجماع برداشته نمی‌شود. بخش پایانی سخن شیخ انصاری متوجه کسانی است که بین غافل و جاهل تفصیل قائل شده‌اند و درباره غافل مدعی شده‌اند که اجماع فقهاء بر این قرار گرفته که در این فرض غافل، مکلف به امساک است شیخ در برابر این سخن می‌فرماید: دلیل عقلی قابل تخصیص نیست و مقتضای دلیل عقلی به واسطه اجماع فقهاء نیز برداشته نمی‌شود.

### تأخیر بیان حکم

تأخیر انداختن بیان حکم از وقت حاجت مخالف عدل است، پس خداوند دادگر چنین نمی‌کند. فقهاء در موارد بسیاری بدین قاعده استناد نموده‌اند و جزء یا شرط احتمالی را منتفی دانسته‌اند. به عنوان نمونه محقق طباطبایی می‌نویسد:

"و الدلالة واضحة فان السكوت عنها في مقام الحاجة دليل على نفيها لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة".<sup>۲</sup>

دلالت روایت روشن است و سکوت از وجوب کفاره دلیل بر نبود کفاره است؛ زیرا تأخیر انداختن بیان از زمان نیاز قبیح است. علامه حلّی تأخیر بیان حکم از زمان حاجت را نزد عدلیه روا نمی‌داند و آن را ظلم

۱ - کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۶۱۰.

۲ - الرياض، ج ۷، ص ۳۸۴.

می‌شمرد و از شارع مقدّس منتفی می‌داند.<sup>۱</sup>

بر این اساس، مکلف دانستن بدان چه که در زمان نیاز بیان نشده، به حکم عقل ستمگری است و از آنجا که ستم و زشت‌کاری از خداوند منتفی است، تکلیف این چنینی نیز از شرع مقدّس منتفی است. بدین بیان، قاعده قبح تأخیر بیان از وقت حاجت از صغریات قاعده نفی ظلم است.

### جریان براءت و علم اجمالی

اگر مکلف امر واجب یا حرام را به‌طور مشخص نداند، بلکه اجمالاً بداند یکی از اطراف شبهه، واجب یا حرام است؛ فقهاء و اصولیان تصریح کرده‌اند که ترک همه اطراف در علم اجمالی به وجوب و ارتکاب همه اطراف در علم اجمالی به حرمت ممنوع است. آیه الله سید محسن حکیم دلیل بر عدم اجرای براءت در همه اطراف علم اجمالی را قبح عقلی ارتکاب اطراف علم اجمالی می‌شمرد، وی می‌نویسد:

"ان كان العلم الاجمالي منجزاً متعلقه في نظر العقلاء مُنع ذلك من اعمال ادلة الاصول لان اعمالها يكون ترخيصاً في محتمل المعصية و قبيحاً عقلاً"<sup>۲</sup>.

بر اساس سخن مرحوم حکیم، اجرای براءت در همه اطراف علم اجمالی موجب آن می‌شود که اجمالاً گناهی روا دانسته شود، تجویز معصیت -تفصیلی یا اجمالی- عقلاً قبیح است و آنچه عقل قبیح بشمارد، مشروع نیست. پس جریان براءت در اطراف علم اجمالی مشروعیت نخواهد داشت.

در این استدلال نیز قبح عقلی ارتکاب اطراف علم اجمالی، مبنای نفی مشروعیت

۱ - ر.ک. مختلف الشيعة، ج ۶، ص ۲۶۵.

۲ - حقائق الاصول، ج ۲، ص ۲۸۴.

آن قرار گرفته است. در قاعده نفی ظلم نیز تحقق عنوان ظلم از آن روی که قبیح عقلی است، مبانی نفی مشروعیت قرار می گیرد.

### حُسن احتیاط و اختلال نظام

احتیاط به حکم عقل و بیان شرع، حَسَن و مطلوب است حُسن احتیاط شرایطی دارد، از آن شرایط آن است که احتیاطی که موجب از میان رفتن نظم اجتماعی و اختلال در زندگی آدمی نشود، پسندیده است.

اختلال نظام شخصی و اجتماعی در نظر عقل قبیح است، و آنچه عقل قبیح بشمارد، مشروع نخواهد بود پس احتیاطی که به اختلال نظام بیانجامد، از آن روی که به قبح عقلی منجر شده، مشروع نیز نیست. آیه الله سید محمد روحانی (به تقریر حکیم) در بیان این مطلب می نویسد:

"اذا استلزم الاحتیاط اختلال النظام فانه لایکون حسناً عقلاً و لا شرعاً؛ اذا الاخلال بالنظام قبیحٌ عقلاً فیمتنع ان یحسن الاحتیاط المستلزم له".<sup>۱</sup>

پروشن است که در این استدلال نیز قبح عقلی احتیاط منجر به اختلال نظام دلیل بر عدم جعل شرعی چنین احتیاطی شمرده شده است و قبح عقلی به تحقق عنوان ظلم بازمی گردد. پس این استدلال که از قبح عقلی و تحقق عنوان ظلم به حرمت شرعی دست پیدا می کند، از موارد قاعده نفی ظلم است.

### موافقت تصادفی

اگر دو نفر بدون رعایت وقت، نماز خوانند ولی به اتفاق یکی از آن دو داخل وقت نماز خواند و دیگری خارج از وقت؛ آیا نماز هر دو باطل است؟! یا نماز کس که در وقت انجام گرفته صحیح است، هر چند آن نماز گزار نسبت به

وقت جاهل بوده است؟

محقق سبزواری چنین باور دارد که اگر نماز داخل وقت را صحیح بشماریم، خلاف دادگری است؛ زیرا هر دو نماز گزار نسبت به وقت جاهل بودند و انجام یک نماز در وقت و نماز دیگر در خارج آن، تنها به اتفاق و صدقه بوده است. فرض صحت هر دو نماز نیز پذیرفته نیست پس باید نماز هر دو باطل باشد، زیرا نمی توان تنها بر اساس اتفاق و تصادف کاری را صحیح و کار دیگر را باطل دانست! وی می نویسد:

"يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح والذم و انما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق".<sup>۱</sup>

این بر خلاف دادگری است؛ زیرا این دو نماز در حرکات اختیاری که پایه نکوهش و ستایش است، مساوی بودند و در وقت بودن یا نبودن تنها بر اساس اتفاق بوده است.

مرحوم وحید بهبهانی<sup>۲</sup> و همچنین محقق سبزواری به طور کلی مطابقت عقائد و احکام با واقع را هرگونه که انجام گیرد - حتی به طور اتفاقی - کافی نمی داند و کافی دانستن آن را بر خلاف عدل می شمارد. عبارت محقق سبزواری را بنگرید:

"الاكتفاء في الاعتقادات الكلامية بأصابة الحق كيف اتفق وان لم يكن عن دليل لا يوافق القواعد الصحيحة العلية".<sup>۳</sup>

کافی دانستن یافتن حق در باورهای دینی، هرگونه که اتفاق بیافتد، هرچند از روی

۱ - ذخیره المعاد، ج ۲، ص ۲۰۹.

۲ - ر.ک. الرسائل الفقهية، ص ۳۵.

۳ - ذخیره المعاد، ج ۲، ص ۲۰۹.

دلیل نباشد، با قواعد صحیح عدل گرایان سازگار نیست. بر اساس این سخنان، نمی‌توان صحت عمل یا اعتقادی را که به صدفه و اتفاق موافق واقع شده، به شارع نسبت داد؛ زیرا صحیح دانستن چنین فعل یا اعتقادی بر خلاف عدل است، و آنچه بر خلاف عدل باشد، از شرع منتفی است.

### مخالفت تصادفی

در فرضی برخلاف فرض پیشین، اگر دو نفر عبادتی را با علم -تفصیلی یا اجمالی- به موافقت با امر شرعی انجام دادند به اتفاق و صدفه، عبادت یکی جامع شرایط صحت بود و عبادت دیگری فاقد شرط یا جزئی انجام گرفت. آیا می‌توان گفت این اتفاق و صدفه موجب تفکیک این دو نفر می‌شود و عبادت اولی پاداش داده شود و عبادت دومی بدون پاداش بماند؟

شیخ انصاری این مسأله را در فروض احتیاط طرح می‌کند و تفکیک بین دو عبادت را بر اساس اتفاق و صدفه، بر خلاف قوانین عدلیه می‌شمارد و هر دو نفر را در پاداش برابر می‌داند. وی می‌نویسد:

"و أما الامر العقلي بحسن الاحتياط و حكمه باستحقاق فاعله الثواب وإن لم يصادف فعله المحبوبة، بل التسوية في الثواب بينه وبين من صادف بناء على أن الفرق بينهما مخالف لقواعد العدلية فهو إنما يرد على موضوع الاحتياط".<sup>۱</sup>

در هر دو فرض - موافقت و مخالفت تصادفی - از آن روی که عقل تفکیک بین ثواب و عقاب دو نفر تنها بر اساس تصادف، ظلم می‌داند؛ چنین تفکیکی از شرع مقدس منتفی شمرده شده، پس هر دو فرض از صغریات قاعده نفی ظلم است.

### قاعده نفی ضرر

در مباحث پیشین شباهت و تفاوت قاعده نفی ظلم با قواعد لاضرر و لاجرح گذشت و گفته شد که قاعده نفی ظلم می‌تواند یکی از ادله قاعده نفی ضرر باشد؛ بدین تقریب که زیان رساندن به دیگری، ستم به اوست پس هر حکم شرعی که به اضرار منجر شود، به ستمکاری منجر شده است و بر اساس قاعده نفی ظلم هر حکمی که به ظلم منتهی شود، از شارع مقدس منتفی است پس حکم ضرری از شریعت منتفی است.

بر این اساس، دلیل اثبات قاعده نفی ضرر دیگر روایات لاضرر نیست، بلکه دلیل آن قاعده نفی ظلم خواهد بود.

در این راستا آیه الله مراغی در استدلال بر قاعده نفی ضرر بر قبح عقلی ضرر رساندن و مخالفت اضرار با عدالت تأکید می‌کند. وی می‌نویسد:

"انّ الضرر و الضرار غیر مجوّز، بل هو قبیح، و یكون القضية مسوقة مساق قاعدة عقلية و من هنا یتجه أن نستدل علی هذه القاعدة مضافا إلى النصوص بدلالة العقل أيضا، فإن الضرر و الإضرار مناف للطف و العدل علی ما يفهم من معناهما".<sup>۱</sup>

ضرر و زیان نارواست، بلکه زشت است و ناروایی زیان قاعده‌ای عقلی است، و بر این اساس، گذشته از روایات می‌توان به دلیل عقلی نیز برای نفی ضرر استدلال نمود؛ زیرا حکم ضرری با لطف و عدالت - آن‌گونه که معنای آن دو فهمیده می‌شود - منافات دارد.

آیه الله مراغی، حکم ضرری را با قاعده لطف و اصل عدل مخالف می‌داند، پس می‌توان گفت وی قاعده نفی ضرر را به قاعده نفی ظلم مستند کرده‌اند.

آیه الله سیستانی نیز تصریح می‌کند که نفی ضرر یک حکم خاص سلطانی (ولایی

و قراردادی) نیست، بلکه حکمی کلی است که ریشه در حسن و قبح عقلی دارد. وی می‌نویسد:

"النهي عن الاضرار إنما يناسب أن يكون حكماً كلياً إلهياً لا حكماً سلطانياً، لأن الاضرار بالغير ظلم عليه و قبح الظلم من القوانين الفطرية بل هو أوضح موارد التحسين والتقيح العقليين، فكيف تكون صفحة التشريع الالهي خالية عن مثل هذا الحكم الفطري مع أنّ التشريعات الالهية تفصيل و توضيح للقوانين الفطرية".<sup>۱</sup>

نهی از زیان‌رسانی حکم الهی کلی است، نه حکمی ولایی، زیرا زیان رساندن به دیگری، ستم به اوست و زشتی ظلم از قوانین فطری است، بلکه از روشن‌ترین موارد حسن و قبح عقلی است پس چگونه ممکن است که تشریح الهی از چنین حکم فطری خالی بماند؟! درحالی‌که قوانین الهی تفصیل و توضیح قوانین فطری است.

آیه الله سیستانی در این بیان بر مفاد قاعده نفی ظلم نیز تأکید می‌کند که هر آنچه را که عقل قبیح بشمارد، نباید صفحه شریعت از حکم به الغاء و انتفاء آن خالی بماند.

نکته قابل توجه آن است که بین حرمت تکلیفی ظلم و ضرر از سویی، و انتفاء آن از شریعت نیز ملازمه است. بی تردید اگر خداوند آدمیان را از ستم و زیان رساندن نهی می‌کند، قبیح است خود قوانینی جعل کند که به ستمکاری و ضرر منتهی شود همان‌گونه که در عبارات فوق ملاحظه می‌شود، آقایان مراغی و سیستانی نیز به ملازمه بین حرمت تکلیفی ظلم و ضرر، و انتفاء این دو از شریعت اشاره می‌نمایند.

## صحت عبادات

یک سری اوامر و نصوص شرعی، کیفیت و چگونگی و شرایط انجام عبادت را بیان کرده و برخی از نصوص هدف از انجام آن عبادت را بیان داشته است.

به عنوان نمونه ادله سمعی بسیاری چگونگی انجام نماز را بیان کرده و البته برخی از آیات قرآن نیز هدف و غایت نماز را دوری از فحشاء و منکر و یاد ذکر و یاد خداوند دانسته است.

حال آیا در عبادات موافقت امر ظاهری شرعی و صحت عمل عبادی، موجب قبول از جانب خداوند و دادن پاداش و ثواب است؟

یا آنکه موافقت با امر ظاهری تنها موجب کیفر نشدن و برائت ذمه مکلف است و پاداش تنها در صورتی است که غایت تکلیف نیز حاصل شود؟

به بیان دیگر اگر فردی بر اساس احادیث و روایات معتبر، نمازی خواند که بر اساس ظاهر، صحیح بود ولی آن هدف مطلوب را تأمین نکرد، مثلاً با حضور قلب همراه نبود و از نماز گزار را از فحشاء دور نساخت؛ آیا این نماز تنها او را از کیفر الهی نجات داده است؟! یا آنکه مورد پذیرش خداوند هم هست و پاداشی نیز به همراه دارد؟

نظر محقق بحرانی چنین است که چنین نمازی گذشته از رفع کیفر، دارای پاداش نیز هست؛ زیرا اگر سروری به بنده اش فرمانی دهد و آن بنده مطابق همان فرمان عمل کند، ولی سرور به او پاداش موعود را ندهد، ستمکار خواهد بود! پس بر اساس اصل عدل، نماز مطابق امر ظاهری مورد پذیرش و موجب ثواب است. وی می نویسد:

"انّ السید اذا امر عبده امرأً ایجاباً بفعلٍ و وعد الاجر علیه فأتی العبد بالفعل حسبما امر



به السيد ثم ان السيد رده عليه و لم يقبله منه و منعه الاجر الذي وعده مع انه لم يخالف شيئاً مما امره به فانّ العقلاء كافة لا يختلفون في لؤم السيد و نسبته الى خلاف العدل".<sup>۱</sup>  
 اگر سروری بنده‌ای را فرمانی لازم‌الاجراء دهد و بنده بر طبق فرمان آن کار را انجام دهد، ولی سرور آن کار را نپذیرد و آن پاداش را که به بنده وعده داده بود، به وی ندهد با اینکه بنده هیچ مخالفتی انجام نداده است؛ پس همه عاقلان در سرزنش آن سرور و ستمکار دانستن وی اختلافی نخواهند داشت.

بنابراین محقق بحرانی احتمال عدم ترتب ثواب بر عبادتی را که مطابق و موافق اوامر شرعی انجام گرفته را مخالف عدل می‌شمارد و این احتمال را از شرع مقدس منتفی می‌شمارد این سخن از صغریات قاعده نفی ظلم است.

در این بیان، محقق بحرانی بر اساس اصل عدل الهی و قبح خُلف وعده نتیجه‌ای فقهی-کلامی استنتاج می‌کند پذیرش عبادات موافق با اوامر ظاهری، گذشته از جنبه کلامی، نتایج فقهی نیز به دنبال دارد؛ زیرا اگر چنین عبادتی را مقبول یا کامل ندانیم، مجال برای بحث از لزوم یا مطلوبیت اعاده یا قضای آن عبادت گشوده خواهد شد.

### وضوء و تیمم با آب و خاک غضبی

در حرمت وضوء و تیمم با آب و خاک غضبی تردیدی نیست؛ زیرا این گونه وضوء و تیممی، تصرف عدوانی و غاصبانه است و غضب حرام است. ولی آیا چنین وضوء و تیممی باطل است؟! علامه حلی درباره حرمت و بطلان وضوء و تیمم با غضبی می‌نویسد:

"لا يجوز التيمم بالتراب المغصوب و كذا الماء المغصوب انّ التصرف في مال الغير قبيح"

۱ - الحدائق الناضرة، ج ۲، ص ۱۸۱. و ج ۶، ص ۱۴.

عقلاً و شرعاً و التبیح لایکون مأموراً به فیبقی فی عهدة الامر".<sup>۱</sup>  
 به بیان علامه، شارع بدان چه که در نظر عقل قبیح باشد، فرمان نمی‌دهد؛ پس وضوء و تیمم با آب و خاک غصبی از آن روی که قبیح عقلی است مأمور به شارع قرار نمی‌گیرد. در نتیجه وضوء و تیمم انجام شده، گذشته از حرمت تکلیفی، باطل نیز خواهد بود.

این استدلال علامه حلّی یکی از صغریات قاعده نفی ظلم است هر آنچه عقلاً قبیح باشد، از شارع منتفی است وضوء و تیمم با آب و خاک غصبی، عقلاً قبیح است پس چنین وضوء و تیممی در شرع منتفی و ملغی است.

### نماز آیات

به هنگام خورشید و ماه گرفتگی، زلزله و حوادث آسمانی خواندن نماز آیات واجب است برخی فقهاء بر این باورند که در موردی که رویدادهای موجب نماز آیات سریع و ناگهانی است (مانند زلزله)، وقت نماز آیات تا آخر عمر است، ولی آن رویدادها که وقت می‌گیرد (مانند ماه گرفتگی یا خورشید گرفتگی)، نماز در همان زمان واجب است.<sup>۲</sup> بنابراین نماز آیات در این موارد، واجب مضیق است و در زمان محدودی باید انجام گیرد.

اگر زمان گرفت کوتاه‌تر از زمان خواندن نماز بود، آیا خواندن چنین نماز آیاتی - به عنوان اداء یا قضاء - واجب است؟ محقق نراقی از برخی فقهاء نقل می‌کند که در این فرض، نماز آیات نه به اداء و نه قضاء، واجب نیست. وی می‌نویسد:

قد فرّع جماعة من الأصحاب علی التوقیت المذكور أنه لو قصر الوقت عن الصلاة سقطت

۱ - منتهی المطلب، ج ۲، ص ۷۶.

۲ - رک. نهاية الاحکام، ج ۲، ص ۵۵.

أداء؛ لاستحالة التكليف بعبادة في وقت يقصر عنها وقضاءً إذ لا قضاء فيما لا يجب أصله و مقتضى ذلك أنه لو شرع فيها ابتداء الوقت ثم تبين ضيقه عنها لم يجب الإتمام بل يقطعها لانكشاف عدم الوجوب.<sup>۱</sup>

به بیان آیه الله نراقی، واجب دانستن نماز آیات در محدوده زمانی که کوتاه‌تر از زمان انجام نماز است، تکلیفی محال و نشدنی است. در واقع چنین تکلیفی به ظلم منتهی می‌شود، مکلف کردن بنده به انجام کاری که پنج دقیقه طول می‌کشد در ظرف سه دقیقه، ستم است و چون خداوند عادل به ظلم حکم نمی‌کند، جعل این چنین تکلیفی از سوی خداوند محال است. محقق نراقی بر این بیان، فرع دیگری را نیز مترتب می‌کند:

اگر نماز گزار به محض آغاز گرفت، نماز آیات را آغاز کرد و پیش از پایان نماز، گرفت پایان پذیرفت کوتاه‌تر بودن زمان گرفت از زمان انجام نماز، دلیل بر آن است که نماز آیات از ابتدا واجب نبوده، پس به محض پایان گرفت؛ باید نماز گزار، نماز آیات خویش را قطع کند، چون معلوم شده این نماز اصلاً بر او واجب نبوده است.

البته این همه در صورتی است که فقیه زمان انجام نماز آیات را محدود به زمان گرفت بداند، و اگر نماز آیات را واجبی موسّع بداند که بتوان آن را پس از گرفت نیز انجام داد؛ مباحث فوق پیش نمی‌آید

محقق نراقی در ادامه، از صاحب حدائق چنین نقل می‌کند که نمی‌توان با اعتماد بر دلیل عقلی، نماز آیات را در فرض کوتاهی زمان گرفت از زمان انجام نماز، واجب ندانست؛ زیرا روایات داله بر وجوب نماز آیات به هنگام گرفت اطلاق دارند و شامل فرض کوتاهی زمان گرفت نیز می‌شوند.

محقق نراقی، سخن صاحب حدائق را به شدت ضعیف می‌داند و وجوب نماز آیات در محدوده زمانی کوتاه‌تر از زمان انجام نماز را تکلیف به مالایطاق می‌شمرد به بیان محقق نراقی اگر عقل را حتی از درک چنین مطالبی ناتوان بدانیم، پس اصولاً بر چه اساسی اخبار و روایات را حجّت بشماریم؟! عبارت محقق نراقی را بنگرید:

و أضعف منه ما ذكره في الحدائق بعد نقل السقوط بدليل الاستحالة المذكورة من أن التعويل على مثل هذه القواعد العقلية في مقابل إطلاق الأخبار فاسد فإن استحالة التكليف بعبادة في وقت لا يسعها من البديهيات التي لاتقبل الارتباب، فإنه تكليف بما لا يطاق، ولو عزل العقل عن أمثال هذه الأحكام فبأي شيء تثبت حجية الأخبار؟! این سخن محقق نراقی در برابر اخباری‌مسلکان بسیار قابل توجه است اگر در اعتبار حکم و درک عقل حتی در یک مورد جزئی -مانند وجوب نماز آیات در فرض مزبور- تردید روا داریم، پایه تمام معارف و علوم لرزان و سست خواهد شد.

### کافر و قضاء عبادت

بنا بر نظریه مشهور فقیهان شیعه، احکام فرعی مانند نماز و روزه بر کافر قرار دارد واجب است کافر نماز بخواند ولی چون در حال کفر نماز از او پذیرفته نیست، پس واجب است مسلمان شود تا بتواند نماز بخواند!

در مورد قضای نماز اختلاف است، آیا قضای نمازها نیز بر کافر واجب است؟! وجوب قضای نماز بر کافر چه اثری دارد؟! در حال کفر که نمازی از او پذیرفته نیست و با اسلام آوردن هم که قضای عبادات از دوش او برداشته می‌شود پس قضای نماز نه در حال کفر ممکن است و نه در حال اسلام!

اگر گفته شود چنین تکلیفی - که در هیچ فرضی قابل انجام نیست - تنها به سبب آن است که کافر کیفر شود! ولی آیه الله خوئی تکلیف بر غیرمقدور و کیفر کردن بر چنین تکلیفی را خلاف عدل و دادگری می‌داند. وی می‌نویسد:

"لا ینبغی الاصغاء الیها لعدم تمامیتہ علی مسلك العدلیة و الا لصحّ التکلیف بالطیران تسجیلاً للعقوبة علی ترکہ"<sup>۱</sup>.

روا نیست که به چنین سخنی گوش داده شود؛ زیرا بر اساس روش عدل‌گرایان درست نیست و گرنه صحیح خواهد بود که کسی را به پرواز فرمان دهند تا آنکه وی را به جهت انجام ندادن آن کیفر دهند.

بنابراین، آیه الله خوئی، وجوب قضاء عبادات بر کافر را بدین دلیل که عادلانه نیست، منتفی و ملغی دانسته‌اند این استدلال نیز از صغریات قاعده نفی ظلم است.

### کافر قاصر

در فقه امامیه، کافران به اصول عقائد و احکام فرعی مکلف‌اند پس همان‌گونه که در برابر نپذیرفتن توحید و عدل و نبوت و معاد کیفر می‌شوند، در برابر انجام ندادن نماز و روزه و حج نیز کیفر خواهند شد.

محقق همدانی برای اثبات مکلف بودن کافران به فروع به آیه شریفه "فَوَرِّبَكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ"<sup>۲</sup> و روایات و اجماع فقهاء استناد می‌کند و پس از آن به دلیل عقلی استدلال می‌نماید.

به بیان محقق همدانی هر کرداری را که عقل خوب ببیند - مانند برگرداندن امانت - بر هر خردمندی لازم است و هر آنچه عقل زشت بداند - مانند خوردن مال

۱ - کتاب الصلاة، ج ۵، ص ۱۱۵.

۲ - سوره حجر: ۱۵، آیات ۹۲-۹۳.

دیگری- بر همه خردمندان ممنوع است پس احکام عقل بر کافران نیز جریان دارد و شرع بر مبنای درک عقلی کافران را مکلف و معاقب می‌دارد  
 محقق همدانی در این استدلال مکلف دانستن کافران را از نتایج قواعد عدلیه می‌شمرد، وی می‌نویسد:

"و لازمه علی قواعد العدلیة ان یکون ما فیه حسن ملزم واجبا علیهم وما فیه قبح ملزم محرما فی حقهم ویدل علیه ایضا اما فی الاحکام التي یدرک العقل حسنها او قبحها کوجوب رد الودیعة وحرمة اکل مال الغیر فالعقل یحکم بعمومها لکل مکلف و عدم اختصاصها بشخص دون شخص"<sup>۱</sup>

ولی همه این احکام در صورتی است که کافر در کفر خویش مقصر باشد، امکان تحقیق و یافتن دین حق برای او باشد و وی در فحص و بحث کوتاهی نموده باشد پس کافر قاصر که در یافتن دین و مذهب حق ناتوان بوده، و در کفر و گمراهی خویش، مقصر نبوده، کیفر نمی‌شود کیفر چنین کسی ظلم است و خداوند عادل از ظلم به دور است.

در واقع نفی عقاب از کافر قاصر به نفی تکلیف از او برمی‌گردد قاصر ناتوان است و تکلیف کردن ناتوان ظلم است و خداوند حکم ظالمانه نمی‌کند بر این اساس، نفی عقاب و نفی تنجز تکلیف از قاصر از صغریات قاعده نفی ظلم است. امام خمینی نیز نفی عقاب از کافر قاصر را از نتایج اصل عدل می‌شمارد، وی می‌نویسد:

"و الكفار معاقبون على الاصول والفروع لكن مع قيام الحجّة عليهم لا مطلقاً، فكما ان كون المسلمين معاقبين على الفروع ليس معناهم معاقبون عليها سواء كانوا قاصرين ام مقصرين كذلك الكفار طابق النعل بالنعل بحكم العقل و اصول العدلية".<sup>۱</sup>

کافران بر (ترک) اصول و فروع کیفر می‌شوند، ولی نه در هر صورت، بلکه در صورت برپا بودن دلیل و حجّت بر آنان پس همان‌گونه که کیفر مسلمانان بر ترک فروع بدان معنا نیست که آنان چه کوتاهی بکنند و چه کوتاهی نکنند، کیفر می‌شوند؛ همچنین کافران، به حکم عقل و اصول عدلیه همان‌گونه‌اند.

### روزه‌داری در خواب

اگر روزه‌داری تمام مدت روز (از اذان صبح تا اذان مغرب) را بی‌هوش یا خواب بود، آیا روزه وی صحیح است؟

شیخ انصاری چنین روزه‌ای را صحیح نمی‌داند. وی تفصیل بین بیهوشی و خواب را هم نمی‌پذیرد به نظر شیخ، به بی‌هوش و خواب تکلیفی متوجه نمی‌شود، پس روزه بر کسی که تمام روز را بی‌هوش یا خواب بوده، اصلاً واجب نشده است پس او تکلیفی نداشته است، نه‌روزه‌ای از او پذیرفته است و نه بر ترک روزه کیفر می‌شود. سپس ایشان از برخی فقهاء نقل می‌کند که بین خواب و بیهوشی تفصیل قائل شده‌اند؛ روزه بی‌هوش را باطل دانسته‌اند، ولی روزه نائم را بر اساس اجماع صحیح شمرده‌اند. شیخ در ردّ این تفصیل می‌نویسد:

"فلو قيل انه انعقد الاجماع على صحة الصوم مع استيعاب النوم اذا سبقت منه النية، قلنا انعقاد الاجماع على وجوب الصوم عليه بحيث يعاقب على الترك فباطل لأنه قبيح عقلاً فلا يُحسنه الاجماع".<sup>۱</sup>

به بیان شیخ انصاری، پذیرش روزه نائم متوقف بر مکلف دانستن وی به روزه است و مکلف دانستن نائم، به گونه‌ای که بر ترک روزه کیفر شود، نیز در نظر عقل قبیح است. اجماع نیز قبیح عقلی را حَسَن نمی‌کند.

پس حتی اگر اجماعی بر صحت چنین روزه‌ای نقل شود، پذیرفته نخواهد بود؛ زیرا پذیرش این روزه، فرع ثبوت تکلیف در حال خواب است و عقل چنین تکلیف و تشریحی را قبیح می‌بیند.

پرواضح است که شیخ انصاری در استدلال بر عدم صحت و مشروعیت چنین روزه‌ای به قاعده نفی ظلم تمسک کرده است.

### زکات و بدهکار گناهکار

یکی از مصارف زکات بدهکاران و ورشکستگان است فقهای شیعه شرط نموده‌اند که زکات به بدهکاری می‌رسد که برای معصیت کاری وام نگرفته باشد اگر کسی برای انجام گناهی قرض بگیرد و پس از آن نتواند بدهی خود را بپردازد؛ نمی‌توان از زکات در بازپرداخت بدهی‌اش به او کمک کرد.

آیه الله سید محمد عاملی این مطلب و دلیلش را چنین بیان می‌کند:

"اشترط الاصحاب في جواز دفع الی الغارم ان لا تكون استدانتة في معصية و استدلوا علیه بانّ دفعه في قضاء دين المعصية حملاً للغريم علی المعصية و هو قبیحٌ عقلاً فلا يكون متعبداً به شرعاً".<sup>۲</sup>

۱ - کتاب الصوم، ص ۳۱۳.

۲ - مدارک الاحکام، ج ۵، ص ۲۲۳.



بدین بیان، پرداخت بدهی که برای معصیت اخذ شده، کمک به گناهکار است در نظر عقل کمک به گناه قبیح است آنچه در نظر عقل قبیح باشد، در شرع قرار داده نمی شود پس پرداخت زکات در مورد چنین بدهکاری، مشروع نیست. صاحب مدارک پس از نقل این استدلال، آن را در مورد بدهکاری که از گناهش توبه نکرده، می پذیرد.<sup>۱</sup>

به هر روی، ملاک در این اشتراط، تحقق عنوان کمک به معصیت است اگر پرداخت زکات به چنین بدهکاری، کمک به گناه شمرده شود؛ عقلاً قبیح و شرعاً منتفی است بخش پایانی عبارت صاحب مدارک، به صراحت بیان کننده قاعده نفی ظلم است: "هر آنچه در دید عقل قبیح باشد، تشریح نمی شود".

### مؤونه و خمس

اخراج خمس درآمدها و منافع مالی، پس از کسر هزینه های فرد و خانواده اش (مؤونه) بر او واجب است  
 "الخمس بعد المؤنة"<sup>۲</sup> خمس پس از هزینه ها است.

حال آیا در موارد دیگر وجوب خمس، مانند غنایم جنگی یا گنج و غواصی نیز این چنین است؟! آیا رزمنده یا جوینده پس از برداشتن مخارج جنگ و جستجو، خمس باقیمانده غنیمت یا گنج را باید پرداخت کند؟

---

۱- شبیه این استدلال را محقق حلّی در المعتمر، ج ۲، ص ۵۷۵ و میرزای قمی در غنائم الایام، ج ۴، ص ۱۴۷ آورده اند.

۲- تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۲۳. ح ۹. سند حدیث: سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ. حَدِيثٌ بِهِ جِهَةٌ عَدَمُ تَوْثِيقِ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَنِ ضَعِيفٌ اسْت.

یا آنکه خمس از اصل مال و پیش از کسر مخارج اخراج می‌شود؟ محقق نجفی قول دوم را تقویت می‌کند ایشان از سویی واژه مؤونه را شامل این گونه مخارج می‌داند، که بر این اساس باید خمس مال پس از آن مخارج اخراج شود و از سویی دیگر اخراج خمس پس از کسر این هزینه‌ها را موافق عدل می‌داند وی می‌نویسد:

"بل قد يقال بامكان تحميل لفظ المؤونة الوارد خروجها قبل الخمس في النصوص السابقة لذلك ايضا على ان يراد منها الاعم من مؤونة العيال، على ان اسم الغنيمة و الفائدة و نحوهما الظاهر من الادلة اعتبارهما في جميع انواع الخمس لا يتحقق قبل خروجها، بل هو الموافق للعدل و المناسب للطف الذي يقرب العبد إلى الطاعة".<sup>۱</sup>

بر این اساس، صاحب جواهر اخراج خمس را پس از کسر هزینه‌های یافتن گنج یا غواصی مطابق عدل می‌شمرد. پس اخراج خمس پیش از کسر هزینه، مطابق عدل نیست، و آنچه مطابق عدل نیست؛ از شریعت اسلامی منتفی است.

### حلف منکر

قضاء اسلامی بر اساس شاهد و یمین بنا گذاشته شده است اگر مدعی مال یا حقی را از دیگری طلب کرد، حاکم اسلامی از او شاهد می‌خواهد. اگر مدعی شاهد نداشت، می‌تواند طرف دعوا را بر انکار دعوایش سوگند بدهد. اگر منکر در حضور قاضی بر انکار ادعای مدعی سوگند خورد، دعوا مختومه و ادعای مدعی مردود است. حال آیا مدعی - که به فرض به صدق خویش یقین دارد و خود را بر حق می‌داند - می‌تواند پس از سوگند منکر و اتمام دعوا، باز مال یا حق مورد دعوا را از منکر مطالبه کند؟

شیخ انصاری مطالبه مال یا حق از منکر را در چنین فرضی ظلم می‌داند و بر این اساس چنین مطالبه‌ای را نامشروع و حرام می‌شمرد. وی می‌نویسد:

"فإن طلب المدعي إخلاف الحاكم المنكر احلف و برئ من الحق ظاهراً، فلا يتسلط المدعي عليه، بل يأثم لو أعاد المطالبة باتفاق علمائنا بل المسلمين، كما حكي، لأنها ظلم، إذ لا معنى لاستحقاقه عليه اليمين إلا أن له الاكتفاء منه بها، فلا يجمع بين استحقاقه اخلافه، و كونه بعد اليمين كما كان قبله".<sup>۱</sup>

بر این اساس مطالبه حق از منکر پس از یمین وی بر انکار و اتمام دادرسی، از آن روی که عقلاً ظلم است، از شرع نیز منتفی است.

### درهم ودعی

اگر یک نفر دو سکه طلا و دیگری یک سکه نزد امانت‌داری به امانت گذاشت سپس یکی از این سه سکه بدون تقصیر امانت‌دار از دست برفت! دو سکه باقی‌مانده را چگونه باید بین صاحبان امانت تقسیم کرد؟

فقیهان در پاسخ دو نظریه دارند: نخست آنکه از دو سکه باقی‌مانده، یک سکه را به‌طور کامل به نفر اول (صاحب دو سکه) می‌دهیم و سکه دومی را بین آن دو نفر نصف می‌کنیم بنابراین از مجموع مال باقی‌مانده، سه‌چهارم به اولی و یک‌چهارم به دومی می‌رسد روایتی نیز بر این‌گونه تقسیم دلالت دارد.<sup>۲</sup>

۱ - القضاء و الشهادات، ص ۲۰۷.

۲ - تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۸۱، ح ۷۹۷. محمد بن احمد بن یحیی عن ابراهیم بن هاشم عن الحسين بن يزيد النوفلي عن اسماعيل بن زياد السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي: في رجل استودع رجلاً ديناراً و استودعه آخر ديناراً ففزع ديناراً منها فقضى ان لصاحب

گروه دوم از فقیهان می‌گویند: تقسیم بالا مطابق عدل نیست، زیرا نسبت این دو نفر از اصل مال دوه‌یک بوده است (دو سکه برای اولی و یک سکه برای دومی) پس از گم شدن یک سکه نیز باید همین نسبت در باقیمانده مال رعایت شود و از دو سکه باقی‌مانده، دوسوم به نفر اول و یک‌سوم به دومی داده شود.

از فقهای گروه دوم، آیه الله سیستانی روایت دال بر تنصیف درهم را از نظر سندی معتبر نمی‌داند و مقتضای قاعده عدل و انصاف، بلکه مقتضای قانون عدل را تقسیم درهم‌های باقیمانده بر اساس نسبت اولیه و دیعه گذاران می‌داند. وی می‌نویسد:

"مقتضى العدل عندهم اعطاء صاحب الدرهمين درهما و ثلث درهم و اعطاء صاحب الدرهم ثلثي الدرهم و أما الرواية فهي على تقدير تمامية سندها، إنما تشمل على حكم تعبدی غیر موافق للقاعدة مع إنه غير تام من جهة عدم ثبوت وثاقة النوفلي كما مر<sup>۱۰</sup>. البته این نکته مبهم در عبارت آیه الله سیستانی باقی می‌ماند که اگر مفاد روایت بر خلاف قاعده نفی ظلم و اصل دادگری است، دیگر تعبد بدان معنا نخواهد داشت! آنچه با اصول دین و از جمله عدل مخالف باشد، منتفی و ملغی خواهد بود و نمی‌توان بدان متعبد شد.

به‌هرروی، تقسیم به گونه اول، بر خلاف عدل است؛ و دیعه گذاران به نسبت یک‌به‌دو، و دیعه گذاشته بودند حال تقسیم مال باقی‌مانده به نسبت یک‌به‌سه میان آن‌ها ظلم است، و ظلم از شرع منتفی است. پس این گونه تقسیم نامشروع است. و روایت داله بر این گونه تقسیم - حتی بر فرض صحت سند - به سبب مخالفت با اصل عدل، مردود است.

الدینارین دیناراً و یقسمان الدینار الباقی نصفین. حدیث بنابر وثاقت نوفلی، از نظر سندی موثق است.

## ازدواج کافران

مراسم ازدواج در هر دین و آیین بلکه هر فرهنگی مورد پذیرش و تأیید اسلام است پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: "لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحٌ"<sup>۱</sup>. حال اگر در فرهنگ خاصی دزدیدن و غصب زنان نیز گونه‌ای ازدواج به شمار می‌آمد، آیا این نوع ازدواج نیز مورد تأیید و امضای اسلام است؟ علامه حلی در طرح این مسأله می‌نویسد:

"ولو اعتقدوا غصبية المرأة نكاحا أقروا عليه على اشكال بعد الاسلام و قبله".

اگر غصب کردن زن را ازدواج بدانند، چنین ازدواجی برقرار است، البته برقراری چنین ازدواجی، پیش و پس از اسلام زوجین محل اشکال است.

فرزند علامه، فخر المحققین در شرح سخن پدر می‌نویسد:

"ينشأ من اعتقادهم صحته و اقرارهم على اعتقادهم و لأنه ليس فيه إلا اقامة الفعل مقام القول فاشبه سائر وجوه الفساد و من حيث أنه غصب للمحترم و هو ظلم قبيح عقلا بالضرورة و يستحيل ان يحسن الشارع في ملة من الملل غصب المحترم فهو من المحرف و لأن التمكين من الظلم و التقرير عليه قبيح عقلا، و هذا الإشكال قبل الاسلام و أما بعده فمن حيث أن دوام الغصب كابتدائه في القبح"<sup>۲</sup>.

فخر المحققین وجه صحت چنین ازدواجی را چنین می‌داند که در آن فرهنگ یا دین عمل غصب به منزله سخن از درخواست ازدواج شمرده شده و چون خود آن

۱- تهذيب الاحكام، ج ۷، ص ۴۷۲. ح ۹۹. سند حدیث: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ وَهْبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ اِبَاعَبْدَ اللّٰهِ. حدیث از نظر سند موثق است.

۲- إيضاح الفوائد، ج ۳، ص ۱۰۵.

مردمان چنین کاری را صحیح می‌شمرند، اسلام نیز بر اساس باورشان با آنان رفتار می‌کند.

ولی وجه بطلان چنین ازدواجی را غصب بودن آن می‌داند امضاء و پذیرش غصب به حکم عقل قبیح است و محال است که شرع مقدس غصبی را امضاء کند، و پذیرش و امضای ظلم نیز ظلم است پس از اسلام آوردن زوجین نیز این اشکال جریان دارد، زیرا ادامه غصب نیز مانند ابتدای آن کرداری زشت است.

