



## درس قواعد فقهیه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: قاعده نفی ظلم

تاریخ: ۴ خرداد ۱۴۰۵

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

مصادف با: ۸ ذی الحجه ۱۴۴۷

قول دوم: تفصیل در عدالت عرفی - بررسی قول دوم -

جلسه: ۴۱

اشکال ششم، هفتم، هشتم و نهم - قول سوم: عدالت واقعی

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

#### خلاصه جلسه گذشته

در مورد قول دوم اشکالاتی را مطرح کردیم؛ پنج اشکال نسبت به تفصیل در مورد ظلم و عدالت عرفی بیان شد. چند اشکال دیگر باقی مانده که این اشکالات را هم متعرض می‌شویم.

#### اشکال ششم

ایشان از یک سو بین ادله مبین عدالت و ادله نفی ظلم فرق قائل شده و از سوی دیگر نسبت و رابطه ظلم و عدل را از قبیل عدم و ملکه دانسته است. اگر ما گفتیم ظلم و عدل نسبت به یکدیگر از قبیل عدم و ملکه هستند، دیگر وجهی ندارد بین این دو دسته ادله (بین ادله عدالت و ادله نفی ظلم) فرق بگذاریم. البته ایشان ادعا کرده است که در مقام ثبوت نسبت بین ظلم و عدل از قبیل عدم و ملکه است، اما در مقام اثبات ممکن است ما چیزی را ظالمانه تشخیص دهیم ولی از درک عدل جایگزین ظلم تشخیص داده شده عاجز باشیم. اشکال این است که مقام درک و فهم ما نسبت به عدل جایگزین ظلم و عجز ما از تشخیص و درک عدل جایگزین، ارتباطی به مقام اثبات ندارد؛ مقام اثبات، مقام دلالت ادله است. درک ما یک امر واقعی است؛ اینکه ما بفهمیم و درک کنیم و تشخیص دهیم که چیزی ظلم است و آنگاه بخواهیم عدل جایگزین آن را بفهمیم و درک کنیم، این فارغ از مقام اثبات و دلیل است. پس ارتباط دادن آن به مقام اثبات از این جهت وجهی ندارد.

سه اشکال بعدی تقریباً همان اشکالاتی است که ما به قول قبلی وارد کردیم. در ابتدای بررسی این قول هم عرض کردیم که بعضی از اشکالاتی که به قول اول وارد بود، به این قول هم وارد است؛ چون یک اشتراکی بین این دو قول وجود دارد.

#### اشکال هفتم

ایشان گفت با توجه به دو مطلب نتیجه بدست می‌آید؛ مطلب اول اینکه ادله نفی ظلم مانند «ان الله لیس بظلام للعبید» ناظر به تشریح هم است. مطلب دوم اینکه ظلم عرفی در این ادله معیار است؛ مطلب دوم جای اشکال دارد. ما این اشکال را نسبت به دلیل دوم قول اول مطرح کردیم؛ مقدمه سوم دلیل دوم در قول اول این بود که مرجع تشخیص ظالمانه بودن یک حکم، عرف است. اینجا هم ایشان ادعا کرده که در ادله، ظلم عرفی معیار است؛ اشکال این است که این معیار به چه دلیل معتبر باشد؟ ایشان می‌گویند چون ادله نفی ظلم ناظر به تشریح هم است، وقتی پای تشریح به میان می‌آید، پای عرف هم وسط کشیده می‌شود. اصل استدلال ایشان برای این جهت این بود که وقتی می‌گوییم ادله نفی ظلم علاوه بر مقام تکوین به عالم تشریح هم نظارت دارد، خواه ناخواه پای فهم عرف به میان می‌آید. لکن مشکل این است که معیار بودن ظلم عرفی در ادله، اول الکلام است؛ چون درست است که ادله نفی ظلم ناظر به تشریح است و اخبار از تشریح می‌کند، اما نفی ظلم از خداوند در مقام تشریح

