



## درس قواعد فقهیه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: قاعده نفی ظلم

تاریخ: ۲۶ اردیبهشت ۱۴۰۵

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

مصادف با: ۲۸ ذی القعدة ۱۴۴۷

جلسه: ۳۶

ادامه بررسی قول اول: عدالت عرفی - سایر اشکالات - اشکال اول، دوم، سوم و چهارم

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

### خلاصه جلسه گذشته

بحث در قول به تأثیر عدالت عرفی یا به تعبیر دیگر نفی ظلم از دید عرف در احکام شرعی بود؛ طبق این قول، هر حکمی که عرف آن را ظالمانه بداند، در شریعت منتفی است. دلایل این قول ذکر شد؛ دو دلیل به همراه اشکالاتی که نسبت به این دو دلیل وارد است، بیان گردید؛ در دلیل اول، ما نسبت به مقدمه سوم از مقدمات چهارگانه اشکال کردیم. مقدمه سوم این بود که اگر حکمی نزد عرف ظالمانه باشد، مخالف با قرآن است. ما چند اشکال نسبت به این مقدمه وارد کردیم. در دلیل دوم که آن هم متشکل از سه یا چهار مقدمه بود، در مقدمه سوم خدشه وارد کردیم؛ مقدمه سوم این بود که مرجع تشخیص ظالمانه بودن یک حکم، عرف است. عرف است که می تواند تشخیص بدهد یک حکمی ظالمانه یا خیر. سه اشکال هم نسبت به این مقدمه بیان کردیم.

### ادامه بررسی قول اول: عدالت عرفی

#### سایر اشکالات

علاوه بر اشکالاتی که نسبت به هر دو دلیل وارد شد، ملاحظات و اشکالات دیگری هم نسبت به اصل این نظریه بدون اینکه بر یک دلیل خاص تمرکز داشته باشد یا نسبت به این دو دلیل وارد است. حالا این اشکالات و ملاحظات را هم ذکر می کنیم تا ببینیم نتیجه چه می شود.

#### اشکال اول

یک اشکال که به نوعی به تبیین صاحب این نظریه برمی گردد، اضطرابی است که در بیانات ایشان وجود دارد؛ این تعابیر، تعابیر خود ایشان است.

یک جا می گوید: عقل همه حسن ها و قبح ها را درک نمی کند ولی عقل خدادادی و فطری و درک مستند به روایات، حسن و قبح ها را درک می کند. در این بیان، با اینکه ایشان تصریح می کند که عقل آدمی به تنهایی قادر به درک حسن و قبح ها نیست، اما مدعی است عقل فطری و خدادادی (آن هم مستند به روایات) قادر به درک و فهم حسن و قبح ها است. اینجا سخن از عرف به میان نیامده است.

در جای دیگری می گوید: منظور ما از عقل، درک است؛ درک در کنار فهم عرفی.

همچنین به صراحت می گوید: ما با درک عقلی کار نداریم؛ مقصود ما درک عرفی است و عرف می گوید این ظلم است. سپس موردی را ذکر می کند که از دید عرف ظلم محسوب می شود.

اضطرابی که در این بیانات وجود دارد کاملاً واضح است. یک جا می‌گوید: مقصود درک عرفی است. یک جا می‌گوید: مقصود درک عقل خدادادی و فطری است؛ ضمن اینکه تصریح می‌کند عقل قادر به درک همه حسن‌ها و قبح‌ها نیست. اگر عقل خدادادی و فطری منظور باشد، این در هیچ زمانی تغییر نمی‌کند؛ این عقل خدادادی و فطری در زمان‌ها و شرایط مختلف یکسان است؛ این با تغییر شرایط و احوال و ازمان و امکانه متغیر نیست. بعد همین عقل فطری و خدادادی را هم می‌فرماید مستند به روایات قادر به درک حسن و قبح‌ها است؛ یعنی عقل بدون نیاز به وحی، خودش نمی‌تواند این را درک کند، بلکه نیاز به کمک وحی و روایات دارد. بالاخره در این عبارات معلوم نمی‌شود عرف چه جایگاهی دارد و منظور از عقل کدام عقل است و اگر مسئله عقل در میان باشد، ضمیمه کردن درک عرفی در اینجا چه معنایی دارد؛ مشکل مهم این است که این عقل با تغییر شرایط و زمان و مکان، تغییر پیدا نمی‌کند. عقل خدادادی و فطری چیزی است که بشر از بدو خلقت تا آخر خلقت دارد و بر آن اساس زندگی خودش را پیش می‌برد.

