



درس قواعد فقهیه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: قاعده نفی ظلم

تاریخ: ۲۶ بهمن ۱۴۰۴

موضوع جزئی: قلمرو قاعده - جهات مختلف مؤثر در تعیین قلمرو - بررسی تأثیر جهت سوم -

مصادف با: ۲۶ شعبان ۱۴۴۷

قول به عدالت عرفی - دلیل دوم - یک اشکال و پاسخ آن - محصل بحث

جلسه: ۳۲

بررسی دو مورد ارث و قصاص

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

دلیل دوم

دلیل دومی که قائل به نظریه عدالت عرفی و مدخلیت آن در فهم ادله شرعی ذکر کرده، متشکل از چند مقدمه است؛ البته این دلیل در برخی از مقدمات چه بسا مشترک با دلیل اول باشد، اما به هر حال دو لسان و دو بیان است و این ظرفیت را دارد که به عنوان یک دلیل مستقل قلمداد شود.

مقدمه اول

مقدمه اول این است که بر طبق ادله قطعی، احکام شریعت به صورت عادلانه وضع شده و هیچ نوع ظلمی در احکام وجود ندارد. این مطلبی است که چه ادله نقلی اعم از آیات و روایات و چه ادله نقلی بر آن دلالت دارد و دیگر نیازی به ذکر و اعاده آنها نیست.

مقدمه دوم

مقدمه دوم اینکه این ادله اباء از تخصیص دارند؛ یعنی ادله‌ای که ظلم را از ساحت مقدس خداوند نفی می‌کند و عدالت را برای او اثبات کرده، چه در عالم تکوین و چه در حیطه تشریح، به هیچ وجه تخصیص‌بردار نیست؛ این ادله اگر عقلی باشد، معلوم است که چرا قابل تخصیص نیست؛ اگر هم لفظی باشد، اینها لسانشان به گونه‌ای است که اباء از تخصیص دارد. مثل ادله ربا که به هیچ وجه قابل تخصیص نیست؛ هر چند برخی از فقها سه مورد را استثنا کرده‌اند، اما ایشان معتقد است ادله ربا اصلاً قابل تخصیص نیست. از جمله آیه «فَاذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ»^۱ که ربا را در حکم حرب با خدا و رسول (ص) معرفی کرده، چگونه می‌تواند تخصیص بخورد؟ یا مثلاً در روایتی که از امام صادق (ع) به سند صحیح نقل شده: «دِرْهَمٌ رِبَاً أَشَدُّ مِنْ سَبْعِينَ زَنْبِيَةً كُلُّهَا بِذَاتِ مَحْرَمٍ فِي بَيْتِ اللَّهِ»^۲؛ یک درهم از ربا، شدیدتر است از هفتاد زنا با محرم در خانه خدا. این شدت و غلظتی که برای ربا بیان شده، به هیچ وجه قابل تخصیص نیست. لذا با توجه به مفاسدی که ربا دارد و تالی فاسدهایی که بر آن مترتب است، چگونه می‌توان این حکم را تخصیص زد؟ آن روایاتی هم که دلالت بر استثناء برخی موارد می‌کند، به کلی با ادله حرمت ربا مخالف است؛ ولو به حسب ظاهر عموم و خصوص باشد، اما این قابل تخصیص نیست. ایشان می‌گویند: سید مرتضی از کسانی بود که ابتدا این استثنا را قبول نکرده^۳ و بعداً دوباره قول مشهور را پذیرفته^۴ و به جواز ربا در این موارد قائل شده است.

۱. سوره بقره، آیه ۲۷۹.

۲. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۷۴.

۳. رسائل شریف مرتضی، ص ۱۸۲.

۴. انتصار، ص ۴۴۱.