لزوماً به معنای نفی ظلم عرفی در مقام تشریح نیست. ایشان خواسته بین این دو ملازمه برقرار کند و بگوید حالا که «ان الله لیس بظلام للعبید» ظلم را از ساحت خداوند در مقام قانون‌گذاری و تشریح نفی می‌کند، پس حتماً ظلم عرفی منظور و مقصود است؛ در حالی که این با ظلم واقعی هم سازگار است. یعنی ادله نفی ظلم می‌تواند ناظر به مقام تشریح باشد (یعنی می‌گوید خداوند تبارک و تعالی در قانون‌گذاری و جعل احکام، به بندگان ظلم نمی‌کند) و در عین حال مقصود این باشد که او هیچ حکمی که به حسب واقع ظالمانه باشد، جعل نمی‌کند؛ او در مقام قانون‌گذاری به گونه‌ای قانون وضع می‌کند که به حسب واقع هیچ ظلمی نسبت به بندگان صورت نگیرد.

پس اینکه ایشان از آن مطلب نتیجه گرفته که در این ادله ظلم عرفی معیار است، این جای بحث دارد و اول کلام است. چون نفی ظلم از خداوند در مقام تشریح ربطی به دلالت الفاظ ندارد تا فهم عرف ملاک باشد. بله، اگر بحث از دلالت و ظهورات الفاظ باشد، اینجا باید پای عرف را به میان بکشیم؛ اما اینجا سخن از آن است که خداوند در جعل احکام و وضع قانون ظلم نمی‌کند؛ لذا چه بسا منظور این باشد که خداوند ظلم واقعی نمی‌کند. همانطور که ما عرض کردیم، این با «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» هم فرق دارد؛ فرق آن را در جلسه گذشته عرض کردیم که چرا تشخیص حرج در دلیل نفی حرج به عرف واگذار شده و اینجا می‌تواند به عرف واگذار نشده باشد.

#### اشکال هشتم

اشکال هشتم که البته نسبت به قول قبلی هم وارد بود، این است که بر فرض هم ظلم عرفی ملاک باشد، سؤال این است که کدام عرف مورد نظر است؛ آیا عرف زمان شارع مقصود است یا عرف زمان ما یا عرف همه زمان‌ها؟ (ما از عرف همه زمان‌ها بعضاً تعبیر می‌کردیم به ارتکاز عقلانی؛ البته ارتکاز عقلانی لزوماً ناظر به همه زمان‌ها نیست؛ می‌تواند ارتکاز عقلانی در یک عصر و زمان خاص مدنظر باشد، می‌تواند در یک مکان خاص باشد. اما منظور ما از ارتکاز عقلانی که تا به حال گفتیم، یعنی آن چیزی که میان همه عقلای عالم در همه زمان‌ها مرتکز است؛ آن چیزی که عقلاً مشترکاً آن را درک می‌کنند و به آن حکم می‌کنند؛ البته این با حکم عقلی هم متفاوت است). به هر حال سؤال این است که کدام عرف مورد نظر است؟ عرف همه زمان‌ها یعنی آن عرفی که در همه زمان‌ها ثابت است و تغییر نمی‌کند، که این نمی‌تواند مقصود باشد؛ چون مفروض قائل در اینجا، تغییراتی است که در دوره‌های مختلف در دید عرف نسبت به ظلم پیش می‌آید. بنابراین یا باید بگوییم عرف زمان شارع ملاک است یا عرف زمان ما. ایشان صریحاً عرف زمان شارع را نفی کرده و می‌گوید اگر اطلاق یا عموم یک حکم در زمان شارع ظالمانه نبوده اما در زمان ما نزد عرف ظالمانه محسوب شود، مقید و محدود می‌شود. عمده بحث ایشان در تأثیری که عرف در اطلاق و عموم حکم شرعی دارد، مربوط به عرف زمان ماست.

به علاوه، اینکه می‌گوییم عرف زمان شارع مورد نظر نیست، مشکل دیگری هم دارد؛ چون احراز ظالمانه بودن یا نبودن یک حکم در زمان شارع مشکل است؛ مگر اینکه بگوییم از همین عمومات و اطلاقات احکام شرعی استفاده می‌شود که یک حکمی در آن زمان ظالمانه بوده یا نه. یعنی همین که از یک روش و سیره‌ای در میان عقلا ردع نکرده و آن را با این عموم و اطلاق تأیید کرده، این خودش به نوعی راهی برای احراز محسوب می‌شود.