مگر اینکه بگوییم منظور ایشان از درک عقلی به ضمیمه درک عرفی و به استناد روایات عقل خدادادی فطری، یعنی همان حکم عقل به قبح ظلم و حسن عدل است؛ منظور از درک عرفی هم تعیین مصادیق است؛ یعنی عرف مصادیق را تعیین می‌کند برای آن کبرای کلی که عقل فهمیده و منظور از استناد به روایات این است که جایی که عقل چیزی را درک می‌کند و توسط عرف مصداق آن تعیین می‌شود، نباید بر خلاف نص متواتر باشد و اگر برخلاف نص متواتر باشد، معلوم می‌شود که عرف اشتباه کرده و به خطا رفته که گمان کرده این مصداقی از ظلم است. این نهایت دفاعی است که می‌توانیم از صاحب این نظریه داشته باشیم و به این وسیله اضطرابی که گفته شد، برطرف شود.

حالا اگر با این توجیه اضطراب را هم برطرف کنیم، باز همان نقطه اول هستیم و آن اشکالاتی که در جلسه گذشته نسبت به دو دلیل این نظریه وارد کردیم، به قوت خودش باقی است؛ چون این صرف یک ادعا است. اینکه ما بگوییم عقل خدادادی فطری، حسن و قبح ظلم و عدل را به صورت کلی درک می‌کند اما مصادیق عدل و ظلم به وسیله عرف تعیین می‌شود و چهارچوب کلی آن هم روایات و وحی است، به گونه‌ای که اگر قطع پیدا کنیم به اینکه مثلاً این مورد ظلم نیست یعنی وحی به ما بگوید این مصداق ظلم نیست. می‌توانیم بگوییم آن اضطراب برطرف می‌شود اما اشکالاتی که ما قبلاً گفتیم و از این به بعد هم خواهیم گفت، آن اشکالات بی‌پاسخ می‌ماند.

## اشکال دوم

اشکال دیگر که صرف نظر از آن دو دلیل به صورت کلی متوجه این نظریه است، این است که ما نمی‌توانیم معیار ظالمانه بودن یا عادلانه بودن یک حکم به عرف واگذار کنیم. برای اینکه عدالت طبق تعریفی که قبلاً بیان شد و مورد قبول خود ایشان هم است، عبارت است از اعطاء کل ذی حق حقه؛ اینکه ما به هر صاحب حقی، حقش را عطا کنیم؛ به بیان ساده‌تر، رعایت استحقاق‌ها و ظلم هم عبارت از عدم رعایت استحقاق‌ها است و اینکه ما حق هر ذی حقی را به او ندهیم. این تعریف از عدالت و ظلم مورد پذیرش خود ایشان هم است؛ اما اعطاء حق به صاحب حق یا عدم اعطاء آن، متوقف بر شناخت حق است. یعنی ما اول باید حق و حدود آن را بشناسیم تا بتوانیم آن را به صاحب حق عطا کنیم. اعطاء حق متوقف و متفرع بر شناخت حق است و این اول کلام است که آیا عرف آن هم عرف متغیر در زمان‌ها و شرایط گوناگون، قادر به درک و فهم حقوق انسان‌ها هست یا نه. خداوند تبارک و تعالی از آنجا که آفریننده موجودات و خالق انسان است، به حقوق آنها کاملاً واقف