مقدمه سوم اینکه مرجع تشخیص ظالمانه بودن یک حکم، عرف است. این هم براساس مطلبی است که در ضمن دلیل اول بیان شد؛ چون مخاطب این خطابات عرف است، ادله به عرف القاء شده، همانند آیات که عرف معنایی را از آن می‌فهمد، حجت است، در روایات هم همینطور است؛ در مورد موضوعات، چه مفهوماً و چه مصداقاً، ملاک نظر عرف است و اساساً خود خداوند تبارک و تعالی و شارع، این را به عرف واگذار کرده است. وقتی خداوند ظلم را به عنوان موضوع در بعضی از ادله ذکر کرده، تعیین مفهوم و معنا و مصداق آن را هم به عرف واگذار کرده است. بنابراین عرف می‌تواند مفهوم و معنای ظلم و مصادیق ظلم را در ادله تشخیص دهد.

مقدمه چهارم

مقدمه چهارم این است که اگر یک دلیل لفظی متضمن حکمی باشد که آن حکم به نظر عرف ظالمانه است، نمی‌تواند ادله قطعی نفی ظلم را تخصیص یا تقیید بزند. به عبارت دیگر، اگر بین یک دلیل لفظی متضمن بر یک حکم ظالمانه نزد عرف در مقابل آن ادله قطعی قرار بگیرد و با آن تعارض پیدا کند، یا خود حکم به کلی از حجیت ساقط می‌شود یا اطلاق زمانی آن مقید می‌شود؛ چون ممکن است یک حکمی رأساً ظالمانه باشد و ممکن است یک حکمی باطلاقه زمانی ظالمانه باشد. یعنی مثلاً یک حکمی در یک زمانی ظالمانه باشد، اما در زمان دیگر ظالمانه نباشد. این طبیعتاً باعث می‌شود این حکم تقیید بخورد.

نتیجه

نتیجه این مقدمات آن است که آن ادله قطعی بر این ادله حکومت دارند؛ یعنی ادله نفی ظلم و ادله عدالت، حاکم بر ادله مشتمل بر بیان احکام است.

آنگاه ایشان تنظیم می‌کند که حکومت این ادله بر ادله احکام همانند حکومت ادله لاضرر و لاجرح بر ادله احکام است؛ «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» به عنوان یک دلیل لفظی حاکم است بر ادله احکام و همانطور که عرف حرج را تشخیص می‌دهد و اگر یک حکمی حرجی باشد، به وسیله این دلیل منتفی می‌شود، در باب ظلم هم این چنین است. یا مثلاً اگر یک حکمی ضرری باشد، دلیل لاضرر به واسطه حکومتی که بر ادله احکام دارد، آن حکم ضرری را کنار می‌زند. لذا می‌گوید شما هر چه در مورد معنا و مفهوم ضرر و مصادیق آن گفتید، در باب ظلم هم همان گفته می‌شود؛ همانگونه که در رابطه با موضوع آن دو قاعده حاکمه شما معتقدید بر همه ادله احکام حکومت دارد و معنا و مفهوم ضرر و حرج و مصداق آنها را عرف تعیین می‌کند، اینجا هم همینطور است. اگر یک حکمی برای اهل یک زمان حرجی یا ضرری باشد، به واسطه حکومت دلیل لاضرر و لاجرح بر آن ادله، این حکم برداشته می‌شود؛ یا اگر در یک زمانی از حرجی و ضرری بودن خارج شد، طبیعتاً اطلاق آن دلیل محکم است و لاضرر و لاجرح دیگر نقشی ندارد. لذا یک حکمی ممکن است در یک زمانی ضرری و حرجی باشد اما در زمان دیگر نباشد. اگر حکم در یک زمانی ضرری و حرجی بود، در آن زمان حکم مرتفع است؛ اگر هم در زمان دیگری از ضرری و حرجی بودن خارج شد، حکم ثابت است. پس همانطور که آنجا با تشخیص عرف در مورد معنای ضرر و حرج و تعیین مصداق آنها می‌توانید یک حکمی را در یک زمانی ثابت بدانید و در یک زمان دیگر ثابت ندانید، اینجا هم همینطور است؛ اینجا هم ادله نفی ظلم بر ادله احکام حکومت دارد، لذا با عنایت به این مقدمات و حکومت ادله نفی ظلم بر ادله احکام، اگر در جایی حکمی ظالمانه به نظر رسید، ولو مستنداً به یک روایت ظنی معتبر (یعنی واجد شرایط حجیت هم باشد) محکوم