محقق کرکی به صراحت ازدواج به غصب را در مورد کافران در ذمه اسلام ملغی می‌شمارد وی این گونه ازدواج را از مصادیق ظلم می‌شمارد که در اسلام منتفی و مرفوع است. وی می‌نویسد:

"أما الذمیه فلا یتصور التقریر علی غضبها للنکاح لانّ ذلك ظلمٌ یجب فی الاسلام رفعه".<sup>۱</sup>

روشن است که وجه عدم اعتبار چنین ازدواجی از صغریات نفی ظلم است دزدیدن و غصب آدمی، به حکم عقل ظلم است و ظلم از شریعت منتفی است پس حتی اگر در فرهنگ و جامعه‌ای چنین کاری یکی از راه‌های ازدواج قلمداد شود، در شریعت پذیرفته و مورد تأیید نخواهد بود.

### اجرت اجیر

اگر فردی به درخواست دیگری عملی را انجام داد، مثلاً پیراهنی را دوخت یا پارچه‌ای را رنگ کرد ولی پیش از آنکه نتیجه آن کار را تحویل درخواست‌کننده دهد، بدون تقصیر آن فرد، نتیجه کار از میان رفت مثلاً دزدی آن پیراهن یا پارچه را گرفت آیا درخواست‌کننده اجرت اجیر را باید بدهد یا اجرت بر او واجب نیست؟! آیا اجرت اجیر برای انجام کار است یا برای تحویل دادن کار

انجام شده؟

میرزای قمی بر آن است که عمل آن اجیر محترم است و اجرت در برابر کار است نه نتیجه! به نظر میرزای قمی اگر بگوییم اجرت در برابر تحویل نتیجه کار است و در فرض دزدیده شدن نتیجه کار، هیچ اجرتی به اجیر داده نمی‌شود، چنین حکمی ظلمی آشکار و صریح است. وی می‌نویسد:

"واما ما لم یکن المنع عن التخلية من جانب المجر عدوانا - کما لو خاط الثوب و تممه و یرید التسليم علی الصباح، و سرقه سارق فی اللیل بدون تفریط منه - فالقول بعدم لزوم الاجرة و صيرورة العمل لغو لاجل عدم الاقباض، فی غایة البعد فانه فعل فعلا محترما بعقد لازم و لم یحصل منه تفریط فهو ظلم صریح و اجحاف فضح".<sup>۱</sup>

و اگر منع از تحویل از جانب اجیر نباشد - مانند آنکه اجیر لباسی را خیاطی نموده و به پایان رسانده و می‌خواهد صبح آن را تحویل دهد و شبانه دزدی آن را دزدید، بدون آنکه اجیر کوتاهی کرده باشد - پس ندادن اجرت و لغو شدن کار اجیر بر این اساس که نتیجه کار تحویل داده نشده، سخنی نادرست است اجیر بر اساس عقدی لازم، کار دارای اجرت انجام داده و کوتاهی از جانب وی نبوده؛ پس حکم به نفی اجرت ستمی آشکار است.

بر این اساس میرزای قمی این وجه را که اجرت تنها پس از تحویل نتیجه کار صورت گیرد، ظالمانه می‌داند و چون خداوند به ظلم حکم نمی‌کند، چنین وجهی را از شرع منتفی می‌شمرد؛ در نتیجه اجرت را دایره مدار انجام کار و کوتاهی نمودن اجیر می‌داند.

البته صحت سخن میرزای قمی دایره بر این مدار است که در عقود اجاره رایج،

مرتکز عرفی چیست؟! آیا ارتکاز عرف بر آن است که اجرت در برابر عمل است؟! یا آنکه مرتکز عرف آن است که اجرت در برابر تحویل کالا است؟ بلی، اگر احراز شود که ارتکاز عرف بر اولی قرار گرفته، سخن میرزای قمی صحیح است و منع اجیر از اجرت در فرض سرقت یا تلف ستم است.

### تصرف در اموال فرزند

آیا پدر می‌تواند در اموال فرزندش -بدون اذن وی- تصرف کند؟ آیا می‌تواند از اموال وی بردارد و به حج برود؟ از سویی روایتی از پیامبر اکرم نقل شده که به فردی فرمود: "أَنْتَ وَ مَالِكَ لَأَيِّكَ"، تو و آنچه داری برای پدر توست. و از سویی دیگر روایاتی از ائمه اطهار وارد شده که پدر تنها در صورت نیاز و اضطرار، آن هم به اندازه متعارف می‌تواند از اموال فرزند بردارد.<sup>۱</sup> در یکی از این روایات، حدیث نبوی پیشین بر امام باقر عرضه می‌شود و آن حضرت می‌فرماید:

"مَا أَحَبُّ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِ ابْنِهِ إِلَّا مَا احتَاجَ إِلَيْهِ مِمَّا لا بُدَّ مِنْهُ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لا يُحِبُّ الفَسَادَ".

و دوست ندارم که پدر از دارایی فرزندش بگیرد، مگر آن مقدار که بدان نیاز دارد و چاره‌ای از آن ندارد، همانا خداوند فساد را دوست ندارد. آیه الله سید عبدالاعلی سبزواری پس از نقل این دو دسته روایت، گروه دوم را ترجیح می‌دهد و می‌نویسد:

---

۱ - ر.ک. الکافی، ج ۵، ص ۱۳۶. ح ۵. سند حدیث: سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ (حَسَنِ) ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ. حدیث به واسطه سهل، ضعیف است.



"و مثل هذه الاخبار محکات اخبار الباب و شارحة لسائر الاخبار و موافقة للعدل و المشهور بين الاصحاب و مخالفة للظلم و العدوان".<sup>۱</sup>

به بیان مرحوم سبزواری، اخذ به اطلاق روایت نبوی موجب ظلم و عدوان می‌شود؛ زیرا که تصرف در مال دیگری - حتی تصرف پدر در اموال فرزند - عقلاً ظلم است و روایات دسته دوم که تصرف پدر را مختص صورت ضرورت و در حد متعارف قرار می‌دهد؛ مطابق عدل است به همین دلیل روایت نبوی متشابه و روایت دسته دوم محکم شمرده می‌شود.

اختتام سخن امام باقر نیز اشاره‌ای به قاعده نفی ظلم است، تصرف پدر در اموال فرزند تا آنجا مجاز است که موجب "فساد" نشود، و اگر چنین شد، خداوند فساد را دوست ندارد و بدان حکم نخواهد کرد، و بی‌گمان ظلم، فساد است.

### غاصب و اعلی القیم

اگر کسی مالی را غصب کرد و آن مال نزد او از میان رفت در مدتی که این مال نزد غاصب بود، ارزش آن مال تغییر کرده بود؛ حال بناست که قیمت آن مال را از غاصب بگیرند و به مالک بدهند نزد فقیهان اختلاف است که کدام قیمت باید گرفته شود؟

قیمت مال در روز غصب، در هنگام تلف مال، در هنگام دادن قیمت به مالک (یوم الاداء)، و یا آنکه باید بالاترین قیمت از هنگام غصب تا هنگام بازپس‌دهی مال (اعلی القیم) در نظر گرفته شود؟

مرحوم وحید بهبهانی هم‌صدا با بسیاری از فقیهان دیگر، بالاترین قیمت را بر عهده

غاصب می‌گذارد و نظریه‌های دیگر را بر خلاف عدل و دادگری می‌شمرد.<sup>۱</sup> در این مسأله نیز فقهاء دیگر فروض و وجوه را مخالف عدل و منتفی دانسته‌اند و با انتفاء آن فروض، بالاترین قیمت مال را از زمان غصب تا زمان اداء بر غاصب لازم دانسته‌اند.

### عدم احترام عمل غاصب

اگر غاصب، مال غصب شده را به کمالی برساند؛ مثلاً پارچه را بدوزد و یا آن را رنگ بزند، حال در هنگام بازپس‌دهی مال آیا می‌تواند در برابر کاری که بر مال غصب شده انجام داده است، از صاحب مال اجرتی بگیرد؟ مرحوم وحید بهبهانی تصریح می‌کند که غاصب مال را باید بدون هیچ قید و شرط به مالک پس دهد و حق هیچ اجرتی ندارد و نظریه‌ای جز این خلاف عدل است.<sup>۲</sup> آیه الله سید عبدالاعلی سبزواری نیز این مسأله را مطرح کرده‌اند و فروعی را بدان اضافه کرده‌اند. اگر مالک بخواهد که نتیجه کار غاصب (مثلاً رنگ) از عین مال وی (مثلاً پیراهن) جدا شود، اگر این کار ممکن است، باید غاصب این کار را انجام دهد و اگر بر اثر این تفکیک نقصی به عین مال وارد شود، غاصب ضامن آن نقص نیز هست.<sup>۳</sup> آقای سید محمد تقی مدرسی در تعلیقه خویش بر سخن آیه الله سبزواری می‌نویسد: "هذا هو الموافق لقاعدة العدل و القسط".<sup>۴</sup> آقای مدرسی نیز به پیروی از وحید بهبهانی، احکام مربوط بدین مسأله را بر اساس

---

۱ - ر.ک. حاشیه وحید بهبهانی بر مجمع الفائدة و البرهان، ص ۶۲۴.

۲ - همان، ص ۶۳۲.

۳ - مهذب الاحکام، کتاب التجارة، مسأله ۴۷.

۴ - تعلیقات علی مهذب الاحکام، ج ۱، ص ۲۶۹.

اصل عدل و دادگری پایه گذاشته است.

### غصب متوالی

اگر مالی را کسی غصب کرد و آن مال مغضوب دست به دست گشت مالک یا وارثان وی به هر یک از آن افرادی که مالشان در دست آنها بوده یا هست، می توانند مراجعه کنند و عین، بدل یا قیمت مال را باز پس بگیرند. محقق نجفی، حق مطالبه مالک - یا ورثه وی - از تمام سلسله غاصبان را نتیجه اصل عدل می داند.<sup>۱</sup>

### کنیز زوجه

آیا زوج می تواند بدون اذن زوجه خویش، از کنیز وی لذت ببرد؟ علی بن مغیره از امام صادق علیه السلام چنین می پرسد، بنا به نقل، امام این کار را روا می شمرد.<sup>۲</sup> شیخ طوسی بر اساس همین روایت به جواز این کار فتوا می دهد.<sup>۳</sup> محقق کرکی پس از نقل این حدیث و فتوا می نویسد:

"هذه الرواية شاذة مخالفة لاصول المذهب فان التصرف في مال الغير بغير اذنه قبيح عقلاً".<sup>۴</sup>

به بیان محقق کرکی؛ کام جویی از کنیز بدون اذن مالکش، تصرف بدون اجازه در

۱ - جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۱۱۵.

۲ - تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۲۵۷. احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن الحکم عن سیف بن عمیره عن علی بن المغیره قال سألت ابا عبدالله عن الرجل يتمتع بأمة المرأة بغير اذنها، قال: لا بأس به. حدیث از نظر سندی صحیح است.

۳ - ر.ک. نهایة الاحکام، ص ۴۹.

۴ - جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۱۱۹.

مال غیر است چنین تصرفی عقلاً قبیح و مصداق ظلم است، پس مشروع نیز نخواهد بود روایت نیز - حتی اگر صحیح‌السند باشد- از آن روی که مخالف اصول مذهب است، مردود خواهد بود روشن است که اصل مذهبی که روایت با آن مخالفت دارد، همانا اصل عدل است.

محقق کرکی در این فرع به قاعده نفی ظلم تمسک کرده‌اند بدین تقریب که هرگونه تصرف در مال غیر بدون اذن وی، ظلم به اوست و حکمی که به ظلم بیانجامد، تشریح نمی‌شود پس حکم به جواز تمتع با کنیز زوجه بدون اجازه وی، از آن روی که عقلاً ظلم است، از شرع منتفی خواهد بود.

### اولاد زنا

مرد و زنی به گناه آلوده می‌شوند و فرزندی خارج از چهارچوب شرع به دنیا می‌آید هرچند این فرزند نامشروع است، ولی مادر وی به هیچ‌وجه حق ندارد، او را سقط کند، او انسان است و دارای حق حیات، و کشتن وی مانند کشتن هر انسان دیگری گناه است و موجب قصاص یا دیه می‌شود.

ولی آیا فرزند نامشروع (ولد الزنا) می‌تواند همچون افراد عادی دیگر در میان مسلمانان زیست کند، ازدواج نماید، دادوستد کند، امین و وصی قرار داده شود، و یا حتی در مسند قضاوت، مرجعیت و حکومت بنشیند؟

از آنجاکه نطفه این فردی به گناه بسته شده، سزااست که شرع مقدس برای حفظ مصالح عمومی وی را از برخی مقام‌ها و مناصب مهم محروم سازد؛ به همین جهت قضاوت، مرجعیت دینی و حکومت مشروط به طهارت مولد است ولی آیا می‌توان ناپاک‌زاده را از ابتدا بدسرشت و دوزخی دانست و وی را از حقوق عمومی محروم ساخت؟! آیا چنین کسی در هر صورت از رحمت خدا به دور است؟! آیا وی رستگار می‌شود؟

در برخی روایات آمده که زنازاده رستگار نشود، به بهشت وارد نمی‌شود و... .  
 بزرگان حدیث، فقه و کلام شیعه همواره در مقام توضیح و تشریح این دست  
 روایات برآمده‌اند و درصدد بوده‌اند که این روایات را با اصل عدل سازگار نشان  
 دهند. احمد بن محمد بن خالد برقی در این باره می‌نویسد:

"يمكن الجمع بين الاخبار على وجه آخر يوافق قانون العدل، بان يقال: لا يدخل ولد الزنا  
 الجنة، لكن لا يعاقب في النار الا بعد أن يظهر منه ما يستحقه"<sup>۱</sup>.  
 ممکن است که روایات را بر گونه‌ای که موافق اصل عدل است، گرد آوریم؛ به  
 اینکه بگوییم: زنازاده به بهشت وارد نمی‌شود، ولی به دوزخ نیز وارد نمی‌شود مگر  
 پس از آنکه کاری کند که مستحق دوزخ گردد.

محقق بحرانی نیز درصدد ایجاد سازگاری بین روایات و اصل عدل الهی برمی‌آید  
 وی کلام پیشین را نقل می‌کند و اضافه می‌نماید که پاداش دادن و وارد بهشت  
 نمودن بر خداوند واجب نیست!<sup>۲</sup>

این دو فقیه و محدث بزرگوار هرچند بر آن بوده‌اند که روایات را با اصل عدل  
 تطبیق دهند، ولی سخنشان در باب ثواب تمام نیست؛ زیرا خداوند -چه مستقیم و  
 چه به واسطه فرستادگان- در برابر ایمان و کردار نیک، وعده ثواب و پاداش داده  
 است و خلف وعده ستم و زشت است و ستم‌کاری و زشتی بر خدا محال است پس  
 بر اساس وعده الهی، مؤمن و نیکوکار -چه حلال‌زاده باشد و چه حرام‌زاده- باید  
 پاداش گیرند و به بهشت در آیند. حرام‌زادگی به سوء اختیار فرد حرام‌زاده نبوده، و  
 نمی‌توان ترتب ثواب بر ایمان و عمل صالح را مشروط به شرطی نمود که از اختیار  
 مکلف خارج است

۱ - المحاسن، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲ - الحدائق الناضرة، ج ۵، ص ۱۹۷.

شیخ حرّ عاملی روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حرام‌زاده -مانند انسان‌های دیگر- در معرض آزمایش و تکلیف قرار می‌گیرد، اگر خوبی پیشه کرد، پاداش می‌گیرد و اگر بدی کرد، کیفر می‌بیند ایشان این روایت را موافق اصل عدل می‌شمرد و بر بقیه روایات ترجیح می‌دهد عبارت وی را بنگرید:

"و عن الصادق علیه السلام: انّ ولد الزنا يستعمل ان عمل خيرا جزي به و ان عمل شرا جزي به، اقول: هذا و امثاله هو الموافق لقواعد العدل".<sup>۱</sup>

آیه الله بجنوردی نیز هرگونه طرد و دوری رحمت الهی به‌صرف زنازادگی را مخالف آیات قرآن و اصل عدل می‌شمرد وی بر این باور است که تمام روایاتی که زنازاده را -به‌صرف زنازادگی- ملعون و مطرود می‌شمارند، باید تأویل شوند، و اگر قابل تأویل نیستند باید کنار گذاشته شوند. ایشان می‌نویسد:

"و بما ذكرنا يرتفع الاشكالات المتهمة بالنسبة إلى ما ورد في حق ولد الزنا من أنه لا يدخل الجنة، وان اطاع ولم يعص أبدا، فيقال بأن هذا ظلم في حق ولد الزنا وأي ذنب أذنب كي يكون مستحقا لمثل هذا الطرد، و عدم شمول حرمة الله له، مع أنه تعالى يقول: "جزاء وفاقا"<sup>۲</sup> و أيضا قوله تعالى: "جزاء بما كانوا يكسبون"<sup>۳</sup> والحاصل أن كلّ رواية كان في هذا المقام مخالفا للعدل الالهي فلا بد و أن يؤول وإن لم يمكن تأويله فلا بد و أن

۱- الفصول المهمة، ج ۳، ص ۲۶۸، ح ۲۱. سند حدیث: الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ الْوَشَاءِ عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ. حدیث بنا بر توثیق معلی، از نظر سندی صحیح است.

۲ - سوره نباء: ۷۸، آیه ۷۸.

۳ - سوره سجده: ۳۲، آیه ۱۷.

یطرح".<sup>۱</sup>

این همه نشان‌دهنده آن است که بزرگان شیعی -از محدث گرفته تا متکلم- خود را موظف می‌دانستند که احادیث و روایات -و در نتیجه باورهای کلامی و احکام فقهی- را با اصل عدل الهی تطبیق دهند و آنجا که مخالف عدل است، تأویل یا طرح نمایند.

### عدالت وصی

آیا عدالت در وصی شرط است؟ و آیا وصیت به غیر عادل شرعاً نافذ

است؟

آیه الله بروجردی عدالت را شرط وصی می‌داند و وصیت به فاسق را از نظر شرعی نافذ و صحیح نمی‌داند. ایشان (به تقریر مرحوم اشتهااردی) می‌نویسد:

"انشاء الوصایة و الولاية لمن ليس اهلاً له قبیحٌ عقلاً فیستکشف قبح تنفیذ الشارع ایضاً".<sup>۲</sup>

به بیان ایشان، وصیت و ولایت برای فاسق -که نمی‌توان وی را امین بر مال و نفس دانست- از آن رو که قبح عقلی دارد، شرعاً نیز قرار داده نمی‌شود.

ذیل سخن آیه الله بروجردی به صراحت قاعده نفی ظلم را بیان می‌کند: "از قبح عقلی، قبح تنفیذ شرعی کشف می‌شود"، بدین معنا که آنچه عقلاً قبیح است، شرعاً جعل و تنفیذ نخواهد شد.

---

۱ - القواعد الفقهیة، ج ۵، ص ۳۸۰.

۲ - تقریرات ثلاثة، ص ۹۲.

### توبه مرتد فطری

آیا توبه مرتد فطری قبول است؟! بنا بر نظر فقیهان، در مورد لزوم کشتن وی، جدایی همسرش از او و تقسیم اموالش، توبه او تأثیری ندارد ولی آیا توبه او در دیگر موارد و احکام پذیرفته است؟! به طور مثال آیا وی پس از توبه، پاک خواهد بود؟! آیا غسل و کفن و در قبرستان مسلمانان دفن خواهد شد؟ به نظر محقق نجفی نپذیرفتن توبه وی در این موارد تکلیف مالایطاق و بر خلاف اصل عدل است. وی می‌نویسد:

"إما الكلام في قبول توبته بالنسبة إلى غير ذلك من الاحكام، و قد أطنبنا في ذلك في كتاب الطهارة و حكينا القول بالقبول عن جماعة، لاقتضاء عدم القبول تكليف مالایطاق و نحوه مما هو مناف لقواعد العدالة".<sup>۱</sup>

سخن در پذیرش توبه مرتد نسبت به احکام دیگر است و در کتاب طهارت سخن بسیار گفتیم و قول به پذیرش توبه وی را از گروهی نقل کردیم، زیرا نپذیرفتن توبه وی موجب تکلیف به نشدنی است و چنین تکلیفی با قواعد عدلیه ناسازگار است. صاحب جواهر در این استدلال، عدم پذیرش توبه مرتد را از شریعت نفی می‌کند؛ از آن روی که منجر به تکلیف مالایطاق و ظلم می‌شود.

### ارث زوجه

در فقه امامیه، به قول مشهور، زوجه از زمین ارث نمی‌برد و از تمام اموال منقول و غیرمنقول دیگر زوج ارث خواهد برد. حال پیش از تقسیم ارث باید دیون میّت پرداخت شود و مخارج کفن و دفن متعارف وی و وصایای وی نیز از اصل ترکه پرداخت شود اگر دیون و وصایا را از اموال منقول (پول نقد) کسر کنند و این

۱ - جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۰۵.



کسر را در بخش زمین‌ها به حساب نیاورند، سهم الارث زوجه بیش از دیگر وارثان کاسته می‌شود و اگر این هزینه‌ها را فقط از بخش زمین‌ها کسر کنند، کسری فقط به دیگر وارثان - به‌جز زوجه - وارد شده است. محقق نجفی نسبت بدین اشتباه هشدار می‌دهد و این‌گونه تقسیم ارث را مخالف عدل می‌شمرد. به بیان وی، موافق عدل آن است که دیون و وصایا و مخارج کفن و دفن، از مجموعه ترکه - زمین و غیر آن - باید کسر شود تا زوجه و وارثان دیگر در تحمل این کسری برابر باشند. وی می‌نویسد:

"أن الموافق للعدل توزيع الدين والكفن ونحوهما على مجموع التركة من غير ضرر على أحد من الورثة، فلا يدفع جميعه من غير الارض كي يلزم الضرر على الزوجة، ولا منها خاصة كي يلزم على الورثة دونها، بل يوزع عليهما جميعا وإن كان العمل من جميع من عاصرناه على خلاف ذلك".<sup>۱</sup>

### قصاص جرح

کسی زخمی بر دیگری زد، زخم خورده می‌خواهد قصاص کند، ولی زخم خورده از زخم زننده بزرگ‌تر و یا چاق‌تر است بنا بر نظر محقق نجفی، اگر زخم خورده بخواد زخمی با همان مساحت و عمقی که بر او وارد شده، بر زخم‌زننده وارد کند؛ خلاف عدالت است بلکه باید در قصاص نسبت بدن قصاص‌کننده و قصاص‌شونده در مورد مساحت و عمق زخم در نظر گرفته شود! وی قصاص در جروح را بدون در نظر گرفتن نسبت بدن جانی و مجنی‌علیه بر خلاف عدل و نامشروع می‌داند.<sup>۲</sup>

۱ - جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۲۱۷.

۲ - ر.ک. همان، ج ۴۲، ص ۳۵۴.

### قصاص نفس

شریعت اسلامی دیه زن را نصف دیه مرد قرار داده است حال اگر مردی زنی را به قتل رساند و اولیای دم می‌خواستند قاتل را قصاص کنند، آیا بنا بر آیه شریفه "الْأَنْفُسُ بِالْأَنْفُسِ"<sup>۱</sup>، جان مرد در برابر جان زن گرفته می‌شود؟ یا آنکه اصولاً مرد در برابر زن کشته نمی‌شود و قصاص نمی‌گردد؟ و یا آنکه چون دیه زن نصف مرد است، اولیای دم می‌توانند نصف دیه مرد را به اولیای وی بدهند و پس از آن وی را قصاص کنند؟

سید مرتضی نظریه سوم را برمی‌گزیند و دلیل وی آن است که تنها این نظریه موافق عدل و دادگری است. وی می‌نویسد:

"وإذا قتل الرجل امرأة و اختار الأولياء قتله بها، فقد قتلوا نفساً تزيد قيمتها على قيمة نفس المقتولة، فلا بدّ من ردّ الفضل على أولياء المقتول، لأنّ ذلك هو العدل"<sup>۲</sup>.

هرچند ممکن است سخن سید مرتضی را نپذیریم و وجه نخست را بنا بر اطلاق آیه موجه بدانیم، ولی به هرروی، این بیان بر آن دلالت دارد که سید مرتضی دو نظریه پیشین را مخالف عدل و موجب ستم می‌داند و به همین جهت آن دو را از شرع مقدّس منتفی می‌شمرد.

### ربا و نرخ تورم

ادیان ابراهیمی با ربا مخالفت می‌نمایند قرض دهنده نباید بیش از آنچه وام داده از وام‌گیرنده باز پس گیرد قرآن کریم با لحنی صریح و قاطع ربا را ممنوع

---

۱ - سوره مائده: ۵، آیه ۴۵.

۲ - رسائل سید مرتضی، ج ۱، ص ۲۵۳.

می‌شمرد و رباخواری را اعلان جنگ با خدا و پیامبر می‌داند.<sup>۱</sup> در حرمت ربا شک و تردیدی نیست، سخن در تعریف و شناسایی ربا است. پیش‌ازاین، پول رایج، ارزش ذاتی داشت مردمان بیشتر با سکه‌های نقره و طلا معامله می‌کردند، که دارای ارزش ذاتی بود یک دینار همواره یک مثقال طلا و یک‌درهم یک مثقال نقره مضروب بود.

با پیدایش پول‌هایی که خود ارزش ذاتی ندارند، بلکه تنها حاکی از ارزش هستند و به وجود آمدن تورم، این پرسش پیش آمد که از نظر شرع و فقه، در دریافت‌ها و پرداخت‌های مالی، پول رایج ملاک است یا ارزش و قدرت خرید پول؟! مردی که در سال ۱۳۵۰ زنی را به بیست هزار تومان به عقد دائم خویش درآورده، اگر در سال ۱۳۸۰ بخواهد وی را طلاق دهد، آیا کافی است بدو بیست هزار تومان بدهد؟! یا آنکه باید ببینیم قدرت خرید و ارزش مالی بیست هزار تومان در ۱۳۵۰ چه مقدار بوده و به هنگام طلاق، زوج باید مبلغی به زن بپردازد که همان قدرت خرید و ارزش مالی را دارا باشد؟! در مورد بازدهی بدهی نیز همچنین است؛ با تورم بیست درصدی، صد تومان سال پیش هم‌اکنون هشتاد تومان ارزش دارد، حال اگر مدیون پس از گذشت یک‌سال صد تومان به وام‌دهنده بپردازد، مال وی را بازنگردانده، چون صد تومان اکنون با صد تومان پارسال برابر نیست! و اگر ۱۲۰ تومان باز پس دهد، ربا و زیادی نپرداخته، بلکه حق مالک را باز پس داده است.

ممکن است در مواجهه با این مشکل، راه حلّ مصالحه را پیشنهاد شود؛ ولی مصالحه این مشکل را حلّ نمی‌کند، مصالحه نیازمند رضایت دو طرف است، حال اگر آن کس که مال بر ذمه اوست راضی نشد که تورم را در نظر بگیرد، صاحب مال چه باید بکند؟

راه حلّ این فروض، به‌ویژه با توجه به تفاوت فراوان ارزش مالی، یک حکم قطعی و لازم‌الاجرا است و مصالحه نمی‌تواند چاره‌ساز باشد.

اگر طلبکار بیش از مالی که وام داده پس بگیرد، به بدهکار ستم کرده، و اگر کمتر از آن مال نیز به طلبکار بدهند، به وی ستم شده است آیه ربا از هر دو گونه ستم نهی می‌کند: "لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ"، نه ستم کنید و نه به شما ستم شود.

در نظر نگرفتن نرخ تورّم در باز پس دادن دیون و پرداخت مهریه و ستم است و آنچه به ستم منتهی شود، از شریعت منتفی است. آیه الله خمینی به صراحت، حرمت ربا را دائر مدار تحقق ستم می‌شمرد، وی می‌نویسد:

"اخذ الزيادة ظلم و قد نزلت الآية الشريفة في خالد بن الوليد أو غيره ممن كان أربى في الجاهلية و أراد الاخذ في الاسلام، فنهاه الله تعالى، و معلوم أنّ كونه ظلماً و فساداً أوجب حكم الله تعالى بالتحريم، فالتحريم معلول الظلم بدلالة ظاهر الآية الكريمة".<sup>۱</sup>  
آیه الله مکارم شیرازی در توضیح و تأیید این مطلب می‌نویسد:

"إذا كانت قيمة النقود الورقية متغيرة من زمان الى زمان متأثرة بالظروف الاقتصادية المختلفة فإنه لا يصحّ ان يجعل الملاك في احتساب ماليتها قيمتها المكتوبة عليها فان من الواضح البين لدى كل احد من الناس عدم التساوي بين مائة تومان في زماننا هذا و مائة تومان قبل اربعين سنة هذا مضافاً الى ان اصل العدل من الاصول الاسلامية لدى الاسلاميين و يدل عليه قوله تعالى: يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله<sup>۲</sup> و من الواضح أنّ دفع مائة تومان في المثال لا يكون من العدل عند عرف العقلاء بل اشبه

۱ - كتاب البيع، ج ۲، ص ۴۰۶.

۲ - سورة نساء: ۴، آیه ۱۳۵.

شیء عندهم بالهزل".<sup>۱</sup>

آنگاه که ارزش پول‌های کاغذی (اسکناس‌ها) به گذشت زمان و بر اثر اوضاع اقتصادی تغییر می‌کند، صحیح نیست که ملاک تعیین مالیت این پول‌ها، عدد نوشته شده بر آن‌ها باشد بسیار روشن است که صد تومان هم‌اکنون با صد تومان چهل سال پیش متفاوت است گذشته از این اصل عدل از اصول اسلامی نزد همه مسلمانان است و بر آن آیه شریفه: ای کسانی که ایمان آوردید، به دادگری برخیزید و برای خدا شهادت دهید؛ دلالت می‌کند و روشن است که نزد عاقلان، پرداخت صد تومان در مثال پیشین، عدل نیست، بلکه به کاری بی‌معنا شبیه‌تر است. کوتاه‌سخن آنکه در نظر نگرفتن تورم و ارزش مالی پول در شناسایی ربا به حکمی ظالمانه می‌انجامد، صاحب مال همواره باید کمتر از آن مالی که وام داده، باز پس گیرد خداوند به ظلم حکم نمی‌کند؛ به‌ویژه در مسأله ربا، نه ظلم به مدیون و نه ظلم به صاحب مال را روا نمی‌داند پس در تعریف و تشخیص ربا باید ارزش مالی و قدرت خرید پول و پدیده تورم را لحاظ نمود تا تحریم ربا به ظلم به صاحب مال منجر نشود.

### حق تألیف و طبع

آیا تألیف یا چاپ کتاب حق و اختصاص را برای مؤلف و چاپ‌کننده ایجاد می‌کند، به‌گونه‌ای که دیگران برای استفاده از آن اثر موظف باشند رضایت مؤلف و ناشر را رعایت کنند؟! در سطحی گسترده‌تر، هر کس که اثری می‌آفریند؛ نقاشی می‌کشد، شعر می‌سراید، نمای ساختمانی را صورت می‌بخشد، ترکیب دارویی جدیدی می‌سازد و آیا نسبت بدان چه اختراع یا اکتشاف کرده، حق پیدا

می‌کند؟

برخی از فقیهان نیز این حقوق را به رسمیت شناخته‌اند در جهت اثبات این دست حقوق ممکن است به قاعده نفی ضرر استدلال شود، آن گونه که شهید آیه الله سید محمدباقر صدر چنین کرده است. وی می‌نویسد:

"لو فرض أنّ فرداً من أفراد الضرر في عرفنا المعاصر لم يكن موجوداً في عصر التشريع بشخصه، من قبيل حق التأليف للمؤلف وحق الطبع للناسخ وغيرهما من الحقوق المعنوية والاعتبارية، ففي مثل هذه التطبيقات و ما يشابهها، تثبت هذه الحقوق بلا ضرر، لأن المفروض أن سلبها يعدّ ضرراً عرفاً".<sup>۱</sup>

اگر فرض شود که یکی از افراد ضرر در زمان ما، در زمان پیامبر نبوده؛ مانند حق تألیف و چاپ و دیگر حقوق معنوی و اعتباری، در این گونه موارد این حقوق به نفی ضرر ثابت می‌شود، زیرا نفی این حقوق عرفاً ضرر به شمار آید.

برخی دیگر از فقیهان، حقوق معنوی را از آن رو که عرف جامعه آن‌ها را حق می‌شمارند، معتبر دانسته‌اند از آن جمله آیه الله سید محمد شیرازی می‌نویسد:

الحقوق الأدبية وتسمى أحيانا بالملكية الفنية مثل حق الاختراع وحق التأليف وحق الكشف كما إذا اكتشف دواء نافعاً مركباً من أجزاء، أو ما أشبه ذلك مما يسميه العرف حقاً، لأنه داخل في الرواية القائلة: بأن حقوق المسلمين لا تبطل<sup>۲</sup> ونحوها من الروايات

۱ - قاعده لا ضرر و لا ضرار، ص ۲۷۷.

۲ - "لا تبطل حقوق المسلمين بينهم". الكافي، ج ۷، ص ۱۹۸. سند حدیث: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي أيوب الخزاز عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر. حدیث از نظر سندی صحیح است.

### الأخرى، ۱۰.

حقوق ادبی، آنچه گاه مالکیت معنوی نام می‌گیرد، معترف است؛ مثل حق اختراع و حق تألیف و حق کشف مانند آنکه داروی سودبخشی را اجزایی کشف کند که عرف آن را حقّ می‌شمرد زیرا روایاتی که می‌فرماید: حقوق مسلمانان باطل نمی‌شود، این‌گونه حقوق را شامل می‌شود.

بی‌تردید قاعده نفی ظلم در این مبحث بسیار راهگشا خواهد بود بر اساس این اصل هر حکمی که به ظلم بیانجامد، از شریعت منتفی است پس حکم به جواز تصرف و استفاده از محصولات در فرضی که موجب ظلم به پدیدآورنده محصول شود، از شریعت اسلامی منتفی است به بیان دیگر هر نوع تصرف در این‌گونه آثار و محصولات، اگر موجب ظلم به پدیدآورنده اثر شود، نامشروع و غیر جایز است البته از آن‌سو نیز قاعده نفی ظلم جریان پیدا می‌کند پدیدآورنده اثر تا آنجا می‌تواند حق سیطره اولویت خویش بر اثر را اعمال کند که موجب ظلم بر دیگران نشود. قاعده نفی ظلم حق تألیف و طبع و امثال آن را اثبات می‌کند و از سوی دیگر این حقوق را تعدیل می‌نماید؛ تا نه به صاحب اثر و نه به دیگران ستم نشود.

### خيار فسخ

در فقه، خریدار و فروشنده در موارد معینی حقّ دارند که معامله را فسخ کنند که از این موارد به "خيار" تعبیر شده است، مانند خيار مجلس، خيار عيب، خيار حيوان، خيار تأخير و این اختیارات در درجه اول در مورد خرید و فروش جریان دارند و شمول آن‌ها نسبت به دیگر معاملات محل بحث واقع شده است. فقیهان در این باب تنها به ادله سمعی استناد نموده‌اند، در مواردی نصوص اثبات‌کننده خيار،

عقود دیگر را نیز شامل می‌شود و در مواردی مانند خیار مجلس و تأخیر، نصوص شامل عقود دیگر نمی‌شود.

می‌توان در اثبات برخی از اختیارات برای عقود دیگر - به جز بیع - به قاعده نفی ظلم استناد نمود بدین تقریب که لزوم هر عقد معاملی که به ظلم بیانجامد، منتفی و ملغی خواهد بود.

به‌عنوان نمونه، در مورد خیار تأخیر، نصوص ویژه بیع است ولی اگر فرض کنیم مؤجر در تحویل مورد اجاره تأخیر کند، بی‌تردید حکم به لزوم اجاره موجب ظلم به مستأجر است بر اساس قاعده نفی ظلم، هر حکمی که به ظلم بیانجامد - چه تکلیفی و چه وضعی - منتفی خواهد بود پس لزوم اجاره در فرض تأخیر تحویل عین مستأجره، منتفی خواهد بود و مستأجر می‌تواند چنین عقدی را فسخ کند. آیه الله سیدمحمد تقی مدرس می‌نویسد: "نصوص خیار التأخیر مختصة بالبيع و لكن ادلة الضرر و قواعد العدل قد تشمل غیره من العقود".<sup>۱</sup>

### حبس حرّ

کسی که مانع از تصرف مالک در ملک خویش شود، ضامن منافع آن ملک خواهد بود مثلاً اگر کسی را از تصرف در خانه‌اش بازدارند، نگذارند که وی خانه‌اش را اجاره دهد و یا بفروشد، ممانعت‌کننده نسبت به منافع آن مال ضامن خواهد بود فقهاء این حکم را در مورد بنده و کنیز نیز جاری می‌دانند. علامه حلی می‌نویسد:

"لو غصب عبداً او جاریةً او ثوباً او عقاراً او حیواناً مملوفاً ضمن منافعہ سواء ائلفها

۱ - تعلیقات علی مهذب الاحکام، ج ۱، ص ۶۲.



بان استعمالها او فاتت تحت یده و لایستعملها عند علمائنا اجمع."۱

اگر برده، کنیز، پیراهن، زمین یا حیوان مملوکی را غصب کرد؛ نزد همه علمای ما چنین است که ضامن منافع آن می‌شود، چه آنکه آن منافع را تلف کرده باشد بدین که آن مال را به کار گرفته باشد و چه اینکه آن مال مدتی در دست وی باشد و آن را به کار نگرفته باشد.

اما اگر انسان آزادی (غیرمملوک) به ستم زندانی شود، آیا حبس‌کننده ضامن منافع آن شخص خواهد بود؟

فقهاء بر این باورند که برده و کنیز چون مملوک هستند و مال دیگری به شمار می‌آیند، پس غصب و حبس آنان موجب ضمان است؛ ولی انسان آزاد چون مملوک و مال دیگری نیست، پس حبس و غصب وی موجب ضمان نخواهد بود! پس اگر کارگری ساختمانی را که نان شب وی و خانواده‌اش به کار روز او بستگی دارد، چند روزی به زندان ببرند و به ستم حبسش کنند، حبس‌کننده ضامن نخواهد بود؟

به نظر می‌رسد قول به عدم ضمان در مسأله حبس حرّ از دو سو دچار مشکل باشد اولاً مستند این قول نادرست است انسان آزاد مملوک دیگری نیست، ولی خود مالک عمر و وقت خویش هست! بر همین اساس هر انسان آزادی می‌تواند وقت و حرفه و توانایی خویش را در برابر پول به دیگری بفروشد و خود را اجیر دیگری نماید حال غاصب این انسان آزاد را حبس نموده است، غاصب در برابر فرد سومی ضامن نیست، ولی در برابر شخص محبوس ضامن است، زیرا مانع استفاده وی از وقت و توانایی اش شده است.

ثانیاً قول به عدم ضمان، مستلزم ظلم به محبوس است بر اثر حبس انسان آزاد، منافع

بسیار مادی و معنوی از دست وی می‌رود، چگونه می‌توان گفت که غاصب در برابر این ظلم بزرگ هیچ ضامن نیست؟

قول به عدم ضمان در مسأله حبس حرّ، ظلم به وی خواهد بود؛ و آنچه به ظلم بیانجامد، از شریعت منتفی است.

آیه الله سید عبدالاعلی سبزواری، به پیروی از فقه رایج حبس حرّ را موجب ضمان نمی‌داند وی می‌نویسد:

"اذا حبس حرّاً لم یضمن لا نفسه ولا منافعہ ضمان الید حتی فیما اذا کان صانعاً فلیس علی الحابس اجرة مدة حبسه"<sup>۱</sup>.

ولی آیه الله سید محمد تقی مدرسی در تعلیقه خویش می‌نویسد:

"مع صدق تفویت الحقّ علیه یعتبر من الظلم و خلافه من القسط الذی امرنا به قوله سبحانه: و اقسطوا ان الله یحبّ المقسطین"<sup>۲</sup> و هكذا یضمن عمل الحرّ باتلافه بحبسه عنه"<sup>۳</sup>.

حبس موجب از میان رفتن حقّ است، پس ستمکاری به شمار می‌آید و بر خلاف آن دادگری است که خدا به ما فرمان داده؛ "و دادگری کنید، که خدا دادگران را دوست دارد" و همچنین کارکرد فردِ آزاد که بر اثر حبس از میان رفته، ضمانت آور است.

۱ - مهذب الاحکام، کتاب التجارة، مسأله ۱۲.

۲ - سوره حجرات: ۴۹، آیه ۹.

۳ - التعلیقه علی مهذب الاحکام، ج ۱، ص ۲۵۴.

### باز پس گرفتن مال مغضوب

مالک حق دارد در هر زمان و مکانی مال خویش را از غاصب باز پس گیرد حال اگر این مال مغضوب در ساختمان یا وسیله بزرگ تری به کار رفته باشد، مثلاً آجرری غصبی را در ساختمانی یا قطعه چوب غصبی را در کشتی بکار ببرد؛ فقها بر این باورند که اگر مالک بخواهد می تواند ملک خویش را از درون ملک غاصب بیرون بکشد، حتی اگر این کار به مال غاصب ضرر بزند و یا موجب خرابی آن شود شهید اول می نویسد:

"يجب ردّ المغضوب الى مالکة اجماعاً و ان تعسر كالمساجدة في البناء و اللوح في السفينة و ان ادّى الى خراب ملكه لانّ البناء على المغضوب لا حرمة له و يضمن ارش نقصانها و اجرتهما".<sup>۱</sup>

به اجماع علماء، ردّ مال مغضوب به مالکش واجب است، هرچند مانند آجر مغضوب در ساختمان و چوب مغضوب در کشتی باشد که بازگرداندنش سخت و موجب خرابی ملک شود؛ زیرا بنایی که بر مال مغضوبی نهاده شود، احترام ندارد و غاصب ضامن خسارت بناء و کشتی و ضامن اجرت برکندن آجر و چوب خواهد بود.