است. حقوق همه موجودات و حقوق انسان‌ها را خود خداوند تبارک و تعالی تعیین کرده است؛ حالا یا در قالب حقوق طبیعی که همه انسان‌ها فارغ از مذهب و رنگ و نژاد و قوم از آن بهره‌مند هستند یا حقوق اکتسابی، قراردادی و آنچه که در شریعت برای اقشار و طوایف و انواع مختلف انسان‌ها قرار داده شده است. خداوند هم حقوق طبیعی را برای انسان قرار داده و هم حقوق اکتسابی و قراردادی. لذا او آشنا و عارف به حق است و اوست که می‌تواند عادلانه بودن و ظالمانه بودن را تشخیص بدهد. اما عرف، آن هم با تفسیری که ایشان از عرف به عمل آورده، چگونه می‌تواند هم حق را تشخیص بدهد و هم با تشخیص حق، حکم خدا را کنار بزند؟ ما وقتی می‌گوییم معیار تشخیص ظالمانه بودن یک حکم عرف است، این معنایش آن است که عرف اولاً به حقوق آشنا است و ثانیاً با کنار زدن یک حکم شرعی می‌خواهد حق را رعایت کند. لکن این چطور قابل قبول است که هم فهم عرف را در تعیین حق (چه مفهوماً و چه مصداقاً) ملاک قرار بدهیم و هم به سبب فهم عرف، حکم خداوند را کنار بگذاریم؟ این یک اشکال مهم است که متوجه این نظریه می‌شود.

### اشکال سوم

اشکال سوم این است که وقتی سخن از تغییر شرایط و زمان‌ها و مکان‌ها پیش می‌آید، این تغییر لزوماً در دایره متدینین و متشرعین نیست؛ یعنی چه‌بسا متدینین در یک دوره و عصری، یک چیزی را مصداق ظلم ندانند لکن در زمان بعد و شرایط دیگر همان را مصداق ظلم بدانند. مثل اینکه دیه زن نصف دیه مرد است؛ ایشان تصریح می‌کند که این در یک زمانی از دید عرف ظالمانه نبود اما امروز از دید عرف ظالمانه است. حالا این در دایره فهم و درک عرفی جامعه دینی و متدینین می‌تواند تفسیر و توجیه شود. اما گاهی این تغییرات فراتر از دایره جامعه متدینین است؛ یعنی به طور کلی ارزش‌های غیر دینی گاهی جایگزین ارزش‌های دینی می‌شوند؛ یعنی به مرور زمان جامعه تحت تأثیر القاءات و تبلیغاتی که صورت می‌گیرد، به طور کلی ارزش‌ها و هنجارهایش دچار تغییر می‌شود. ما در آن شرایط چه باید کنیم؟ مثلاً ما امروز می‌بینیم در برخی از مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر، آزادی در انتخاب همسر و حق انتخاب همسر ذکر شده است؛ این حق برای انسان دانسته شده که با هر کسی که می‌خواهد ازدواج کند، هم برای مرد و هم برای زن. این شامل هم‌کیش و غیر هم‌کیش می‌شود؛ یعنی اگر یک زنی خواست با یک مرد غیرمسلمان ازدواج کند، کسی حق ندارد جلوی او را بگیرد؛ هر قانون و مقرراتی که جلوی این ازدواج را بگیرد و نگذارد که یک زن مسلمان با مرد کافر ازدواج کند، این ظلم تلقی می‌شود؛ این منع از استیفاء حق یک زن است. الان این مصداق ظلم دانسته شده است؛ این معلول شرایط جدید است؛ معلول جایگزین شدن ارزش‌ها و هنجارهای غیر دینی به جای هنجارها و ارزش‌های دینی است. اگر ما ملاک را عرف زمان و شرایط قرار بدهیم که در هر دوره‌ای متفاوت می‌شود، الان باید بگوییم چون عرف این را ظلم در حق زن می‌داند، پس منع از ازدواج زن مسلمان با مرد کافر کنار برود؛ چون عرف این را ظالمانه و مصداق ظلم می‌داند.

سؤال:

استاد: ممکن است همان عقل فطری این را بگوید اما الان این در دنیا پذیرفته شده و یکی از مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر است؛ این به عنوان یک حق در عرف پذیرفته شده است. اگر کسی بخواهد مانع اعطاء این حق شود، از دید این عرف ظلم محسوب می‌شود. پس بگوییم حالا که عرف این را مصداق ظلم می‌داند، پس آن حکم شرعی به واسطه عرف این زمان کنار می‌رود؛ هیچ وقت نمی‌توانیم این حرف را بزنیم.