#### اشکال نهم

براساس تعریفی که از ظلم و عدل به عمل آمد، ظلم عبارت است از عدم رعایت استحقاق‌ها و عدل عبارت است از رعایت

استحقاق‌ها. رعایت و عدم رعایت استحقاق، متفرع بر درک و فهم حق است؛ ما اگر بخواهیم یک جایی یک حقی را رعایت کنیم یا خدای نکرده ببینیم یک حقی تزییع شده یا نه، این متوقف بر آن است که آن حق را بشناسیم. اگر برای عرف در فهم و درک یک حکم به عنوان عدل یا ظلم نقش قائل باشیم و بگوییم این عرف است که تشخیص می‌دهد یک حکمی ظالمانه است یا عادلانه، ابتدا باید عرف توان فهم و درک همه حقوق را داشته باشد تا بتواند قضاوت کند که اینجا این حق رعایت شده که عدل باشد یا رعایت نشده که ظلم باشد. در حالی که عرف توان درک حق را به معنای جامع و کامل ندارد؛ لذا امکان اشتباه بسیار زیاد است. چون عرف درک کاملی از حق در ابعاد مختلف ندارد، ممکن است یک چیزی را به اشتباه ظلم تشخیص بدهد؛ چه اینکه خود ایشان ادعا کرد در جایی که نصی وجود داشته باشد، اصل حکم هیچ‌گاه نمی‌تواند با تشخیص عرف کنار برود و حتی اگر یک روزی عرف تشخیص داد یک حکمی ظالمانه است، ما با توجه به نص باید آن عرف را تخطئه کنیم و بگوییم اشتباه می‌کند. به عبارت دیگر، این نص حکایت از آن می‌کند که عرف نتوانسته ظالمانه بودن را درست تشخیص بدهد. وقتی نص داریم بر اینکه دیه زن نصف دیه مرد است، ولو عرف زمان ما بگوید این ظالمانه است، اینجا با ابزار نص به مقابله با فهم عرف می‌رویم و می‌گوییم تو در این تشخیص اشتباه کرده‌ای. با این حال فهم عرف می‌تواند اطلاق و عموم حکم را تحت تأثیر قرار بدهد. اشکال این است که عرف، یا می‌تواند عدل و ظلم را تشخیص بدهد یا نمی‌تواند؛ اگر می‌تواند، چون حقوق را تشخیص می‌دهد، همه جا باید بتواند؛ اگر هم نمی‌تواند، به صورت کلی نمی‌توان تشخیص عرف را مبنی بر ظالمانه بودن یک حکم پذیرفت. اینکه ایشان آن استدلال را بیان کرد تا به نوعی در جایی که نص وجود دارد فهم عرف را در مقابل نص تخطئه کند، ملاحظه فرمودید که دچار اشکال است.

لذا در مجموع به نظر می‌رسد قول دوم که به نوعی نسبت به قول اول تفصیل محسوب می‌شود؛ تفصیل بین اصل حکم (به یک تعبیر از ایشان) یا (به تعبیر دیگری از ایشان) آنجایی که نصی وجود دارد و بین اطلاق و عموم حکم.

### **قول سوم: عدالت واقعی**

قول سوم برخلاف قول اول و دوم، حول عدل و ظلم واقعی دُور می‌زند. یعنی می‌گوید ادله عمدتاً ناظر به ظلم و عدل واقعی هستند؛ بنابراین عرف اگر جایی حکمی را ظالمانه تشخیص بدهد، تأثیری بر حکم شرعی ندارد؛ فقط در یک محدوده‌ای این نقش را به عرف واگذار شده و الا اصل و اساس در ادله که به نوعی نفی ظلم می‌کند، ناظر به ظلم واقعی است. البته در جاهایی که به مکلف امر به عدالت می‌شود یا نهی از ظلم می‌شود، می‌توان پای عرف را وسط کشید. حالا اصل این مدعا و این قول را توضیح بدهیم.

یکی از اساتید محترم و بزرگوار در توضیح و تبیین این مدعا می‌گوید: ما چهار نوع عدالت و به تبع آن، چهار نوع ظلم داریم یا برعکس، چهار نوع ظلم داریم و به تبع آن چهار نوع عدالت. منشأ این تقسیم هم آن است که گاهی عدل و ظلم به حکم عقل است و گاهی به حکم عقلا؛ هر کدام از اینها، یا تنجیزی است یا تعلیقی. لذا می‌شود ظلم تنجیزی عقلی، ظلم تعلیقی عقلی، ظلم تنجیزی عقلاتی، ظلم تعلیقی عقلاتی.