بی تردید غاصب ظالم است، ولی ظلم مجوّز ظلم نخواهد بود! مظلوم حقّ ندارد به ظالم ظلم کند! عقل خراب کردن ساختمانی را تنها بدان دلیل که آجرری مغضوب در پی آن به کاررفته، ظلم می شمارد! امام خمینی پس از نقل نظر مشهور، می نویسد:

"لکن الانصاف أنّ المسألة مشكلة فلا دليل على جواز غرق سفينة فيها ملايين من مال الغاصب و هدم بناء مشتمل على طبقات كثيرة بمجرد كون لوح مغضوب فيها فالاقوى

الالتزام بالبدل للحيولة والحكم بتعذر تسليم العين مع بقائها على ملك مالکها".<sup>۱</sup>  
انصاف آن است که این مسأله مشکل است دلیلی نیست که غرق کردن کشتی که میلیون‌ها از مال غاصب در آن است و خراب کردن ساختمانی چندطبقه جایز باشد، تنها بدان جهت که قطعه چوب مغصوبی در آن است پس باید به بدل حیولت ملتزم شویم و حکم دهیم که عین مغصوب بر ملک مالکش باقی است، ولی برگرداندن آن ممکن نیست.

در این مسأله نیز آیه الله سیدمحمد تقی مدرسی، خراب کردن ملک غاصب برای بازپس دهی مال مغصوب را ظلم می‌شمرد و بر اساس آیات "لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ"<sup>۲</sup> و "فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ"<sup>۳</sup> پاسخ‌گویی ظلم به ظلم را نادرست می‌داند.<sup>۴</sup>

بر این اساس، اخراج مال مغصوب از اموال غاصب تا آنجا جایز است که به ظلم منجر نشود؛ و اگر به ظلم بیانجامد، مشروع نخواهد بود.

### فقه دادگر

در این بخش، احکامی از ابواب مختلف فقهی نقل می‌شود که به نظر می‌رسد، می‌تواند مجرای قاعده نفی ظلم قرار گیرد. البته طرح این موارد، در قالب پیشنهاد صورت می‌گیرد، ممکن است خواننده محترم بپذیرد که احکام ذیل منجر به ظلم است و بر اساس اصل نفی ظلم منتفی و ملغی است و ممکن است، نپذیرد.

۱ - کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۵۳.

۲ - سوره بقره: ۲، آیه ۲۷۹.

۳ - سوره بقره: ۲، آیه ۱۹۴.

۴ - تعلیقات علی مهذب الاحکام، ج ۱، ص ۲۵۴.

به هر روی، امید است که طرح این موارد راه را بر جریان -بیش از پیش- قاعده نفی ظلم و شکل گیری فقهی بیش از پیش دادگر بگشاید.

### ازدواج دختران

در فقه پدر و جدّ پدری بر فرزند نابالغ چه دختر و چه پسر ولایت دارد و می تواند وی را ازدواج دهد. پسر یا دختری را که پدر یا جدّشان همسر داده اند، بالغ می شوند؛ آیا حق دارند عقد ازدواج پدرشان را ردّ کنند؟

مشهور فقیهان ولایت پدر و جدّ را اجباری و قهری می دانند و رضایت و عدم رضایت فرزند را پس از بلوغ بی اعتبار می شمردند. ابن فهد حلّی می نگارد:

"اذا زوّج الابوان الصغیرین صحّ و توارثا و لا خيار لاحدهما عند البلوغ".<sup>۱</sup>

هرگاه پدر و جدّ، دختر و پسر را ازدواج دهند صحیح است و آن دختر و پسر (بر اساسی زن و شوهری) از هم ارث می برند و پس از بلوغ اختیاری ندارند.

برخی از فقیهان از جمله؛ شیخ طوسی، ابن براج، ابن ادریس، ابن حمزه بین دختر و پسر تفاوت قائل شده اند، به نظر آنان پسر پس از بلوغ حق دارد عقد ولیّ خویش را امضاء یا ردّ کند ولی دختر چنین حقی ندارد! مرحوم ابن حمزه حلّی می نویسد:

"و اذا عقد الابوان علی صبیّتهما کان عقد الصبیّ و قوفا علی اجازته اذا بلغ دون الصبیّة".<sup>۲</sup>  
و هرگاه پدر و جدّ بر دختر و پسرشان عقدی بستند، عقد پسر بر اجازه وی پس از بلوغ موقوف است ولی دختر بچه چنین نیست.

با توجه به اینکه زن حق طلاق نیز ندارد باید بگوییم اگر پدر یا جدّ پدری، دخترشان را به ازدواج مردی درآوردند دختر مجبور به پذیرش این ازدواج است و

۱ - المهدّب البارع، ج ۳، ص ۲۲۵.

۲ - الوسیلة، ص ۲۰۰.

تا آخر عمر باید با این شوهر ناخواسته زندگی کند! آیا چنین حکمی با عدل و دادگری سازگار است؟

لازم به تذکر است که روایات صحیحی بر اختیار پسر و دختر پس از بلوغ دلالت دارند که خبر ذیل از آن جمله است:

محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن الصبي يزوج الصبية قال: "اذا كان ابوهما اللذان زوجاهما فنعم جائز و لكن لهما ان خيار اذا ادركا فان رضيا بعد ذلك فان المهر على الاب".<sup>۱</sup>

محمد بن مسلم از امام باقر عليه السلام درباره پسرپچه‌ای که دخترکی را به همسری می‌گیرد، می‌پرسد. امام فرمود: اگر پدرشان، آن دو را به ازدواج درآورده‌اند، بلی، ازدواج نافذ است. ولی هنگامی که آن دو بالغ شدند، اختیار دارند. اگر هر دو پس از بلوغ راضی شدند، پدر باید مهریه را بدهد.

چنین به نظر می‌رسد که اجبار و اکراه دختر و پسر بر پذیرش عقد نکاح ولایی پدرشان، منجر به ظلم می‌شود. حتی اگر روایت محمد بن مسلم در دست نبود، چنین اکراه و اجبار بر مبنای اصل نفی ظلم نامشروع بود، حال آنکه خبری صحیح از معصوم به ما رسیده که بر اختیار دختر و پسر در پذیرش یا ردّ عقد پدرشان دلالت می‌کند.

---

۱- تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۳۸۲. حدیث ۱۹. سند حدیث: احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن محبوب عن العلاء عن محمد بن مسلم قال: سألت ابا جعفر... حدیث از نظر سندی صحیح است.

### اطاعت از پدر و مادر

قرآن کریم بارها به نیکی به پدر و مادر فرمان داده و از کوچک‌ترین چیزی که موجب آزار آنان شود، نهی کرده است:

"وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا لَاتَنَّهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا" ۱.

روایاتی نیز در باب تعریف و ذکر مصادیق این احسان وارد شده است، حال آیا اطاعت از پدر و مادر در همه امور مصداق احسان به آنان خواهد بود؟ آیا اطاعت از آنان واجب است؟

محمد بن مروان از امام صادق حدیثی نبوی نقل می‌کند که پیامبر اکرم به مردی چنین سفارش کرد:

"وَالدَّيْكَ فَاطِعُهُمَا وَبَرَّهُمَا حَيِّنٌ كَانَا أَوْ مَيِّتِينَ وَإِنْ أَمْرًا أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَمَالِكَ فَافْعَلْ، فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ" ۲.

و پدر و مادرت را اطاعت کن و به آن دو نیکی کن؛ زنده باشند یا مرده، و اگر به تو فرمان دادند که از خانواده و دارایی‌ات برون آبی، چنین کن که این [اطاعت] از ایمان است.

این حدیث در کتب اهل سنت نیز با تفاوتی اندک نقل شده است:

۱ - سوره اسراء: ۱۷، آیه ۲۳.

۲ - الکافی، ج ۲، ص ۲۲۷. سند روایت: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى وَ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ نَافِعٍ الْبَجَلِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ. خَالِدِ بْنِ نَافِعٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ مَجْهُولٍ وَ مُشْتَرِكِ أَنْدِ وَ بَدِينِ وَ اسْطَهَ سِنْدِ ضَعِيفِ اسْت.

"وَأَطِعِ وَالِدَيْكَ وَإِنْ أَمَرَكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَانْخُرْ"<sup>۱</sup>

این آیات و احادیث مباحثی را در فقه به دنبال داشته است؛ آیا فرزند می‌تواند بدون رضایت پدر یا مادر، روزه بگیرد؟ یا به سفر برود؟ و آیا نماز جماعت به فرمان آنان بر فرزند واجب می‌شود؟ محقق یزدی به‌ویژه درباره نماز جماعت می‌نویسد:

"بَلْ لَا يَبْعُدُ وَجُوبُهَا بِأَمْرِ أَحَدِ الْوَالِدَيْنِ"<sup>۲</sup>

سیدمحسن حکیم در توضیح سخن محقق یزدی، وجوب اطاعت از والدین را مستند به یکی از دو دلیل می‌شمرد: نخست حدیث پیشین، و دوم آنکه اطاعت نکردن موجب عقوق (قطع رابطه) و اطاعت از آنان مصداق احسان است، و البته عقوق والدین حرام، و احسان به آنان واجب است. ولی دلیلی بر وجوب اطاعت از پدر و مادر وجود ندارد، و سرپیچی از فرمان آنان، عقوق به شمار نمی‌آید، بلکه خشمگین ساختن آنان هم با عدالت منافاتی ندارد.<sup>۳</sup>

علامه خوبی نیز دلالت آیات و روایات را در حد لزوم حسن معاشرت و مصاحبت متعارف و آزار نرساندن می‌داند. وی مفاد روایت محمد بن مروان را حکمی اخلاقی می‌شمرد و تأکید می‌کند که اطاعت از پدر و مادر در مسأله‌ای مانند طلاق همسر یا

۱ - السنن الکبری، ج ۷، ص ۴۹۷. سند روایت: أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ وَأَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَاضِي قَالَا: نَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ نَا بَحْرُ بْنُ نَصْرٍ نَا بَشْرُ بْنُ بَكْرِ نَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ أُمِّ يَمَنِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْصَى بَعْضَ أَهْلِ بَيْتِهِ. حَدِيثٌ مَرْسَلَةٌ اسْتِ؛ زِيْرَا مِيْآنَ مَكْحُوْلٍ وَ أُمِّ يَمَنِ فَاصْلَةٌ اسْتِ.

۲ - العروة الوثقى، ص ۲۴۴، مسأله ۱۸۶۸.

۳ - مستمسک العروة الوثقى، ج ۷، ص ۱۶۹.



دادن دارایی‌ها، واجب نیست.<sup>۱</sup>

در تفصیل این مسأله می‌توان گفت: اگر پدر یا مادر به امر حرام یا ترک واجب فرمان دهند، بی‌گمان فرمان آنان اعتباری ندارد؛ زیرا نمی‌توان در اطاعت از مخلوق، خالق را عصیان کرد. قرآن کریم در کنار نیکی به والدین، این فرض را نیز متذکر می‌شود، بنگرید:

"وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا"<sup>۲</sup>.

و اگر والدین به ترک مستحب یا انجام مکروه فرمان دهند، فقهاء درباره لزوم اطاعت از آنان سخن گفته‌اند. محقق نجفی اعتبار اذن پدر و مادر در صحت روزه مستحبی را نمی‌پذیرد، و حتی روزه در فرض نهی آنان را صحیح و معتبر می‌داند. وی در استدلال بر این مطلب می‌نویسد:

"لعدم ما يدلُّ على وجوب طاعته في ذلك ما لم تستلزم إيذاء بذلك"<sup>۳</sup>.

زیرا دلیلی بر وجوب اطاعت آنان در روزه مستحبی وجود ندارد؛ مگر آنکه آنان به واسطه اطاعت نکردن آزار ببینند.

حال آیا اطاعت از پدر و مادر در ترک یا انجام امور مباح، واجب است؛ مثلاً اگر به فرزند خویش امر کنند که در شهر خاصی سکونت کند، یا با زن معینی ازدواج کند، یا شغل خویش را تغییر دهد... سخن فقیهان در این باب نیز جریان دارد؛ دلیلی بر وجوب اطاعت از آنان نیست، بلکه آنچه هست دوری از آزار دادن است. و حال اگر امر یا نهی پدر و مادر در امر مباحی به ظلم می‌انجامد، بی‌گمان اطاعت

۱ - کتاب الصلاة، ج ۵، ص ۳۲، و ج ۸، ص ۱۰۶.

۲ - سوره عنکبوت: ۲۹، آیه ۸.

۳ - جواهر الکلام، ج ۱۸، ص ۱۱۰.

از آن دو روا نخواهد بود. فرض کنید که پدر یا مادر به طلاق همسر فرمان دهند، و این طلاق بی‌گمان ظلم به همسر و فرزندان طلاق است. قاعده نفی ظلم در این موارد جریان پیدا می‌کند و هر آن اطاعتی که موجب ظلم شود، حتی اطاعت از پدر و مادر، نامشروع خواهد بود. به بیان دیگر، در جایی که اطاعت از پدر و مادر موجب ظلم به کسی - از جمله خود فرزند یا خانواده‌اش - است؛ نه تنها اطاعت از آنان احسان به آنان نیست، بلکه همراهی نکردن و سرپیچی از فرمانشان، مصداق احسان به آنان است؛ زیرا اطاعت از آنان موجب می‌شود که آنان در گناه ظلم شریک شوند، و سرپیچی از آنان موجب می‌شود این گناه شکل نگیرد و دامن‌گیر آنان نشود. این سخن برگرفته از حدیثی نبوی است. در عرب جاهلی چنین مثل بود: **أَنْصُرُ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا**، برادرت را یاری کن، چه ستمگر و چه ستم‌دیده باشد! پیامبر اکرم این مثل را با این اصلاحیه امضاء نمود که یاری کردن برادرِ ستمگر، آن است که وی را از ستم کردن بازدارد.<sup>۱</sup>

بی‌گمان در این گونه موارد، سرپیچی از فرمان والدین نباید با آزار دیدن آنان همراه شود، ولی در فرضی که انجام دادن واجب یا ترک حرام به هر صورت موجب آزار آنان شود، رعایت امر الهی برتر از جلب رضایت آنان خواهد بود.

## طلاق

طلاق به اتفاق فقیهان تنها به دست مرد است. هر چند در آغاز برای عقد ازدواج رضایت زن و مرد لازم است، ولی برای جدایی تنها رضایت و خواست مرد تعیین‌کننده است. زن اگر بخواهد از شوهرش جدا شود، باید با بذل مهر

---

۱ - السنن الکبری، ج ۶، ص ۱۵۶. حدیث به سبب درج در صحیح بخاری، مورد پذیرش

اهل سنت است.

(چشم پوشی از مهریه) و یا حتی پرداخت اموالی، مرد را راضی به طلاق کند (خُلِعَ و مُبَارَات). و گرنه تنها این مرد است که می تواند گره ازدواج را باز کند. قرآن در مورد ادامه زندگی مشترک یا طلاق چنین می فرماید:

"وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا" ۱.

و چون زنانان را طلاق دادید و به پایان عدّه رسیدند یا به نیکویی نگاهشان دارید یا به نیکویی رهایشان سازید و هرگز به آزار نگاهشان ندارید.

نکته آنجاست که اگر مرد برخلاف دستور این آیه، به ستم و سرکشی، زنی را در خانه نگه دارد و راضی به طلاق نیز نشود، البته به وظایف قانونی خویش عمل کند، ولی رفتار و کردار شایسته و معروف نداشته باشد، در چنین فرضی فقہ چه راه حلی برای نجات یافتن این زن پیشنهاد می کند؟!

اگر دو قاعده نفی ضرر و نفی حرج را نیز در باب نکاح و طلاق جاری ندانیم، زن در یک زندگی زیان بار و سخت قرار داده خواهد شد .

به نظر می رسد قاعده های نفی ظلم، ضرر و حرج از شریعت اسلامی در مورد ازدواج نیز جریان داشته باشد و زندگی مشترکی که ظالمانه یا به طور نامتعارف زیان بار و سخت باشد، از نظر شرعی ملغی و منتفی شود .

بی تردید تشخیص آنکه زندگی مشترک، موجب ظلم یا حرج بر زن است؛ بر عهده قاضی معتبر شرعی خواهد بود. به عنوان نمونه، هر کسی می پذیرد که زندگی با معتادان (در مراحل شدید آن) موجب ظلم و حرج بر زن است.

### ظهار و ایلاء

مرد عرب چون از همسر خویش عصبانی می‌شد، همبستری با او را بر خود ممنوع می‌کرد؛ این کار به دو گونه انجام می‌گرفت. گاه مرد عرب، همسر خود را مانند مادر خویش می‌شمرد و گاه سوگند یاد می‌کرد که با همسرش همبستر نشود. در حالت اول به‌طور معمول مرد به زن خود می‌گفت: *ظَهْرُكَ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّي*، پشت تو بر من مانند پشت مادرم باشد! کنایه از آنکه تو را مانند مادرم می‌بینم و با تو همبستر نخواهم شد! این کار را "ظهار" می‌نامیدند. سوگند یاد کردن بر ترک همبستری را نیز "ایلاء" می‌نامند.

عموم فقیهان در بخش پایانی کتاب طلاق به بررسی احکام ظهار و ایلاء پرداخته‌اند. پس از شکایت زن به حاکم شرع، مرد در ظهار سه ماه و در ایلاء چهار ماه وقت دارد، تا تصمیم بگیرد که زنش را طلاق بدهد و رها سازد یا اینکه کفاره (به ترتیب؛ آزاد کردن یک بنده، غذا دادن به شصت فقیر، شصت روز روزه‌داری) بدهد و به زندگی عادی بازگردد. در این مدت سه یا چهار ماه همبستری با زن و بنا بر رأی برخی از فقیهان هر نوع کامیابی از زن حرام و ممنوع است! محقق حلی می‌نویسد:

"ان صبرت المظاهرة فلا اعتراض و ان رفعت امرها الى الحاكم خيره بين التكفير والرجعة او الطلاق و انظره ثلاثة اشهر من حين المرافعة فان اقتضت المدة ولم يختار احدهما ضيق عليه في المطعم والمشرب حتى يختار احدهما ولا يجبره على الطلاق تضييقاً ولا يطلق عنه".<sup>۱</sup>

اگر زن مورد ظهار صبر کند، بر مرد اعتراضی نیست و اگر به حاکم شکایت کند، حاکم مرد را اختیار می‌دهد که زن را طلاق دهد و یا کفاره دهد و به زن رجوع

کند و مرد را از زمان شکایت سه ماه فرصت می‌دهد. اگر مدت گذشت و مرد هیچ‌یک را انتخاب نکرد، (او را زندانی می‌کنند) و در آب و غذا بر او سخت می‌گیرند، تا انتخاب کند. و مرد را به‌خصوص بر طلاق مجبور نمی‌کنند و به‌جای او کسی نمی‌تواند زن را طلاق دهد.

برای داوری بهتر باید اصول و احکام نظام جنسی در فقه را در نظر گرفت. زن شوهردار با هیچ مرد دیگری نمی‌تواند رابطه جنسی داشته باشد. ولی مرد زن‌دار می‌تواند تا چهار زن دائم، بیشمار زن موقت و بیشمار کنیز داشته باشد و با آنان رابطه جنسی برقرار کند.

هرزمانی که شوهر از زن تقاضای جنسی کند باید بپذیرد، ولی بر مرد تنها هم‌خوابگی چهارشب یک‌بار و همبستری چهار ماه یک‌بار واجب است. زن پس از طلاق باید به مدت سه پاکی (حدود سه ماه) عده نگه دارد و در این مدت حق ازدواج با کسی را ندارد، ولی مرد در هرزمانی می‌تواند ازدواج دیگری کند.

با توجه به این احکام وضعیت زن مورد ظهار یا ایلاء را در نظر بگیرید؛ سه یا چهار ماه این زن از کامیابی محروم است و حق رابطه جنسی با هیچ مردی را ندارد، حال اگر پس از این مدت مرد تصمیم به طلاق گرفت، زن باز باید حدود سه ماه عده بگیرد که در جمع شش تا هفت ماه هر نوع رابطه جنسی بر چنین زنی ممنوع است! جالب‌توجه اینکه تمام این احکام در پی یک رسم جاهلی می‌آید که مردی همسرش را چون مادرش دانسته یا سوگند یاد کرده که همسرش را از حق کامیابی محروم کند! درواقع به جای آنکه مرد به خاطر این گفتار یا کردارش تنبیه شود، زن تنبیه می‌شود!

قرآن کریمظهار را گفتاری زشت و سخنی ناحق می‌شمرد و مرد را تکلیف می‌کند که پس ازظهار و پیش از همبستری باید کفاره بدهد، ولی سخنی از فرصت سه‌ماهه در قرآن یافت نمی‌شود! بنگرید:

"الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَّاسَا"<sup>۱</sup>

آنان که از شما با زنانشانظهار می‌کنند، همسرانشان مادران آنان نیستند، مادرانشان تنها کسانی‌اند که آنان را زاده‌اند. آنان سخنی ناشایست و ناحق گویند و خدا بخشنده آمرزنده است. کسانی که با زنانشانظهار می‌کنند، سپس از آنچه گفته‌اند باز می‌گردند، پیش از همبستری باید بنده‌ای آزاد کنند.

بر اساس همین آیه بسیاری از فقیهانظهار کردن را حرام می‌دانند.

قرآن کریم دو آیه را نیز به موضوع ایلاء اختصاص داده است.

"لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"<sup>۲</sup>

برای آن کسان که بر دوری از زنانشان سوگند خورده‌اند، چهار ماه فرصت است، پس اگر (از سوگندشان) باز گردند، خداوند آمرزنده مهربان است. و اگر تصمیم بر جدایی دارند، خداوند شنوای داناست.

۱ - سوره مجادله: ۵۸، آیات ۳-۲.

۲ - سوره بقره: ۲، آیات ۷-۲۲۶.

در فقه شیعی، سوگند تنها زمانی معتبر است که به امر راجح و مطلوبی متعلق شود، پس اگر فردی سوگند یاد کند که برادرش را دیگر به خانه اش دعوت نکند یا آنکه به مسجد نرود، سوگند وی معتبر نیست.

این پرسش بدون پاسخ می ماند که چگونه سخنی که به نصّ قرآن و حکم عقل، زشت و ناحق است و سوگندی بی اعتبار، موجب محروم شدن زن از حقوق طبیعی اش می شود؟

بی تردید خرد حکم می کند کهظهار و ایلاء دو گفته پوچ و بی ارزش است، و اگر هم جریمه ای به همراه بیاورد باید آن جریمه متوجه گوینده آن سخن شود نه دیگری! فرصت سه یا چهار ماه به مرد نیز اگر موجب ضرر، حرج و یا ظلم به زن بشود، ملغی خواهد بود و مرد باید در اولین زمان ممکن از سخن خویش بازگردد و به دستور قرآن یا به نیکویی به زندگی مشترک ادامه دهد و به جریمه سخنش کفاره دهد و یا آنکه به نیکویی زن را رها سازد و طلاق دهد.

این سخن در موردظهار پشتوانه استوارتری دارد؛ زیرا از سویی فرصت سه ماهه به مردظهارکننده مستند به حدیثی از امام صادق علیه السلام است که سند آن به واسطه وهب بن حفص نخاس ضعیف است.<sup>۱</sup> و از سوی دیگر، عموم فقهای شیعه، بر اساس

---

۱ - رک. تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۴، ح ۸۰. سند حدیث: محمد بن احمد بن یحیی عن

محمد بن الحسین عن وهیب (وهب) بن حفص عن ابی بصیر قال: سالت ابا عبد الله...

حدیثی از امام باقر علیه السلام،<sup>۱</sup> ظاهر را در صورتی که به قصد و نیت زیان رساندن به زن انجام گرفته باشد، معتبر نمی‌دانند.<sup>۲</sup>

فرصت چهارماهه به مرد ایلاءکننده نیز هرچند در قرآن کریم آمده است، ولی با توجه به ادله نفی ظلم، حرج و ضرر اجرا می‌گردد.

### حضانة

از دیگر احکام مربوط به ازدواج و طلاق، مسأله حضانة است. اگر مرد و زن از همدیگر جدا شدند، نگه‌داری فرزندان حق کدام یک است؟

مرحوم ابن‌زهره حلبی می‌نویسد:

"المطلقة احق بالذکر من الاب مدة الرضاع و بعدها الاب احق به فان كان انثى فالام احق بها الى سبع سنين الا ان تتزوج فيكون الاب احق على كل حال كل ذلك بدليل اجماع الفرقة".<sup>۳</sup>

زن طلاق داده شده نسبت به فرزند پسر در مدت شیردهی اولویت دارد و پس از آن پدر اولویت دارد و اگر فرزند دختر بود، مادر تا هفت‌سالگی اولویت دارد مگر آنکه ازدواج کند که آن‌گاه پدر در هر صورت اولویت دارد. این همه به دلیل اجماع شیعه است.

---

۱ - "و لا يقع ظهار فی اضرار". الکافی، ج ۶، ص ۱۵۲، ح ۱. سند حدیث: علی بن‌ابراهیم عن ابيه عن ابن‌محبوب، عن ابي‌ولاد الحنات (حفص بن سالم)، عن حمران عن ابي‌جعفر. حدیث از نظر سندی صحیح است.

۲ - ر.ک. النهایة، ص ۵۲۶، مهذب الاحکام، ص ۳۰۰.

۳ - غنیة النزوع، ص ۳۸۷.



و اگر زن پس از طلاق، ازدواج مجددی کند حق حضانت خود را از دست می‌دهد، ولی اگر مرد ازدواج کند، حق حضانت را از دست نمی‌دهد. در مسأله حضانت، سه نفر دارای حق هستند؛ پدر، مادر و فرزند. از آنجاکه مرد و زن از یکدیگر جدا شده‌اند، باید بپذیرند که هر دو با هم نمی‌توانند فرزندشان را نگه‌داری کنند و به هر صورت یکی از آن دو باید از فرزندش دور بماند! ولی در این میان، آن فرزند هیچ نقشی در طلاق و جدایی نداشته است، پس عقل دادگر حکم می‌کند که باید بیشتر مصلحت و منفعت فرزند را در نظر گرفت. اطلاق و عمومیت چنین احکامی که به قهر و غلبه پسر دوساله و دختر هفت یا نه‌ساله را از مادر بگیرند و به پدر بدهند، عادلانه نخواهد بود.

عدالت چنین حکم می‌کند که داوران بی‌طرف به بررسی وضعیت فرهنگی، اخلاقی، اجتماعی و مالی پدر و مادر بنشینند و فرزند را تا آن هنگام که به رشد فکری و قدرت تصمیم‌گیری نرسیده، به آن یک از پدر و مادر بدهند که بیشتر به صلاح فرزند است.

به بیان دیگر مسئله حضانت و حدود سنی که فقه برای حضانت فرزندان به دست پدر یا مادر تعیین کرده، اگر به ظلم بیانجامد، منتفی و ملغی است. و در این فرض، باید بدان چه عدالت اقتضاء می‌کند، عمل کنیم.

### شاهد و شهادت

بی‌تردید حق بلکه وظیفه هر انسانی است که اگر واقعه‌ای را دید، در دادگاه عادل حاضر شود و شهادت دهد تا حقی پایمال نشود و باطلی چیره نگردد. این حق و تکلیف عقلی و شرعی همه انسان‌هاست. قرآن نیز همه را به برپایی

شهادت فراخوانده است، بنگرید: "وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ"، و شهادت را برای خدا برپای دارید.

و در آیه دیگری از پنهان داشتن شهادت نهی کرده است و چنین پنهان کاری را ناشی از گنه کاری دل دانسته است، بنگرید: "وَلَيْتَى اللَّهُ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ"<sup>۲</sup>.

و باید از خدا، پروردگارش پروا کند و شهادت را پنهان نکنید و هر کس شهادت را پنهان کند، پس او دلش گناهکار است.

باین همه، در فقه، شهادت سه گروه بی اعتبار شمرده شده است  
برخی از فقیهان شهادت فرزند بر ضد پدرش را معتبر نمی دانند! علامه حلی می نویسد:

"قال الشيخان لا تُقبل شهادة الابن على الاب و به قال ابنا بابويه و سلار و ابن البراج و ابن حمزه و ابن ادریس"<sup>۳</sup>.

شیخ مفید و شیخ طوسی گویند: شهادت پسر بر پدر پذیرفته نشود. و شیخ صدوق و پدرش و سلار و ابن براج و ابن حمزه و ابن ادریس نیز چنین گویند."

آیا چنین حکمی با قرآن موافق است؟! قرآن می فرماید:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا"<sup>۴</sup>.

۱ - سوره طلاق: ۶۵، آیه ۲.

۲ - سوره بقره: ۲، آیه ۲۸۳.

۳ - مختلف الشیعة، ج ۸، ص ۴۹۳.

۴ - سوره نساء: ۴، آیه ۱۳۵.

ای کسانی که ایمان آوردید، به دادگری برخیزید و برای خدا شهادت دهید، هرچند بر (زیان) خودتان یا پدر و مادر یا نزدیکانتان باشد، چه بی‌نیاز و چه تهیدست باشد، خدا از آنان سزاوارتر است.

عقل در کنار قرآن می‌فهمد - و فهم او نیز حجّت است - که حقّ و تکلیفِ شهادت راستین را نمی‌توان به جهت احترام پدری خطاکار نادیده گرفت!

دومین دسته از کسانی که شهادت آنان اعتبار ندارد، بردگان هستند. بنا بر فرض، این بردگان دیگر شرایط شهادت از جمله اسلام و عدالت را دارا هستند، ولی تنها به جهت بردگی شهادت آنان پذیرفته نیست!

در مورد شهادت بردگان چهار نظریه در بین فقیهان بوده است؛ برخی (مانند ابن‌ابی‌عقیل) شهادت آنان را به‌طور کامل بی‌اعتبار می‌دانستند، برخی (مانند ابن‌الجینید) شهادت آنان را بر مؤمنان آزاد بی‌اعتبار می‌دانند، برخی نیز شهادت برده را معتبر می‌دانند، ولی مشهور فقیهان شهادت برده را بر ضدّ مولایش بی‌اعتبار دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

سومین گروه زنان هستند که شهادت آنان در موارد بسیاری بی‌اعتبار است. محقق حلّی می‌نگارد:

"لا تقبل شهادة النساء في الهلال والطلاق و في قبولها في الرضاع تردد شبهة القبول و لا تقبل في الحدود و تقبل مع الرجال في الرجم و القتل بأن يشهد رجل و امرأتان و يجب بشهادتهنّ الدية لا القود و في الديون مع الرجال و يقبلن منفردات في العذرة و عيوب النساء الباطنة"<sup>۲</sup>.

۱ - ر.ک. مختلف الشیعة، ج ۸، ص ۴۹۷.

۲ - المختصر النافع، ص ۲۸۰.

شهادت زنان در (اثبات) هلال و طلاق پذیرفته نیست و در پذیرش شهادتشان در شیردهی تردید است و رأی بهتر پذیرش است. و در حدود پذیرفته نیست و در رجم و قتل شهادتشان به همراه مردان پذیرفته است بدین گونه که یک مرد و دو زن شهادت دهند و با شهادت آن‌ها (در قتل) دیه ثابت می‌شود نه قصاص. در وام نیز شهادتشان به همراه مردان پذیرفته و شهادتشان به تنهایی در (اثبات) بکارت و عیب‌های باطنی زنان پذیرفته است.

از سخنان فقیهان چنین استفاده می‌شود که شهادت زن سه سرنوشت دارد: در برخی مسائل پذیرفته نمی‌شود، مانند اثبات هلال ماه، ازدواج، طلاق، وکالت، وصیت، عتق، نسب، ودیعه و آنچه موجب حدّ می‌شود مانند سرقت و ارتداد. در برخی دیگر شهادت زنان به همراه مردان پذیرفته است و اگر مردی با آنان نباشد، پذیرفته نمی‌شود. در این موارد شهادت دو زن به منزله شهادت یک مرد خواهد بود. این موارد از این قرارند؛ همه معاملات مالی، اثبات زنا و اثبات قتل که البته اگر قتلی با شهادت زنان ثابت شود قاتل قصاص نخواهد شد، بلکه فقط دیه بر او ثابت است.

و در بخش سوم شهادت زنان به تنهایی نیز پذیرفته است؛ مسائل زنانگی مانند بکارت، شیردهی، تولد بچه، عیوب پنهانی موجب فسخ ازدواج و حیض. از کتاب‌های فقهی برمی‌آید؛ قاعده اولی در شهادت زنان، نپذیرفتن و بی‌اعتباری است!

به نظر می‌رسد که بی‌اعتبار دانستن شهادت این سه گروه - با فرض اینکه تمام شرایط شهادت را دارا هستند، عاقل و بالغ و عادل و ضابط هستند - ستم است. به‌ویژه در مورد زنان که نیمی از جمعیت جامعه را تشکیل می‌دهند، اگر قرار بر آن

باشد که در تمام دعاوی مالی، شهادت آنان -به تنهایی- پذیرفته نشود، چه بسیار حقوق ضایع می‌شود.

مردود شمردن شهادت در این موارد، از سویی ظلم به شاهد است، زیرا سخن وی بدون هیچ دلیل معقولی مردود می‌شود. و از سویی دیگر ستم به صاحب حقّ (مشهودله) است که تنها بدان دلیل که شاهدش برده یا زن یا فرزند مشهودعلیه است، به حقّ خویش نمی‌رسد. ردّ کردن شهادت زن -بدان جهت که زن است- کردار عمر است. در جریان فدک، حضرت زهرا، امیرمؤمنان علیه السلام و امّایمن را به‌عنوان گواه به ابوبکر معرفی نمود. عمر، شهادت امیرمؤمنان را بدین بهانه که از این دعوا سود می‌برد، و شهادت امّایمن را بدین دلیل که زنی ناعرب است نپذیرفت!<sup>۱</sup>

### جنسیت در قصاص

زمانی که انسانی به کینه و دشمنی یا به طمع و زشت کاری خون انسانی دیگر را می‌ریزد و جان او را به ظلم می‌گیرد، چه باید کرد؟! قرآن کریم سه راه را بر وابستگان مقتول می‌گشاید: قصاص، دیه و عفو. نکته اساسی تفاوت زن و مرد در دیه و قصاص است. دیه زن نصف مرد است و در مورد قصاص هم اگر بستگان زن مقتول بخواهند مرد قاتل را قصاص کنند، باید نصف دیه مرد را به او بدهند.

بی تردید دیه، ارزش یک انسان نیست، و اصولاً ارزش انسان‌ها مساوی نیست. بلکه دیه به منزله جریمه‌ای بر قاتل و کمکی مالی به بازماندگان مقتول است تا هم قاتل بدون کیفر نماند و هم خونریزی ادامه پیدا نکند و هم خانواده مقتول در مضیقه

مالی نماند .

بر این اساس ممکن است گفته شود که چون زن در نظام اقتصادی و درآمدزایی خانواده جایگاه فروتری دارد، دیه او نصف دیه مرد قرار داده شده، و گرنه چه بسیار زنانی که از مردان ارزش انسانی بیشتری دارند.

این سخن اقتناع کننده است، ولی نابرابری مرد و زن در قصاص را چگونه می توان توجیه کرد؟!

اگر بستگان زن به دیه راضی نشدند و خواستند مرد قاتل را قصاص کنند، باید نصف دیه را به بستگان قاتل بدهند. آیا عقل، گذشته از احساسات و تأثیرات فرهنگی این حکم را عادلانه می بیند؟!

قرآن کریم در آیه ای از برابری جانها در قصاص سخن می گوید:

"وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" ۱۰.

و در تورات بر بنی اسرائیل نوشتیم که جان در برابر جان است.

و می فرماید:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ" ۲۰.

ای ایمان آورندگان، در کشته شدگان قصاص بر شما نوشته شد. آزاد به آزاد و برده به برده و زن به زن.

آیا این دو آیه متفاوت اند؛ آیا جان مرد با جان زن در قصاص مساوی نیست؟!

به نظر می رسد آیه دوم بر برابری همه آزادان با یکدیگر -چه فقیر و چه غنی، چه فرادست و چه فرودست- و همه بردگان با یکدیگر -چه گران قیمت و چه

۱ - سوره مائده: ۵، آیه ۴۵.

۲ - سوره بقره: ۲، آیه ۱۷۸.

ارزان قیمت - و همچنین برابری همه زنان با یکدیگر دلالت می‌کند، ولی سخنی از نابرابری زن با مرد در آیه دیده نمی‌شود .  
 به عبارت دیگر آیه تنها جهت اثباتی قضیه را بیان می‌کند که انسان‌ها با یکدیگر در قصاص برابرند و از جهت سلبی که همانا نابرابری زن و مرد باشد، ساکت است. بر این اساس، مرجع همانا آیه اولی و حکم عقل دادگر است که جان را در برابر جان قرار می‌دهد!

### ترتیب دیه بر عاقله

در فقه سه نوع قتل تعریف شده است؛ قتل به عمد، قتل شبه عمد و قتل به خطا. دیه عمد و شبه عمد به عهده قاتل است ولی دیه خطا بر عهده "عاقله" است. عاقله مردانی را گویند که از جهت پدر با انسان رابطه خویشاوندی دارند: پدر، اجداد پدری، برادران پدری و پدر و مادری و فرزندان آنان، عموها و فرزندان آنها. فقیهان بر این باورند که دیه قتل خطا تنها به عاقله متوجه می‌شود و اصلاً به قاتل متوجه نمی‌شود. محقق نجفی می‌نویسد:

"فهي على العاقلة بلا خلاف اجده بيننا ولا ترجع العاقلة بذلك على القاتل لانه لا يضمن الجاني منها شيئاً"<sup>۱</sup>

بدون هیچ اختلافی بین ما دیه قتل خطا بر عاقله است و عاقله در این مورد به قاتل مراجعه نمی‌کند؛ زیرا قاتل در دیه قتل خطا هیچ ضامن نیست.

در حالی که قرآن کریم در مورد جریمه قتل خطا چنین می‌فرماید:

"وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا"<sup>۲</sup>

۱ - جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۲۵.

۲ - سوره نساء: ۴، آیه ۹۲.

و هر کس مؤمنی را به خطا بکشد پس باید برده مؤمنی را (به کفاره) آزاد کند و دیه‌ای را به بستگان مقتول بدهد مگر آنکه در گذرند.

از ظاهر آیه برمی آید که پرداخت کننده کفاره و دیه یک نفر است و او همان قاتل است.

گذشته از این، عقل چنین حکم می کند که هر کسی باید پاسخ گوی کردار عمد یا خطای خودش باشد و اگر برادر یا پسرعموی من در یک سانحه رانندگی کسی را کشت، چرا من باید دیه را پردازم؟! مگر نه این است که "هیچ کس بار (گناه، جرمه و...) دیگری را بر ندارد"<sup>۱</sup>. شیخ مفید این اشکال را بیان می کند ولی پاسخی بدان نمی دهد!<sup>۲</sup>

ترتیب دیه بر عاقله در نظام‌های ایلی و عشیره‌ای معنادار و عادلانه است. در نظام عشیره‌ای، افراد عشیره بر اساس پیمانی نانوشته ولی استوار، در سود و زیان یکدیگر شریک‌اند. بر این اساس اگر یکی از افراد عشیره به خطا موجب مرگ کسی شود، مردان دیگر عشیره - بر اساس همان قرارداد- موظف‌اند که به یاری قاتل بیایند. همچنان که فرد قاتل نیز در موارد دیگر، در برابر زیان‌های ناخواسته دیگر اعضای عشیره مسئول خواهد بود. پس می توان گفت در نظام عشیره‌ای یک نوع قرارداد بیمه متقابل بین افراد عشیره حاکم است.

ولی در نظام‌هایی که عشیره و طایفه و ایل معنای خود را از دست داده است و افراد یک خاندان، بلکه یک خانواده، مسئولیت عملکرد یکدیگر را نمی پذیرند، دیگر عاقله‌ای باقی نمانده تا متحمل دیه شود! قول به وجوب دیه بر وابستگان

---

۱ - سوره فاطر: ۳۵، آیه ۱۸.

۲ - المسائل الصاغانیه، ص ۱۰۵.



پدری، ستم بر آنان خواهد بود، چون آنان بدون هیچ گونه قرارداد پیشینی، جریمه کاری را باید پرداخت کنند که در آن هیچ دخالتی نداشته‌اند.