دلیل نفی ظلم است. ملاک هم نظر عرف است؛ یعنی هم معنای ظلم را عرف می‌فهمد و هم مصداق آن را عرف تعیین می‌کند. لذا می‌توان یک حکم ظالمانه را به خاطر ادله قطعیه نفی ظلم (که آبی از تخصیص است و به هیچ وجه استثنا بردار نیست) کنار گذاشت؛ چون روایت مشتمل بر حکم ظالمانه، در مقابل این ادله قطعیه تاب مقاومت ندارد.

اشکال

چرا شما ادعای حکومت ادله نفی ظلم را بر ادله احکام می‌کنید در حالی که اغلب ادله نفی ظلم، ادله لَبَّیه هستند؛ دلیل عقل و سیره عقلا که از ادله مهمه نفی ظلم محسوب می‌شوند، دلیل لَبَّیه هستند و دلیل لَبَّیه نمی‌تواند بر دلیل لفظی حکومت پیدا کند. اساساً دلیل حاکم باید لفظی باشد. لذا حکومت این ادله بر ادله احکام قابل قبول نیست.

پاسخ

ایشان در پاسخ به این اشکال می‌گویند: درست است که دلیل حاکم باید لفظ باشد، ولی در لفظی بودن دلیل حاکم، فرقی بین بیان مولوی و بیان ارشادی نیست. بنابراین آن دسته از ادله لفظی که مشتمل بر بیان مولوی هستند، می‌توانند حکومت داشته باشند و هیچ محذوری برای حکومت این ادله نیست. آن دسته از ادله لفظی هم که ارشادی هستند و ارشاد به حکم عقل و بناء عقلا دارند، می‌توانند نسبت به ادله احکام حکومت داشته باشند؛ چون شرط حکومت این است که دلیل حاکم لفظی باشد و ادله لفظی دال بر عدالت یا نفی ظلم از خداوند در عالم تکوین و تشریح فراوان است؛ ما هم آیات زیادی داریم و هم روایاتی که عدالت را برای خداوند اثبات می‌کند و ظلم را از ساحت او نفی می‌کند. اگر اینها ارشاد به درک عقل هم داشته باشند، مضر به حکومت ادله احکام نیست؛ آنچه مهم است، لفظی بودن است؛ لکن مولویت یا ارشادیت اخلاقی به حکومت وارد نمی‌کند.

محصل بحث

ما تقریباً هر آنچه که ایشان در این رابطه بیان کرده، ذکر کردیم؛ امهات مطالب ایشان را بیان کردیم؛ البته طبیعتاً چون اینها بیشتر به صورت گفتگو صورت گرفته و گاهی لابه‌لای گفتگوها یک سری مطالب دیگری گفته شده، ما وارد آنها نشدیم؛ لذا چهارچوب اصلی و مطالب مهمی که به عنوان مستند و شاهد و دفاع از این نظریه است را ذکر کردیم و اشکالاتی که در لابه‌لای بحث ایشان سعی کرده به آنها پاسخ بدهد، هم بیان شد. البته کلام ایشان جزئیاتی هم دارد که اگر خواستید می‌توانید مراجعه کنید؛ اصل مطلب همین است.