پس این اشکال در واقع ناظر به این است که تغییرات در مصادیق ظلم و عدل از دید عرف لزوماً در چهارچوب ارزش‌های دینی نیست بلکه گاهی این تغییرات به سمت نادیده گرفتن ارزش‌ها و هنجارهای دینی است؛ حالا تغییر در برخی مصادیق را می‌توانیم در چهارچوب هنجارهای دینی تفسیر کنیم. اما اگر این تغییرات در ورای این چهارچوب صورت بگیرد و تغییر نظر عرف به گونه‌ای باشد که اساساً آن هنجارها کنار برود، آیا می‌توانیم بگوییم این ملاک است و به این وسیله حکم شرعی کنار می‌رود.

ممکن است ایشان بگویند این هم مثل مواردی است که ما یقین داریم عرف اشتباه می‌کند و فقیه باید او را متوجه خطا و اشتباهش کند؛ چنانچه ایشان در مورد قصاص و ارث این حرف را می‌زند و اشکال آن را در گذشته جلسه عرض کردیم. ایشان در مورد ارث و قصاص می‌گویند ولو عرف للذکر مثل حظ الانثیین را ظلم بداند اما ما اینجا یقین داریم که عرف اشتباه می‌کند و فقیه باید او را متوجه خطا و اشتباهش کند؛ چون نص متواتر و یقین داریم که این عین عدل است. و کذلک در مورد قصاص. ممکن است ایشان اینجا هم بگویند تغییراتی که در مصادیق ظلم و عدل از دید عرف پیش می‌آید و خارج از چهارچوب ارزش‌ها و هنجارهای دینی است، این را ما یقین داریم که عرف دارد اشتباه می‌کند و باید او را متوجه اشتباهش کنیم. لکن این توجیه و تفسیری است که التزام به آن مشکل است؛ یعنی به یک معنا هر جا به فهم خودمان با ارزش‌های دینی سازگار نباشد، بگوییم اینجا عرف دارد اشتباه می‌کند. آنهایی هم که مخالف این نظریه هستند، معتقدند که عرف در بقیه موارد اشتباه می‌کند. مایز و فارق بین این دو مشکل است؛ یعنی ما واقعاً چگونه می‌توانیم بگوییم عرف در جاهایی اشتباه می‌کند و در جاهایی اشتباه نمی‌کند. بالاخره یا فهم عرف ملاک است یا نیست؛ ما یک جاهایی را باید بگوییم عرف دارد اشتباه می‌کند و ما باید او را متوجه خطا و اشتباهش کنیم.

سؤال:

استاد: بحث این است که عرف مجموعاً به یک فهم مشترک رسیده و از این مراحل عبور کرده است. فرض این است که در این اختلاف نیست؛ یک وقت اختلاف است در اینکه عرف این را مصداق ظلم می‌داند یا نه، برای کشف آن راه هست. الان فرض این است که از این مرحله عبور کرده، یعنی عرف و عقلاً واقعاً این را مصداق ظلم می‌دانند؛ اختلافی هم نیست.

سؤال:

استاد: بحث این است که مرز آن کجاست؛ آنهایی که مخالف این نظریه هستند می‌گویند همین حکمی که شما با عرف کنار می‌زنید، این هم یک کار خلاف شرع است ... اینکه ما در جایی بگوییم عرف اشتباه می‌کند و یک جایی بگوییم عرف اشتباه نمی‌کند، این معیارش چیست؟ طبق بیان ایشان هر جایی که یقین داریم نظر عرف برخلاف نص متواتر است، آنجا می‌گوییم اشتباه کرده است؛ در غیر این موارد عرف مرجعیت دارد ... آن از بدیهیات و واضحات است؛ بله، در بعضی از سیره‌ها و روش‌های عقلانی که ما شک داریم مثلاً سیره‌های مستحدث و جدید، این بحث‌ها پیش می‌آید. ولی در ارتکازات عقلانی که در همه اعصار و ازمان و امکان بوده و هست، دیگر جایی برای این مطلب نیست.