### ارتداد

هیچ مسلمانی حق ندارد از اسلام دست بردارد و دین دیگری را بپذیرد. و اگر چنین کند یا یکی از اصول یا احکام ضروری اسلام را منکر شود و یا به پیامبر اکرم و یا امامان دشنام دهد، مرتد یعنی از دین برگشته (مرتد) نام می‌گیرد. مرتد سه حکم متفاوت دارد؛ دو حکم برای مردان و یک حکم برای زنان. اگر مرد مرتد پیشتر مسلمان بوده و یا پدر یا مادرش مسلمان بوده‌اند و او بچه مسلمان به شمار می‌آمده؛ مرتد فطری است. توبه چنین مرتدی در دادگاه پذیرفته نیست - هرچند ممکن است نزد خدا پذیرفته شود - و به محض اثبات ارتداد اموال وی به ورثه او می‌رسد، همسرش عده وفات می‌گیرد و خود او کشته می‌شود. ولی اگر مرد مرتد پیشتر نامسلمان بوده، پدر و مادر وی نیز نامسلمان بوده‌اند، سپس وی مسلمان شده و باز دوباره از اسلام بازگشته، چنین فردی مرتد ملی نام دارد. او را دست کم در مدت سه روز توبه می‌دهند، اگر توبه کرد، رها می‌شود و گرنه کشته می‌شود.

زن مرتد - چه ملی و چه فطری - کشته نمی‌شود؛ بلکه توبه داده می‌شود و اگر نپذیرفت به زندان می‌رود و در زمان نمازهای پنج‌گانه او را می‌زنند.

حال نکته در آنجاست که پسری که پدر یا مادرش مسلمان بوده‌اند، باید پس از بلوغ اسلام اختیار کند و اگر ساکت بماند و اسلام نیاورد و یا آنکه دین دیگری برگزیند، مرتد فطری به شمار می‌آید و کشته خواهد شد. در واقع چنین فردی به واسطه مسلمان بودن یکی از والدینش مجبور است، اسلام را اختیار کند و گرنه کشته می‌شود. شهید ثانی می‌نویسد:

"الارتداد علی قسمین فطری و ملی. فالاول ارتداد من وُلد علی الاسلام بان انعقد حال اسلام احد ابویه و هذا لایقبل اسلامه... و علی الامام ان یقتله و لایستتبه".<sup>۱</sup>

ارتداد بر دو گونه است؛ فطری و ملی. اولی آن است که مرتد بر اسلام متولد شده باشد؛ بدین معنی که در حال اسلام پدر یا مادرش نطفه وی منعقد شده باشد و چنین مرتدی اسلامش (توبه‌اش) پذیرفته نمی‌شود... و بر پیشوای مسلمانان است که او را بکشد و از او توبه نخواهد."

بی‌تردید اجبار و اکراه انسانی به پذیرش اسلام تنها بدین جهت که پدر یا مادرش مسلمان بوده‌اند، و حکم به قتل وی در صورتی که اسلام نیاورد، با عقل دادگر مخالف است. قرآن نیز با چنین حکمی مخالفت می‌کند، در آنجا که می‌فرماید: "لا اِکْرَاهَ فِی الدِّینِ"<sup>۲</sup> در (پذیرش) دین، هیچ اجباری نیست.

بر این اساس، شمول احکام مرتد فطری در فرض مذکور، ظلم است. و به قاعده نفی ظلم، احکام فقهی مرتد فطری شامل چنین موردی نمی‌شود.

### کیفر زندان

همینک بیشترین کیفری که در نظام‌های قضایی بر مجرمان قرار داده می‌شود، زندان است. در نظام قضایی اسلام، کیفر زندان در موارد بسیار اندکی در نظر گرفته شده است. چنانکه امام باقر از امیرمومنان علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت تنها سه کس را زندان می‌کرد: غاصب، آن کس که دارایی یتیم را به ستم خورده، و آن کس که امانتی را که نزدش بوده از میان برده است. و اگر این سه

---

۱ - مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۰۸.

۲ - سوره بقره: ۲، آیه ۲۵۶.

دارایی داشتند، آن را (برای استیفای حق) می فروخت.<sup>۱</sup> بسیاری کسانى که در برابر حقوق مالی (دین، عَوَضِ اتلاف یا اضرار) به زندان افتادند و چه بسا مدت‌ها برای مبلغ اندکی عمر خویش در زندان سرکنند. درحالی که امام صادق از امیرمومنان علیه السلام نقل می کند که آن حضرت بدهکار را زندان می کرد، پس در حال وی نظر می کرد، اگر دارایی داشت آن را به طلبکاران می داد و اگر دارایی نداشت، وی را به طلبکاران تسلیم می کرد و به آنان می فرمود: اگر می خواهید او را به کار گیرید و اگر می خواهید اجرتش دهید. و همچنین نقل شده که چون بر امیرمومنان آشکار می شد که بدهکار، ورشکسته و نیازمند است، وی را رها می کرد تا دارایی به دست آورد و از درآمدش بدهی خود را بپردازد.<sup>۲</sup> از این رو فقیهان شیعه از دیرباز نسبت به زندانی کردن بدهکار (غریم) نظر مثبتی نداشتند. ابن حمزه طوسی در این باره می نویسد:

"إذا ثبت اعساره خلی سبيله إن لم یکن ذا حرفة یکتسب بها، وأمره بالتحل، وإن کان ذا حرفة دفعه إلیه لیستعمله، فما فضل عن قوته وقوت عیاله بالمعروف أخذه بحقه".<sup>۳</sup>

اگر تنگدستی بدهکار ثابت شد و حرفه‌ای نداشت که بدان کسب کند، او را رها می کنند و طلبکار را فرمان به بردباری می دهند. و اگر بدهکار حرفه‌ای دارد، او را به طلبکار تسلیم می کنند تا او را به کار گیرد، پس آنچه از هزینه متعارف خودش و خانواده‌اش بیش آمد، طلبکار به جای حق خویش برگیرد.

۱ - الاستبصار، ج ۳، ص ۴۷.

۲ - تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۰۰.

۳ - الوسيلة، ص ۲۱۲.

محقق اردبیلی و علامه حلّی، سخنان ابن حمزه را پذیرفته‌اند.<sup>۱</sup> مسأله زندان و زندانی به‌طور عام نیز مورد توجه فقیهان شیعه بوده و هست. محقق اردبیلی در شرایط و آداب قاضی و قضاوت می‌نویسد: شایسته است که قاضی نخست در احوال زندانیان نظر کند، زیرا زندان عذاب است! بلکه شایسته است که کسی ندا کند (اعلام عمومی کند): قاضی در حال زندانیان نظر می‌کند، پس هر کس زندانی به زندان دارد به دادگاه آید، و صاحبان حق نیز آیند. و خود به کار زندانیان بپردازد یا افراد امینی را بدین کار بگمارد. و اگر لازم بود که برای شناسایی و آشکار شدن وضعیتشان، آنان را آزاد کند، پس چنین کند.<sup>۲</sup>

همچنین محقق اردبیلی درباره زندانی کردن پیش از اثبات جرم می‌نویسد: اگر مدعی حاضر شد و حکم نیاز به شاهد داشت و عدالت شاهدان ثابت نشده بود و نیاز بدان بود که عدالت آنان ثابت شود و ثابت کنندگان عدالت شاهد حاضر نبودند و مدعی گفت: متهم را زندان کنید تا گواهان بر عدالت شاهد را بیاورم، بر قاضی لازم نیست درخواست مدعی را بپذیرد، بلکه ممکن است که جایز نباشد، زیرا زندان کردن متهم، کیفر پیش از اثبات جرم است. همچنین اگر شاهدان غایب بودند و مدعی درخواست کرد که متهم را زندانی کنند تا شاهدان حاضر شوند.<sup>۳</sup>

به‌هرروی، زندان کیفر مناسبی نیست. زندانی کردن وام‌دار تهیدست، یا آن کس که به جهت دادخواستی حقوقی به زندان فراخوانده شده و جرمی مرتکب نشده است، کیفر زندان برای این‌گونه افراد، ظلم به آنان و به افراد خانواده آنان است. چگونه

۱ - ر.ک. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۲، ص ۱۳۴. و مختلف الشیعة، ج ۸، ص ۴۵۴.

۲ - مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۲، ص ۳۷.

۳ - همان، ص ۸۴.

عقل می‌پذیرد که فردی برای مبلغ اندکی (فرض یک میلیون تومان، قیمت دو مثقال طلا) چند سال در زندان بماند، مگر زندگی یک انسان این مقدار کم ارزش است! بی‌گمان این‌گونه کیفر، مصداق ستم است و از شریعت اسلام و عقل دادگر به دور است.

### حدّ سارق

شریعت اسلامی برای برخی گناهان و جرائم، کیفرهایی قرار داده، از آن جمله کیفر دزدی است.

"و السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"<sup>۱</sup>  
مرد و زن دزد را به سزای آنچه کرده‌اند دست‌هایشان را ببرید، کیفری از [سوی] خداوند است و خداوند پیروزمند خردورز است.

هرچند ظاهر آیه بر آن دلالت می‌کند که کیفر (حدّ) دزدی قطع دست است؛ ولی در این مسأله اختلافات متعددی فقهی واقع شده است که دو اختلاف اصلی را گزارش می‌کنیم.

۱- به گزارش شیخ طوسی، شیعیان و شافعیان بر آن هستند که دزد هم باید مال دزدیده را باز پس دهد و هم دستش قطع شود، به بیان دیگر قطع و عُرم (بازپس‌دهی مال مسروق) هر دو جریان دارد. ولی ابوحنیفه بر آن است که قطع و عُرم با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ دزدی که مال مسروق را باز پس دهد، دستش بریده نمی‌شود، و قطع دست تنها کیفر دزدی است که مال را باز پس ندهد.<sup>۲</sup> این نظر در کتب فقهی اهل سنت نیز به ابوحنیفه نسبت داده می‌شود، چنانچه ابن‌قدامه مقدسی می‌نویسد:

۱ - سوره مائده: ۵، آیه ۳۸.

۲ - الخلاف، ج ۴، ص ۳۶۳.

ثوری و ابوحنیفه گفته‌اند: غرم و قطع دست هر دو انجام نمی‌شوند، اگر دزد مال را برگرداند، دستش قطع نمی‌شود؛ و اگر دستش قطع شد، ضامن مال نیست.<sup>۱</sup> برخی از فقیهان اهل سنت در فرض دوم با ابوحنیفه موافق‌اند و در صورت قطع دست، دزد را ضامن اموال نمی‌دانند. دلیل ابوحنیفه نقلی و عقلی است؛ دلیل نقلی وی حدیث از پیامبر اکرم است که فرمود: "لَا يُغْرَمُ السَّارِقُ إِذَا أُقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدُّ"<sup>۲</sup>. البته این حدیث تنها بر فرض دوم دلالت دارد.

و دلیل دیگر ابوحنیفه آن است که چون دزد مال دزدی را باز پس دهد، مال به مالک بازگشته و دیگر جرم (دزدی) باقی نمانده است.<sup>۳</sup> سخن ابوحنیفه مورد پذیرش فقیهان قرار نگرفت؛ زیرا سند روایت نبوی ضعیف است و بازپس دهی اموال حکم وضعی و حق الناس است، ولی قطع دست، حکم شرعی و حق الله است، پس هر دو انجام می‌شوند.

۲- دست دزد از کجا قطع می‌شود؟ فقهای شیعه امامی و برخی از ائمه زیدیه<sup>۴</sup>، کیفر دزد را قطع چهار انگشت دست راست می‌دانند، دلیل آنان نخست آن است که واژه "ید" بر انگشتان نیز اطلاق می‌شود.<sup>۵</sup> و دلیل دوم احادیثی از امامان معصوم است. مردی حبشی دزدی می‌کند، وی را نزد امیرمومنان می‌آورند و آن حضرت

۱ - الشرح الكبير، ج ۱۰، ص ۲۹۴.

۲- السنن الكبرى، ج ۲، ص ۲۸۱. این حدیث را مسور بن ابراهیم از جدّ خویش عبدالرحمن بن عوف نقل می‌کند، مسور نزد رجالیان مجهول است. و هم‌زمانی وی با جدّش نیز ثابت نشده است.

۳ - الشرح الكبير، ج ۱۰، ص ۲۹۴.

۴ - برای نمونه؛ سوره بقره: ۲، آیه ۷۹.

۵ - از جمله؛ احمد بن عیسی بن زید. رک. اصول الاحکام، ج ۲، ص ۱۸۵.

چهار انگشت وی را قطع می‌کند، وی را نگاه می‌دارد و با خوراک عسل و روغن زخمش را بهبود می‌بخشد، آنگاه وی را به توبه دعوت می‌کند و لباسی نیکو به او می‌دهد و رهایش می‌سازد.<sup>۱</sup>

دزدی را نزد معتصم عباسی می‌آورند و فقهاء حاضر نزد وی درباره حدّ قطع دست وی اختلاف می‌ورزند و معتصم از امام جواد در این باره می‌پرسد، آن حضرت نخست از پاسخ امتناع می‌کند، ولی در پی اصرار معتصم می‌فرماید: چهار انگشت دست قطع شود و انگشت شست و کف دست باقی گذاشته شود. و چون دلیل وی را خواستند، از پیامبر اکرم نقل کرد که سجده بر هفت عضو انجام می‌شود: پیشانی، دو کف دست، دو زانو و دو انگشت بزرگ پا. پس دو کف دست از اعضای سجده است و خداوند می‌فرماید:

"وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا"<sup>۲</sup>.

همانا مساجد از آن خداست، پس با خداوند هیچ کس را نخوانید.

کف دست سجده‌گاه است و از آن خداست، پس نباید قطع شود. معتصم از این استدلال شگفت‌زده شد و موافق با سخن امام جواد حکم کرد. این حدیث را عیاشی از احمد بن ابی دؤاد (قاضی بغداد) نقل می‌کند.<sup>۳</sup>

استدلال منقول از امام جواد قابل توجه است؛ بر اساس این استدلال، معنای واژه "المساجد" گسترش داده شده است، در درجه نخست از این واژه مکان‌هایی که در

۱ - الکافی، ج ۷، ص ۳۷۱. سند حدیث: الحسین بن محمد عن معلى بن محمد عن علی بن مرداس عن سعدان بن مسلم عن بعض أصحابنا عن الحارث بن حصيرة قال: مررت بحبشی... سند به سبب ارسال و جهالت علی بن مرداس و حارث ضعیف است.

۲ - سوره جن: ۷۲، آیه ۱۸.

۳ - تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۳۹.

آن سجده گزارده می‌شود (ما یُسجَدُ فیهِ) فهمیده می‌شود، ولی معنای دومی برای این واژه در نظر گرفته شده است: اعضای سجده (ما یُسجَدُ به). این گونه توسعه معنا دلیل بر صحت اراده بیش از یک معنا در یک استعمال لفظ است.

با توجه به آنچه در باب حد سرقت گفته شد، همینکه به نکات ذیل توجه کنید:

۱- حدود شرعی منحصر در قتل، رجم (سنگسار)، جلد (تازیانه)، نفی بلد (تبعید) و زندان است. این کیفرها به گونه‌ای نیست که شخص مجرم پس از اجرای حد با علامت مشخص و آشکار میان مردم زندگی کند، تنها در قطع دست است که مجرم حتی پس از اجرای حد، همواره نشانه دزد بودن خویش را به همراه دارد. حال چنین فردی چگونه در جامعه پذیرفته شود؟ و چگونه به زندگی خود ادامه دهد؟

۲- حدود به گونه‌ای نیست که مجرم در ادامه زندگی از کار و اشتغال و تأمین نیازهای خویش بازماند، ولی دزد دست‌بریده (حتی چهار انگشت) از انجام بسیاری از کارها عاجز خواهد بود. وی پس از اجرای حد، چگونه امرارمعاش کند؟ آیا بردن دست، وی را به دزدی دوباره، یا گدایی نزدیک نمی‌کند؟

۳- در روایات آمده است که دزدی را برای بار سوم نزد امیرمومنان علی آوردند که دست چپ وی را قطع کند، ولی امام چنین نکرد، وی را حبس کرد و فرمود:

"إِنِّي لَأَسْتَحِي مِنَ اللَّهِ أَنْ أَتْرُكَهُ لَا يَنْتَفِعُ بِشَيْءٍ"<sup>۱</sup>.

و در نقل دیگری چنین آمده که فرمود:

"إِنِّي لَأَسْتَحِي مِنَ اللَّهِ أَنْ لَا أَتْرُكَ لَهُ مَا يَأْكُلُ بِهِ وَيَسْتَحْيِي بِهِ"<sup>۱</sup>.

---

۱- الکافی، ج ۷، ص ۲۲۳. سند روایت: علی بن‌ابراهیم عن ابيهِ و عدۀ من أصحابنا عن سهل بن زياد جميعا عن ابن‌أبي‌نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر قال: قضى أمير المؤمنين. حديث صحيح است.



و در کتب اهل سنت آمده که امیرمومنان درباره چنین دزدی فرمود:

"بِأَيِّ شَيْءٍ يَمْسَحُ بِأَيِّ شَيْءٍ يَأْكُلُ عَلَىٰ أَيِّ شَيْءٍ يَمِثِّي إِيَّيَّ لَأَسْتَحِي مِنَ اللَّهِ" ۲۰.

من از خداوند شرم دارم که وی را به گونه‌ای رها کنم که [از هیچ عضوی] نتواند بهره‌مند شود، و آنچه را با آن خوراک می‌خورد و خود را از نجاسات تطهیر می‌کند، برایش باقی نگذارم. با چه بر سر مسح کشد؟ با چه خوراک بخورد؟ بر چه راه برود؟

این احادیث نشانگر دو مطلب مهم است، نخست مآل‌اندیشی حاکم شرع است، نمی‌توان تنها به جرم و حدّ اندیشید و زندگی مجرم را پس از اجرای حدّ در نظر نگرفت. باید با امیرمومنان هماهنگ شویم و درباره آینده مجرم از خود بپرسیم که چه کند و چگونه بزید. نکته دوم تعبیر "إِيَّيَّ لَأَسْتَحِي مِنَ اللَّهِ" است؛ اجرای حدّ به گونه‌ای که مجرم از ادامه زندگی و از ضروریات حیات بازماند؛ نه تنها سزای آدمی نیست، بلکه با حکمت و رحمت خداوند نیز ناسازگار است.

به استدلال منقول از امام جواد بازمی‌گردیم. بنابراین استدلال، توسعه در واژه "المساجد" در آیه ۱۸ سوره جنّ، قرینه بر آن می‌شود که واژه "أیدی" در آیه ۳۸ مانده به معنای مجازی "اصابع" (انگشتان) گرفته شود، و بدین استدلال حدّ قطع ید سارق به بریدن چهار انگشت تقلیل یابد. حال آیا نمی‌توان گفت:

اگر قطع چهار انگشت موجب سرافکنندگی پایان‌ناپذیر و از میان رفتن فرصت‌های کسب حلال و زندگی شرافتمندانه برای مجرم می‌شود و عقل با توجه به شرایط فعلی اشتغال، چنین حکمی را ظلم در حقّ سارق ببیند، در چنین شرایطی از "قطع" به معنای حقیقی‌اش دست بکشیم و قطع دست دزد را به معنای خراشیدن، و نه جدا

۱ - الخلاف، ج ۸، ص ۴۰۰. حدیث بدون سند نقل شده است.

۲ - السنن الصغری، ج ۳، ص ۳۱۶. حدیث بدون سند نقل شده است.

کردن، و یا به معنای از میان بردن زمینه‌های دزدی بدانیم.

آیه "وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا"<sup>۱</sup> قرینه بر آن شد که از معنای حقیقی "آیدی" گذر کنیم، حال آیه "وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْرِزْ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَخْذِ الشَّيْطَانُ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا"<sup>۲</sup> نیز بر آن دلالت دارد که تغییر دائمی در آفرینش الهی (همچون اخته کردن) کرداری شیطانی و مایه زیان‌کاری است، و بریدن دست (هر بخش و از هر مفصل) کاستن، نقص و تغییر دائمی در آفرینش الهی است، پس به قرینه این آیه، از معنای حقیقی قطع در "فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"<sup>۳</sup> گذر کنیم و معنای مجازی مشهور قطع را که با حکم عقل نیز سازگار است، در نظر بگیریم. به‌ویژه اختتام آیه را بنگرید که پس از حکم به قطع ید سارق، خداوند را "عَزِيزٌ حَكِيمٌ" می‌خواند؛ عزت و حکمت الهی با کدام گونه قطع سازگار است؛ قطع دستی که بر شمار دزدان و بیچارگان بیفزاید و مایه شرمساری همیشگی بنده‌ای شود، یا قطعی که زمینه‌ها و عوامل پشت‌پرده و همواره برکناره‌نشسته دزدی را برمی‌چیند. ماده قطع در معنای زخمی کردن و خراشیدن بسیار به کار می‌رود، چنانکه در آیه "فَلَهَا رِزْقُهُمْ أَكْبَرُ وَ قَطْعَنَ أَيْدِيَهُمْ"<sup>۴</sup> قطع نه به معنای بریدن و جداساختن، بلکه به معنای زخم کردن و خراشیدن است.

۱ - سوره جن: ۷۲، آیه ۱۸.

۲ - سوره نساء: ۴، آیه ۱۱۹.

۳ - سوره مائده: ۵، آیه ۳۸.

۴ - سوره یوسف: ۱۲، آیه ۳۱.

همچنین کاربرد ماده قطع در معنای "از میان بردن زمینه" بس مشهور و رایج دارد؛ نقل است که عربی بادیه‌نشین نزد پیامبر اکرم آمد و زبان به ستایش پیامبر گشود، آن حضرت خشنود نشد و به امیرمومنان فرمود: "يا عَلِيَّ قُمْ فَاقْطَعْ لِسَانَهُ" مردم گمان کردند که هم‌اکنون زبان بادیه‌نشین را می‌برد، ولی امام علی به وی درهم‌هایی عطا کرد.<sup>۱</sup> و در نقل دیگری آمده است که در روز فتح مکه، عباس بن مرداس ابیاتی در مدح پیامبر اکرم سرود، پیامبر فرمود: "إِذْهَبْ يَا بَلالُ فَاقْطَعْ لِسَانَهُ"، شاعر هراسناک گفت: ای مسلمانان، آیا پس از پذیرش اسلام، زبانم بریده می‌شود؟ بلال چون بیتابی وی را دید، گفت: پیامبر فرمان نداده که زبانت را ببرم، بلکه فرمان داده که لباسی و هدیه‌ای به تو بدهم.<sup>۲</sup>

پس همان‌گونه که تعبیر مجازی "قطع لسان" در ساکت کردن و منصرف نمودن سخنگو رواج داشته و دارد، تعبیر "قطع ید" نیز در معنای از میان بردن زمینه‌ها، مقبول و مطلوب است.

### برده‌داری

برده‌داری از ناپسندترین کردارهای آدمیان بوده است، اسلام با تدوین احکام و قوانین ویژه‌ای سعی در محدود کردن و سرانجام برچیدن این رسم ناشایست نمود. در قوانین اسلام تنها کسانی به بردگی گرفته می‌شوند که بر

---

۱ - معانی الاخبار، ج ۱، ص ۲۰۱. سند روایات: أبی قال: حدثنا محمد بن یحیی عن محمد بن أحمد عن موسی بن عمر عن موسی بن بکر عن رجل عن أبی عبدالله.. سند به جهالت موسی و ارسال ضعیف است.

۲ - کنز العمال، ج ۱۰، ص ۵۱۷.

مسلمانان شمشیر کشیده و به جنگ با آنان پرداخته باشند. این بردگان ممکن است اسلام بیاورند و با اجازه مولای خود ازدواج کنند، حال آیا فرزند آنان آزاد است؟! فقه می‌گوید اگر مولا آنان را آزاد نکند، بردگی در نسلشان تا ابد باقی خواهد بود! شهید اول می‌نویسد:

"و یخصّ الرق بالحرّی و ان کان کلباً ثمّ یسری الرق فی عقبه و ان اسلموا"<sup>۱</sup> و برده‌گیری ویژه کافران جنگجو است، اگر چه اهل کتاب باشند. و بردگی در نسل آنان جریان دارد حتی اگر اسلام بیاورند. بردگی اسیر جنگی یا کافری که به شرایط معاهده وفادار نبوده، قابل توجیه است؛ زیرا می‌تواند جریمه جرمی باشد که مرتکب شده است.

ولی بردگی نسل چنین فردی، به حکم عقل ناعادلانه است. فرزند برده مسلمان به حکم تبعیت از پدرش مسلمان به شمار می‌آید، مسلمانی بی‌گناه که نه شمشیری بر مسلمانان کشیده و نه در جنگی علیه اسلام شرکت کرده است. پس چرا تا آخر عمر برده دیگری باشد! برده‌ای که نه مالک چیزی می‌شود، نه می‌تواند بخرد و نه بفروشد و نه حتی بدون اجازه مالکش ازدواج کند! برده‌ای که مانند حیوانات و اشیاء به ارث می‌رسد و خرید و فروش می‌شود! بنابراین تسری رقیّت در عباد و اماء به فرزندان آنان به حکم عقل ظلم است و هر ظلمی از شریعت منتفی است.

### احکام جنگ

دو گروه متخاصم هیچ راهی برای گفتگو و صلح در برابر خویش نمی‌بینند و تنها راه باقیمانده را کشتن همدیگر می‌دانند، جنگ آغاز می‌شود. ولی آیا در صحنه جنگ از هر سلاحی می‌توان استفاده کرد؟! می‌توان از هر راهی

دشمن را به زانو درآورد؟

عقل هر چند جنگیدن را در مواردی -مانند دفاع از خود، وطن و دین- روا بلکه واجب می‌شمارد، ولی در همان صحنه جنگ نیز کردارهایی را زشت و غیراخلاقی می‌شمرد.

ممکن است کشتن زنان و فرزندان طرف متخاصم موجب ضعف وی شود و راه را برای پیروزی هموار سازد، ولی آیا عقل چنین کاری را روا می‌بیند؟ انجام عملیات تروریستی کور و برهم زدن نظم اجتماعی، آرامش دشمن را بر هم می‌زند؛ ولی آیا چنین کارهایی عقلاً قبیح نیست؟ سوزاندن مزارع و آلوده ساختن محیط زیست دشمن، وی را ناتوان و زمین گیر می‌کند، ولی آیا عقل چنین کرداری را می‌پسندد؟

روایات پرشماری از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده که آن بزرگواران در صحنه جنگ نیز بر رعایت ارزش‌های اخلاق و دوری از زشتی‌ها تأکید کرده‌اند. پیامبر اکرم در جریان حمله به یهودیان و حضرت علی در جنگ صفین، آب آشامیدنی را از دشمنان خویش دریغ نکردند. هر چند تشنگی می‌توانست دشمن را شکست دهد و به زانو درآورد، ولی آن بزرگواران از این اسلحه استفاده ننمودند.

قطعه‌قطعه کردن اجساد و بریدن گوش و بینی دشمنان (مُثْلَه کردن)، در تضعیف روحیه هم‌زمانشان تأثیر فراوانی دارد. عرب جاهلی این کردار پست و زشت را انجام می‌داد. ولی پیامبر اکرم مسلمانان را از انجام چنین کاری منع کردند، بلکه در جنگ‌ها اجساد دشمنان را بر زمین رها نمی‌کردند و پس از پایان جنگ آن اجساد را به خاک می‌سپردند.

پیامبر اکرم آن هنگام که گروهی را برای جهاد می‌فرستاد، به آنان سفارش

می‌کرد: "زیاده‌روی نکنید، کسی را مثله ننمایید، راهب، پیرمرد سالخورده، بچه، زن، زمین‌گیر، نابینا، و دیوانه را نکشید، درختی را قطع نکنید، درختان و مزارع را به آتش نکشید، حیوانی را نکشید".

و از امیرمومنان نقل شده که پیامبر از سم آلوده کردن سرزمین مشرکان نهی کرد، و نقل شده که پیامبر هرگز به دشمنی شیخون نزد<sup>۱</sup>.

حضرت علی نیز آن هنگام که به سوی صفین حرکت می‌کرد به سپاهیان فرمود: "فاذا كانت الهزيمة بأذن الله فلا تقتلوا مدبراً ولا تصيبوا معورا ولا تجهزوا على جريح ولا تهيجوا النساء بأذى وان شتمن اعراضكم و سبن امراتكم"<sup>۲</sup>.

آنگاه که به اذن خداوند، دشمن شکست خورد؛ فرارکننده‌ای را نکشید و تسلیم‌شده‌ای را آزار ندهید و زخم‌خوردگان را به قتل نرسانید و زنان را آزار نرسانید حتی اگر به شما نسبت زشت دهند و یا فرمانده‌هایتان را ناسزا گویند.

فقهای امامیه نیز درباره استفاده از وسایل و سلاح‌های مختلف اظهار نظر کرده‌اند. گروهی بر پیشوای مسلمانان شوریده‌اند، پیشوای مسلمانان هم‌پیمانی دارد که می‌تواند از او کمک بگیرد و شورشیان را به واسطه آن هم‌پیمان شکست دهد. ولی آن هم‌پیمان قوانین شرعی و اصول اخلاقی را در میدان جنگ رعایت نمی‌کند؛ مجروحان و اسیران و فرارکنندگان را می‌کشد. شیخ طوسی کمک گرفتن از چنین هم‌پیمانی، بلکه کمک گرفتن از هر ستمگر و متجاوزی را حرام می‌داند. وی می‌نویسد:

"لا يجوز للامام أن يستعين على قتال أهل البغي بمن یری قتالهم مدبرين، ويجهز على

۱ - وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۵۸-۶۴. در این روایات صحیح و موثق یافت می‌شود.

۲ - نهج البلاغة، خطبه ۱۴.

جریحهم و یقتل أسیرهم، لأنّ قتلهم مدبرین ظلم و عدوان، فلا یستعین بمن یتعدی ویظلم".<sup>۱</sup>

بر پیشوا روا نیست که در جنگ با شورشیان از کسانی کمک بگیرد که شورشیان مجروح، اسیر و فراری را می‌کشد؛ چون کشتن چنین افرادی ستم و تجاوز است و نباید از ستمگر و متجاوز کمک گرفت.

همچنین شیخ طوسی درباره سم آلوده نمودن سرزمین کافران می‌نویسد:  
 "یجوز قتال الکفار بسائر انواع القتال الا بالقاء السمّ فی بلادهم فانّ ذلك مکروه لانّ فیهِ هلاک من لایجوز قتله من الصبیان والنساء والمجانین".<sup>۲</sup>

رواست که به هرگونه ای با کافران جنگید، مگر به سم آلودن سرزمین‌های آنان. پس این کار ناپسند است، زیرا بر اثر این کار کسانی که کشته شدندشان روا نیست، مانند کودکان و زنان و دیوانگان، کشته می‌شوند.

عبارت شیخ دچار یک گره است؛ از سویی ایشان سم آلوده کردن را از گونه‌های جایز جنگ استثناء می‌کند و دلیل آن را کشته شدن کسانی می‌شمرد که کشتنشان جایز نیست. ولی از سویی دیگر سم آلوده کردن را مکروه می‌شمرد! به نظر می‌رسد کراهت در عبارت ایشان به معنای کراهت فقهی نیست که جواز فعل را به دنبال داشته باشد، بلکه با توجه به صدر و ذیل عبارت، کراهت به معنای حرمت است.

محقق حلّی دو قول حرمت و کراهت سم آلوده کردن را نقل می‌کند و کراهت را ترجیح می‌دهد. و اگر پیروزی متوقف بر سم آلوده کردن باشد، این کار را جائز

۱ - المبسوط، ج ۷، ص ۲۷۴.

۲ - الاقتصاد، ص ۳۲۴.

می‌شمرد.<sup>۱</sup> علامه حلی نیز سم آلوده کردن را جائز و مکروه می‌شمرد.<sup>۲</sup>  
 شهید اول روایتی از امام علی علیه السلام نقل می‌کند که آب ندادن به کافران و دیگر  
 دشمنان را ممنوع دانسته‌اند. وی می‌نویسد:

وعن علی علیه السلام: لا یحِلُّ منع الماء. ويحِلُّ علی حالة الاختیار والّا جاز اذا توقف الفتح  
 علیه.<sup>۳</sup>

شهید این منع و نهی را ویژه حالت اختیار مسلمانان می‌داند، و در صورتی که  
 پیروزی متوقف بر منع آب باشد، آن کار را جایز می‌شمرند.  
 سید علی طباطبایی نیز هرچند روایت علوی را ظاهر در حرمت منع آب می‌شمرد،  
 ولی به جهت مرسله بودن، آن را قابل استناد نمی‌داند.<sup>۴</sup>

فقیهان معاصر نیز در تبیین احکام جنگ بیشتر بر احادیث و نصوص تکیه کردند. از  
 نظر سندی، بیشتر این روایات ناتمام‌اند. از نظر دلالتی نیز ممکن است نهی و منع در  
 این روایات بر کراهت یا بر حالت اختیار حمل شود. تنها از عبارت شیخ طوسی در  
 مبسوط برمی‌آید که آنچه ظلم و تعدی شمرده شود، در صحنه جنگ ممنوع و  
 حرام است.

بر اساس اصل نفی ظلم هر آنچه به ظلم بیانجامد، از شریعت اسلام منتفی است.  
 پس آن‌گونه جهاد و قتالی را که عقل ظلم و ستم می‌بیند، نامشروع است.  
 استفاده از بمب‌های شیمیایی، میکربی، هسته‌ای تسلیحات نامتعارف که به کاربردن

۱ - شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۲۳۶.

۲ - مختلف الشیعة، ج ۴، ص ۳۹۱.

۳ - الدروس، ج ۲، ص ۳۲.

۴ - الرياض الناضرة، ج ۱، ص ۴۸۸.



آن‌ها موجب کشته شدن و صدمه دیدن بی‌گناهان می‌شود، هدف قرار دادن مراکز غیرنظامی و افراد غیرمسلح، ترورهای کور و کشتار مردم عادی و... ظلم است. و ادله جواز و وجوب جهاد و قتال در چنین موارد که ظلم شمرده شود، ملغی و منتفی است.

پس بر اساس اصل نفی ظلم، ادله جواز و وجوب قتال و جهاد با دشمنان، در موارد و گونه‌هایی از جنگ که به حکم عقل ستم تشخیص داده شوند، جریان پیدا نخواهند کرد.

هم‌اکنون ترور مسأله بغرنج و پیچیده جهان امروز شده است. پدیده ترور را عقل تأیید نمی‌کند؛ جنگ و مبارزه باید جوانمردانه باشد. با نگاهی به تاریخچه ترور در اسلام درمی‌یابیم که پیشوایان اسلام ترور دشمنان را روا نمی‌دانستند، بلکه خود قربانی ترورهای متعدد قرار گرفته‌اند.

در تاریخ اسلام، هدف اولین ترورها پیامبر اکرم بود، پیامبر اکرم برای گفتگو و امضای قرارداد صلح نزد یهودیان رفت، ولی آنان بر آن شدند که از بالای قلعه خویش سنگی را بر سر پیامبر زنند و ایشان را به شهادت برسانند. فرشته وحی آن حضرت را از این نقشه شوم آگاه کرد. بار دیگر نیز در بازگشت از منطقه موته، منافقان مسلمان‌نما، کدوتبلی را پر از ریگ کردند و در شبی تاریک و به هنگام گذر پیامبر از کنار پرتگاهی، آن کدو را به سوی شتر پیامبر غلطاندند. شتر رم کرد و نزدیک بود که پیامبر را به پرتگاه بیندازد که چنین نشد و پیامبر اکرم نجات پیدا کرد. و در جریانی دیگر، زنی یهودی پیامبر و مسلمانان را به خوردن غذایی دعوت کرد، آن غذا مسموم بود، یکی از مسلمانان پیش از پیامبر از آن غذا بخورد و از دنیا برفت.

پس از پیامبر، سعد بن عباد، از بزرگان انصار که خطر عمده‌ای برای دستگاه

خلافت به شمار می‌آمد، بیرون مدینه هدف تیری قرار گرفت و کشته شد. برای آنکه افکار عمومی نیز توجیه شوند، گفتند که جنیان سعد را مورد هدف قرار داده‌اند!

خلیفه دوم در پی سیاست‌های نژادپرستی خویش، به ایرانیان ستم می‌کرد و به همین جهت ابولؤلؤ، فیروز ایرانی، وی را به سختی زخم زد و به همین زخم نیز بمرد. با اینکه حضرت علی و دیگر امامان علیهم‌السلام، عمر را غاصب خلافت پیامبر اکرم و ظالم به حضرت زهرا علیها‌السلام می‌دانستند، ولی هیچ‌گاه کردار فیروز را نیز تأیید نکردند. معاویه کشتن ناجوانمردانه را در دستور کار خویش قرار داد و از جمله، بزرگ‌سردار امیرمومنان، مالک اشتر را با شربت عسل زهرآلودی به شهادت رساند! و حضرت علی نیز در جریان تروری دیگر، در حال نماز ضربت خورد و به شهادت رسید.

بی‌تردید اگر پیروان حق برای رسیدن به اهداف خویش، ترور را روا بدانند و بدان دست بزنند؛ جبهه باطل نیز دست‌بسته نخواهد نشست، و بیشتر و گسترده‌تر از این روش آسان و ساده و سریع اما غیراخلاقی و ستمکارانه استفاده خواهد کرد.

مسلم بن عقیل در خانه هانی بن عروه پنهان شده بود. شریک بن اعور، از بزرگان شیعیان بیمار بود. عیدالله بن زیاد برای عیادت شریک به خانه هانی آمد. شریک به مسلم پیشنهاد کرد که در فرصتی مناسب بر عیدالله شمشیر بکشد و کار وی را یکسره کند. ولی مسلم چنین نکرد و آنگاه که با اعتراض شریک روبرو شد، بدو گفت: حدیثی که از پیامبر اکرم نقل شده مرا از این کار بازداشت که آن حضرت فرمود: "الایمان قید الفتک<sup>۱</sup> فلا یفتک مؤمن<sup>۲</sup>".<sup>۱</sup> ایمان از کشتن ناجوانمردانه بازمی‌دارد،

---

۱ - فتک آن است که کسی بیاید و بر دیگری در حال غفلت و ناآگاهی حمله کند و وی را بکشد. الصحاح تاج اللغة، ج ۴، ص ۱۶۳، ماده فتک.

مؤمن چنین نمی‌کند.

در ادامه احکام جنگ، حکم اسیر قابل توجه است

### حکم اسیر، محارب و مفسد

در کتاب جهاد عموم فقیهان متذکر شده‌اند که اسیرانی را که از کافران گرفته می‌شود، اگر کودک یا زن باشند به کنیزی یا غلامی درمی‌آیند سرنوشت مردانی که پس از اتمام جنگ به اسارت مسلمانان درمی‌آیند، به دست پیشوای مسلمانان است تا آنان را بدون فدیة یا با فدیة آزاد کند و یا به غلامی بگیرد ولی هر مردی از دشمنان که در حال جنگ به اسارت گرفته شود، الزاماً کشته می‌شود و پیشوای مسلمانان اختیار دارد که به یک‌باره گردن او را بزند و یا آنکه دست و پای او را ببرد و او را رها کند تا بر اثر خونریزی بمیرد! مگر آنکه اسیر اسلام بیاورد! به عبارت علامه حلّی توجه کنید:

"الاسارى ان كانوا اناثاً او اطفالاً مُلكوا بالسبي و ان كانت الحرب قائمة و الذكور البالغون ان أخذوا حال المقاتلة حرم ابقاؤهم مالم يسلموا و يتخيّر الامام بين ضرب رقابهم و قطع ايديهم و ارجلهم و تركهم حتى ينفزوا و يموتوا و ان أخذوا بعد انقضاء الحرب حرم قتلهم و يتخيّر الامام بين المنّ و الفداء و الاسترقاق".<sup>۲</sup>

اسیران اگر مونث یا کودک باشند، به واسطه اسارت به تملک درمی‌آیند، هرچند جنگ جریان داشته باشد و مذکران بالغ اگر در حال جنگ گرفته شدند، باقی گذاشتن آنها حرام است مگر آنکه اسلام بیاورند و امام اختیار دارد که گردن

۱ - بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۴۴. حدیث ۲. حدیث نبوی و استناد جناب مسلم بن عقیل

بدان، مشهور است.

۲ - قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۴۸۸.

آن‌ها را بزند، یا دست و پای آن‌ها را قطع کند و رهایشان کند تا خون از آن‌ها برود و بمیرند و اگر پس از اتمام جنگ گرفته شدند، کشتن آن‌ها حرام است و امام بین آزاد کردن با یا بدون فدیة و یا بنده گرفتن اختیار دارد. مستند این حکم، روایتی از امام باقر علیه السلام است.<sup>۱</sup> در این روایت، احکام فوق بدین آیه مستند شده است:

"إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ"<sup>۲</sup>.

همانا کیفر آن کسان که با خداوند و فرستاده‌اش می‌جنگند و در زمین به تباهی می‌کوشند؛ آن است که کشته شوند یا به دار زده شوند یا دست و پاهایشان بر خلاف (یکدگر) بریده شود یا (از وطن) تبعید شوند.