البته دلیل دوم هم چه بسا به این شکل و به صورت فنی توسط خود ایشان هم بیان نشده است؛ اما با سر و صورتی که ما به این دلیل دادیم، یک مقداری محکم‌تر به نظر می‌آید. لذا هم دو دلیل ذکر شد و هم پاسخ‌های ایشان به اشکالات. البته اشکال اخیر در واقع اختصاصاً متوجه دلیل دوم است؛ اشکالات قبلی به صورت کلی متوجه اصل نظریه بود که ایشان سعی کرد به آنها پاسخ بدهد. پس ما دو دلیل از ایشان ذکر کردیم؛ شش اشکال به این نظریه که خود ایشان سعی کردند به این اشکالات پاسخ بدهند، هم بیان شد. شواهدی هم مبنی بر اینکه عرف ملاک در تشخیص مصادیق و معنا و مفهوم ظلم و عدل است، مثل «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُبَيِّنَ لِقَوْمِهِ»، ذکر شده؛ این خودش یک شاهد مهمی است که در تشخیص ظواهر الفاظ، عرف معیار است. پایه اصلی استدلال ایشان همین است که عرف هم معنا و مفهوم ظلم و عدل و هم مصادیق آن را تعیین می‌کند؛ لذا وقتی یک حکمی ولو در یک روایت معتبر از دید عرف ظالمانه باشد، این را به نفع ادله قطعی نفی ظلم کنار می‌گذاریم.

۱. سوره ابراهیم، آیه ۴.

تنها یک مورد است که ایشان آن را تخصیص هم نمی‌داند؛ می‌گوید اگر نص متواتر داشته باشیم، حکم را کنار نمی‌گذاریم؛ مثل ارث و قصاص که استثنا و تخصیص نسبت به آن ادله محسوب نمی‌شود؛ چون اینها عین عدل است. حالا تلاش هم می‌کند که به نوعی عادلانه بودن این دو مورد را تبیین کند.

این محصل نظر ایشان است که در این چند جلسه بیان شد. من خواستم همه جوانب و ابعاد این نظر تبیین شود تا هنگام بررسی، جنبه‌هایی مغفول واقع شود؛ آن وقت آنگونه که باید و شاید ارزیابی صورت نگیرد.

سؤال:

استاد: شما اشکال می‌کنید به یک بُعد و گوشه‌ای از سخن ایشان که تنظیر کرده‌اند به دو قاعده حاکمه؛ این از یک جهت مربوط به دلیل دوم است و از یک جهت هم بحث کلی است.

الان تعطیلی دروس به مناسبت ماه رمضان شروع می‌شود؛ به عنوان یک تکلیف این نظریه را با دقت مطالعه و ارزیابی کنید. ادله‌ای که ایشان اقامه کرده، پاسخ‌هایی که به آن اشکالات داده و این تنظیری که کرده و استثناء آن دو مورد و اینکه اگر جایی نص متواتر داشته باشیم، از حکم چشم‌پوشی نمی‌کنیم.

سؤال:

استاد: ایشان می‌گویند عبادات ثنای رب است؛ در آنجا اصلاً مسئله روابط اجتماعی مطرح نیست. آنجایی که تعامل بین الاتین و اکثر صورت می‌گیرد، این بحث‌ها مطرح می‌شود اما در مورد عبادات ایشان به کلی این را نفی می‌کند ...

شما آن جهاتی که من عرض کردم به ضمیمه همین مطلب، تفصیل بین عبادات و معاملات، اینها را مکتوب بفرمایید؛ یعنی به دقت و جزء به جزء مطالب ایشان را مطالعه بفرمایید و هر آنچه که به عنوان اشکال می‌توانید مطرح کنید، این را ارائه بدهید. به همه آقایان این فرصت داده می‌شود که اینجا بیایند و در قالب یک کنفرانس علمی، این اشکالات را بیان کنند. این کارها تمرینی است برای استنباط و اجتهاد که از داشته‌ها و دانسته‌هایتان در میدان عمل و برای ارزیابی یک نظر استفاده کنید.

سؤال:

استاد: اینکه عرف در تعیین مصداق هم نقش دارد، این را عده‌ای قائل هستند؛ از جمله امام(ره) و من هم این را قبول دارم. ... مگر در تعیین مفهوم، این شائبه نیست؟ ... در مصداق هم عرف تسامحی را نمی‌گوییم ... بالاخره یک مرزی بین عرف و عقل وجود دارد ... شما در بقاء موضوع وقتی می‌گویید عرف موضوع را باقی بداند ... چه دلیلی برای فرق این دو دارید؟ ...

«والحمد لله رب العالمین»