منظور از ظلم تنجیزی یعنی حتی بعد از ورود ترخیص شارع، باز هم عقل یا عقلا آن را ظلم می‌دانند و به قبح آن حکم می‌کنند. مطلقاً این عمل را قبیح می‌دانند؛ چه شارع در آن ترخیص بدهد و چه ندهد.

ظلم تعلیقی به این معناست که گاهی عقل یا عقلا به قبیح بودن یک شیء یا یک کار یا به ظلم بودن آن حکم می‌کنند، به شرط آنکه ترخیصی از ناحیه شارع نسبت به ارتکاب آن فعل وارد نشده باشد. عرض کردم که تنجیزی و تعلیقی، هم در ظلم عقلی راه دارد و هم در ظلم عقلائی. منتها در مورد ظلم عقلائی تنجیزی، ایشان می‌گویند معنایش این است که عقلا بما هم عقلا، ورود ترخیص شرعی بر ارتکاب آن را نمی‌پذیرند؛ لذا این ظلم عقلائی مانع از اطلاق و عموم در خطابات می‌شود یا احیاناً ظهور را منصرف می‌کند. با همه این احوال، می‌گویند ظلم عقلائی شرعی هم نمی‌تواند در برابر نص شرعی مقاومت کند؛ چون عقلا به طور کلی از اینکه شارع در برابر ظهورات ترخیص بدهد، ابا دارند. البته اگر یک نصی باشد که قابل توجیه و تأویل نباشد، می‌پذیرند؛ اما اگر صرفاً یک ترخیص شرعی باشد، در برابر آن مقاومت می‌کنند.

ایشان سپس می‌گویند غرض از اینکه ما ظلم و عدل را به این چهار قسم تقسیم کردیم، این است که از این تقسیم در ردع و منع از عموماًت و اطلاقات یا در کشف مصادیق ظلم و عدل استفاده کنیم. چون در مواردی امکان تقييد و تخصیص عموماًت و اطلاقات هست.

قسم سوم، ظلم و عدل شرعی است و قسم چهارم، ظلم و عدل واقعی است. معنای ظلم و عدل واقعی هم معلوم است؛ یعنی آنچه که به حسب واقع ظلم محسوب می‌شود؛ نه معیار عقل و نه معیار عقلا و نه معیار شرع هیچ کدام ملاک نیست. این در حقیقت عدل و ظلم نفس‌الامری است؛ به حسب واقع اگر یک حقیقی تضييع شود، این می‌شود ظلم واقعی؛ اگر رعایت شود، این می‌شود عدل واقعی.

مدعای ایشان این است که ظلم عقلائی در مواردی می‌تواند اطلاقات و عموماًت را محدود و مقید کند.

سؤال:

استاد: بستگی به این دارد که کدام یک و با چه میزان و در چه حدی تأثیر دارند در حکم شرعی که یا به طور کلی حکم شرعی را کنار بگذارند یا اطلاق و عموم آن را بهم بزنند؛ همه بحث در همین است. در قول اول، به نحو مطلق ادعا شد ظلم عقلائی و عرفی هم می‌تواند اصل یک حکم را و هم عموم و اطلاق آن را کنار بزند. در قول دوم ادعا شد که این ظلم عقلائی نمی‌تواند اصل حکم را کنار بزند اما می‌تواند اطلاق و عموم حکم را محدود کند. در این قول، یک مقداری دایره ضیق تر شده است؛ چون می‌گویند اساساً در ادله نفی ظلم، ملاک و معیار ظلم واقعی است. «ان الله لیس بظلام للعبید» در واقع نفی ظلم واقعی از خداوند تبارک و تعالی می‌کند؛ می‌گویند خداوند به بندگانش ظلم نمی‌کند؛ یعنی به حسب واقع خداوند ظلم نمی‌کند؛ حالا هر چند عقلا آن را ظلم محسوب کنند. ادله نفی ظلم به طور کلی در مقام نفی ظلم واقعی از خداوند تبارک و تعالی است. ایشان می‌گویند از این اقسامی که گفتیم، می‌توانیم عدالت و ظلم شرعی داشته باشیم ولی این قطعاً در اینجا مقصود نیست و ما فعلاً کاری به آن نداریم. اگر مثلاً خداوند تبارک و تعالی امر به عدل و نهی از ظلم کند، بعد بگوید مقصود از ظلم آن است که من می‌گویم؛ یعنی ظلم و عدل را خودش بخواهد تعیین کند؛ این صحیح نیست. ظلم و عدل عقلی را هم ایشان می‌گویند به تبع شهید صدر از قبیل قضایای ضروریه به شرط محمول می‌دانیم که یک توضیحی هم برای آن می‌دهد؛ لذا می‌گویند این هم اینجا مقصود نیست. آنچه باقی می‌ماند، عدل و ظلم عقلائی و واقعی است؛ ادله نفی ظلم همگی نفی ظلم واقعی از خداوند می‌کند. اما عدل و ظلم عقلائی، یعنی آنچه که عرف ظلم تشخیص می‌دهد، این چه تأثیری دارد و در چه محدوده‌ای اثرگذار است و