امروزه جنگ‌ها نه یکی دو روز، بلکه ممکن است چند ماه و چند سال برپا باشد اسیر نیز در بیشتر موارد، فردی از جنگجویان دشمن است که به هر دلیلی دست از جنگ با ما کشیده، سلاح به کنار نهاده و خود را تسلیم نموده است. عقل کشتن چنین کسی رازش و ناعادلانه می‌بیند چه جنگ در جریان باشد یا نباشد! چه آن فرد کیش ما را بپذیرد و چه نپذیرد! به‌ویژه کشتن چنین فردی بدین ترتیب که دست‌وپایش قطع شود و رهایش شود تا بر اثر خونریزی بمیرد امروزه در جنگ‌ها بسیار اتفاق می‌افتد که مردم عادی را به اجبار و اکراه یا فریب و نیرنگ به جبهه جنگ آورند حال فردی که بدین گونه به جبهه آورده شده، در فرصت مناسبی خود را به نیروهای جبهه حق تسلیم می‌کند، آیا می‌توان گفت کشتن چنین کسی

۱ - الکافی، ج ۵، ص ۳۲، ح ۱. سند حدیث: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد

بن یحیی عن طلحة بن زید قال: سمعت ابا عبد الله. سند موثق است.

۲ - سوره مائده: ۵، آیه ۳۳.

واجب یا حتی جایز است؟

عقل بر قبح کشتن اسیر جنگی در وضعیت موجود حکم می‌کند. از این روست که آیه الله سید محمد شیرازی پس از بیان این حکم فقهی و بر شمردن ادله آن، می‌نویسد:

"انّ قتل الاسرى مطلقاً مما یبعد عن الموازن العقلية جداً فانّه لو اخذ عشرة آلاف او مائة الف اسیر فهل یمكن ان یقال بقتلهم فیما لم تضع الحرب اوزارها".<sup>۱</sup>

کشتن اسیران بدون هیچ قید و شرطی، از موازن عقلی بسیار به دور است! اگر بر فرض ده یا صد هزار اسیر گرفته شود، آیا ممکن است بگوییم چون هنوز جنگ برپاست، این اسیران باید کشته شوند؟

گذشته از سخن آیه الله شیرازی و استناد به قاعده نفی ظلم در این مقام، باید گفت آیه ۳۳ سوره مائده درباره اسیران جنگی نیست؛ بلکه کیفر محارب مفسد را بیان می‌کند. همچنین آیه شریفه، کیفر تبعید نیز قرار داده شده، که فقهاء آن را در مورد اسیر جاری نمی‌دانند. و این همه در حالی است که قرآن کریم در آیه‌ای دیگر چگونگی رفتار با اسیر را به صراحت بیان کرده است:

"فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَخْتَمْتَهُمْ فَشُدُّوا الوثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدَ وِ إِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الحربُ أوزارها".<sup>۲</sup>

پس چون با کافران (در رزم) دیدار کردید، گردن زنید تا زمین گیرشان کنید، پس سخت به بندشان کشید، آن گاه یا منت نهاده یا فدیة بگیرید تا جنگ سنگینی اش را فرو نهد.

۱ - الفقه، ج ۴۷ (الجهاد)، ص ۲۹۲.

۲ - سوره محمد ﷺ: ۴۷، آیه ۴.

بر این اساس، احکام مذکور در آیه ۳۳ سوره مائده اسیر جنگی را دربر نمی‌گیرد. البته این آیه در دو عنوان محارب و مفسد فی الارض نیز مورد استناد قرار گرفته است. در استناد به این آیه نکاتی قابل توجه است:

۱. واژه "جزاء" در آغاز آیه، به معنای کرداری در برابر و همانند کردار پیشین است؛ پس اگر محارب مفسد کشته‌اند، کشته شوند، و اگر بر دار کرده‌اند، بر دار روند، و اگر دست‌وپایی بریده‌اند، دست‌وپایشان بریده شود، و اگر تنها شهر را آشوب کرده‌اند، از شهر برون شوند. مفسران و فقهای شیعه بدین مطلب تصریح کرده‌اند.<sup>۱</sup> پس کیفرهای چهارگانه موجود در این آیه، "جزاء" است و به حکم عقل و شرع جزای هر کرداری همانند همان کردار باشد، نه بیشتر از آن.

۲. کیفرهای موجود در این آیه برای کسانی است که سه ویژگی محاربه با خدا، محاربه با رسول خدا، و تلاش در فساد را با هم داشته باشند. این سخن، مقتضای او عاطفه در میانه این سه وصف است. پس اگر یکی از این سه وصف منتفی شود، آیه آن مورد را دربر نمی‌گیرد. به‌عنوان نمونه، جنگجویان و آشوب‌طلبان مسلمان مورد این آیه نخواهند بود؛ زیرا آنان با خدا در جنگ نشدند و تنها در زمین فساد کرده‌اند. آیه‌ای که حکم آشوب‌طلبان مسلمان را بیان می‌کند، چنین است:

"وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ"<sup>۲</sup>

و اگر دو گروه از ایمان‌آوردگان به پیکار با یکدیگر برخاستند میان آن دو سازش کنید، پس اگر یکی از آن بر دیگری به سرکشی ستم کرد پس با ستمکار پیکار کنید تا به فرمان خداوند بازگردد، پس اگر بازگشت میانه آن دو به دادگری آشتی

۱ - از جمله؛ التبیان، ج ۳، ص ۵۰۵.

۲ - سوره حجرات: ۴۹، آیه ۹.

سازید.

۳. با توجه به شأن نزول<sup>۱</sup>، آیه ۳۳ سوره مائده درباره کسانی است که نزد پیامبر اکرم اظهار اسلام کردند، بر سفره آن حضرت نشستند، شترانی را به امانت گرفتند، و چون از مدینه خارج شدند؛ شتربان‌های مسلمان را کشتند و شتران را به غارت بردند و اعلام کفر کردند. پس این آیه کسانی را که از سر بیچارگی و ناچاری و یا حتی نادانی و فریب، آشوب کرده‌اند را شامل نمی‌شود.

### تشکیل حکومت

در تاریخ اسلام همواره حکومت بر یکی از سه اساس تغلب (چیرگی)، عهد (پیمان و وصیت) و شورا تشکیل شده است. از این سه، تغلب رواج و گستردگی بیشتری داشته و دارد. معاویه بر این پایه امام حسن را به پذیرش صلح واداشت و خلافت را به سلطنت اموی تغییر داد. ابوالعباس سفاح بر همین اساس بساط امویان را برچید و خلافت عباسی را تأسیس کرد. عبدالله مأمون نیز بر برادرش محمد امین چیره شد و خلافت را از وی بستند. پس از بنیان‌گذاری حکومت بر پایه تغلب، نوبت به وراثت و وصیت می‌رسد و حکومت بر جامعه بر این پایه در میان اعضای یک خانواده دست‌به‌دست می‌چرخد. و کمتر پیش آمده است که حکومت و امارت کسی بر پایه شورا و رضایت عمومی پایه گذاشته شود. از این اندک نمونه‌ها، حکومت امیرمؤمنان علی است.

پس از قتل عثمان، آنگاه که مسلمانان بر خانه امام علی گردآمده بودند و خواستار بیعت با وی بودند، آن حضرت فرمود:

"دَعُونِي وَالتَّمَسُوا غَيْرِي فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وَجْهٌ لَا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ وَلَا تُثَبَّتُ عَلَيْهِ"

العُقُولُ. وَاعْلَمُوا أَنِّي إِنْ أَجَبْتُكُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا أَعْلَمُ وَلَمْ أَصْغِ إِلَى قَوْلِ الْقَائِلِ وَعَتَبِ الْعَاتِبِ،  
وَإِنْ تَرَكَتُمُونِي فَأَنَا كَأَحَدِكُمْ وَلَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَأَطُوعُكُمْ لِمَنْ وَلِيْتُمُوهُ أَمْرُكُمْ وَأَنَا لَكُمْ وَزِيْرًا خَيْرٌ  
لَكُمْ مِنِّي أَمِيرًا".<sup>۱</sup>

مرا رها کنید و دیگری را بیایید که ما امری چندوجهی را در پیش خواهیم داشت که دل‌ها آن را تاب نیورد و اندیشه‌ها بر آن پایدار نماند... بدانید که اگر درخواست شما را پاسخ دهم آنچه را بدانم بر شما جریان خواهم داد و به سخن سخنگویان و ملامت ملامت‌کنندگان گوش نخواهم داد. و اگر مرا واگذارید، من مانند یکی از شما خواهم بود و چه بسا شنواترین و فرمان‌پذیرترین شما نسبت به کسی که حاکمش قرار داده‌اید، باشم. و من برای شما وزیری باشم، بهتر برایتان است از آنکه امیر باشم.

مردم در خانه امیرمومنان اجتماع کردند و گفتند: عثمان کشته شده و مردم را باید پیشوایی باشد. امام فرمود: آیا شورایی تشکیل شده است؟ گفتند: تو برگزیده ما هستی. فرمود: "فَالْمَسْجِدُ إِذَا يَكُونُ عَنْ رِضَى مَنْ النَّاسِ" به مسجد برویم تا بیعت از روی رضایت مردمان باشد.<sup>۲</sup>

فردای آن روز که مردم با امیرمومنان به خلافت بیعت کردند، آن حضرت خطبه خواند و فرمود:

"إِنَّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ بَايَعْتُمُونِي عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَأَنَا أَعْرَضُ الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَا دَعَوْتُمُونِي إِلَيْهِ  
أَمْسَ فَإِنْ أَجَبْتُمْ فَعَدْتُ مِثْلَكُمْ وَإِلَّا فَلَا أَجِدُ عَلَى أَحَدٍ".<sup>۳</sup>

۱- نهج البلاغه، خطبه ۹۲.

۲- تاریخ الرسل و الملوك، ج ۴، ص ۴۲۷ و ۴۲۹.

۳- شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۱۶۳.



ای مردمان شما بر پایه گوش به فرمانی و فرمانبری با من بیعت کردید و من امروز آنچه را که مرا دیروز بدان فراخواندید بر شما عرضه می‌کنم، اگر پاسخ مثبت دادید، به حکومت بر شما می‌نشینم و گرنه بر هیچ کس خشم نمی‌گیرم.

در نخستین جمعه پس از بیعت نیز امیرمومنان در مسجد خطبه خواند و فرمود:

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ، عَنْ مَلَأٍ وَإِذْنٍ، إِنَّ هَذَا أَمْرٌ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِيهِ حَقٌّ إِلَّا مَنْ رَضِيْتُمْ وَأَمَرْتُمْ، وَ قَدِ اقْتَرَقْنَا بِالْأَمْسِ عَلَى أَمْرٍ، فَإِنْ شِئْتُمْ قَعَدْتُ لَكُمْ، وَإِلَّا فَلَا أَحَدَ عَلَى أَحَدٍ. قَالُوا: نَحْنُ عَلَى مَا اقْتَرَقْنَا عَلَيْهِ بِالْأَمْسِ... تَتَابَعَتِ النَّاسُ بِالْبَيْعَةِ لَا يُكْرِهُهَا أَحَدٌ".<sup>۱</sup>

ای مردمان در حضور و اجازه همگان گویم کسی در حکومت بر شما حقی ندارد مگر آنکه رضایت دهید و وی را فرمانروا قرار دهید، و دیروز بر توافقی گذشت، اگر بخواهید به حکمرانی می‌نشینم و گرنه هیچ کس بر هیچ کس سطره ندارد. مردم گفتند: ما بر همان پیمان دیروز هستیم. و مردم یک‌به‌یک با وی بیعت کردند و هیچ کس در بیعت ناپسند نداشت.

پس از استقرار خلافت، امیرمومنان معاویه را به بیعت فراخواند، در پاسخ معاویه چنین بهانه آورد که به هنگام بیعت با امیرمومنان نبوده است، پس حکومت آن حضرت معاویه و شام را دربر نمی‌گیرد. امام در پاسخ وی فرمود:

"لَعَمْرِي لَئِنْ كَانَتِ الْإِمَامَةُ لَا تَتَعَدُّ حَتَّى يَحْضُرَهَا عَامَةُ النَّاسِ فَمَا إِلَى ذَلِكَ سَبِيلٌ وَلَكِنْ أَهْلُهَا يَحْكُمُونَ عَلَى مَنْ غَابَ عَنْهَا ثُمَّ لَيْسَ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَرْجَعَ وَلَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَخْتَارَ".<sup>۲</sup>

۱- تجارب الامم، ج ۱، ص ۴۵۹.

۲- نهج البلاغه، خطبه ۱۷۲.

اگر پیشوایی مسلمانان تنها به حضور همه مردمان شکل نگیرد که این کار نشدنی است. ولی چنین است که بیعت کنندگان بر آن کسان که به هنگام بیعت غائب بودند حکم می‌کنند، پس از آن بیعت کننده حق بازگشت ندارد و غائب حق انتخاب ندارد. آنچه از این سخنان دریافت می‌شود آن است که پذیرش و رضایت مردم، شرط لازم برای مشروعیت هر حکومت و حکمرانی است. بی‌گمان امام معصوم شایسته‌ترین فرد برای زمامداری جامعه است و در زمان حضور و دسترسی به او، زمامداری دیگری پیش انداختن فروتر بر برتر (ترجیح مرجوح بر راجح) است که به حکم عقل و شرع کرداری ناپسند است. ولی تحقق و فعلیت زمامداری، حتی برای امام معصوم، بر جلب رضایت و رأی عموم متوقف است.

از سویی دیگر، مقتضای اصل عدل الهی و قاعده نفی ظلم آن است که تنها حکومتی مشروعیت دارد که رضایت اکثریت مردمان را به همراه داشته باشد. استدلال بر این امر بر پایه مقدمات ذیل استوار است:

الف- زمامداری بزرگ‌ترین و گسترده‌ترین تصرف در مال و جان و زندگی دیگران است.

زمامدار با وضع و اجرای قوانین، پاداش و کیفرها، برنامه‌ریزی‌ها و اولویت‌بندی‌ها، بازداشت‌ها و ترخیص‌ها، آنچه را خود می‌پسندد و لازم یا روا می‌داند، بر جامعه خویش تحمیل می‌کند. تصرفات زمامدار در گستره بزرگی از اموال، جان‌ها، عمر و سرنوشت آدمیان، نیروهای ذهنی و جسمی، محیط زیست و در یک کلام، همه داشته‌های افراد آن جامعه، جریان پیدا می‌کند.

ب- تصرف در دارایی‌ها و جان و عمر دیگران، بدون جلب رضایت آنان، به حکم شرع و عقل، غصب و ظلم است.

تصرف در اموال دیگری بدون رضایت وی، غصب نام می‌گیرد. غصب حرام

شرعی و قبیح عقلی است و غاصب ضامن همه زیان‌های ناشی از غضب است. تصرف در جان و پیکر دیگری، بدان گونه که وی را کشته شود یا عضو یا نیرویی را از دست دهد، بی‌گمان حرام و ضمانت‌آور است. تصرف در وقت و عمر دیگری، به‌عنوان حبس حرّ (زندانی کردن انسان آزاد) در فقه طرح شده است. این‌گونه تصرف نیز حرام و ضمانت‌آور است. و البته تصرف در محیط زیست انسان‌ها؛ تغییر زیست‌بوم، آب‌وهوا و زمین، بدون جلب رضایت آنان، بی‌گمان به حکم عقل ناروا و به حکم شریعت حرام است.

ج- اصل عدل الهی و نتیجه آن؛ قاعده نفی ظلم، بر آن دلالت دارد که آنچه به ظلم بیانجامد نامشروع است.

نتیجه: هر زمامدار و زمامداری که بدون رضایت مردم بر آنان سیطره پیدا کند و حکم براند، مشروعیت نخواهد داشت.

رضایت مردم به زمامدار به‌صورت رأی اکثریت مردم جلوه‌گر می‌شود. در برابر اکثریت، دو گروه قرار می‌گیرند؛ نخست اقلیت که رضایت آنان نیز تا آنجا که به رضایت اکثریت زیان نرساند، باید جلب شود. و آن دسته از مردم که در انتخابات شرکت نکرده‌اند، از حق اظهار نظر خویش چشم‌پوشی کرده‌اند، و به اختیار خویش حق خود را وا گذاشته‌اند.

بررسی بیشتر، موارد دیگری را در فقه روشن خواهد ساخت که رأی و نظری بر خلاف عدل مطرح شده است؛ این آراء فقهی از شریعت منتفی است، زیرا خداوند حقّ است و جز به حق و دادگری حکم نمی‌کند.

## سکین

آیه الله غروی اصفهانی می نویسد:

أَنَّ التَّحْسِينَ وَالتَّقْبِيحَ الْعَقْلِيِّينَ مِمَّا تَوَافَقَتْ عَلَيْهِ آرَاءُ الْعُقَلَاءِ  
لِلْمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ أَوْ لِلْمُفْسَدَةِ الْعَامَّةِ فَلَا مَحَالَةَ لِأَيْعَقَلَ الْحَكْمَ عَلَى خِلَافِهِ  
مِنَ الشَّارِعِ؛ وَالشَّارِعَ مِنَ الْعُقَلَاءِ بَلْ رَأْسِ الْعُقَلَاءِ...  
وَالظُّلْمَ بِمَا هُوَ ظَلَمٌ قَبِيحٌ عِنْدَهُمْ وَمِنْهُمْ الشَّارِعُ".  
نیکو و زشت دانستن کردارها از آن احکام است که همه  
خردمندان، بر پایه مصالح و مفسدات عام، بر آن توافق دارند،  
پس محال است که شریعت بر خلاف حکم خردمندان حکم  
کند؛ شریعت از خردمندان، بلکه رئیس خردمندان است...

پس ستمکاری از آن روی که ستم

است نزد همه خردمندان، و از

جمله آنان شریعت،

زشت است.



## نسبت قاعده نفی ظلم با احکام مستنبطه

احکام فرعی فقهی بر پایه ادله شرعی؛ آیات قرآن و سنت معصومان استنباط می‌شود گاه این دلیل شرعی، در جهت اثبات حکم فرعی، نصّ است؛ بدین معنا که به قطع و یقین بر آن حکم دلالت دارد و هیچ احتمال خلافی در دلالت آن وجود ندارد به‌عنوان نمونه آیه "حَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالِدِمَّ وَحَلْمَ الْخَنزِيرِ"١ نصّ در حرمت خوردن مردار و خون و خوک است دلالت این آیه بر حرمت مردار و خون و خوک، قطعی است و هیچ احتمال خلافی در آن نیست.

و گاه دلیل شرعی به‌ظاهر خویش بر حکمی دلالت دارد، این دلالت قطعی نیست، بلکه احتمال خلاف در آن وجود دارد به‌عنوان نمونه آیه "وَطَعَامُ الَّذِينَ أُتُوا الْكَيْبَ حِلٌّ لَكُمْ"٢ به اطلاق خویش همه خوراکی‌های اهل کتاب را بر ما حلال اعلام می‌کند؛ این اطلاق، خوراک گوشتی و غیرگوشتی را دربرمی‌گیرد در اینجا آیه به‌ظاهر خویش بر حلیت خوراک گوشتی و مذبوحات اهل کتاب دلالت می‌کند، ولی این دلالت قطعی نیست، و تنها آن زمان که شرط یا قیدی بر این آیه یافت نشود و ظهور آن را در اطلاق از میان نبرد، می‌توان از اطلاق آیه پیروی نمود.

با توجه بدین تقسیم درباره نسبت قاعده نفی ظلم با احکام فرعی نیز باید توجه داشت که گاه این حکم فرعی بر اساس نصّ شرعی، و گاه بر اساس ظاهر دلیل شرعی استنباط شده است پس این فصل را در دو مبحث ادامه می‌دهیم.

---

١ - سوره مائده: ٥، آیه ٣.

٢ - سوره مائده: ٥، آیه ٥.

### قاعدہ نفی ظلم و احکام مستنبطه از نصوص

نص شرعی بر حکمی فرعی دلالت تامی دارد از آن سو، عقل مستقل بر آن حکم کرده است که این حکم به ظلم می انجامد. و البته قاعده نفی ظلم نیز هر حکم ظالمانه‌ای را از شریعت مقدس منتفی می داند. در این تقابل، سه طرف وجود دارد؛ نص شرعی، حکم عقل، و قاعده نفی ظلم و هر سه طرف قطعی و یقینی هستند فرض کنید شارع مقدس (فرض کنید امام معصوم) شما را به صراحت تمام فرمان می دهد که نوجوانی را به قتل برسانید و شما آن نوجوان را بی گناه می یابید، و البته عقل مستقل حکم می کند که قتل فرد بی گناه ظلم و قبیح است و قاعده نفی ظلم نیز هر حکم ظالمانه‌ای را از شریعت الهی نفی می کند. آیا قاعده نفی ظلم و حکم عقل مکلف مقدم است و قتل آن نوجوان حرام است؟ یا آنکه نص شرعی مقدم است و قتل آن نوجوان واجب است؟

حضرت موسی در موقعیتی شبیه بدان چه فرض شد، قرار گرفت خداوند به وی فرمان می دهد که آموزگاری الهی را پیروی کند در جریان سفر، آن آموزگار نوجوانی را به قتل می رساند حضرت موسی می خروشد: "أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً بَغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا نُكْرًا".<sup>۱</sup> حضرت موسی می داند که این آموزگار از سوی خداوند تعیین شده است، و آن کس را که خداوند تأییدش کند از گناه و آلودگی به دور است از آن سو به چشم می بیند که آموزگار نوجوانی را می کشد نوجوانی که در نظر حضرت موسی پیراسته و بی گناه است و عقل وی به درستی حکم می کند که انجام چنین کاری ناشایست و قبیح است حضرت موسی حکم عقل خویش را پیروی می کند و در برابر آموزگار ساکت نمی نشیند، بلکه به صراحت اعتراض می کند.

---

۱ - سوره کف: ۱۸، آیه ۷۴.

ولی آیات قرآن بر آن دلالت دارد که این اعتراض ناشایست است، حکم عقل بدین که قتل نوجوان بی گناه قبیح است، قطعی و صائب است اشکال کار آنجاست که حضرت موسی در تشخیص موضوع حکم عقل تعجیل نموده و بدون فحص و جستجوی کامل نوجوان مقتول را بی گناه دانسته است آنچه قطعی نیست، بلکه مظنون است بی گناه بودن نوجوان است! بر این اساس، موضوع حکم عقل به درستی احراز نشده است آن آموزگار الهی نیز بر همین نکته تأکید می کند که حضرت موسی در احراز موضوع حکم عقل خویش تعجیل نموده است و آن نوجوان به واقع گناهکار بوده است.

قرآن کریم در آیات دیگری نیز خبر از داوری دیگری می دهد که به جهت تعجیل در شناخت موضوع ناروا شناخته شده است. دو برادر بر حضرت داوود وارد می شوند، یکی از آن دو در مقام شکایت می گوید که من یک میش و برادرم نودونه میش دارد، و حال برادرم به من می گوید که میش خویش را به من بده تا شمار میش های من تکمیل شود! و حضرت داوود داوری می کند که برادرت در این درخواست بر تو ستم کرده است!<sup>۱</sup> بی گمان گرفتن آن میش از برادر تهیدست ظلم به اوست، حکم عقل و شرع در این باب قطعی و به جاست؛ ولی حضرت داوود پیش از آنکه از مدعی، شاهد یا بینه ای بطلبد و یا آنکه به سخن متهم گوش دهد، داوری نمود، پس در حکم خویش تعجیل نموده است.<sup>۲</sup>

با توجه و تدبر در این آیات الهی می توان گفت که در فرض تقابل قاعده نفی ظلم و حکم مستنبطه از نص شرعی باید توقف نمود. دلالت نص بر حکم فقهی قطعی است. قاعده نفی ظلم نیز هم در ادله و هم در مدلول خویش قطعی و یقینی است.

۱ - ر.ک. سوره ص: ۳۸، آیه ۲۳.

۲ - امام رضا در حدیثی بدین مساله تصریح می فرماید. ر.ک. بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۷۳.



حکم عقل باید مورد بررسی بیشتر قرار گیرد، چه بسا عقل در تشخیص موضوع خویش خطا کرده است. پس مقتضای ایمان مؤمن آن است که به نص شرعی پایبند باشد، در دلیل و مدلول قاعده نفی ظلم نیز احتمال خطا و خلاف نیست، پس ممکن است عقل در احراز موضوع حکم خویش همه جوانب را ندیده باشد و در حکم خویش تعجیل نموده باشد مقتضای آنچه گفته شد توقف و تأمل و تدبیر در مبانی و مقدمات حکم عقل است.

به عنوان نمونه قرآن کریم به صراحت سهم ارث فرزندان پسر را دو برابر فرزندان دختر اعلام می‌کند: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ" <sup>۱</sup> دو برابر بودن سهم ارث پسر نسبت به دختر از ضروریات شریعت اسلامی است و به هیچ‌روی قابل خدشه و تردید نیست حال اگر کسی مدعی شود که عقل این تقسیم را ظالمانه می‌بیند و چرا باید سهم دختر که ضعیف‌تر و آسیب‌پذیرتر است نصف سهم پسر باشد و بر پایه قاعده نفی ظلم، خداوند به ستم حکم نخواهد کرد، پس نصف بودن سهم ارث دختر نسبت به پسر حکم خداوند دادگر نیست! همان‌گونه که گذشت این استدلال سه طرف دارد نصوص قطعی شرعی بر این دلالت دارد که سهم پسر از ارث دو برابر دختر است قاعده نفی ظلم نیز به جای خویش قطعی است که خداوند به ستم حکم نمی‌کند. آنچه نادرست و نابجاست ادعای ظلم بودن این تقسیم است شریعت اسلام از سویی هزینه‌های ضروری زن را بر عهده مرد گذاشته است، از سویی دیگر دست پدر و مادر را باز گذاشته که در زمان حیات در همه اموال، و پس از مرگ در ثلث اموال خویش تصرف کنند و به هرکسی که می‌خواهند، اعم از فرزند پسر یا دختر، ببخشند و تنها در آنچه از اموال پس از باز پس دادن بدهی و انجام وصیت باقی می‌ماند احکام ارث را جریان داده است پس

دو برابر بودن سهم پسر از سویی در مقابل حکم به وجوب نفقه زن بر مرد قرار می‌گیرد، و از سویی دیگر نصف بودن سهم دختر با اختیار والدین در بخشش اموال خویش یا وصیت در محدوده ثلث اموال قابل جبران است پس با دقت در اطراف و جوانب حکم شرعی عقل خواهد کرد که نه تنها دو برابر بودن سهم پسر ظلم نیست، بلکه موافق و مطابق نقش وی در تأمین هزینه‌های زندگی و مدیریت خانواده است. تأمل و تدبر بیشتر تنها به مقدمات حکم عقل محدود نیست؛ بلکه در تقابل دلیل شرعی و حکم عقل باید در آن دلیل سمعی نیز تأمل کرد و نص بودن آن را احراز نمود، نمونه دیگری ذکر می‌کنیم.

در عنوان "حکم اسیر" گذشت که برخی از فقهاء بر پایه آیه ۳۳ سوره مائده و حدیث منقول از امام باقر، حکم اسیر جنگی قتل، دار زدن، یا بریدن دست‌وپا دانسته‌اند. با توجه به مجموعه ادله و قرائن موجود در آیه و شأن نزول آن آشکار می‌شود که این آیه، نصّ بر حکم قتل اسیر جنگی نیست و البته حکم عقل در این باب قطعی است؛ ولی دلیل مظنون یا مشکوک شرعی در برابر دریافت قطعی عقلی مقاومت نخواهد کرد.

گذشت که دلیل شرعی بر حکم از سویی، و قاعده نفی ظلم و حکم عقل مبنی بر ظلم بودن آن حکم فرعی از سویی دیگر، با یکدیگر تعارض و تنافی دارند با تأمل و تدبر ممکن است مقدمات حکم عقل متزلزل می‌شود و دیگر عقل در این موضوع حکم نمی‌کند و ممکن است آن دلیل شرعی و سمعی، نصّ و صریح نباشد؛ بلکه مورد شکّ و تردید واقع شود. ولی اگر هیچ‌یک از این دو اتفاق نیفتاد، مقدمات حکم عقل استوار ماند، و دلیل شرعی نیز در افاده آن حکم نص بود و هیچ اختلافی در آن وجود نداشت؛ در این وضعیت مفروض، اگر کبرای قاعده نفی ظلم را عقلی بدانیم، حکم قطعی عقلی در صغرای همچون قرینه متصله عمل می‌کند و دلالت

نص را بر حکم مزبور را منتفی می‌سازد. و اگر کبرای قاعده نفی ظلم را شرعی بدانیم؛ تنافی بین قاعده نفی ظلم و نص شرعی، همانند تعارض دو نصّ (تعارض النصّین) است و آنچه علمای اصول و فقه در تعارض دو نصّ گویند، در این مسأله نیز جریان دارد.

در مبحث بعدی به تفصیل درباره این تفصیل سخن خواهیم گفت.

### قاعده نفی ظلم و احکام مستنبطه از ظواهر

اگر دلیلی شرعی، آیه قرآن یا حدیثی از معصوم، به‌ظاهر خویش بر حکمی دلالت می‌نمود و عقل با دقت و تأمل کامل و همه‌جانبه حکم نمود که حکم مستنبط از ظاهر آن دلیل سمعی، ظلم است و البته قاعده نفی ظلم هر حکم ظالمانه‌ای را از شریعت الهی نفی می‌کند پرواضح است که در این تقابل، ظاهر دلیل سمعی یارای معارضه با حکم قطعی عقل را ندارد حکم عقل مقدم است و آن حکم فرعی از شریعت منتفی خواهد بود. گذشت که شیخ مفید درباره چنین فرضی می‌نویسد:

"ان وجدنا حدیثاً یُخالف احکام العقول اطرحناه لقضية العقل بفساده ثمّ الحکم بذلك علی انه صحیحٌ خرج مخرج التقیة او باطلٌ اُضیف الیه" <sup>۱</sup>

اگر حدیثی یافتیم که با حکم خردها ناسازگار بود آن حدیث را رها می‌کنیم چون که عقل به تباهی آن حکم کرده است و درباره آن حکم می‌کنیم که این حدیث صحیحی است که از روی تقیّه بیان شده و یا آنکه مطلب باطلی است که به معصومان نسبت داده شده است.

و شیخ انصاری نیز به‌صراحت حکم عقل را بر دلیل نقلی مقدم می‌داند و می‌نویسد:

"والذي يقتضيه النظر وفاقاً لأكثر أهل النظر أنه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي، وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحة"<sup>۱</sup>.

به نظر من - که با نظر بیشتر صاحب نظران موافق است - هرگاه از دلیلی عقلی یقینی به دست آمد، پس روا نیست که دلیلی نقلی با آن معارض باشد و اگر دلیلی نقلی یافت شد که ظاهر آن با دلیل عقلی معارض بود، پس باید آن دلیل نقلی را تأویل کرد و اگر نشد، آن را کنار گذاشت.

در فصل پیشین نیز موارد پرشماری را برشمردیم که فقیهان بزرگوار شیعه به جهت جریان قاعده نفی ظلم، حکم فرعی مستنبط از ظواهر ادله سمعی را بر کنار نهادند.

تقدم قاعده نفی ظلم و حکم عقل بر حکم سمعی مستنبط از چه باب است؟! پاسخ بدین پرسش بدین نکته بستگی دارد که کبرای استدلال ما در قاعده نفی ظلم عقلی باشد یا شرعی. جریان قاعده نفی ظلم بر اساس یک استدلال شکل می گیرد؛ به عنوان مثال:

تصرف در کنیزِ زوجه بدون رضایتش، ظلم است.

هر آنچه ظلم باشد، از شریعت منتفی است.

تصرف در کنیزِ زوجه بدون رضایتش، از شریعت منتفی است. (مشروع نیست). بی گمان صغرای این استدلال عقلی است؛ زیرا عدلیه بر این باور است که حاکم در باب حسن و قبح، عقل است. کبرای این استدلال می تواند عقلی یا شرعی باشد؛ زیرا هم عقل مستقل حکم می کند که خداوند هیچ گاه به ستم حکم نمی کند، و هم نصوص شرعی بر این معنا دلالت دارد.

با این تفصیل، اگر کبرای استدلال در جریان قاعده نفی ظلم را عقلی بدانیم؛ تقدم

قاعده نفی ظلم بر احکام مستنبطه از ظواهر از آن روست که حکم قطعی عقل همانند قرینه متصله عمل می‌کند و اصولاً ادله سمعی در اثبات حکمی که ظالمانه باشد، ظهور پیدا نمی‌کند. به‌عنوان نمونه اگر روایتی بر آن دلالت داشته باشد که تصرف در کنیز زوجه مطلقاً رواست، و عقل از یک‌سو تصرف در مال غیر بدون رضایت وی را ستم می‌بیند و از سویی دیگر شریعت الهی را به دور از ستم می‌داند، این درک عقلانی همچون قرینه متصله ظهور آن روایت را از جواز تصرف در کنیز زوجه در حالت عدم رضایت زوجه منصرف می‌سازد و آن روایت دیگر در فرض مزبور ظهوری نخواهد داشت.

و اگر کبرای استدلال در جریان قاعده نفی ظلم را شرعی بدانیم؛ آن گاه تقدم قاعده نفی ظلم احکام مستنبطه از ظواهر از باب حکومت است. به‌عنوان نمونه پیامبر اکرم فرمود: "لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحٌ" این سخن به‌ظاهر خویش بر آن دلالت دارد که هر آداب و مراسمی در هر دیانت یا فرهنگی که نشانه ازدواج رسمی بین زن و مرد باشد، از دیدگاه شریعت اسلامی برای پیروان آن دین یا فرهنگ معتبر است. حال اگر در فرهنگ خاصی دزدیدن و غضب زنان نیز گونه‌ای ازدواج به‌شمار می‌آمد، آیا این نوع ازدواج نیز مورد تأیید و امضای اسلام است؟

گذشت که محقق کرکی به‌صراحت ازدواج به غضب را از مصادیق ظلم می‌شمارد که در اسلام منتفی و مرفوع است.<sup>۲</sup> در این مثال، قاعده نفی ظلم در موضوع ادله اعتبار ازدواج اقوام و ملل تصرف می‌کند و آن را تضییق می‌کند. و آن‌گونه

---

۱ - تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۴۷۲. ح ۹۹. سند حدیث: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ وَهْبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ اِبَاعَبْدَ اللَّهِ. حدیث از نظر سندی موثق است.

۲ - ر.ک. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۱۸۴.

ازدواجی را که بر اساس ظلم و غضب بنا نهاده شده باشد را از شریعت اسلامی نفی می‌کند. گویی شارع مقدس به لسان حاکم می‌فرماید آن گونه نکاحی که ظالمانه باشد، مشروع و معتبر نیست. بنابراین قاعده نفی ظلم بر مفاد حدیث "لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحٌ" حاکم است.

از آنجا که قاعده نفی ظلم همواره لسان سلبی دارد و احکام ظالمانه را از شریعت اسلام نفی می‌کند؛ به نظر می‌رسد که حکومت قاعده نفی ظلم بر ادله احکام همواره موجب تضییق آنان شود. ادله احکام، بر موضوعی حکمی قرار می‌دهند، و قاعده نفی ظلم این حکم را در برخی از مصادیق این موضوع سلب می‌کند؛ پس حکومت قاعده نفی ظلم بر ادله احکام همواره به تضییق است. در بررسی موارد استناد فقیهان به قاعده نفی ظلم نیز موردی را نیافتیم که قاعده نفی ظلم موجب توسعه موضوع دلیل شده باشد.

### نسبت قاعده نفی ظلم با قواعد فقهی

در این بخش شباهت‌ها و تفاوت‌های قاعده نفی ظلم را با برخی از قواعد فقهی مرتبط یا مماثل بررسی می‌نماییم و در نتیجه نسبت قاعده نفی ظلم با آن قواعد را درمی‌یابیم.

### قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع

اندیشمندان عرصه کلام، فقه و اصول، از دیرباز مبحثی را در مورد حجیت حکم عقل پایه گذاشته‌اند که آیا همواره حکم عقل مستلزم حکم شرع است؟ اگر عقل حسن یا قبح کرداری را دریافت، آیا از این دریافت عقلی، حکم شرع به وجوب یا حرمت آن کار استکشاف می‌شود؟ أفکَلَمَا حکم به العقل حکم به الشرع؟

و از آن سو نیز، آیا همواره حکم شرع مستلزم حکم عقل است؟ اگر شرع به حرمت یا وجوب کاری حکم کرد، آیا بر اساس این حکم شرعی، عقل قبح یا حسن آن کار را درک می‌کند؟ أفکلما حکم به الشرع حکم به العقل؟ عدلیه بی‌گمان احکام شرعی را بر اساس مصالح واقعی می‌دانند، زیرا حکم بدون مصلحت بیهوده کاری است، و بیهوده کاری عقلاً زشت است و هر آنچه عقلاً زشت باشد از پروردگار منتفی است.

محقق نائینی (به تقریر آیه الله خوئی) در اثبات استواری احکام شرعی بر مصالح واقعی می‌فرماید:

"و قد تواترت الاخبار معنی بمضمون قوله ﷺ: ما من شیء یقرّبکم إلى الجنة و یبعدکم عن النار الا و قد امرتکم به و ما من شیء یقرّبکم إلى النار و یبعدکم عن الجنة الا و قد نهیتکم عنه؛ الصریح فی انبعث الأحکام عن المصالح و المفسدات فی الأفعال و کیف کان فلا ریب فی ان مناطیة المصالح و المفسدات للأحکام ضروریة لا یکن إنکارها".<sup>۲</sup>  
ولی آیا عقل می‌تواند مصالح احکام شرع را کشف کند؟

اخباریان شیعه و حتی برخی از اصولیان<sup>۳</sup> بر این باورند که هرچند عقل به‌طور کلی حسن و قبح افعال را درک می‌کند، و هرچند احکام شرعی بر پایه مصالح و مفسدات واقعی شکل گرفته است، ولی دایره دید عقل محدود است و بر همه جوانب احکام خداوند احاطه ندارد؛ پس چه‌بسا عقل فعلی را حسن یا قبیح بداند، ولی شارع به

۱ - بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۷۱. ح ۱۰. این حدیث از نظر سند مرسل است.

۲ - أجود التقریرات، ج ۲، ص ۳۷.

۳ - بنابر گزارش شیخ انصاری اولین کسی که از اصولیان به صراحت چنین نظری را ارائه داده، فاضل زرکشی است. رک. مطارح الأ نظار، ص ۲۳۱.

سبب جهتی که بر عقل پوشیده مانده، به وجوب یا حرمت آن حکم ندهد و چه بسا شرع فعلی را واجب یا حرام بداند، ولی عقل به سبب جهتی که بر او پوشیده مانده، به حسن یا قبح آن را درک نکند.

محقق بحرانی در بیان و تأیید این اندیشه می‌نویسد:

"لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات و غيرها و لا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها".<sup>۱</sup>

آیه الله خوبی (به تقریر صافی اصفهانی) اندیشه پذیرش ملازمه بین حکم عقل و شرع در عالم ثبوت و انکار این ملازمه در مرحله اثبات را مبنی بر ادعای قصور و کوتاهی عقل از درک ملاکات احکام شرعی می‌داند. وی می‌نویسد:

غاية الأمر إدراك العقل وإحرازه مصلحة شيء أو مفسدته وانها مقتضية للوجوب أو التحريم، أما إحراز عدم وجود مانع يمنعها و مزاحم يزاحمها وغير ذلك مما له دخل في تأثيرها فلا كيف و قد جمع الشارع بين المختلفات و فرّق بين المجتمعات في كثير من الموارد".<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد که این تشکیک عامّ در توانایی عقل به احکام فقهی محدود نمی‌ماند، اگر اندیشمندی عقل را در محدوده فروع ناتوان ببیند، چگونه ممکن است آن را در اصول و معارف توانا و مدرک فرض کند؟! همین تشکیک در اصول اعتقادی نیز راه پیدا خواهد کرد! عقل حکم می‌کند که تقدیم مفضول بر فاضل و کیفر دادن بی‌گناه قبیح است، ولی ممکن است اندیشمند اشعری بگوید: خداوند به مصلحتی که بر عقل پوشیده مانده، مفضولی را بر فاضلی مقدّم می‌کند و

---

۱ - ر.ک. الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۳۲ (مقدمه دهم).

۲ - الهدایة فی الاصول، ج ۳، ص ۷۰.



بی‌گناهی را عذاب می‌کند! و هیچ‌گاه عقل نمی‌تواند حکم کند که چنین کاری ظلم و قبیح است! پس انکار ملازمه بین حکم عقل و شرع در محدوده احکام فقهی به نفی حسن و قبح عقلی، و ورود به اردوگاه اشاعره و الغاء اصل عدل می‌انجامد. محقق نایینی (به تقریر کاظمی) نیز ابتدا باور اخباریان و برخی اصولیان مبنی بر پذیرش حسن و قبح شرعی از سویی و انکار ملازمه بین حکم عقل و شرع از سوی دیگر را نقل می‌کند پس از این، احتمال وجود ملاکات و وجوه پوشیده بر عقل را بر خلاف فرض قاعده ملازمه می‌شمرد.