#### اشکال چهارم

ملاحظه دیگری که نسبت به کلمات ایشان هست، این است که ایشان به دو سه مورد اشاره کرده برای اینکه فقها بر اساس نظر عقل مبنی بر نفی ظلم، یک حکم شرعی را اثبات کرده‌اند. مثلاً می‌گویند اگر کسی مال دیگری را تلف کند، به مقدار تلف

ضامن است؛ فرض هم این است که افزایش قیمت پیدا نکرده است. اگر کسی مثلاً یک مال صد تومانی را از بین ببرد، به اندازه همین صد تومان، حالا یا مثل آن یا قیمت آن ضامن است، نه بیشتر. چون حکم به ضمان بیش از مقدار تلف ظلم است. عقل این را ظلم می‌داند که به کسی که یک مال صد تومانی را تلف کرده بگوییم تو باید دویست تومان بدهی. یا مثلاً امام(ره) در مسئله ربا به همین دلیل حیل ربا را رد می‌کند؛ ایشان قبلاً در بحث‌ها حیل ربا را پذیرفته بود ولی بعد آن را رد کرد. استدلال ایشان هم این است که چطور می‌شود که از یک طرف در روایات درباره ربا وارد شده که ربا از هفتاد زنا بدتر است یا نعوذ بالله هفتاد زنا در خانه خدا؛ از طرف دیگر خود شارع در یک مواردی راه فرار نشان بدهد. اگر ما به این راه‌های فرار ملتزم شویم، یلزم منه اللغو؛ لغویت لازم می‌آید؛ یعنی آن همه شدت و غلظتی که در بیان حرمت ربا به کار رفته، با پذیرش حیل ربا لغو می‌شود و این عقلاً قابل قبول نیست. پس ملاحظه می‌فرمایید ایشان با توجه به نظر عقل و اینکه حیل ربا را ظلم می‌داند، می‌فرماید جایز نیست. یک جایی هم می‌گویند که درست است آنچه که در بیان حرمت ربا گفته شده عمدتاً حکمت است، نه علت؛ اما این از آن حکمت‌هایی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. لذا ایشان به طور کلی همه حیل ربا را رد می‌کنند. پس می‌بینید فقها به استناد اینکه عقل این موارد را ظلم می‌داند، یک حکم شرعی را نفی کرده‌اند.

این هم قیاس مع الفارق است؛ این‌ها و آنچه که ایشان ادعا کرده است. اینکه ما به سبب تغییر شرایط و زمان و مکان و جابجایی مصادیق عرفی یک حکم شرعی را کنار بزنیم کجا و اینکه حکم به عدم جواز ضمان به اکثر از مال تلف شده کنیم کجا؛ این از آن احکامی است که من الاول الی الآخر ثابت است؛ در این تغییر راه ندارد. اینکه اگر مثلاً حیل ربا پذیرفته شود یلزم منه اللغو، این هم از اموری نیست که در طول زمان و بر حسب شرایط تغییر کند. اصل این بیان را عرض می‌کنم. بله، در یک مواردی فقها حکم به چیزی کرده‌اند و فتوایی داده‌اند و مستند آنها نفی ظلم است، اما نه نفی ظلم از دیدگاه عرفی که تغییر می‌کند. بله، ممکن است فقها در مصداق بودن یک چیز برای ظلم اختلاف کنند؛ یک جایی کسی ممکن است مستند یک فتوایی را نفی ظلم قرار بدهد و دیگری قبول نکند. اما اینکه با تغییر شرایط و تغییر نظر عرف، ما یک حکم شرعی را بخواهیم کنار بزنیم و در آن تغییر ایجاد کنیم، این به نظر می‌آید قابل قبول نیست.

سؤال:

استاد: آن بحث دیگری است؛ تغییر احکام به سبب تغییر زمان و مکان و تأثیری که زمان و مکان در اجتهاد دارد، این بحث دیگری است. آن را هم عرض می‌کنیم که ایشان مواردی را نام برده برای اختلاف فتاوا و می‌خواهد بگوید که اختلاف فتاوا یک امر طبیعی است؛ بله، ما هم نمی‌گوییم نیست ولی اینکه تغییر فتوا به حسب تغییر موضوع یا شرایط و مقارنات آن یا حتی تغییر ملاک باشد یا تغییر نظر عرف در مواردی، باعث تغییر حکم شود، با هم فرق دارند. این غیر از آن است که ما اختیار تشخیص ظلم و عدل را بدهیم دست عرف.

**بحث جلسه آینده**

چند اشکال دیگر باقی مانده که در جلسه آینده عرض خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»