محدوری ندارد؛ چون این دلیل یعنی شارع با نظر عقلا مخالفت کرده است. مثل همین مثالی که زده شد که بایع حق رجوع به ثمن در زمان خیار حیوان را در صورت تلف حیوان ندارد. یا مثلاً از دید عقلا اخذ مال کافر غیر ذمی قبیح است؛ اما شارع این را تجویز کرده و می‌گوید مال کافر حربی را می‌توان اخذ کرد. پس اگر چیزی از نظر عقلا ظلم باشد اما شارع دلیل بر تجویز و ترخیص نسبت به آن داشته باشد، ارتکاب آن هیچ اشکالی ندارد؛ چون این دلیل خاص به معنای مخالفت شارع با نظر عقلا و عرف است. اثرش این است که اگر این ترخیص شارع احراز نشود، می‌شود مشکوک؛ ما نمی‌دانیم شارع با نظر عقلا مخالفت کرده یا نه. در موارد مشکوک نمی‌توانیم این ظلم عرفی و عقلانی را مرتکب شویم؛ تنها در جایی می‌توانیم آن قبیح عقلانی و ظلم عقلانی را مرتکب شویم که احراز کنیم شارع ترخیص کرده و الا حق ارتکاب آن را نداریم.

ایشان می‌گوید اطلاق یا عموم یک خطاب و دلیل شرعی اگر مستلزم یک ظلم عقلانی باشد، چنانچه ارتکاز عقلا بر ظلم بودن آن کار مربوط به زمان شارع باشد، قطعاً جلوی اطلاق یا عموم آن خطاب را می‌گیرد. عرف زمان شارع مبنی بر ظالمانه بودن یک عمل، جلوی اطلاق یا عموم آن خطاب را می‌گیرد؛ اما اگر در آن عرف ظالمانه نبود و یک ارتکاز عقلانی جدید پیش آمد که این عمل ظالمانه است، اینجا مشهور می‌گویند ما نمی‌توانیم به عمومات تحریم ظلم تمسک کنیم و آن ارتکاز نمی‌تواند جلوی عموم و اطلاق خطاب شارع را بگیرد؛ چون دلیل عدم ظلم ناظر به ظلم واقعی است، نه ظلم عقلانی و تا زمانی که شارع ارتکاز عقلا مبنی بر حق بودن یک چیزی را امضا نکند، تضييع آن ظلم محسوب نمی‌شود. منتها این نکته را هم تذکر می‌دهد که اگر ارتکاز عقلا معاصر با شارع باشد، ظاهر آن خطاب عام، امضای نظر عقلا در مصادیق ظلم است. پس دامنه و دایره تأثیر ظلم عرفی یا عقلانی و ارتکاز عقلانی ظلم به تعبیر دیگر، خیلی محدودتر و ضیق‌تر از آن چیزی است که در قول سوم بیان شده است.

این یک چکیده و خلاصه‌ای از این قول و نظریه بود. محصل دلیل و مقدماتی که استدلال ایشان را تشکیل می‌دهد را در جلسه آینده بیان و آن را بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»