به نظر محقق نایینی فرض قاعده ملازمه در آنجاست که عقل جمیع اطراف کرداری را دیده و تمام وجوه حسن و قبح آن را استقصاء نموده و سپس به قطع بر حسن یا قبح کردار حکم کرده است نایینی مثالی نیز ذکر می‌کند عقل به قطع و یقین حکم می‌کند که دروغی که موجب کشته شدن پیامبری شود و هیچ منفعتی در آن یافت نمی‌شود، قبیح است. وی می‌نویسد:

فإنَّ لا نکر أنَّه یکن أن تکون للمصالح و المفسد النفس الأمریة موانع و مزاحمات، فإنّ ذلك مما لا سبیل إلى إنکاره، و إنّما ندعی أنَّه یکن موجبة جزئیة إدراک العقل لجمیع الجهات من المقتضیات و الموانع و المزاحمات.

ما منکر آن نیستیم که ممکن است مصالح و مفسد واقعی، موانع و مزاحماتی داشته باشد، این مطلب را نمی‌توان انکار کرد؛ بلکه ما مدعی هستیم که ممکن است عقل به نحو موجه جزئی همه جهات را از اقتضا و موانع و مزاحمات را درک نماید.

وی در پایان مطلب می‌نویسد:

فتحصّل أنَّه لا سبیل إلى منع الملازمة بعد الاعتراف بتبعیة الأحکام للمصالح و المفسد و

بعد الاعتراف بإدراك العقل لتلك المصالح و المفاسد.<sup>۱</sup>

محقق نایینی بر ناتوانی عقل در ادراک جمیع ملاکات احکام شرعی تأکید می‌کند، ولی انکار درک عقل در احکام شرعی - حتی به نحو موجه جزئی - را موجب انکار اصل حسن و قبح عقلی و عدم ثبوت راست‌گویی پیامبران و سستی پایه‌های اصل دین می‌شمرد. وی می‌نویسد:

انّ العقل وان لم یکن له إدراك جمیع المصالح و المفاسد الاّ انّ إنکار إدراکه لهما فی الجملة وینجو الموجبة الجزئیة مناف للضرورة أيضا ولولا ذلك لما ثبت أصل الدیانة و لزم إخم الأنبیاء.<sup>۲</sup>

آیه الله مظفر پذیرش حسن و قبح عقلی را موجب پذیرش ملازمه بین حکم عقل و شرع می‌شمرد.<sup>۳</sup>

شهید آیه الله سید محمدباقر صدر نیز هرگونه تشکیک در معارف و دریافت‌های عقلی در حوزه حسن و قبح را تشکیکی اشعری می‌نامد.<sup>۴</sup>

آیه الله غروی اصفهانی در اثبات ملازمه بیانی دگرگون ارائه می‌دهد، وی هرگونه دوگانگی و تفکیک بین حکم عقل مستقل و شرع را نامعقول می‌داند؛ بدین تقریب که اگر عقل به قطع حکمی صادر کند، شرع نیز از عقلاء بلکه رئیس عقلاست پس محال و خُلف فرض است که حکم عقل و شرع ناسازگار درآید وی به‌ویژه بر هماهنگی عقل و شرع در تشخیص عدل و ظلم تأکید می‌کند. وی می‌نویسد:

---

۱ - فوائد الاصول، ج ۳، ص ۶۲.

۲ - اجود التقريرات، ج ۲، ص ۳۷.

۳ - اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۹.

۴ - بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۳۵.

"فیث عرفت أنّ التحسین و التقیح العقلیین ممّا توافقتم علیہ آراء العقلاء للمصلحة العامة أو للمفسدة العامة فلا محالة لا یعقل الحکم علی خلافه من الشارع، إذ المفروض أنّه ممّا لا یختصّ به عاقل دون عاقل و أنّه بادی رأی الجمیع لعموم مصلحته، و الشارع من العقلاء بل رئیس العقلاء، فهو بما هو عاقل کسائر العقلاء و إلاّ لزم الخلف من کونه بادی رأی الجمیع، فالعدل بما هو عدل حسن عند جمیع العقلاء و منهم الشارع، و الظلم بما هو ظلم قبیح عندهم و منهم الشارع".<sup>۱</sup>

نقض و ابرام در مبحث ملازمه گسترده است و می تواند خود موضوع رساله ای شود،<sup>۲</sup> ولی آنچه در اینجا مورد بررسی واقع می شود نسبت قاعده نفی ظلم و قاعده ملازمه است.

مفاد قاعده نفی ظلم با قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع متفاوت است بنا بر قاعده نفی ظلم، حکم عقلی، حکم شرعی را کشف نمی کند؛ بلکه حکم عقل - و بهتر بگوییم درک عقلی - صغرای حکم شرع را تشخیص می دهد شارع مقدّس اعلام کرده است که به ظلم و جور حکم نخواهد کرد و همه احکامش بر اساس دادگری است.<sup>۳</sup>

لسان سلبی این قضیه آن است که حکمی که به ظلم بیانجامد، از شارع منتفی است.

۱ - نهاية الدراية، ج ۲، ص ۳۲۰.

۲ - رک. رساله دکترای آقای حسن پوشنگر با عنوان "بررسی قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع".

۳ - البته این قضیه به دلیل عقلی مستقل نیز ثابت شده است. پس این کبری هم عقلی است و هم شرعی.

عقل تنها و تنها، صغرای این حکم کلی شرعی را تشخیص می‌دهد که فلان حکم فقهی با عدل ناسازگار است و به ظلم می‌انجامد، پس نقش عقل در قاعده نفی ظلم مانند نقش عرف در قواعد نفی ضرر و نفی حرج، تنها و تنها تشخیص موضوع حکم است.

شرع اعلام می‌کند که هر حکمی که به ضرر و حرج بیانجامد، منتفی و ملغی است، عرف تشخیص می‌دهد که فلان حکم به ضرر و حرج انجامیده و در واقع صغرای حکم شرع را در قاعده لاضرر و لاجرح مشخص می‌سازد در قاعده نفی ظلم نیز عقل، صغریات حکم شرع به انتفاء و الغای احکام ظالمانه را تشخیص می‌دهد.

اثبات قاعده نفی ظلم بر اثبات ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع متوقف نیست به بیان دیگر انکار ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، به قاعده نفی ظلم زیانی نمی‌زند.

فرض کنیم درک عقل از حسن و قبح افعال به حکم شرعی بر وجوب و حرام نمی‌انجامد، ولی تنها و تنها بر فرض پذیرش اصل حسن و قبح عقلی، عقل قادر است ظلم و عدل را تشخیص دهد و درک او در این باب صائب است حال عقل درک کرده که فلان حکم فقهی به ظلم می‌انجامد، و پیشتر شرع اعلام کرده که اگر خداوند به ظلم حکم نمی‌کند پس حکم فقهی که به ظلم بیانجامد، از شرع مقدس ملغی و منتفی است.

همان‌طور که گذشت، در قاعده نفی ظلم حکم عقل صغرای حکم شرع را تشخیص می‌دهد، نه آنکه حکم شرعی را استکشاف کند و بین تشخیص صغریات حکم و استکشاف اصل حکم فاصله بسیاری است.

### قاعده عدل و انصاف

محقق یزدی چنین مسأله‌ای را طرح می‌کند که اگر اموال معلوم و مالکان مردّد ولی منحصر در چند نفر باشد؛ آیا آن مال، مجهول‌المالک خواهد بود؟ یا مال بنا بر قرعه به یکی از مالکان محتمل داده می‌شود؟ و یا آنکه آن مال بین مالکان احتمالی به نسبت برابر تقسیم می‌شود؟ صاحب عروه حکم به تقسیم را می‌پذیرد.<sup>۱</sup>

اگر مرد نامسلمانی بیش از چهار زن دائم داشته باشد و مسلمان شود، لازم است از میان همسرانش چهار تن را برگزیند و از بقیه دوری کند حال اگر پیش از انتخاب چهار همسر، از دنیا رفت؛ کدام‌یک از زنان همسر وی بشمار می‌آیند و از او ارث می‌برند؟ محقق حلّی قرعه یا تقسیم مساوی سهم الارث بر همه زنان را راه حلّ مسأله می‌داند.<sup>۲</sup>

اگر زنی ادعا کرد که مردی دو بار و با دو مهریه متفاوت وی را به همسری خود درآورده، و مرد مدعی بود که یک عقد با یک مهریه را دو بار تکرار کرده است محقق حلّی دو احتمال در پاسخ مطرح کرده؛ اول آنکه تکرار و تأکید خلاف اصل است، پس ظاهر آن است که دو عقد صورت گرفته و دو مهریه بر زوج لازم است و دوم آنکه یک مهریه و نصف بر زوج لازم است، زیرا یک مهر مورد اتفاق زوج و زوجه است و مهر دوم که مورد اختلاف آن دو است، نصف آن پرداخت شود.<sup>۳</sup>

اگر بچه گمشده‌ای را دو نفر یافتند و هر دو خواستار حضانت وی بودند و از نظر ویژگی‌ها و مرجحات هر دو مساوی بودند، علامه حلّی قرعه یا شراکت در حضانت

۱ - مستمسک العروة الوثقی، ج ۹، ص ۴۹۷.

۲ - شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۵۲۵.

۳ - شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۵۵۵.

را راه حلّ مسأله می‌داند.<sup>۱</sup>

حکم به تقسیم و توزیع مال یا حقّ در مجموع موارد فوق و شبیه بدان بر اساس "قاعده عدل و انصاف" است بنابراین قاعده در مواردی که اموال یا حقوق دو یا چند نفر با یکدیگر مخلوط و مشتبه می‌شود و تفکیک اموال مالکان ممکن نباشد، حکم به شراکت مالکان در آن مال یا حقّ مخلوط داده می‌شود.

آیه الله سید علی بهبهانی موضوع این قاعده را آنجا می‌داند که دو (یا چند) مدعی مال (یا حقّی) در ظاهر کاملاً مساوی باشند، درحالی که می‌دانیم درواقع یکی از مدعیان ذوق حقّ است تساوی ظاهری آنان به منزله تساوی واقعی انگاشته می‌شود و آن مال (یا حقّ) به مساوات بین مدعیان توزیع می‌گردد.<sup>۲</sup>

مستند این قاعده دو چیز است دلیل اول برخی از روایات است؛ به عنوان نمونه هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: دو نفر، دو درهم به همراه داشتند؛ اولی گوید هر دو درهم برای من است و دومی گوید یک درهم برای تو بوده و درهم دیگر برای من است امام در پاسخ چنین حکم می‌کند که یک درهم برای آن کس است که مدعی دو درهم است و درهم دوم بین آن دو تنصیف می‌شود.<sup>۳</sup>

---

۱- قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۲۰۰.

۲- الفوائد العلیة، ج ۱، ص ۴۷.

۳- من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۵. سند حدیث: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ. حدیث از دو جهت قابل اعتماد است؛ نخست آنکه عبدالله بن المغیره را از اصحاب اجماع بدانیم و بر اساس مبنای مشهور، به روایت پس از وی اعتماد نماییم. دوم آنکه تعبیر "عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا" را دال بر وثاقت راویان بشماریم. به هر صورت برخی فقیهان مانند صاحب ریاض (ریاض المسائل،

روایات دالّ بر تقسیم و توزیع در ابواب فقه، به ویژه کتاب صلح یافت می شود.<sup>۱</sup> مستند دوم قاعده عدل و انصاف را بناء عقلاء دانسته اند.<sup>۲</sup> در این گونه موارد اشتباه و خلط دو راه حل بیشتر متصور نیست؛ یا آنکه تمام اموال را به حکم قرعه به یکی از اطراف شبهه دهیم، که در این صورت مخالفت و یا موافقت احتمالی نموده ایم بدین معنا که همه اموال به مالک واقعی رسیده یا هیچ مالی بدو نرسیده است. راه دوم تقسیم و توزیع است، که در این صورت موافقت و مخالفت قطعی فی الجمله نموده ایم، بدین معنا که قطعاً برخی از مال به مالک رسیده و برخی نرسیده است.

به بیان دیگر بنا بر عمل به قرعه احتمال اصابت به واقع ضعیف و محتمل قوی است و بنا بر عمل به قاعده نفی ظلم و انصاف، محتمل ضعیف و احتمال قوی است به طور مثال اگر مالی بین چهار نفر مردد باشد؛ با اعطای آن به یک نفر، ۲۵٪ احتمال دارد که همه مال به مالک رسیده باشد و ۷۵٪ احتمال دارد که مالک به طور کامل از مال خویش محروم مانده است و با تقسیم و توزیع مال، قطعاً ۲۵٪ مال به مالک اصلی رسیده است و ۷۵٪ آن به مالک نرسیده است.

موافقان قاعده عدل و انصاف بر این باورند که عقلاء تقسیم و توزیع را ترجیح می دهند؛ زیرا اعطاء مال یا حقّ به یکی از اطراف شبهه و محروم کردن دیگران

ج ۹، ص ۲۹) بر اساس همین دو دلیل، این روایت را صحیحه شمرده اند. و برخی دیگر، مانند محقق یزدی (تکملة العروة الوثقی، ج ۲، ص ۲۰۳) این حدیث را مرسله دانسته اند.

۱ - ر.ک. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۵۷۵؛ الکافی، ج ۵، ص ۲۱۸.

۲ - ر.ک. کتاب الخمس، ص ۱۴۶؛ دراسات فی علم الأصول، ج ۳، ص ۸۰؛ القواعد الفقهیة،

ج ۳، ص ۹۴.

ترجیح بدون مرجح است و چنین ترجیحی ظلم است.<sup>۱</sup>  
 منکران عمومیت قاعده عدل و انصاف بر این باورند که روایات دالّه بر تقسیم و توزیع در موارد خاصی وارد شده است و نمی‌توان مفاد آنها را به موارد دیگر گسترش داد بناء عقلاء نیز ثابت نشده است و اگر هم ثابت شود، از سوی شرع در همه جا امضاء نشده است؛ زیرا از نظر شرعی در برخی از این موارد، قرعه راه حلّ است نه تقسیم.<sup>۲</sup>

نسبت بین قاعده عدل و انصاف و قاعده قرعه و ترجیح یکی بر دیگری بستگی به مفاد روایات قرعه<sup>۳</sup> دارد. اگر اعتبار و شمول ادله قرعه ثابت شود؛ به جعل شرعی، قرعه مرجح اعطای مال به یکی از اطراف شبهه می‌شود؛ زیرا در برخی از روایات باب قرعه آمده که قرعه حکم خداست و به خطا نخواهد رفت.<sup>۴</sup>

ولی برخی محققان حوزه فقه و اصول تصریح کرده‌اند که تمییز مورد اجرای قاعده قرعه از مورد جریان قاعده عدل و انصاف بسیار مشکل است.<sup>۵</sup>

موضوع قاعده عدل و انصاف اخصّ از قاعده نفی ظلم است همان‌گونه که گذشت قاعده عدل و انصاف تنها در اموال یا حقوق قابل تقسیمی اجراء می‌شود که مالک آنها بین دو یا چند نفر مردد است درحالی که قاعده نفی ظلم در همه احکام

۱ - ر.ک. منتقى الاصول، ج ۷، ص ۶۶.

۲ - ر.ک. کتاب الخمس، ص ۱۴۷؛ الفوائد العلیه، ج ۱، ص ۴۷؛ مائتة قاعدة فقهیة، ص ۱۶۰.

۳ - ر.ک. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۸۹ و من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۹۲.

۴ - وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۵۹. سند حدیث: مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ یَحْيَىٰ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ سَأَلْتُ. حَدِيثٌ بِهٖ جِهَتٌ سَهْ رَاوِی پایانی ضعیف است.

۵ - ر.ک. فوائد الاصول، ج ۴، ص ۶۸۰ و نهایة الأفکار، ج ۵، ص ۱۰۷.



مالی و غیر مالی، حقوق و تکالیف جریان دارد.

قاعده عدل و انصاف دو مستند دارد؛ روایات و بناء عقلاء اگر این قاعده را فقط بر اساس و در چهارچوب روایات بپذیریم؛ این قاعده، قاعده‌ای صرفاً شرعی و تبعدی می‌شود و ارتباطی با قاعده نفی ظلم نخواهد داشت.

ولی اگر قاعده را بر اساس بناء عقلاء ثابت بدانیم و آن را منحصر در موارد روایی ندانیم؛ این قاعده یکی از صغریات قاعده نفی ظلم خواهد بود.

بدین تقریب که عقلاء - بر اساس درک عقلانی خویش - اعطای مال یا حقّ به یکی از اطراف شبهه و محروم ساختن بقیه اطراف را ترجیح بدون مرجّح می‌دانند - با فرض آنکه قرعه به‌عنوان مرجّح شرعی پذیرفته نشده باشد - و چنین ترجیحی ظلم است.

و از آنجاکه هر حکم ظالمانه‌ای از شریعت منتفی است، اعطای مال به یک یا برخی از اطراف شبهه و محروم کردن دیگران مشروع نیست و تنها راه باقی مانده برای حلّ منازعه، تقسیم و توزیع مال یا حقّ به‌طور مساوی بین همه اطراف شبهه است که به نظر عقل این رویّه مطابق عدل و داد خواهد بود.<sup>۱</sup>

### تزام، قاعده اهمّ و مهم

اگر نماز گزار ایستاده نماز بخواند، نمی‌تواند روبه‌قبله باشد، و اگر بخواند روبه‌قبله باشد، باید به پشت بخوابد و با اشاره چشم نماز بگزارد؛ در این فرض چگونه نماز بخواند؟! استقبال قبله مهم‌تر است یا قیام؟! محقق طباطبایی، قیام را اولی

۱ - آیه الله سیستانی به ابتناء قاعده عدل و انصاف بر اصل عدل تصریح می‌کند. رک.

می‌داند.<sup>۱</sup>

اگر زنی نتوانست تشخیص دهد که در حالت حیض است یا استحاضه؛ اگر حائض باشد نماز گزاردن بر وی حرام است و اگر مستحاضه باشد نماز بر وی واجب است! محقق همدانی می‌فرماید که ابتدا باید ملاحظه شود که وجوب نماز بر غیر حائض اهمّ و ارجح است یا حرمت نماز بر حائض؟! آن حکم که اهمّ و ارجح است مقدّم می‌داریم و اگر ارجح مشخص نشد، آن زن بین انجام و ترک نماز مخیر است.<sup>۲</sup>

اگر نماز گزار در حال نماز متوجه شد مسجد نجس شده؛ آیا باید نمازش را قطع کند و مسجد را تطهیر کند یا آنکه نمازش را تمام کند و پس از نماز مسجد را تطهیر کند؟! وجوب اتمام نماز مهم‌تر است یا وجوب فوری تطهیر مسجد؟! محقق یزدی اتمام نماز را اهمّ می‌داند برخی شارحان عروه با وی موافق‌اند و برخی دیگر تطهیر فوری مسجد را بر ادامه نماز ترجیح می‌دهند.<sup>۳</sup>

اگر نماز گزار مقدار کمی آب در اختیار دارد و این مقدار آب برای وضوء و تطهیر بدن وی از عین نجاست کافی نباشد؛ آن مقدار آب را صرف وضوء بکند یا تطهیر بدن از نجاست؟! فقها تطهیر بدن را مهم‌تر از وضوء می‌دانند نماز گزار باید با آن مقدار بدنش را تطهیر کند و به جای وضوء، تیمم کند.<sup>۴</sup>

در این گونه موارد دو حکم شرعی در یک مصداق خارجی مزاحم یکدیگرند مکلف نمی‌تواند هر دو حکم را اطاعت کند این مسأله را تزاحم می‌نامند. در مورد تزاحم، قاعده اهمّ و مهم جریان پیدا می‌کند: به هنگام تزاحم دو حکم شرعی، آن

۱ - الریاض، ج ۲، ص ۱۱۹.

۲ - مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۳۱۳.

۳ - العروه الوثقی، ج ۱، ص ۱۸۰.

۴ - ر.ک. قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۲۳۷.

حکم که نزد شارع مهم تر است، باید انجام شود بنابراین می توان برای نجات جان انسانی از زمین فردی بدون رضایت او عبور کرد؛ زیرا وجوب نجات جان از حرمت تصرف در مال دیگری نزد شارع مهم تر است و اگر اهمیت و اولویت شرعی یکی از دو حکم متزاحم کشف نشد، مکلف - به حکم عقل - مخیر است که یکی از دو حکم را رعایت کند.

محقق نایینی - به تقریر کاظمی - در این باره می نویسد:

فاذا وقع التّزاحم بینهما من حیث قدرة المکلف و عدم تمکّنه من الجمع الّذی کان یقتضیه الإطلاق، فان لم یکن لأحد الحکمین مرّحّج من اهمّیة او غیرها، فلا بدّ من سقوط کلا الاطلاقین، لأنّ سقوط احدهما ترجیح بلا مرّحّج، و تكون نتیجة الخطابین بعد سقوط اطلاقهما لمکان اعتبار القدرة هو التّخیر عقلا.<sup>۱</sup>

حال آیا مفاد قاعده نفی ظلم به همان تزاحم بین دو حکم شرعی بازنمی گردد؟! بدین تقریب که شارع در این مقام دو حکم دارد؛ حکم به وجوب فعل فلانی و حکم به حرمت ظلم در مقام امتثال، فعل فلانی مصداق ظلم شده است و بین حکم به وجوب آن فعل و حرمت ظلم تزاحم است و از آنجا که حرمت و قبح ظلم اشدّ و اعظم از وجوب و حسن آن فعل است؛ پس باید مکلف آن فعل خاص را ترک کند بنابراین تقریب، مفاد قاعده نفی ظلم همانا تزاحم بین ادله احکام فرعی با دلیل حرمت ظلم است.

پاسخ آن که خیر، چنین نیست! مبحث تزاحم بین دو حکم، تنها در مقام امتثال جریان دارد درحالی که قاعده نفی ظلم به مقام جعل احکام متوجه است در فرض تزاحم سخن از آن است که دو حکم مستقل فقهی جعل شده اند و این دو حکم در

مصادق خارجی واحدی جریان پیدا کرده‌اند، و مکلف نمی‌تواند هر دو حکم را در این مصداق خاص رعایت کند پس باید حکم مهم‌تر را امتثال کند و حکم دیگر را کنار بگذارد.

درحالی‌که مجرای قاعده نفی ظلم آنجاست که عقل، حکمی شرعی را با اصل عدل ناسازگار تشخیص دهد و حکم ناسازگار با عدل از شریعت منتفی است این انتفاء و الغاء به مقام جعل حکم بازمی‌گردد نه به مقام امتثال! از سویی دیگر تزامم دو حکم ناشی از ناتوانی مکلف است، درحالی‌که انتفاء حکم ظالمانه ارتباطی با مکلف و قدرت وی ندارد؛ بلکه بر اساس حکم عقل و شرع به عدالت الهی شکل می‌گیرد بنابراین قاعده نفی ظلم با قاعده اهم و مهم در مفاد، مجری و مصادیق مختلف است.

### نفی ضرر، نفی عسر و حرج

اگر به دلیل گرمی، رطوبت در دست برای مسح باقی نماند، رواست که رطوبت از اعضای دیگر گرفته شود، چون در احکام شرعی حرج منتفی است.<sup>۱</sup> خرید آنچه در بازار مسلمانان به فروش می‌رسد، حتی اگر فروشنده مجهول باشد، رواست و کالای خرید شده پاک و حلال به شمار می‌آید دلیل این حکم روایات سوق مسلمین و قاعده نفی حرج است.<sup>۲</sup> عضو بدن اگر جدا شود میته و نجس به شمار می‌آید، ولی این حکم در مورد اجزای کوچک پوست یا گوشت که در زخم‌ها از بدن جدا می‌شود، جریان ندارد؛ زیرا نجس دانستن این اجزاء موجب حرج است.<sup>۱</sup>

---

۱ - الذکری، ص ۹۲.

۲ - روض الجنان، ص ۲۱۳.

شارع هیچ حکمی - تکلیفی یا وضعی - زیان آور را تشریح نمی کند.<sup>۲</sup>  
 دو قاعده مهم در فقه که رساله‌ها و کتب بسیاری در مورد آن نوشته شده؛ نفی حرج و نفی ضرر است. این دو قاعده سختی و زیان نامتعارف را از شریعت اسلامی نفی می کند و بر این اساس هر حکم فقهی که به حرج یا ضرر بیانجامد، منتفی و ملغی خواهد بود.

آیه الله خوئی (به تقریر بهسودی) در مورد این دو قاعده می نویسد:  
 مفاد نفی الضرر فی عالم التشریح هو نفی الحکم الضرری، کما أن مفاد نفی الحرج فی عالم التشریح هو نفی الحکم الحرجی فیکون الحدیث الشریف دالا علی نفی جعل الحکم الضرری، سواء كان الضرر ناشئا من نفس الحکم کلزوم البیع المشتمل علی الغبن، او ناشئا من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر، فاللزوم مرتفع فی الأول و الوجوب فی الثاني.<sup>۳</sup>  
 مهم ترین دلیل قاعده نفی حرج آیه "ما جعلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ"<sup>۴</sup> است و مهم ترین دلیل قاعده نفی ضرر، روایات "لا ضَرَرَ و لا ضِرَّارٌ"<sup>۵</sup> است. فخرالمحققین مدعی تواتر روایات لا ضرر شده است.<sup>۶</sup> این دو قاعده از چهار جهت با قاعده نفی ظلم ارتباط دارند:

- ۱ - مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۱، ص ۲۷۷.
- ۲ - فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۶۰.
- ۳ - مصباح الاصول، ج ۲، ص ۵۳۰.
- ۴ - سوره حج: ۲۲، آیه ۷۸.
- ۵ - الکافی، ج ۵، ص ۲۹۲. ح ۲. سند حدیث: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ. حدیث از نظر سندی صحیح است.
- ۶ - ر.ک. ایضاح الفوائد، ج ۲، ص ۴۸.

اول آنکه می‌توان قاعده نفی ظلم را به‌عنوان یکی از ادله این دو قاعده مطرح کرد، بدین تقریب که اگر حکمی شرعی موجب اثبات حرج و ضرر بر مکلف می‌شود، حرج و ضرری که عقل آن را ظلم بداند، چنین حکم ضرر و حرج آمیزی منتفی و ملغی است هرچند با وجود ادله سمعی پرشمار و یقینی بر نفی حرج و ضرر دیگر به استناد این دو قاعده به قاعده نفی ظلم نیازی نیست.

دوم آنکه قاعده نفی ظلم از جهت جایگاه و عملکرد کاملاً مانند دو قاعده نفی حرج و ضرر است حرج و ضرر از شریعت اسلامی منتفی است و این قانون بر تمام احکام فرعی فقهی حاکم است.

به همین نحو، ظلم نیز از شرع منتفی است و این اصل بر همه احکام فقهی مقدم است هر حکم تکلیفی یا وضعی که به حرج، ضرر و ظلم بیانجامد، منتفی و ملغی است.

سوم آنکه تفاوت‌هایی بین دو قاعده لاجرح و لاضرر و قاعده نفی ظلم وجود دارد ضرر و حرج و ظلم سه مفهوم متباین دارند و از لحاظ مصادیق نیز این سه، اعم و اخص من وجه هستند برخی از ضررها و حرج‌ها به حدی است که عقل به ظلم بودن آن حکم می‌کند و ممکن است ضرر یا حرجی بدین حد نرسد از آن سو نیز، ممکن است حکمی را عقل ظالمانه تشخیص دهد؛ درحالی که آن حکم موجب ضرر یا حرج عرفی نشود.

چهارم آنکه تشخیص‌دهنده ضرر و حرج عرف است مکلف بر اساس تشخیص عرفی خویش، حرج یا ضرری بودن حکم را درمی‌یابد و در این صورت حکم ضرری یا حرجی در مورد وی منتفی خواهد بود درحالی که تشخیص‌دهنده ظلم، عقل مستقل است این تشخیص فردی نیست، بلکه بر اساس حکم عقل مستقل شکل می‌گیرد.

### قیاس، استحسان و مصالح مرسله

چنین مشهور است که اهل سنت برای استکشاف احکام فقهی، در برابر آیات قرآن و احادیث معصومان به راهکارهایی مانند قیاس، استحسان و مصالح مرسله تمسک می‌کنند. به بیان شیخ مفید، فقهای اهل سنت از سویی دین را کامل می‌دانستند و از سوی دیگر با هزاران فرع فقهی مستحدث روبرو بودند، پس برای تفقه در این فروع به قیاس، سدّ ذرائع، استحسان و مصالح مرسله پناه بردند. فروعی را که در آن نصّی از قرآن و روایات نبوی نیافتند، بر موارد شبیه آن که دارای نصّ شرعی است؛ قیاس می‌کنند. وی می‌نویسد:

و السبب الذی احوجهم الی العمل به اتمهم یقولون انّ مسائل و نوازل ترد علینا لابدّ من ان نعرف احکامها و لاذکر لها فی نصّ کلام الله تعالی و لا فی سنة رسول الله فننظر الی ما يشابهها مما ذکر فی الکتاب و السنة فنقیسها علیه و نحکم فیما لا نصّ فیہ بمثل الحکم فیما فیہ نصّ.<sup>۱</sup>

نکته قابل توجه در این انتساب آن است که فقهای همه فرق سنی نسبت به قیاس، استحسان و مصالح مرسله موضع واحدی ندارند. آنچه را که شیخ مفید به فقهای اهل سنت نسبت می‌دهد، عیناً ابن حزم به "اهل قیاس" نسبت می‌دهد و پس از آن موضع فقهای عامّه - به ویژه امامان چهارگانه فقهی - را نسبت به قیاس نقل می‌کند و جالب آنکه از ابوحنیفه - که در محیط اندیشه شیعی بزرگ پرچم‌دار قیاس بشمار می‌آید - چنین نقل می‌کند:

و قال ابوحنیفه: الخبر المرسل و الضعیف عن رسول الله اولی بالقیاس و لایحلّ القیاس مع وجوده و لایجوز الحکم بالقیاس فی الکفارات و لا فی الحدود و لا فی المقدّرات.<sup>۲</sup>

۱ - اوائل المقالات، ص ۲۲۸.

۲ - الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۷، ص ۹۲۹.

پس در انتساب فقه عامه بدین رویه‌ها باید بیشتر دقت کرد و بر اساس کتب فقهی و اصولی خود آن‌ها رویکرد استنباطی‌شان را دریافت.

حال قیاس، استحسان و مصالح مرسله که مورد انکار مذمت اندیشمندان شیعه قرار می‌گیرد؛ به چه معناست؟

همان‌گونه در عبارت شیخ مفید گذشت، قیاس بدان معناست که حکم یک چیز را - که در نصوص شرعی آمده - به شبیه آن - که حکمش در نصوص نیامده - گسترش دهیم در واقع قیاس فقهی همان تمثیل منطقی است شیعیان به پیروی از امامان معصوم علیهم‌السلام، قیاس در احکام شرعی را مردود می‌شمرند و علت این ردّ و انکار این است که صرف شباهت دو موضوع، دلیل آن نمی‌شود که حکم یکی را به دیگری گسترش دهیم.

قضای روزه بر زن حائض واجب است، آیا می‌توان گفت صرفاً بدین دلیل که نماز نیز مانند روزه عبادت است، قضای نماز نیز بر حائض واجب است؟

خیر، صرف شباهت موجب گسترش حکم نیست، زیرا ممکن است خصوصیتی در روزه باشد که در نماز یافت نشود (یا برعکس) و آن خصوصیت موجب قضای روزه بر حائض شده است و نه نماز حال اگر همان شباهت بین دو موضوع، علت اثبات حکم باشد، حکم به موارد شبیه سرایت خواهد کرد مثلاً اگر در نصوص شرعی آمده باشد که شراب حرام و نجس است چون مایع مسکر است حال هر چیز که در این وصف شبیه به خمر باشد؛ حرام و نجس خواهد بود این‌گونه قیاس را فقهای شیعه، قیاس منصوص العله نامیده‌اند و به‌عنوان دلیل پذیرفته‌اند.

همچنین اگر به قطع و یقین علت حکم را در منصوص بدانیم، می‌توانیم حکم را به موارد دیگر که دارای همان علت هستند، گسترش دهیم قرآن کریم بر فرزندان



حرام کرده است که به پدر و مادر خویش "أف" بگویند.<sup>۱</sup>  
 بی تردید علت این تحریم، رنجش خاطر و آزار دیدن پدر و مادر است پس هر  
 آنچه را در این جهت با "اف گفتن" شبیه است، حرام خواهد بود این گونه قیاس،  
 را می توان قیاس مستنبط العله نامید و مورد پذیرش شیعه است محقق نایینی (به تقریر  
 آقای خوئی) درباره پذیرش قیاس مستنبط العله می نویسد:

و قد يتحقق المفهوم بالمساواة في غير منصوص العلة فيما اذا احرز مناط الحكم المذكور في  
 القضية من الخارج يقيناً فيحكم بسراية الحكم الى كل مورد تحقق فيه مناط الحكم.<sup>۲</sup>  
 آن قیاسی که مورد انکار شیعه واقع شده، آنجاست که شباهت بین دو مورد، نه به  
 نصّ و نه به قطع، علت حکم نباشد؛ بلکه فقط بنا بر حدس و گمان علت حکم  
 فرض شود چنین قیاسی تمثیل منطقی است و نمی تواند پایه برهان و دلیل قرار گیرد  
 ولی قیاس منصوص و مستنبط العله در واقع به برهان شکل اول باز می گردد و همه  
 خردمندان چنین برهانی را می پذیرند. صورت این برهان چنین است:

شراب انگوری حرام و نجس است. (حکم شرعی)  
 علت این تحریم - به نصّ شرعی یا قطع عقلی - اسکار و میعان شراب است.  
 (کشف حدّ وسط و علت حکم)  
 آبجو، مایع مسکر است. (صغری)  
 هر آنچه مایع مسکر باشد، حرام و نجس است. (کبری)  
 پس آبجو حرام و نجس است. (نتیجه)

حال نمونه ای برای قیاس باطل ذکر می کنیم اگر مردی زنی را به همسری بگیرد و  
 پیش از همبستری وی را طلاق دهد، به حکم قرآن کریم نصف مهر بر مرد لازم

۱ - سوره اسراء: ۱۷، آیه ۲۳.

۲ - اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۹۹.

است.<sup>۱</sup> حال اگر دختر شیرخواری را به عقد پسری درآوردند و پس از عقد، مادر آن پسر، آن دختر را شیر داد (مادرشوهر عروس خویش را شیر داد) بدین ترتیب آن دختر، خواهر رضاعی پسر می‌شود و زوجیت بین آن دو ساقط می‌گردد حال آیا تمام مهر بر زوج لازم است یا هیچ مقدار از مهر بر او نیست یا آنکه نصف مهریه بر او لازم است؟

آیه الله بجنوردی بر این باور است که تمام مهریه لازم است و اگر کسی بخواهد سقوط و انفساخ ازدواج پیش از دخول را مانند طلاق پیش از دخول بداند، دچار قیاس باطل شده است؛ زیرا نه به نص شرعی و نه به قطع عقلی ثابت نشده که علت تنصیف مهر، عدم همبستری زوج و زوجه باشد تا بتوان حکم به تنصیف را از طلاق پیش از همبستری به انفساخ پیش از همبستری تسری داد. وی در بیان این مطلب می‌نویسد:

بقي الكلام في مسألة مهر هذه الزوجة الصغيرة التي سقطت زوجيتها بواسطة الرضاع، هل تستحق تمام المهر أو نصفها - بناء على أن يكون مثل الطلاق قبل الدخول، لان الصغيرة التي سقطت زوجيتها بواسطة الرضاع غير مدخولة بها - أو لا تستحق شيئاً منه؟ وجوه وأقوال، والظاهر هو استحقاق تمام المهر وسقوطه كلاً أو نصفاً يحتاج إلى دليل حاكم على استصحاب بقاء ملكيتها لها، وليس شئ في البين إلا استحسانات قياسية التي لا اعتبار بها مثل أن يقال: كما أن الطلاق قبل الدخول يوجب التنصيف فهانذا أيضاً ذلك الملاك موجود وهو سقوط الزوجية قبل أن يدخل بها وبعبارة أخرى ذهاب الزوجية قبل أن ينتفع منها صار سبباً للتنصيف، وفيما نحن فيه يكون الامر أيضاً كذلك، فإن الرضاع المحرم صار سبباً لذهاب الزوجية قبل أن ينتفع منها ولا شك في أن هذا قياس باطل في

مذهبن<sup>۱</sup>.

استحسان نیز در ردیف قیاس از ادله فقهی اهل سنت برشمرده می شود استحسان به معنای خوب و نیکو دانستن است. آمدی از برخی از شاگردان ابوحنیفه نقل می کند که استحسان همانا دلیلی است که در ذهن مجتهد پدیدار می شود، ولی وی نمی تواند آن دلیل را بیان کند. وی می نویسد:

و قد اختلف أصحاب أبي حنيفة في تعريفه بحدّه، فهم من قال إنه عبارة عن دليل ينقذ في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه.<sup>۲</sup>

شمس الدین سرخسی سه تعریف برای استحسان بیان می کند؛ ترک قیاس و پیروی از آنچه موافق نظر مردم است، آسان گیری در احکامی که خاص و عام بدان مبتلایند، ترجیح راحتی و گذشت در احکام.<sup>۳</sup> غزالی اعتبار استحسان را به ابوحنیفه نسبت می دهد و در مقابل شافعی استحسان را تشریح (بدعت گذاری) می داند.

غزالی سه معنا برای استحسان ذکر می کند اولین معنای استحسان در نظر غزالی آن است که مطلبی به عقل مجتهد خوش آید غزالی استنباط حکم شرعی بر اساس چنین دلیلی را حکم کردن بر اساس هوا و هوس می نامد. وی می نویسد:

من الاصول الموهومة الاستحسان و قد قال به أبو حنيفة، و قال الشافعي: من استحسّن فقد شرع و ردّ الشئ قبل فهمه محال، فلا بدّ أولاً من فهم الاستحسان، وله ثلاثة معان؛ الاول: وهو الذي يسبق إلى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله والاستحسان من غير نظر في

۱ - القواعد الفقهية، ج ۴، ص ۳۸۶.

۲ - الاحكام في اصول الاحكام، ج ۴، ص ۱۵۷.

۳ - المبسوط، ج ۱۰، ص ۱۴۵.

### أدلة الشرع حکم بالهوى المجرد.<sup>۱</sup>

با ذکر نمونه‌ای می‌توان مراد از استحسان را بهتر دریافت در روایات وارد شده است که قضای نمازهای فوت شده از میت بر دوش پسر بزرگ‌تر اوست حال آیا قضای نمازهای مادر نیز بر پسر بزرگ وی لازم است؟! محقق نراقی می‌فرماید اگر لفظ میت را ویژه مرد ندانیم و آن را بر زن نیز صادق بدانیم، این دست روایات مادر را نیز شامل می‌شود ولی اگر کسی چنین گوید که لطف خدا باید شامل حال مادران نیز بشود پس نمازهای فوت شده آنان را هم باید پسر بزرگ‌تر بجا آورد، چنین سخنی استحسان و در مذهب ما باطل است. وی در این باره می‌نویسد:

والمقضي عنه هو الرجل، اقتصارا على موضع الوفاق، وفاقا للحلي والفخر وأكثر المتأخرين و كلام المحقق مؤذن بالقضاء عن المرأة، قال في الذكرى: لا بأس به أخذاً بظاهر الروايات حيث معظمها يتضمن لفظ الميت، وهو في الاستعمال مشترك، ولأن المرأة مثل الرجل في التكليفات الشرعية، ولأنّ عناية الله سبحانه بالنسبة إليهما على السواء و الاول كان حسنا لو كانت الرواية دالة على الوجوب، و الثاني ضعيف، لأنّ المسلم المماثلة في تكليف أنفسهم، و الثالث من الاستحسانات المردودة في مذهبنا.<sup>۲</sup>

از این بیان‌ها معلوم می‌شود که استحسان همانا استنباط حکم شرعی بر اساس ذوق شخصی فقیه است

مصالح مرسله دیگر دلیل است که برخی از فقهای اهل سنت بدان استدلال می‌کنند محقق حلّی مصلحت را چیزی می‌داند که به نفع دنیا و آخرت آدمی تمام شود گذشت که عدلیه احکام شرعی را بر پایه مصالح واقعی می‌دانند گاه خود

۱ - المستصفي، ص ۱۷۱.

۲ - مستند الشيعة، ج ۷، ص ۳۳۸.

شارع به مصلحت حکم خویش تصریح می کند، مانند آنجا که می فرماید: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ"<sup>۱</sup>.

مصلحت قصاص جلوگیری از کینه‌ورزی‌ها و کشتار دامنه‌دار بین آدمیان است. و گاه مصلحتی به ذهن می‌رسد، ولی شارع به عدم اعتبار آن تصریح می‌کند. به عنوان نمونه، به نظر می‌رسد که کفاره برای تنبیه و تأدیب گناهکار قرار داده شده است اگر کسی به عمد روزه‌خواری کند، کفاره بر او لازم است؛ باید بنده‌ای آزاد کند یا شصت گرسنه سیر کند و یا شصت روز روزه بگیرد حال اگر ثروتمندی روزه‌اش را خورد، آیا می‌توان گفت که آزاد کردن بنده یا اطعام شصت مستمند موجب تنبیه آن ثروتمند نمی‌شود، پس باید شصت روز روزه‌داری را بر او واجب کنیم تا تنبیه شود؟

خیر، شارع چنین مصلحت‌اندیشی را معتبر نساخته، بلکه به صراحت روزه‌خوار را میان این سه کفاره مخیر کرده است.

گونه سوم مصلحت‌ها آن است که شارع نه به اعتبار و نه به الغاء آن تصریح نکرده است، بر همین اساس نیز بدین گونه "مصالح مرسله" گویند این گونه سوم است که مورد اختلاف قرار گرفته و برخی از فقهای عامه آن را مبنای استنباط قرار داده‌اند، آن گونه که از مالک نقل شده که بر اساس مصالح مرسله حکم کرده که مضمون به سرقت را می‌توان کتک زد تا اموال مسروقه احتمالی را باز پس دهد!<sup>۲</sup>

محقق حلی اعتماد بر مصالح مرسله را اعتماد بر ظن دانسته، که البته استنباط احکام الهی باید بر اساس علم و علمی صورت گیرد نه بر اساس حدس و گمان وی در پایان چنین ابراز می‌کند که اگر استحسان معتبر باشد باید گفت حضور در مجلس

۱ - سوره بقره: ۲، آیه ۱۷۹.

۲ - فقه السنه، ج ۲، ص ۴۶۷.

موعظه واجب است تا مردمان پند بگیرند! و غاصب را باید حدّ زد تا اموال محفوظ بماند!<sup>۱</sup>

نکته مشترک در قیاس، استحسان و مصالح مرسله آن است که هر سه بر پایه ظنّ و گمان استوار است و به حدّ علم و یقین نمی‌رسند و البته "گمان هیچ از حقّ بی‌نیاز نمی‌کند"<sup>۲</sup> می‌توان گفت علت مخالفت امامان معصوم -و به پیروی از آنان فقههای شیعه- با قیاس، استحسان و مصالح مرسله همین ظنّی و حدسی بودن آنها است. شیخ انصاری، روایاتی را که از پایه‌گذاری احکام شرعی بر عقل نهی می‌کند، به معنای نهی از استنباط احکام بر اساس ادله ظنّی مانند قیاس و استحسان می‌داند وی می‌نویسد:

"فانّ المقصود من امثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد في الاحكام الشرعية بالقول الناقصة الظنية - على ما كان متعارفا في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات - من غير مراجعة حجاج الله ﷺ، بل في مقابلهم"<sup>۳</sup>.

حال نسبت بین قاعده نفی ظلم با قیاس، استحسان و مصالح مرسله باید مشخص شود مهم‌ترین تفاوت قاعده نفی ظلم با این سه، آن است که قاعده نفی ظلم بر یقین پایه‌گذاری می‌شود؛ در صغرای این اصل، عقل به قطع حکم می‌کند که فلان حکم فقهی به ظلم می‌انجامد کبری نیز قضیه‌ای قطعی است، زیرا به ادله سمعی و عقلی ثابت شده که خدا ظلم و حکم به ظلم نمی‌کند استنتاج و استنباط نیز در قاعده نفی ظلم بر اساس شکل اول برهان است پس چه صورت و چه مفاد قاعده نفی ظلم، قطعی و یقینی است.

---

۱ - معارج الأصول، ص ۲۲۱-۲۲۳.

۲ - سوره یونس: ۱۰، آیه ۳۶.

۳ - فرائد الاصول، ج ۱، ص ۶۰.

درحالی که قیاس، استحسان و مصالح مرسله بر پایه گمان شکل می‌گیرد و هیچ پایه علمی و یقینی ندارد قرآن کریم و معصومان، ما را از تبعیت ظنّ نهی کرده‌اند و به پیروی از علم فرمان داده‌اند پس نمی‌توان قاعده نفی ظلم را با قیاس و استحسان و مصالح مرسله همسان دانست، قاعده نفی ظلم علمی است، و آن سه ظنّی‌اند.

تفاوت دوم قاعده نفی ظلم با قیاس، استحسان و مصالح مرسله در عملکرد و جایگاه حکم عقل در این موارد است در قاعده نفی ظلم عقل تنها صغرای قاعده را تشخیص می‌دهد و کبرای قاعده بیشتر بر اساس ادله شرعی و عقلی ثابت شده است درحالی که در قیاس، استحسان و مصالح مرسله، عقل، آن هم بر اساس ظنّ و گمان، حکمی را جعل می‌کند و به‌طور مستقیم به شارع نسبت می‌دهد.

دقیق‌تر آن است که بگوییم در قیاس، استحسان و مصالح مرسله اصلاً عقل حاکم نیست، بلکه وهم و خیال حاکم است؛ زیرا عقل مستقل فقط بر اساس قطع حکم می‌کند و این وهم و خیال است که بر پایه ظنّ شکل می‌گیرد.

محقق نایینی (به تقریر آیه الله خوئی) در بیانی جامع و کامل تفاوت ادراکات عقلی در دو محیط فقه شیعی و فقه سنّی را شرح می‌دهد بر اساس سخنان نایینی اخبار و روایاتی که از دخالت دادن عقل در احکام دینی نهی می‌کند متوجه به عملکرد فقهای عامّی معاصر اهل بیت است که بجای مراجعه به جانشینان بر حقّ پیامبر خدا، به ظنّ و آرای شخصی خویش متوسل شده بودند ولی اگر فقیهی شیعی پس از تسلیم در برابر روایات معصومان، بنا بر دلیل قطعی شرعی، مصلحت یا مفسده کرداری را بیابد و بر این اساس حکمی شرعی را استکشاف کند، آن روایات شامل چنین رویه‌ای نمی‌شود. وی می‌نویسد:

"الاخبار الدالة على وجوب اخذ الاحكام منهم و عدم الاعتناء على الادراكات العقلية، ظاهر هذه الطائفة أنّها في مقام الردع عما يفعله ائمة النفاق و الكفر من الاستقلال في

الفتوی بآرائهم الفاسدة المبنية على العمل بالاقیسة و الاستحسانات الظنیة من دون الرجوع إلى ائمة الهدی علیهم السلام بل ربما كانوا يعارضونهم واین ذلك ممن یعتقد بامامتهم و یرجع فی مقام الفتوی إلى کلماتهم و الاخبار الصادرة عنهم و ربما یتفق له استقلال عقله بحسن شیء او متجه و یستكشف من ذلك ادائهم بطریق الآنّ لما ثبت عنده من تبعیة الاحکام للمصالح و المفسد و عدم كونها جزافية كما يدعیها الاشاعرة من دون شعور فإذا لم یکن هناك دلیل من الشرع على تقييد الاحکام الواقعية بكونها مبلّغة بتبليغهم من باب نتيجة التقييد و لم یکن هو محملاً فی حد ذاته فلا یبقى ما یمنع عن استقلال العقل بشیء و عن ملازمة حکم الشرع له لا عقلاً و لا نقلاً".<sup>۱</sup>

بنابراین محقق نایینی می پذیرد که بر اساس قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع می توان حکم شرعی را بر پایه دریافت عقلی قبح یا حسن فعلى استکشاف نمود، و این رویه را با قیاس و استحسان عامّه متفاوت می داند چون تمسک به قاعده ملازمه بر اساس قطع و یقین و در سایه تسلیم در برابر ائمه اطهار علیهم السلام است در حالی که قیاس و استحسان عامی، رویه هایی ظنی است که در برابر ائمه اطهار جعل شده است این بیان محقق نایینی به طریق اولی در مورد قاعده نفی ظلم جریان دارد. این موارد راه را بر جریان -بیش از پیش- قاعده نفی ظلم در فقه باز نماید.

### مقاصد الشریعه و قاعده نفی ظلم

بیشتر گذشت که برخی بزرگان اهل سنت نیز به اهمیت و محور بودن اصل عدل در احکام شرعی اذعان دارند. تأکید اهل سنت بر عدل و انصاف بیشتر در ذیل عنوان "مقاصد الشریعه" شکل می گیرد. مقاصد الشریعه به مباحثی از فقه و اصول فقه اهل سنت اطلاق می شود که به اهداف و اغراض شارع مقدس از احکام



فقهی می‌پردازد. ابوالمعالی جوینی در "البرهان"، محمد غزالی در "المستصفی" و "شفاء الغلیل"، و عبدالعزیز بن عبدالسلام در "قواعد الاحکام فی مصالح الانام" آغازگر این مباحث در اهل سنت بودند. همچنین "شفاء العلیل" ابن قیّم و "المنهاج الوجیز" بیضاوی در این جهت مورد توجه است، ولی بی‌گمان برترین اثر در حوزه مقاصد الشریعه، "الموافقات" شاطبی است. این گروه از عالمان اهل سنت بر آن هستند که خداوند حکیم کاری بیهوده انجام نمی‌دهد و هر کاری وی بر پایه مصلحت و حکمت است. و این اصل در اوامر، نواهی و احکام الهی نیز حاکم است؛ خداوند از همه احکام شرعی مقصد و مقصودی دارد. همینک عموم اهل سنت، اصول و قواعد معطوف به مقاصد الشریعه را پذیرفته‌اند. ولی قاعده نفی ظلم با مباحث مقاصد الشریعه تفاوت‌های بنیادینی دارد.

### جایگاه عدل در مقاصد الشریعه

شاطبی مقاصد شریعت را در سه گونه ضروریات، حاجیات و تحسینیات برمی‌شمرد. وی ضروریات را حفظ دین، نفس (جان)، نسل، مال و عقل می‌داند. حاجیات آن دسته از نیازهاست که تأمین نکردن آن‌ها موجب دشواری و سختی شخصی یا اجتماعی می‌شود.

وی در بیان تحسینیات می‌نویسد: تداوم عادت‌های نیکو و شایسته و دوری از حالات پلید که عقل‌های برترین آن‌ها را نمی‌پذیرد و این‌همه در "مکارم اخلاق" گرد می‌آید. شاطبی برخی از احکام شرعی، از جمله لزوم آراستگی، به‌ویژه در مساجد، آداب شرعی خوردن و آشامیدن و منع از دادوستد نجاسات را از زمره احکامی می‌شمرد که مقصد و غایت آن‌ها "تحسینیات" است. بر این اساس، هر چند عدل یکی از غایات و اهداف احکام شریعت دانسته می‌شود، ولی این عدل در رتبه سوم است و ناظر به عادات نیکو و روش‌های پسندیده عمومی است. شاطبی

این دست امور را مخلّ به ضروریات و نیازها نمی‌داند؛ بلکه آن‌ها را مایه آراستگی می‌شمرد.<sup>۱</sup>

از این گذشته، آنچه را که عالمان اهل سنت، "عدل" می‌دانند؛ همان است که شریعت عدل دانسته باشد. ابن‌قیم به صراحت می‌نویسد: عدل همان شریعت پروردگار است که پس جز به واسطه پیامبران شناخته نمی‌شود... از این رو عقل صریح با نقل صریح شریعت موافقت دارد و هر دو با فطرت همراهی دارند، بر خلاف آنان (معتزله) که گویند: آنگاه که عقل با وحی تعارض پیدا کرد، عقل را مقدّم می‌داریم. پس چه زشت است عقلی که حکمی بر خلاف عقل دهد.<sup>۲</sup>

و در بیانی دیگر پس از بیان حکمی فقهی در مسأله شُفّعه، می‌نویسد: این حکم، عدل محض است که خداوند بر پیامبرش فرستاده و در کتابش نازل کرده است و شریعت جز این نمی‌پذیرد.<sup>۳</sup>

### جایگاه عقل در مقاصد الشریعه

در قاعده نفی ظلم، عقل حاکم است و عدل و ظلم را مشخص می‌کند. درحالی که اندیشمندان اهل سنت تصریح می‌کنند که عقل از درک مصالح و مفاسد عاجز است و در تشخیص عدل و ظلم جز به شرع نمی‌توان اعتماد کرد. ابن‌قیم در این باب می‌نویسد: نهایت عقل آن است که به اجمال نیکویی آنچه را شریعت آورده را درک کند، عقل درمی‌یابد که عدل نیکوست، ولی ناتوان از این است که درک کند این کردار خاص عدل یا ظلم است، عقل از درک نیکویی یا

۱ - الموافقات، ج ۲، ص ۱۱.

۲ - شفاء العلیل، ج ۱، ص ۳۰۲.

۳ - سدّ الذرایع، ج ۲، ص ۱۱۴.

زشتی هر کرداری ناتوان است. و شریعت تفصیل این نیکی و زشتی کردارها را می‌آورد و آشکار می‌کند.<sup>۱</sup> شاطبی نه تنها بر محدودیت و قصور عقل تأکید می‌کند، بلکه خردورزی و رأی و نظر عقلی را ورای دایره شریعت ممنوع می‌شمارد، وی می‌نویسد: عقل اجازه ندارد نظر بدهد مگر آن مقدار که نقل (شرع) به او اجازه داده است؛ زیرا عقل آن گاه می‌تواند بیرون از دایره نقل نظر دهد که بتواند کرداری را زشت یا زیبا تشخیص دهد، حال آنکه عقل نمی‌تواند نیکی یا زشتی کرداری بشناسد.<sup>۲</sup>

عبدالعزیز بن عبدالسلام بر آن است که عقل مصالح اخروی را درک نمی‌کند و این دست مصالح تنها به شریعت درک می‌شود. ولی مصالح دنیوی به ضرورت، تجربه‌ها، عادات و گمان‌های معتبر قابل درک است.<sup>۳</sup>

شاطبی پس از نقل سخن عبدالعزیز بن عبدالسلام، وی را چنین موردنقد می‌کند: مصالح اخروی همان گونه که وی گفته است تنها به شریعت درک می‌شود، ولی آنچه درباره مصالح دنیوی گفته، پذیرفته نیست؛ بلکه شریعت مصالح آخرت و دنیا بر پای می‌دارد و همواره عقل به تنهایی از درک مصالح و مفاسد دنیا ناتوان است.<sup>۴</sup>

۱ - مفتاح دار السعادة، ج ۲، ص ۱۱۷.

۲ - الموافقات، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳ - قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۸.

۴ - الموافقات، ج ۲، ص ۷۸.

### نمونه‌هایی از مقاصد الشریعه

عالمان اهل سنت مصادیق پرشماری را برای مقاصد الشریعه برشمرده‌اند که بر پایه آیات قرآنی، سنت پیامبر و صحابه و عالمان سلف، غایت حکمی از احکام شریعت بیان شده است. تحلیل و تبیین مقاصد الشریعه و برشمردن برخی نمونه‌های آن، پژوهشی مستقل را می‌طلبد. در اینجا برخی از احکام فقهی و مقاصد آن را در کتب اهل سنت در دو حوزه رفتار عموم مسلمانان (رعیت) با حاکم، و حقوق زنان در ازدواج نقل می‌کنیم تا مقصود آنان از "عدل" در مقاصد الشریعه بیش از پیش آشکار شود.

بی‌گمان تصرف در مال دیگری بدون رضایت وی حرام و موجب غرامت و ضمان است. عقل و شرع و ضرورت زندگی آدمیان بر این معنا دلالت دارد. باین‌حال عبدالعزیز بن عبدالسلام می‌نویسد: تصرف در اموال بدون رضایت مالک موجب ضمانت است، مگر در مورد حاکمان و نایبان آنان؛ اگر آنان به‌اشتباه در اموال کسی تصرف کنند، ضامن نخواهند بود؛ زیرا اگر آنان را ضامن بدانیم، ضمانت بر آنان بسیار شود و کار بر آنان دشوار شود و در پذیرش سرپرستی اموال زهد ورزند.<sup>۱</sup>

درواقع ابن عبدالسلام سیطره حاکم مسلمان را اصل و غایت دانسته است و هر آنچه موجب دشواری این اصل شود را از شریعت منتفی می‌شمرد، از این‌روی ضمانت اموال را از دوش حاکم و کارگزاران وی برمی‌دارد. هرچند وی معترف است که اموال بسیاری در تصرفات نادرست حاکم و کارگزارانش تلف می‌شود، ولی برای تسهیل امرشان، آنان را ضامن نمی‌شمرد و حکم مطلق عقل و شرع در این باب را استثناء می‌زند. این تصویر از عدل بسیار شگفت است، اتلاف اموال اندک از سوی

آحاد مردم ضمان آور است، ولی اتلاف اموال بسیار از سوی حاکم و کارگزارانش ضمانت آور نیست.

عموم عالمان اهل سنت اطاعت از حاکم مسلمان را واجب می‌دانند و خروج از دایره اطاعت وی را حرام می‌شمرند. محی‌الدین نووی می‌نویسد: برون آمدن [از اطاعت حاکمان مسلمان] و کارزار با آنان به اجماع مسلمانان حرام است، هر چند آن حاکمان فاسق و ظالم باشند.<sup>۱</sup>

سخن نووی مورد استناد بسیاری از عالمان اهل سنت قرار گرفته، بلکه از فروع فقهی به درآمده و به‌عنوان یک اصل اعتقادی طرح شده است، چنانکه هبه‌الله لالکائی در بیان اعتقادات اهل سنت می‌نویسد: برون‌رفت [از اطاعت] پیشوایان و جنگ در فتنه رأی ما نیست و بدان کس که خداوند بر ما سرپرست قرار داده، گوش فرا می‌دهیم و از او اطاعت می‌کنیم و از هیچ اطاعتی [از حاکم مسلمان] دست نمی‌کشیم.<sup>۲</sup>

و البته این اندیشه سابقه تاریخی دارد، ابن‌عبدالبر قرطبی در پشتیبانی از این حکم و اعتقاد نقل می‌کند که چون معاویه به جبر و قهر و بر خلاف شروط معاهده صلح امام حسن، برای خلافت فرزندش یزید بیعت گرفت، عبدالله بن عمر گفت: اگر این خلافت خیر باشد، بدان رضایت می‌دهیم و اگر شر باشد، بردباری می‌کنیم.<sup>۳</sup>

دومین نمونه قابل‌بررسی فقه و حقوق زنان است. در فقه اهل سنت، زنان در هیچ شرایط و سنی نمی‌توانند خود شوهر برگزینند و عقد ازدواج را تحقق دهند؛ بلکه همواره در عقد ازدواج سرپرستی یک مرد بر آنان سایه می‌افکند. ابن‌جزری کلبی

۱ - شرح صحیح مسلم، ج ۶، ص ۳۱۴.

۲ - اعتقاد اهل السنة، ج ۱، ص ۱۷۷.

۳ - الاستذکار، ج ۵، ص ۱۶.

می‌نویسد: زن نمی‌تواند بر خود یا زن دیگری عقد ازدواج ببندد، بکر باشد یا ثیب، فرومایه باشد یا شریف، دانا باشد یا سبک‌مغز، آزاد باشد یا کنیز، ولی به او اجازه داده باشد یا نه، و اگر بر خود عقد بندد، آن عقد باطل است، هرچند بر اساس آن زندگی کند و بچه آورد. و پدر بر دختر باکره و دختر نابالغ ولایت جبری دارد [می‌تواند بدون رضایت و اذن دختر وی را شوهر می‌دهد] و درباره زن بالغ ثیب با وی مشورت می‌کند.<sup>۱</sup>

ازدواج زن همواره به دست سرپرست (ولی) مرد است، این ولایت از پدر و جد پدری آغاز می‌شود و تا برادر و عمو و عموزادگان گسترش پیدا می‌کند، و حتی در سنین بالا هم فرزند پسر، ولی مادر خویش در ازدواج است.

این سلب اختیار در تصرفات مالی نیز جریان دارد. شهاب‌الدین قَرافی می‌نویسد: برای هیچ زنی روا نیست که خود را شوهر دهد و در ازدواج خویش تصرفی کند؛ بکر باشد یا ثیب، کاردان در اموال خویش باشد، فرومایه، باعفت یا ارجمند باشد. و در مورد دارایی میان زن ثیب رشید (کاردان) و دیگر زنان و دختران تفاوت است، زن ثیب رشید می‌تواند در اموال خویش تصرف کند و جز او نمی‌تواند.<sup>۲</sup>

این نمونه‌ها و همانند آنها، تفاوت عمیق قاعده فراگیر نفی ظلم در فقه شیعه، و مبحث مقاصد الشریعه در فقه سنی را آشکار می‌کند؛ آری، اگر فقیه اهل سنت، معتزلی مسلک باشد و قبیح عقلی را از خداوند به دور بداند؛ بی‌گمان باید در احکام فقهی نیز قاعده نفی ظلم را بپذیرد و آن را بر فروع و قواعد فقهی حاکم سازد.

۱ - القوانین الفقهیة، ج ۲، ص ۵۵.

۲ - انوار البروق، ج ۵، ص ۳۸۵.

## سکین

آیه الله محمد حسین ایوانکی (صاحب فصول) می نویسد:

تعلق الأوامر الشرعية بارتكاب القبائح العقلية

مخالف لقواعد العدلية

تعلق اوامر شرعی بدان چه که

عقل قبیح می شمرد،

با قواعد عدلیه مخالف است.

## نتیجه‌گیری

احکام فرعی فقهی تأثیر یافته از عقائد و باورهای اصلی دین هستند، اصول اعتقادی دین بر همه فروع دینی حاکم‌اند از جمله اصول مهم و تأثیرگذار اعتقادی، عدل الهی است پذیرش یا انکار این اصل اعتقادی در مباحث کلامی، اخلاق و رفتارهای اجتماعی و سیاسی بسیار تعیین‌کننده است.

بر اساس اصل عدل، آن‌چنان‌که عدلیه باور دارند، آنچه را که عقل مستقل قبیح بیند، از خداوند منتفی است و ظلم - به هر گونه و در هر مقدار - در دید عقل قبیح است، پس هیچ ستمی از خداوند صادر نمی‌شود.

رساله حاضر در پی آن است که ثابت کند اصل اعتقادی عدل الهی در عرصه فقه و استنباط احکام فرعی نیز تأثیرگذار است خداوند در آفرینش، داوری، کیفر پاداش خویش ستم نمی‌کند، و همچنین در احکام، فرمان و بازداشت خویش ستم نمی‌کند.

"حکمی را که عقل مستقل ظلم بداند، از خدا و شرع مقدس منتفی است".  
این گزاره، مفاد قاعده‌ای فقهی است که می‌توان آن را "قاعده نفی ظلم" نامید مفاد این قاعده حرمت تکلیفی ظلم نیست، بلکه مفاد آن بر وفق مفاد قواعد نفی حرج و ضرر، الغای هر حکم فقهی است که به ظلم بیانجامد.

بزرگان فقه و کلام شیعه بدین مطلب تصریح کرده‌اند، چنانکه گذشت سید مرتضی می‌نویسد: "خداوند به ستم حکم نخواهد کرد و بر آن الزام نمی‌کند".<sup>۱</sup> و علامه حلی می‌نگارد: "بدان این اصلی بزرگ است که قواعد



اسلامی بلکه همه احکام دینی بر آن بنا گذاشته می‌شود.<sup>۱</sup> و صاحب فصول تصریح می‌کند: "تعلق اوامر شرعی به انجام قبیح عقلی با قواعد عدلیه ناسازگار است."<sup>۲</sup> و آیه الله غروی اصفهانی می‌نویسد: "در دو موضوع عدل و ظلم، معقول نیست که شارع -از آن روی که شارع است- بر خلاف عقل حکم کند؛ زیرا شارع منزّه از آن است که طرحی ناخردمندانه دراندازد."<sup>۳</sup> از معاصران، آیه الله سیستانی این قاعده را یکی از ادله نفی ضرر می‌شمارد و پس از آن می‌نگارد:

همانا قاعده نفی ظلم از مهم‌ترین قواعد فقه است، هرچند در کتاب‌های فقهی مانند دیگر قاعده‌ها، از آن اسمی برده نشده و سخن خداوند در قرآن که: همانا خداوند شما را به دادگری و نیکی فرمان می‌دهد، بر این قاعده دلیل است.<sup>۴</sup>

گذشته از این تصریحات، با مطالعه نصوص فقهی و اصولی حدود چهل مورد را یافتیم که فقهای بزرگوار بدین قاعده استناد کرده‌اند و حکم یا وجهی فقهی را بدین دلیل که به ظلم می‌انجامد، منتفی دانسته‌اند. از آنجاکه پیش از این رساله یا کتاب مستقلی در این قاعده تدوین نشده بود، برای یافتن این تعداد از مدارک و مستندات بسیار جستجو نموده‌ام، و البته در مطاوی

۱ - نهج الحق، ص ۷۲.

۲ - الفصول الغرویة، ص ۳۷۴.

۳ - نهاية الدراية، ج ۲، ص ۳۲۱.

۴ - رساله فی قاعده لا ضرر و لا ضرار، ص ۳۲۵.

کتب فقهی و اصولی، موارد بسیار دیگری هست که به قاعده نفی ظلم استناد شده باشد.

هیچ اندیشمند شیعه و عدلی مسلک در کبرای این قاعده شک و تردیدی ندارد که خداوند به ظلم حکم نمی‌کند. این کبری به ادله قطعی عقلی و سمعی ثابت است. عمده مانع در جهت جریان قاعده نفی ظلم در فروع فقهی، تشخیص صغریات قاعده است. همواره این دغدغه وجود دارد که عقل آدمی ناقص، کوتاه‌بین و خطاکار است و ممکن است نتواند همه ابعاد و جوانب امر را ببیند پس اگر حکمی شرعی را ظالمانه دید، به جای الغای آن حکم باید درک و تشخیص عقل را تخطئه کرد.

اگر این تردید و تخطئه گسترده و دامنه‌دار شود، به حدود فقه و احکام فرعی منحصر نخواهد ماند، بلکه در عقائد و مسائل کلامی نیز باید عقل را در برابر ادله سمعی تخطئه کنیم و این روند خروج از باور عدل و سقوط در پرتگاه اندیشه اشعری است.

ادعا آن نیست که عقل قادر همه مصالح و مفاسد موجود در احکام فقهی را دریابد، و در همه اوامر و نواهی شرعی به داوری بنشیند. ادعا آن است که اگر عقل در موردی - به نحو موجه جزئی - حکمی فقهی را ظلم دانست، نمی‌توان این تشخیص عقلی را خطا نامید، به بیان محقق نایینی، این تخطئه به آنجا می‌انجامد که هیچ دیانتی و راست‌گویی هیچ پیامبری ثابت نشود.<sup>۱</sup>

قاعده نفی ظلم، در کنار دیگر قواعد فقهی، در فروع بسیاری جریان پیدا

۱- ر.ک. اجود التقريرات، ج ۲، ص ۳۷.

می‌کند فقهای بزرگوار شیعه، به‌صراحت یا به‌اشارت، بدین قاعده استناد کرده‌اند و البته فروعاً و ابواب دیگر فقهی نیز می‌توان یافت که مجرای این قاعده قرار گیرند.

قاعده نفی ظلم بر احکام فرعی فقهی حکومت دارد قاعده عدل و انصاف، و دو قاعده نفی ضرر و نفی حرج را بنا بر برخی از تقریرها می‌توان از صغریات قاعده نفی ظلم دانست.

والحمد لله رب العالمین

وصلی الله علی محمد المصطفی وآله الطاهیرین وصحبه المنتجبین

محمد سلطانی رنانی

دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم

دکترای علوم قرآن و حدیث

عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

## کتاب نامه

- صحیفه سجادیه، ترجمه محمد صلواتی، نشر فرهنگ مردم، اصفهان، ۱۳۸۱ ش.
- آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی الاحکام، المکتب الاسلامی، ریاض، ۱۴۰۲ ق.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید. شرح نهج البلاغة، دار احیاء الکتب العربیة، بیروت. ۱۴۱۸ ق.
- ابن ادريس حلی، محمد، مستطرفات، موسسه نشر اسلامي، قم، ۱۴۱۱ ق.
- ابن جزى، محمد بن احمد کلبی. القوانين الفقهية. بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، نشر البلاغة، قم، ۱۳۸۳ ش.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير و التنوير، دار التونسية. تونس. ۱۹۸۴ م.
- ابن عبدالبر، ابو عمر يوسف بن عبدالله قرطبي. الاستذکار. دار الکتب العلمیة، بیروت. ۱۴۲۱ ق.
- ابن قیّم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب. مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم و الإرادة. نشر: دار الکتب العلمیة، بیروت بی تا.
- ابن قیّم جوزیه. شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمة و التعلیل. نشر دار المعرفة، بیروت، لبنان. ۱۳۹۸ ق.
- ابن قیّم جوزیه. سدّ الذرائع و تحریم الحیل المفضیة الی الحرام. (از دو کتاب اعلام الموقعین عن رب العلمین و اغائة اللفهان من مصائد الشيطان گرد آوری شده است).
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. تجارب الامم و تعاقب الهمم. تهران: سروش. ۲۰۰۰ م.
- اردبیلی (محقق)، احمد بن محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشادالاذهان، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ ق.
- اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواة، مکتبة مصطفوی، قم، ۱۳۳۱ ش.
- اشتهاردی، علی پناه، تقریرات ثلاثة (تقریر درس آقای بروجردي)، نرم افزار المکتبة الشاملة.

اشتهاردی... تقریرات فی اصول الفقه تقریر درس آقای بروجردی، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۸ش.

اصفهانى (فاضل هندی)، محمد بن حسن، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۶ق.

اندلسی، علی بن حزم، الاحكام فی اصول الاحكام، مطبعة العاصمة، قاهره، بی تا.

انصارى (شیخ)، مرتضى، رسائل فقهية، کنگره شیخ انصارى، قم، ۱۴۱۴ق.

انصارى... فرائد الاصول، جامعه مدرسین، قم، بی تا.

انصارى... کتاب الطهارة، کنگره شیخ انصارى، قم، ۱۴۱۵ق.

انصارى... کتاب الصوم، کنگره شیخ انصارى، قم، ۱۴۱۳ق.

انصارى... کتاب المكاسب، دارالذخائر، قم، ۱۴۱۱ق.

انصارى... کتاب النکاح، کنگره شیخ انصارى، قم، ۱۴۱۵ق.

انصارى... القضاء و الشهادات، کنگره شیخ انصارى، قم، ۱۴۱۵ق.

ایجی، قاضی عضدالدین، المواقف، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ق.

ایوانکی، محمد حسین، الفصول الغروية فی اصول الفقهية، دارالاحیاء العلوم، ۱۴۰۴ق.

بجنوردی، سید محمد حسن، القواعد الفقهية، نشر الهادی، قم، ۱۴۱۹ق.

بحرانی، ابن شعبه تحف العقول، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ق.

بحرانی، سید هاشم. البرهان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۹ق.

بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی احکام العترة، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۵ق.

برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، دارالکتب الاسلامیة، تهران، بی تا.

بروجردی، مرتضى، مستند العروة الوثقی، تقریر درس آیه الله خویی، نشر لطفی، قم،

۱۳۶۴ش.

بروجردی، محمدتقی، نهاية الافکار فی مباحث الالفاظ، تقرير آقاضیاء عراقی، جامعه مدرسين، قم، ١٤٠٥ق.

بهیانی، سید علی، الفوائد العلیة، دارالعلم، اهواز، ١٤٠٥ق.

بهیانی، وحید، الحاشیة علی مجمع الفائدة و البرهان، موسسه وحید بهیانی، قم، ١٤١٧ق.

بهیانی، وحید، الرسائل الفقهیة، موسسه وحید بهیانی، قم، ١٤١٩ق.

بهسودی، محمد سرور، مصباح الاصول، تقرير درس آية الله خويي، نشر داوری، قم، ١٤١٧ق.

بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین. السنن الصغیر. نشر: الدراسات الاسلامیه، کراچی. ١٤١٠ق.  
توحیدی، احمد، مصباح الفقاهة، تقرير درس آية الله خويي، مطبعة الحيدرية، نجف، ١٣٧٤ق.

جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية. نشر دار العلم للملایین، بیروت. ١٤٠٧ق.

حلبی (ابن زهرة)، حمزة بن علی، غنية النزوع، موسسه امام صادق، قم.

حلبی، تقی الدین ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، کتابخانه امیرالمومنین، اصفهان، ١٤٠٣ق.

حلی، احمد بن محمد بن فهد، المهذب البارع، جامعه مدرسين، قم، ١٤٠٧ق.

حلی (محقق)، نجم الدین جعفر بن حسن، معارج الاصول، آل البيت، قم، ١٤٠٣ق.

حلی... شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، نشر استقلال، تهران، ١٤٠٩ق.

حلی... المختصر النافع، نشر بعثت، تهران، ١٤١٠ق.

حلی... المسلك فی اصول الدین، نشر آستان قدس، مشهد، ١٤١٤ق.

حلی (علامه)، حسن بن یوسف کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شکوری، قم.

حلی... مختلف الشیعة، جامعه مدرسين، قم، ١٤١٥ق.

حلی... قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، جامعه مدرسين، قم، ١٤١٥ق.

- حلّی... منتهی المطلب، مجمع البحوث العلمیة الاسلامیة، مشهد، ۱۴۱۲ق.
- حلّی... تذکرہ الفقہاء، آل البیت، قم، ۱۴۱۴ق.
- حلّی... نہایۃ الاحکام، نشر اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۰ق.
- حلّی... نہج الحق و کشف الصدق، مرکز الابحاث العقائدیة، قم، ۱۴۱۳ق.
- حلّی، محمد بن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد، مطبعة العلمیة، قم، ۱۳۸۷ش.
- حیدری، سید کمال. قاعدة لاضرر و لاضرار، (تقرير درس سيد محمد باقر صدر)، ۱۴۲۰ق.
- خراسانی (آخوند)، محمد کاظم، کفایة الاصول، آل البیت، قم، ۱۴۱۴ق.
- خلخالی، سید رضا، معتمد العروة الوثقی، تقرير درس آية الله خویی، نشر لطفی، قم، ۱۴۰۷ق.
- خمینی، سید روح الله، کتاب البیع، نشر اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۰ق.
- خمینی... المكاسب المحرمة، نشر اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۰ق.
- خویی، سید محمد تقی، مبانی العروة الوثقی، تقرير درس آية الله خویی، نشر لطفی، قم، ۱۴۰۷ق.
- خویی، سید ابوالقاسم، اجودالتقریرات فی اصول الفقه، تقرير درس نایینی، مطبوعات دینی، قم، ۱۴۱۰ق.
- خویی... معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، مطبعة الآداب، نجف، ۱۴۱۳ق.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، دارالکتب العربی، بیروت.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۶ق.
- سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الاحکام، دفتر آية الله سبزواری، قم، ۱۴۱۳ق.
- سبزواری، محمد باقر بن محمد مومن، ذخیرة المعاد، آل البیت، طبع حجری، بی تا.
- سبزواری، (ملا) هادی، شرح الاسماء الحسنی، انتشارات بصیرتی، قم، بی تا.
- سرخسی، شمس الدین. المبسوط. دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۶ق.

- سید سابق، فقه السنه، دارالکتب العربی، بیروت، بی تا.
- سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، مرکز البحوث الاسلامیه، قم، ۱۳۹۵ق.
- سید مرتضی، محمد بن حسین، الانتصار، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۵ق.
- سید مرتضی، الرسائل، با تحقیق سید مهدی رجایی، دارالقرآن، قم، ۱۴۰۵ق.
- سید مرتضی، الذریعة الی اصول الشریعة، دانشگاه تهران، بی تا.
- سید مرتضی، تنزیه الانبیاء، دارالاضواء، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- سیستانی، سید علی، قاعدة لا ضرر و لا ضرار، مکتبه السید السیستانی، قم، ۱۴۱۴ق.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات فی اصول الشریعة، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.
- شاهرودی، سید علی، دراسات فی علم الاصول، تقرير درس آية الله خویی، دائرة المعارف فقه، قم، ۱۴۱۹ق.
- شوکانی، محمد بن علی، نیل الوطار من احادیث سید الانام، دارالجليل، بیروت، ۱۹۷۳م.
- شیرازی، سید محمد، الفقه، مرکز الرسول الاعظم، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- صافی اصفهانی، حسن الهدایة فی اصول الفقه، تقرير درس خویی، موسسه صاحب الامر، قم، ۱۴۱۷ق.
- صدر، سید محمداقر، بحوث فی علم الاصول، دائرة المعارف اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه فقیه من لا یحضره الفقیه، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ق.
- صدوق... التوحید، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۸۷ش.
- صدوق... عیون اخبار الرضا علیه السلام، موسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۰۴ق.
- صدوق... ثواب الاعمال، منشورات الرضی، قم، ۱۳۶۸ش.
- صدوق... الخصال، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۳ق.
- صدوق... معانی الاخبار، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۱ش.



- طباطبائی، سید علی، ریاض المسائل، جامعہ مدرسین، قم، ۱۴۱۲ق.
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسۃ الاعلمی، ۱۳۹۳ق.
- طباطبائی حکیم، سید عبدالصاحب، منتقى الاصول، تقرير درس آقاي روحاني، الهادي، قم، ۱۴۱۶ق.
- طباطبائی حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، کتابخانہ نجفی مرعشی، ۱۴۰۴.
- طباطبائی حکیم... حقائق الاصول، قم، مکتبہ بصیرتی، قم، ۱۴۰۸ق.
- طباطبائی حکیم، سید محمدتقی، الاصول العامة فی الفقه المقارن، مجمع جهانی اهل بیت، قم، ۱۴۱۸ق.
- طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، دارالنعمان، نجف، ۱۳۸۶ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت، موسسۃ الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
- طبری، محمد بن جریر. تاریخ الرسل و الملوک. بیروت: دار التراث. ۱۳۸۷ق.
- طوسی (ابن حمزه)، محمد بن علی، الوسيلة الی نیل الفضيلة، کتابخانہ آقاي مرعشی، قم، ۱۴۰۸ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- طوسی... الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۹۰ق.
- طوسی... المبسوط فی فقه الامامیة، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- طوسی... الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، نشر خیام، قم، ۱۴۰۰ق.
- طوسی... العدة فی اصول الفقه، چاپخانہ ستاره، قم، ۱۴۱۷ق.
- عاملی (شیخ حرّ)، محمد بن حسن، الفصول المهمة فی اصول الائمة، موسسه معارف اسلامی، قم، ۱۴۰۸.

- عاملی، سید محمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام، آل البيت، قم، ١٤١٠ق.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، الدروس الشرعية، جامعه مدرسين، قم، ١٤١٢ق.
- عاملی... الذکری، طبع حجرى، بی جا، بی تا.
- عاملی (شهید دوم)، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، داوری، قم، ١٤١٠ق.
- عاملی... مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، مؤسسہ المعارف الاسلامیة، قم، ١٤١٣ق.
- عاملی... روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان، آل البيت، قم، ١٤٠٤ق.
- عبد الجبار، عماد الدین المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، ١٩٦٣م.
- عبد العزیز بن عبدالسلام دمشقی عزالدین. قواعد الأحكام فی مصالح الأنام. نشر: دار المعارف بیروت، بی تا
- غروی اصفهانی (کمپانی)، محمد حسین، نهاية الدراية فی شرح الکفاية، نشر سید الشهداء، ١٣٧٤ق.
- غروی تبریزی، علی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، تقرير درس آية الله خويي، دارالهادی، قم، ١٤١٠ق.
- غزالی، محمد بن محمد، المستصفي فی علم الاصول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ١٤١٧ق.
- غزالی... احیاء علوم الدین، دارالمعرفة، بیروت، ١٤١٢ق.
- فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، تقرير درس آقای خويي، جامعه مدرسين، قم، ١٤١٠ق.
- قرافی، ابوالعباس احمد بن ادريس. أنوار البروق فی أنواء الفروق. نشر: دار الکتب العلمیة، بیروت. ١٤١٨ق.
- قرشی، باقر شریف، النظام السیاسی فی الاسلام، نجف، ١٣٨٧ق.

- قمی (میرزا)، ابوالقاسم، غنائم الايام، مكتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
- قمی... جامع الشتات، انتشارات کیهان، تهران، ۱۴۱۳ق.
- قمی، عباس. الکنی والألقاب. المطبعة الحیدریة. نجف. ۱۳۷۶ق.
- قمی، علی بن ابراهیم تفسیر القمی، موسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- کاظمی خراسانی، محمدعلی، فوائد الاصول، تقریر درس نایینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق.
- کرکی (محقق)، علی بن عبدالعالی عاملی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، مطبعة المهدیة، قم، ۱۴۰۸ق.
- کلانتری، ابوالقاسم. مطارح الانظار (تقریر درس شیخ انصاری). موسسه آل البيت، قم، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، نشر الحیدریة، تهران، ۱۳۶۳ش.
- لالکائی، ابوالقاسم هبة الله بن حسن. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة. دار طيبة، ریاض. ۱۴۰۲ق.
- لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، چاپ دوم ۱۳۶۴ش.
- نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاحکام، دار احیاء التراث، بیروت، بی تا.
- زراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، موسسه آل البيت، قم، ۱۴۱۵ق.
- نوی، محی الدین، شرح صحیح مسلم، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- المتوکل احمد بن سلیمان (از ائمه زیدیه). أصول الأحکام الجامع لأدله الحلال والحرام. موسسه امام زید بن علی. عمان. بی تا.
- مجلسی، محمد باقر بحار الانوار لدرر اخبار الائمة الاطهار، الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- مجموعه مقالات فقہ پژوهی، دفتر اول: فلسفه فقہ، موجود در کتابخانه تخصصی فقہ، قم.
- مدرسی، سید محمد تقی، تعلیقات علی مذهب الاحکام، موجود در نرم افزار المكتبة الشاملة.

- مراغی، عبدالفتاح، العناوين الفقهيّة، جامعه مدرسين، قم، ۱۴۱۷ق.
- مرعشی نجفی، سيد شهاب الدين، شرح احقاق الحق، كتابخانه آقاي مرعشی، قم، ۱۴۱۲ق.
- مصطفوی، سيد محمد كاظم، مائة قاعدة فقهيّة، جامعه مدرسين، قم، ۱۴۱۷ق.
- مطهری، مرتضى، عدل الهی، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۲ش.
- مطهری... بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، نشر حکمت، تهران، ۱۴۰۳ق.
- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۰ش.
- مفيد (شيخ)، محمد بن محمد، اوائل المقالات، دار المفيد، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- مفيد... النکت الاعتقاديّة، دار المفيد، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- مفيد... تصحيح الاعتقادات، دار المفيد، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- مفيد... المسائل السرويّة، كنگره شيخ مفيد، قم، ۱۴۱۳ق.
- مفيد... المسائل الصاغانية، كنگره شيخ مفيد، قم، ۱۴۱۳ق.
- مكارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهيّة هامّة، مدرسه امام علی، قم، ۱۴۲۲ق.

## فهرست‌ها

### فهرست آیات

"وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ". بقره، ۱۲۷.  
"وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ".

بقره، ۱۴۳

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ". بقره، ۱۷۸.

"وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ". بقره، ۱۷۹

"فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ". بقره، ۱۹۳

"لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ". بقره، ۲۲۵

"لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصًا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ". بقره، ۲۲۶

"وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ". بقره، ۲۲۷

"تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ". بقره، ۲۲۹

"وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ

لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ". بقره، ۲۳۱

"لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا". بقره، ۲۳۳

"يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِنْدِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ". بقره، ۲۲۵

"لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ". بقره، ۲۵۶

"إِنْ تُدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ". بقره، ۲۷۱

"فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تَبِمْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَ

لَا تَظْلَمُونَ". بقره، ۲۷۹

"وَأَتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ".

بقره، ٢٨١

"وَلَيْسَ اللَّهُ بِرَبِّهِ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ". بقره، ٢٨٣  
 "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"

آل عمران، ١٨.

"وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ". آل عمران، ١٠٨

"أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ". آل عمران، ١٨٢

"يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ" نساء، ١١

"تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ" نساء، ١٣.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ" نساء، ٤٠

"اللَّهُ يُرِيكُم مِّنْ إِشَاءِهِ وَلَا يَظْلَمُونَ فِتْيَانًا". نساء، ٤٩

"وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا".

نساء، ٩٢

"وَلَا مَرَمَهُمْ فليُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَخْتِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا"

نساء، ١١٩

"لَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا". نساء، ١٢٦

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَ

الْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا". نساء، ١٣٥

"لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا" نساء، ١٤١

"حَرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ" مائدة، ٣

"وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ" مائدة، ٥

"إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ". مائدہ، ۲۷

"إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ". مائدہ، ۳۳

"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ".

مائدہ، ۳۸

"وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ". مائدہ، ۴۵.

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَلْوَكُمُ اللَّهُ بِثَنِيءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ". مائدہ، ۹۴

"جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهُدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ". مائدہ، ۹۷

"تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ". مائدہ، ۱۱۶.

"وَمَتَّ كَلِمَةً رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ". انعام، ۱۱۵

"ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ". انعام، ۱۳۱

"وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ". انعام، ۱۳۲

"وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ". انعام، ۱۳۳

"وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُؤْمِرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ". اعراف، ۲۸.

"قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ". اعراف، ۲۹.

"مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ" توبه، ۹۱.

"إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا" يونس، ۳۶.

"إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا". يونس، ۴۴.

"إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" نحل، ٩٠.

"وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَقِ وَ لَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا" اسراء، ٢٣.

"وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا" اسراء، ٣٢.

"وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلَّمْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا" اسراء، ٣٥.

"كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا" اسراء، ٣٨.

"وَ مَا أَوْتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" اسراء، ٨٥.

"أَفَقُلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا" كهف، ٧٤.

"إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا" كهف، ٧٥.

"وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي" كهف، ٨٢.

"وَ مَنْ يُعْظَمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ" حج، ٢٢.

"لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَ لَا دِمَاؤُهَا وَ لَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَ بَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ" حج، ٣٧.

"مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" حج، ٧٨.

"وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا" عنكبوت، ٨.

"خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ" عنكبوت، ٤٤.

"الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ" سجده، ٧.

"جزاء بما كانوا يكسبون" سجده، ١٧.



"وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ" فاطر، ۱۸.

"فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا" فاطر، ۴۳.

"لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ".

حدید، ۲۵.

"قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ

سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ". صافات، ۱۰۲.

"إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَغِي بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا

بِالْحَقِّ وَلَا تَشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ" ص، ۲۲.

"إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعِجَةً وَلِيَ نَعِجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ"

ص، ۲۳.

"قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نِعْمَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لِيَبْغِيَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ

رَاكِعًا وَأَنَابَ" ص، ۲۴.

"فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَنتَحَمْتَهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَدُوًّا

إِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا". محمد، ۴.

"الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ

لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ" مجادلہ، ۲.

وَ الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا".

مجادلہ، ۳.

"وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ" طلاق، ۲.

"لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا" طلاق، ۷.

"وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا". جن، ۱۸،  
جزءاً وفاقاً" نبأ، ۷۸.

### فهرست احادیث

پیامبر اکرم ﷺ:

"لا ضررَ ولا ضرارَ" الکافی، ج ۵، ص ۲۹۲.

"لکلِّ قومٍ نکاح". تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۴۷۲. ح ۹۹.

"أَنْتَ وَمَالِكٌ لِأَيِّكَ" الکافی، ج ۵، ص ۲۰۱.

كان رسول الله ﷺ إذا اراد ان يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه ثم يقول: سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله، لا تغلوا ولا تمثلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا صبيا ولا امرأة ولا تقطعوا شجرا إلا أن تضطروا إليها، وأيما رجل من ادنى المسلمين او افضلهم نظر إلى احد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين، وإن أبى فأبلغوه مأمنه، واستعينوا بالله. وسائل الشيعة، ج ۱۵، ص ۵۸.

نهى رسول الله ﷺ أن يلقي السم في بلاد المشركين. وسائل الشيعة، ج ۱۵، ص ۶۲.

"الايمن قيد الفتك، فلايفتك مؤمن". بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۴۴

"وَالدَّيْكَ فَاطِعُهُمَا وَبَرَّهُمَا حَيِّينَ كَانَا أَوْ مَيِّتِينَ وَإِنْ أَمْرَاكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَمَالِكَ فَافْعَلْ، فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ". الکافی، ج ۲، ص ۲۲۷.

"وَأَطِعِ الدَّيْكَ وَإِنْ أَمْرَاكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَانْخُرْجْ". السنن الكبرى، ج ۷، ص ۴۹۷.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا"، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَصَرْتَهُ مَظْلُومًا

فَكَيْفَ أَنْصَرُهُ ظَالِمًا؟ قَالَ: "مَنْعَهُ مِنَ الظُّلْمِ فَذَلِكَ نَصْرُكَ إِيَّاهُ". السنن الكبرى، ج ۶، ص ۱۵۶.

"لايُغْرَمُ السَّارِقُ إِذَا أُقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدُّ". السنن الكبرى، ج ۲، ص ۲۸۱.

أتى النبي أعرابي فقال له: ألت خيرنا أبا واما و أكرمنا عقبنا ورئيسنا في الجاهلية والاسلام؟ فغضب النبي و قال: يا أعرابي كم دون لسانك من حجاب؟ قال: اثنان؛ شفتان وأسنان. فقال: النبي: فما كان في أحد هذين ما يرد عنا غرب لسانك هذا؟ أما إنه لم يعط أحد في دنياه شيئاً هو أضر له في آخرته من طلاقة لسانه! يا علي قم فاقطع لسانه. فظنّ الناس أنه يقطع لسانه فأعطاه دراهم. معاني الاخبار، ج ۱، ص ۲۰۱.

لما كان يوم فتح مكة قسم النبي بين الناس قسماً فقال العباس بن مرداس في ذلك شعراً. فقال النبي: اذهب يا بلال فاقطع لسانه. فذهب بلال فجعل يقول: يا معشر المسلمين أيقطع لساني بعد الاسلام يا رسول الله لا أعود أبداً. فلما رأى بلال جزعه قال: إنه لم يأمرني أن أقطع لسانك أمرني أن أكسوك وأعطيك شيئاً. كنز العمال، ج ۱۰، ص ۵۱۷.

امام علی عليه السلام:

"العدل، الانصاف". نهج البلاغة، حکمت ۲۳۱.

"العدل يضع الامور مواضعها". نهج البلاغة. حکمت ۴۳۷.

"الذي عظم حله فغنى و عدل في كلّ ما قضى". نهج البلاغة، خطبه ۱۳.

"و عدل في كلّ ما قضى". نهج البلاغة، خطبه ۱۳.

"فاذا كانت الهزيمة بأذن الله فلا تقتلوا مديراً و لا تصيبوا معورا و لا تجهزوا على جريح

ولا تهيجوا النساء بأذى و ان شتمن اعراضكم و سبن امرائكم". نهج البلاغة، خطبه ۱۴.

"يا بُني فانّ الله لم يأمرك الاّ بحسنٍ و لم ينهك الاّ من قبيح". نهج البلاغة، خطبه ۳۱.

"الذي صدق في ميعاده و ارتفع عن ظلم عباده و قام بالقسط في خلقه و عدل عليهم في

حكمه". نهج البلاغة، خطبه ۱۸۵.

"قام بالقسط في خلقه و عدل عليهم في حكمه". نهج البلاغة، خطبه ۱۸۵.

"ارتفع عن ظلم عباده" نهج البلاغة، نهج البلاغة، خطبه ۲۲۷.

"من العدل أن لا تتهمه و من التوحيد أن لا تتوهمه". نهج البلاغة، حكمة ٤٧٠  
 "كان علي عليه السلام لا يحبس في السجن إلا ثلاثة، الغاصب ومن أكل مال اليتيم ظلماً ومن  
 أأتمن على أمانة فذهب بها وإن وجد له شيئاً باعه غائباً كان أو شاهداً". الاستبصار، ج ٣،  
 ص ٤٧٠.

"ان علياً عليه السلام كان يحبس في الدين ثم ينظر فان كان له مال اعطى الغرماء وان لم يكن له  
 مال دفعه إلى الغرماء فيقول لهم اصنعوا به ما شئتم ان شئتم آجروه وان شئتم استعملوه".  
 "ان علياً عليه السلام كان يحبس في الدين فان تبين له افلاس وحاجة خلى سبيله حتى يستفيد مالا"  
 التهذيب، ج ٦، ص ٣٠٠.

قال: مررت بجبشي وهو يستسقي بالمدينة وإذا هو أقطع فقلت له: من قطعك؟ فقال:  
 قطعني خير الناس إنا اخذنا في سرقة ونحن ثمانية نفر فذهب بنا إلى علي بن أبي طالب عليه  
 السلام فأقرنا بالسرقة فقال لنا: تعرفون أن ها حرام؟ قلنا: نعم، فأمر بنا فقطعت أصابعنا  
 من الراحة وخليت الابهام ثم أمر بنا فخبسنا في بيت يطعمنا فيه السمن والعسل حتى  
 برئت أيدينا ثم أمر بنا فأخرجنا وكسانا فأحسن كسوتنا ثم قال لنا: إن تتوبوا وتصلحوا فهو  
 خير لكم يلحقكم الله بأيديكم في الجنة وإن لا تفعلوا يلحقكم الله بأيديكم في النار. الكافي،  
 ج ٧، ص ٣٧١.

"إِنِّي لَأَسْتَحِي مِنَ اللَّهِ أَنْ أتركهُ لَا يَنْتَفِعُ بِشَيْءٍ". الكافي، ج ٧، ص ٢٢٣.  
 "إِنِّي لَأَسْتَحِي مِنَ اللَّهِ أَنْ لَا أتركَ لَهُ مَا يَأْكُلُ بِهِ وَيَسْتَنْجِي بِهِ". الخلاف، ج ٨، ص ٤٠٠.  
 "بِأَيِّ شَيْءٍ يَمْسَحُ بِأَيِّ شَيْءٍ يَأْكُلُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ يَمْسِي إِذِي لَأَسْتَحِي مِنَ اللَّهِ". السنن  
 الصغرى، ج ٣، ص ٣١٦.

"دعوني واتمسوا غيري فإننا مستقبلون أمرا له وجوه لا تقوم له القلوب ولا تثبت عليه  
 العقول... واعلموا أني إن أحببتكم ركبت بكم ما أعلم ولم أصغ إلى قول القائل وعتب

العاتب. وإن تركتموني فأنا كأحدكم ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم و أنا لكم وزيرا خير لكم مني أميرا". نهج البلاغه، خطبه ۹۲.

عن محمد بن الحنفية قال: كنت أمسي مع أبي حين قتل عثمان حتى دخل بيته، فأناه ناس من أصحاب رسول الله فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل، ولا بد من إمام للناس. قال: أو تكون شوري؟ قالوا: أنت لنا رضا. قال: فالمسجد إذاً يكون عن رضا من الناس. نفرج إلى المسجد فبايعه من بايعه. تاريخ الرسل والملوك، ج ۴، ص ۴۲۷ و ۴۲۹.

"أيها الناس إنكم بايعتموني على السمع والطاعة وأنا أعرض اليوم عليكم ما دعوتوني إليه أمس فإن أجبتم قعدت مثلكم وإلا فلا أجد على أحد". شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۱۶۳.

"يا أيها الناس، عن ملاء واذن، إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من رضيت وأمرتم، وقد افرقنا بالأمس على أمر، فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أحد على أحد. قالوا: نحن على ما افرقنا عليه بالأمس... تتابع الناس بالبيعة لا يكرهها أحد". تجارب الامم، ج ۱، ص ۴۵۹.

"لَعَمْرِي لئن كانت الإمامة لا تتعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيلٌ ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار". نهج البلاغه، خطبه ۱۷۲.

بانو فاطمه زهرا عليها السلام:

"جعل الله الأيمان تطهيرا لكم من الشرك، والصلاة تنزيها لكم من الكبر، والزكاة تزكية للنفس، ونماء في الرزق، والصيام تثبيتا لآخلاص، والحج تشييدا للدين". بحار الانوار، ج ۲۹، ص ۲۳۶.

امام سجاد عليه السلام:

"فكل البرية معترفة بأنك غير ظالم لمن عاقبت وشاهدة بأنك متفضل على من عافيت". صحيفه سجاديه، دعای ۱۴.

"و قد علمت أنه ليس في حكمك ظلم، و لا في نعمتك عجلة، و إنما يجعل من يخاف الفوت، و إنما يحتاج إلى الظلم الضعيف، و قد تعاليت يا إلهي عن ذلك علواً كبيراً". صحيفه سجادية، دعاء ٤٨.

"قول الصدق و الحكم بالعدل و الوفاء بالعهد". الخصال، ص ١١٣، ح ٩٠.

امام باقر عليه السلام:

"تَفَقَّهُوا فِي الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ إِلَّا أَنْتُمْ أَعْرَابٌ". المحاسن، ج ١، ص ٢٢٧ ح ١٥٨.

"وَاللَّهِ لَخَدِيثُ تَصْبِيهِ مِنْ صَادِقٍ فِي حَلَالٍ وَ حَرَامٍ خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ حَتَّى تَغْرِبَ". المحاسن، ج ١، ص ٢٢٧ ح ١٥٧.

"إِنَّكَ لَمْ تَسْتَحِفَّ بِالْفَأْرَةِ إِنَّمَا اسْتَحَفَّتْ بِدِينِكَ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمَيْتَةَ". تهذيب الاحكام، ج ١، ص ٤٢٠ ح ١٣.

"من زعم أن الله يجبر عباده على المعاصي أو يكلفهم مالا يطيقون فلا تأكلوا ذبيحته و لا تقبلوا شهادته و لا تصلوا وراءه و لا تعطوه من الزكاة شيئاً". عيون اخبار الرضا، ج ٢، ص ١١٣.

"ما احب له أن يأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج إليه مما لا بد منه، إن الله عزوجل لا يحب الفساد" الكافي، ج ٥، ص ٢٠١.

سالت اباجعفر عن الصبي يزوج الصبية قال: "اذا كان ابوهما اللذان زوجهما فنعيم جائز و لكن لهما الخيار اذا ادركا فان رضيا بعد ذلك فان المهر على الاب". تهذيب الاحكام، ج ٧، ص ٣٨٢.

"إن للحرب حكمين إذا كانت الحرب قائمة لم تضع أوزارها ولم يثخن أهلها فكل أسير اخذ في تلك الحال فإن الامام فيه بالخيار إن شاء ضرب عنقه و إن شاء قطع يده و رجله من خلاف بغير حسم و تركه يتشحط في دمه حتى يموت". الكافي، ج ٥، ص ٤٨.

امام صادق عليه السلام

"يُعرف هذا و اشباهه من كُتاب الله حيث قال تعالى ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ".  
الكافي، ج ۳، ص ۳۳.

"لأتعاد الصلاة الآ من خمس؛ الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود". الخصال،  
ج ۱، ص ۲۸۴

"ليس لله في عباده امرٌ الا العدل و الاحسان". بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۹۸.  
"الله أكرم من أن يفوض إليهم". "الله أعدل من أن يجبر عبدا على فعل ثم يعذبه عليه".  
التوحيد، ص ۳۶۱.

"أما التوحيد فأن لا تجوز على ربك ما جاز عليك و أما العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما  
لامك عليه". معاني الاخبار، ص ۱۱. بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۶۴.

قلت لابي عبدالله عليه السلام عليه السلام: أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها  
المعرفة؟ قال: فقال: لا، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان الكافي، ج ۱،  
ص ۱۶۳.

"مهلاً يا ابان! هكذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله، ان المرأة تقابل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت  
الثلث رجعت الى النصف يا ابان، أنك اخذتني بالقياس و السنة اذا قيست بحق الدين".  
الكافي، ج ۷، ص ۲۹۹.

"سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتع بأمة المرأة بغير اذنها، قال: لا بأس به". تهذيب  
الاحكام، ج ۷، ص ۲۵۷.

"ان ولد الزنا يستعمل ان عمل خيرا جزى به و ان عمل شرا جزى به". من لا يحضره  
الفقيه، ج ۳، ص ۳۵

عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين كان معهما درهمان فقال أحدهما: الدرهمان لي، وقال الآخر: هما بيني وبينك. فقال: "أما الذي قال: هما بيني وبينك فقد أقرّ بأن أحد الدرهمين ليس له وأنه لصاحبه ويقسم الآخر بينهما" من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣٥.

امام كاظم عليه السلام

"أزموهم بما أزموا انفسهم". التهذيب، ج ٩، ص ٣٢٢.

"سألته عن قول الله عزوجل: " وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لاتعلمون " قال فقال: هل رأيت أحدا زعم أن الله أمر بالزنا وشرب الخمر أو شئ من هذه المحارم؟ فقلت: لا، فقال: ما هذه الفاحشة التي يدعون أن الله أمرهم بها قلت: الله أعلم ووليه، قال: فإن هذا في أئمة الجور، ادعوا أن الله أمرهم بالائتتام بقوم لم يأمرهم الله بالائتتام بهم، فرد الله ذلك عليهم فأخبر أنهم قد قالوا عليه الكذب وسمى ذلك منهم فاحشة". الكافي، ج ١، ص ٣٧٣،

امام رضا عليه السلام:

"علينا القاء الاصول اليكم و عليكم التفريع". بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٤٥.

"ما عرف الله من شبهه بخلقه و لا وصفه بالعدل من نسب إليه ذنوب عباده". بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٩٧

"بل يخيّرهم و يمهّلهم حتى يتوبوا"، كيف يفعل ذلك و هو يقول: و ما ربك بظلام للعبيد". عيون اخبار الرضا، ج ٢، ص ١١٣.

فجعل داود عليه السلام على المدعى عليه فقال: "لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه " فلم يسأل المدعى البينة على ذلك، ولم يقبل على المدعى عليه فيقول: ما تقول؟ فكان هذا خطيئة حكمه. بحار الانوار، ج ١١، ص ٧٣.

امام جواد عليه السلام:



رجع ابن دؤاد ذات یوم من عند المعتصم وهو مغتم، فقلت له في ذلك، فقال: وددت اليوم انى قد متُّ منذ عشرين سنة، قال: قلت له ولم ذاك؟ قال: لما كان من هذا الاسود أبا جعفر محمد بن علي بن موسى اليوم بين يدي امير المؤمنين المعتصم. قال: قلت له: وكيف كان ذلك؟ قال: ان سارقاً أقر على نفسه بالسرقة وسأل الخليفة تطهيره باقامة الحد عليه، فجمع لذلك الفقهاء في مجلسه وقد أحضر محمد بن علي، فسألنا عن القطع في أى موضع يجب أن يقطع؟ قال: فقلت من الكرسوع. قال: وما الحجة في ذلك؟ قال: قلت: لان اليد هي الاصابع والكف إلى الكرسوع لقول الله في التيمم: "فامسحوا بوجوهكم وايديكم". واتفق معي على ذلك قوم. وقال آخرون: بل يجب القطع من المرفق، قال: وما الدليل على ذلك؟ قالوا: لان الله لما قال: "و ايديكم إلى المرافق" في الغسل دلّ ذلك على ان حد اليد هو المرفق. فالتفت إلى محمد بن علي، فقال: ما تقول في هذا يا ابا جعفر؟ فقال قد تكلم القوم فيه يا امير المؤمنين. قال: دعنى مما تكلموا به أى شئ عندك؟ قال: اعفى عن هذا يا أمير المؤمنين. قال: اقسمت عليك بالله لما اخبرت بما عندك فيه. فقال: اما اذا أقسمت على بالله انى اقول: انهم اخطئوا فيه السنة فان القطع يجب ان يكون من مفصل اصول الاصابع فيترك الكف. قال: وما الحجة في ذلك؟ قال: قول رسول الله عليه وآله السلام: السجود على سبعة أعضاء الوجه واليدين والركبتين والرجلين، فاذا قطعت يده من الكرسوع أو المرفق لم يبق له يد يسجد عليها، و قال الله تبارك وتعالى: "وانّ المساجد لله" يعنى به هذه الاعضاء السبعة التى يسجد عليها، "فلاتدعوا مع الله أحدا" و ما كان لله لم يقطع. فأعجب المعتصم ذلك و امر بقطع يد السارق من مفصل الاصابع دون الكف.

تفسير عياشى، ج ۱، ص ۳۳۹

امام هادى عليه السلام:

"الخمس بعد المؤنة" تهذيب الاحكام، ج ۴، ص ۱۲۳.

## فهرست و معرفی آعلام

پیامبران الهی؛ ابراهیم خلیل الرحمن، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، خضر، موسی کلیم  
الله، عیسی مسیح، محمد مصطفی ﷺ.

عترت پیامبر اکرم؛ امام علی بن ابی طالب، فاطمه الزهراء، امام علی بن الحسین  
السجاد، امام محمد بن علی الباقر، امام جعفر بن محمد الصادق، امام موسی بن جعفر  
الکاظم، امام علی بن موسی الرضا، امام محمد بن علی الجواد ﷺ.

ابن بابویه، ابوالحسن علی بن حسین بن موسی قمی، محدث و فقیه شیعی، م. ۳۲۹ق.  
ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین قمی (شیخ صدوق). محدث و فقیه شیعی، ۳۰۵-۳۸۱ق.  
ابان بن تغلب بن رباح جریری؛ محدث، فقیه و مفسر شیعی، امام سجاد، امام باقر و امام صادق  
درک نمود.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله معروف به ابن ابی الحدید، ادیب و اندیشمند معتزلی،  
م. ۶۵۶ق.

ابن ادريس، محمد بن ادريس عجلي حلی. فقیه و محدث شیعی. م. ۵۹۸ق.  
ابن براج، قاضی عبد العزيز بن تحرير بن عبد العزيز بن البراج طرابلسی. فقیه شیعی، شاگرد  
سیدمرتضی، م. ۴۸۱ق.

ابن تیمیة، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم حرانی. فقیه و اندیشمند اهل سنت، سرسلسله  
مسلك سلفی. ۷۲۸-۶۶۱ق.

ابن جزى، محمد بن احمد کلبی. فقیه و اصولی مالکی. ۷۴۱-۶۹۳ق.

ابن سینا؛ شیخ رئیس حسین بن عبدالله سینا، فیلسوف و پزشک. ۴۲۸-۳۷۵ق.  
ابن قیّم الجوزیة، محمد بن أبی بکر بن آیوب. برترین دانش‌آموخته ابن تیمیة و از سران  
اندیشه سلفی به شمار می‌آید. ۷۵۱-۶۹۱ق.

ابن عاشور، محمد طاهر بن عاشور تونسسی، اندیشمند فقیه، و مفسر مالکی ۱۳۹۳-۱۲۹۶ق.

- ابوالمعالی جوینی، عبد الملک بن عبد الله. فقیه و اصولی شافعی. ۴۷۸-۴۱۹ق.
- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، فقیه و پیشوای حنفیان، ۱۵۰-۸۰ق.
- ابولولوه، فیروز. قاتل عمر.
- احمد بن ابی دؤاد. از قاضیان بزرگ معتزله که از زمانه مأمون تا متوکل قاضی بغداد بود. ۱۶۰-۲۴۰ق.
- اردبیلی، احمد بن محمد معروف به مقدس/محقق اردبیلی، م. ۹۹۳ق.
- اشتهاردی، علی پناه. مدرّس فقه. م. ۱۳۸۷ش.
- اصفهانی، محمد بن حسن معروف به فاضل هندی، م. ۱۱۳۷ق.
- افلاطون، بزرگ فیلسوف آنتی، نام وی آریستوکلس بود و به جهت درشت هیكلی به وی لقب افلاطون داده بودند. در سال ۳۴۷ پ.م. و در ۷۴ سالگی فوت کرده است.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین دزفولی. فقیه، اصولی وزعیم شیعه. پس از وفات شیخ حسن نجفی (صاحب جواهر) در سال ۱۲۶۶ مرجعیت عامّ شیعه را بر عهده گرفت. ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق.
- امّ ایمن، برکة، آزادشده ودایه پیامبر اکرم. از پیامبر روایاتی نقل کرده و تا زمان امام سجاد زیسته است.
- آمدی، أبو الحسن سدیدالدین علی بن ابی علی، فقیه، اصولی، حنبلی-شافعی، ۶۳۱-۵۵۱ق.
- ایجی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن بن احمد. متکلم سنّی، م. ۷۵۶ق.
- برقی، محدث، رجالی و فقیه شیعی. م. ۲۸۰ق.
- بجنوردی، سید محمد حسن موسوی فقیه، اصولی و حکیم شیعه. ۱۳۹۵-۱۳۱۶ق.
- بروجردی، حسین بن علی طباطبایی. فقیه، اصولی وزعیم شیعه. مرجعیت شیعه و ریاست حوزه علمیه قم را از سال ۱۳۶۴ق. بر عهده داشت. ۱۳۸۰-۱۲۹۲ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد درازی (صاحب حدائق). فقیه شیعی. ۱۱۸۶-۱۱۰۷ق.

- بلال بن رباح، از نخستین مسلمانان و اذان‌گوی پیامبر اکرم. به سال ۱۸ق. وفات کرد.
- بهبهانی، سیدعلی. فقیه شیعی. ۱۴۰۰-۱۳۰۴ق.
- بهسودی، سیدمحمدسرور واعظ حسینی. فقیه و اصولی شیعه. ۱۲۹۵ - ۱۳۵۷ش.
- بیضاوی، ناصرالدین ابوالخیر عبد الله بن عمر. قاضی، فقیه و مفسر م. ۶۹۱ق.
- جبایی، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب. متکلم معتزلی. م. ۳۰۳ق.
- جرجانی، سیدعلی بن محمد شریف حنفی، متکلم اشعری.
- حکیم، سیدمحسن طباطبایی. فقیه و زعیم شیعه. پس از وفات سیدابوالحسن اصفهانی به سال ۱۳۶۵ق. مرجعیت شیعه و ریاست حوزه نجف را بر عهده گرفت. ۱۳۹۰-۱۳۰۶ق.
- حکیم، سیدمحمد تقی. فقیه و اصولی شیعه. م. ۱۳۸۱ش.
- حلی، ابوصلاح تقی بن نجم. فقیه و متکلم شیعی. شاگرد سیدمرتضی، ۳۷۴-۴۴۷ق.
- حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی، ابن مطهر). فقیه، متکلم و زعیم شیعی. ۷۲۶-۶۴۸ق.
- حلی، محمد بن حسن بن یوسف (فرزند علامه حلی، فخرالمحققین). فقیه شیعی م. ۷۷۱ق.
- حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن (محقق حلی، صاحب شرایع). فقیه شیعی. ۶۷۶-۶۰۲ق.
- حلی، جمال‌الدین احمد محمد بن فهد. فقیه شیعی. ۸۴۱-۷۵۶ق.
- خراسانی، محمدکاظم هروی (آخوند خراسانی، صاحب کفایه). اصولی، فقیه و زعیم شیعی پس از وفات شیخ انصاری به سال ۱۲۸۱ق. مرجعیت شیعه و ریاست حوزه نجف را بر عهده گرفت. ۱۳۲۹-۱۲۵۵ق.
- خمینی، سیدروح الله بن مصطفی موسوی. فقیه، فیلسوف، رهبر انقلاب و مؤسس جمهوری اسلامی ایران. ۱۴۰۹-۱۳۲۰ق.

فقه دادگر..... ۳۰۱

خویی، سیدابوالقاسم بن علی اکبر. فقیه، اصولی وزعیم شیعه. پس از فوت سیدمحسن حکیم در سال ۱۳۸۹ق. مرجعیت عامه شیعه و ریاست حوزه علمیه نجف را برعهده گرفت. ۱۳۱۷-۱۴۱۳ق.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر. مفسر، متکلم و اصولی اهل سنت. ۶۰۶-۵۴۴ق.

روحانی، سیدمحمد. فقیه و اصولی شیعه. ۱۴۱۸-۱۳۳۸ق.

زراره بن اعین شیبانی، از برترین اصحاب امام صادق، محدث و فقیه شیعی، م. ۱۵۰ق. درینی، دکتر محمد فتحی. فقیه فلسطینی، استاد دانشکده فقه دانشگاه دمشق. ۲۰۱۳-۱۹۲۳م.

سبزواری، هادی (ملا/حاجی سبزواری، صاحب منظومه). فیلسوف و منطقی شیعی. م. ۱۲۸۹ق.

سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن (محقق سبزواری). فقیه شیعی. م. ۱۰۹۰ق.

سبزواری، سیدعبدالاعلی. پس از فوت آقای خویی و به مدت یکسال مرجعیت شیعه و ریاست حوزه علمیه نجف را برعهده گرفت. م. ۱۴۱۴ق.

سرخسی، شمس الدین محمد بن احمد. فقیه و اصولی حنفی. م. ۴۸۳ق.

سعد بن عبادۀ خزرجی انصاری. از برترین صحابه پیامبر اکرم. م. ۱۱ق.

سلار بن عبدالعزیز دیلمی، ابویعلی. فقیه و اصولی شیعی، از شاگردان سیدمرتضی. م. ۴۴۸ق. سیدمرتضی، علی بن حسین موسوی (شریف/سیدمرتضی، علم الهدی). فقیه و متکلم شیعی، ۴۳۶-۳۵۵ق.

سیستانی، سیدعلی. فقیه وزعیم شیعی. پس از فوت سیدعبدالاعلی سبزواری به سال ۱۴۱۴ق. و تا کنون مرجعیت شیعه و ریاست حوزه علمیه نجف را برعهده گرفت.

سیوری، جمال الدین مقداد بن عبدالله حلّی (فاضل مقداد). فقیه و متکلم شیعی. م. ۸۲۶ق. شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی. اصولی و فقیه مالکی. م. ۷۹۰ق.

شاهرودی، سیدعلی. اصولی و فقیه شیعی. فرزند مرجع تقلید سید محمود شاهرودی.  
م. ۱۳۸۶ ش.

شریف قرشی، باقر. مورخ و نویسنده شیعی. ۱۴۳۳-۱۳۴۴ ق.

شیرازی، سیدمحمد بن مهدی حسینی. فقیه و اندیشمند شیعی. م. ۱۴۲۲ ق.

صدر، شهید سیدمحمدباقر بن حیدر. اندیشمند شیعی، پایه‌گذار حزب سیاسی شیعیان عراق،  
حزب الدعوة الاسلامیه، ۱۴۰۰-۱۳۵۳ ق.

طباطبایی، سید محمدحسین. مفسر، فیلسوف و اندیشمند شیعی. ۱۴۰۲-۱۳۲۱ ق.

طباطبایی، سیدعلی بن محمد حسنی (صاحب ریاض). فقیه شیعی ۱۲۳۱-۱۱۶۱ ق.

طبرسی، امین‌الدین فضل بن حسن. مفسر شیعی. م. ۵۴۸ ق.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. شیخ الطائفة، فقیه، مفسر، محدث، متکلم، رجالی و زعیم  
شیعه. پایه‌گذار حوزه علمیه نجف. پس از فوت سیدمرتضی به سال ۴۳۶ مرجعیت و  
زعامت شیعه را به عهده گرفت. ۴۶۰-۳۸۵ ق.

طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیر). فیلسوف و متکلم و منجم شیعی. ۶۷۲-۵۹۷ ق.

طوسی، عمادالدین ابوجعفر محمد بن علی بن حمزه طوسی. فقیه شیعی قرن ششم.

عاملی، محمد بن مکی (شهید اول). فقیه شیعی. ۷۸۶-۷۳۴ ق.

عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی). فقیه شیعی. ۹۶۵-۹۱۱ ق.

عاملی، سیدمحمد بن علی (صاحب مدارک). فقیه شیعی. ۱۰۰۹-۹۴۶ ق.

عاملی، محمد بن حسن (شیخ حرّ عاملی، صاحب وسائل). محدث و فقیه شیعی. ۱۱۰۴-  
۱۰۳۳ ق.

عباس بن مرداس سلمی، از سران قبایل و شاعران عرب که پیش از فتح مکه اسلام آورد.  
عبدالله بن عباس. پسرعمو و از برترین صحابه پیامبر اکرم و امیر مومنان. محدث و مفسر.

عبداللہ بن زیاد، از سوی معاویہ حاکم بصرہ وکوفہ شد، واقعہ کربلا و شہادت امام حسین را موجب شد.

عبدالغزیز بن عبدالسلام دمشقی ملقب بہ عزالدین، قاضی، فقیہ و اصولی شافعی. ۶۶۰-۵۷۷ق.

عیاشی، ابوالنضر محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش سمرقندی. محدث و مفسر شیعی. ۳۲۰م.ق.

غروی، علی. فقیہ شیعی، م. ۴۱۹ق.

غروی اصفہانی، محمدحسین. فقیہ و اصولی شیعی، ۱۳۶۱-۱۲۹۶ق.

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد طوسی. متکلم و اصولی اهل سنت، ۵۰۵-۴۵۰ق.

فاضل لنکرانی، محمد. فقیہ و مرجع تقلید شیعی. ۱۳۸۶-۱۳۱۰ش.

قرافی، شہاب الدین احمد بن عبدالرحمن. فقیہ و اصولی مالکی. م. ۶۸۴ق.

قمی، ابوالقاسم بن محمد (میرزای قمی، صاحب قوانین). فقیہ و اصولی شیعی. ۱۲۳۱-۱۱۵۰ق.

کرکی، علی بن عبدالعالی عاملی. فقیہ شیعی. معروف بہ محقق ثانی. م. ۹۴۰ق.

کاشانی، حبیب اللہ بن علی (شریف کاشانی). فقیہ و حکیم شیعی. ۱۲۶۲-۱۳۴۰ق.

کاظمی، محمد علی. اصولی شیعی. ۱۳۰۹-۱۳۶۵ق.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. محدث شیعی. م. ۳۲۹ق.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (فیاض، شاگرد و داماد ملاصدرا). متکلم، فیلسوف شیعی، م. ۱۰۵۱ق.

نابینی، محمد حسین نابینی، اصولی و فقیہ شیعہ، م. ۱۲۷۷ق.

نجفی، محمدحسن (صاحب جواهر). فقیہ و زعمیم شیعی، وی بہ سال ۱۲۶۲ق. ۱۲۶۶-

۱۲۰۲ق.

- نجفی، محمدحسین (کاشف الغطاء). فقیه شیعی. ۱۳۷۳-۱۲۹۴ق.
- نجفی مرعشی، سیدشهاب‌الدین. فقیه محدث و نسب‌شناس شیعی.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. فقیه شیعه، م ۱۲۴۴ق
- نووی، محی‌الدین یحیی بن شرف حورانی. فقیه و محدث شافعی، ۶۷۶-۶۳۱ق.
- مالک اشتر، مالک بن حارث نخعی، از برترین اصحاب امیرمؤمنان که در سال ۳۸ق. به دست مأموران معاویه مسموم و شهید شد.
- مجلسی، محمدباقر. (مجلسی دوم، صاحب بحار الانوار). فقیه و محدث شیعی. ۱۱۱۰-۱۰۳۷ق.
- محمد بن مسلم بن ریحان (ریحان) ثقفی، از اصحاب امام باقر و امام صادق، محدث و فقیه شیعی، ۸۰-۱۵۰ق.
- مراغی، عبدالفتاح حسینی، فقیه شیعی، م ۱۲۵۰ق.
- مدرسی، سیدمحمدتقی. فقیه و نویسنده شیعی. متولد ۱۳۲۴ش.
- مسلم بن عقیل، برادرزاده امیرمؤمنان، از اصحاب امام حسین که پیش از وی در کوفه به سال ۶۰ق. شهید شد.
- مصطفوی. سیدمحمدکاظم. فقیه و مدرس عالی حوزه علمیه قم. معاصر.
- معاویه بن ابی سفیان بن صخر، ۵ق. بعثت به دنیا آمد، پس از شهادت امام علی و صلح امام حسن ۸ به خلافت رسید و تا به سال ۵۹ بر این کرسی نشست.
- معتصم عباسی، محمد بن هارون. پس از فوت برادرش مأمون و به سال ۲۱۸ق. به خلافت دست یافت. ۲۲۷-۱۷۹ق.
- مطهری، مرتضی. فیلسوف و اندیشمند شیعی. متولد ۱۲۹۸ش. و شهید به سال ۱۳۵۸ش.
- مظفر، محمد رضا بن محمد. فقیه، اصولی و نویسنده شیعی. ۱۳۸۳-۱۳۲۲ق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی؛ بزرگ متکلم و فقیه شیعه، ۳۳۸-۴۱۳ق.



مکارم شیرازی، ناصر. فقیه و مرجع تقلید شیعه. متولد به سال ۱۳۰۵ ش.  
 هانی بن عروۀ مرادی، از اصحاب پیامبر اکرم که در سال ۶۰ ق. و در یاری مسلم بن عقیل به  
 شهادت رسید.

همدانی، رضا بن محمد هادی. فقیه شیعی، ۱۳۲۲-۱۲۵۰ ق.  
 وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد. فقیه و اصولی شیعی، ۱۲۰۶-۱۱۱۷ ق.  
 یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی (صاحب عروۀ). فقیه و زعیم شیعی، پس از وفات آخوند  
 خراسانی به سال ۱۳۲۹ ق. مرجعیت شیعه و ریاست حوزه نجف را بر عهده گرفت.  
 ۱۲۴۷-۱۳۳۷ ق.

یونس بن عبدالرحمان، از اصحاب امام کاظم و امام رضا، محدث و فقیه شیعی. ۲۰۸-۱۲۵ ق.

## الْفَقْرُ الْعَادِلُ

إن من أهمّ اصول التفكير الديني عند العدلية، و على الخصوص الشيعة  
 الإمامية، اصل العدل الالهي الذي يتنظم مع قاعدة الحسن و القبح العقليين و  
 ينتجان بانّ "كلّ قبيح عقلي منتفٍ من الله تعالى، اي من صفاته و اقواله و  
 افعاله و شريعته و أحكامه. متكلّموا العدلية صرّحوا في كتبهم بهذا الاصل  
 الاعتقادي و ذكروا ما يترتب عليه في الكلام و التفسير، و ثمره اصل العدل  
 في إطار الفقه هي "قاعدة نفي الظلم" و مفادها أنّ كلّ حكم أو رأي فقهي  
 يحكم عليه العقل بالقبح، فهو متفٍ عن الشريعة الالهية. و تمسّك بهذه  
 القاعدة كثيرٌ من الفقهاء، و الإلتزام بحكومة هذه القاعدة في جميع أبواب  
 الفقه و اصوله ينتج أحكاماً فقهيةً عادلةً بعيدةً عن كثيرٍ من الشبهات و الردود.