

## جریان قاعده نفي ظلم در فقه عدلی مسلک

محمد سلطانی رنانی<sup>۱</sup>

### چکیده

عدلیه؛ شیعه و معتزله، عدل الهی را از اصول اعتقادی خویش می‌شمارند و در بیان این اصل، عدل و ظلم را در چارچوب حُسن و قُبْح عقلی، دو مفهوم خردمحور می‌دانند. بر این اساس، خداوند هیچ‌گاه کرداری را که عقل آن را ستم بداند انجام نمی‌دهد؛ همچنین هیچ‌گاه برخلاف دادگری و عدالت خردیاب حکم نخواهد کرد. جریان این اصل کلامی در فقه شیعی نتیجه مهمی را به همراه خواهد داشت؛ هر حکم فقهی که به ظلم بینجامد منتفی و ملغی است. فقیهان شیعه به این قاعده فقهی تصریح کرده‌اند و آن دسته از احکام یا نظریات فقهی را که خرد جمعی و مستقل بشری آن را مصداق ظلم دانسته، از شریعت اسلامی نفی کرده‌اند. این قاعده در ابواب فقه، قواعد فقهی و اصول فقه جریان می‌یابد؛ احکام تکلیفی و وضعی آن دسته از عبادات و معاملات را که مستلزم ظلم هستند سلب می‌کند. همچنین می‌تواند در برخی فروض پشتوانه قواعد فقهی همچون نفی ضرر، نفی حرج و قاعده عدل و انصاف باشد. توجه بیشتر به قاعده نفي ظلم می‌تواند راهگشای بسیاری از گره‌های موجود در ابواب و احکام فقهی، از جمله احکام جنگ، ربا، ازدواج و طلاق و حق تألیف و طبع باشد. پژوهش در این قاعده، پاسخ به این پرسش است که قاعده نفي ظلم چه آثاری در اصول فقه، قواعد فقهی و فروع فقهی تأثیرگذار در حقوق اسلامی در پی دارد.

**واژگان کلیدی:** اصل عدل الهی، حسن و قبح عقلی، فقه دادگر، قاعده نفي ظلم، نفی ضرر و حرج.

## مقدمه

در این بخش مسئله مورد بحث، پرسش‌های اصلی، پیشینه بحث و هدف از آن بیان می‌شود و ساختار اصلی مقاله مشخص می‌شود.

## الف) طرح مسئله

یکی از دو اصل مذهب شیعه جعفری، اصل عدل است. بر پایه این اصل، خداوند عادل است و هیچ‌گاه و به هیچ‌کس ستم نمی‌کند. اصل یادشده در حوزه اعتقادات تأثیر بسیاری دارد. این اصل اعتقادی در فروع فقهی شیعه و نظریات فقیهان شیعی چه جایگاهی دارد؟ آیا این اصل اعتقادی در پذیرش یا ردّ آرا و احکام فرعی فقهی تأثیری دارد؟ اگر پاسخ مثبت است، گستره این تأثیر تا کجاست؟ بر این اساس، مسئله مورد بحث در این مقاله، تأثیر اصل عدل الهی در فروع فقهی و گستره این تأثیر است.

## ب) پرسش‌های اصلی

پرسش‌های اصلی در این پژوهش از این قرار است:

- اصل عدلی الهی در چارچوب چه قاعده‌ای در فروع فقهی تأثیر می‌گذارد؟
- قاعده نفی ظلم در اصول فقه چه جایگاهی دارد؟
- قاعده نفی ظلم با دیگر قواعد فقهی چه نسبتی برقرار می‌کند؟
- قاعده نفی ظلم در احکام فرعی فقهی چه تأثیری دارد؟

## ج) پیشینه بحث

چنان‌که در ارجاعات مقاله آشکار می‌شود فقیهان در کتب فقهی و اصولی خویش و در ابواب مختلف، به تأثیر اصل عدل الهی در اصول و فروع فقهی و قاعده نفی ظلم اشاره و تصریح کرده‌اند. ولی آثاری که به‌ویژه در حوزه قاعده نفی ظلم و فراگیری آن تاکنون انتشار یافته، به این شرح است:

- ۱- مقاله «عدالت به مثابه قاعده فقهی - حقوقی»<sup>۲</sup> اثر سید محمد اصغری، به آثار اصل عدل پرداخته و به حق قاعده نفی ظلم را «ام القواعد» نامیده است.
- ۲- رساله دکتری با عنوان «اعتبار و قلمرو قاعده عدالت در فقه از منظر کتاب و سنت»<sup>۳</sup> اثر سید محمود صادق زاده طباطبایی، به بیان ادله قاعده نفی ظلم همت گماشته است.
- ۳- پایان نامه ارشد با عنوان «جایگاه عدالت به مثابه قاعده فقهی نزد مذاهب اسلامی»<sup>۴</sup> اثر مهدیه میان محله، به نقش عدل در احکام فرعی نزد مذاهب مختلف اسلامی پرداخته است.
- ۴- کتاب «قاعده عدالت و نفی ظلم»<sup>۵</sup> اثر هادی قابل، که از جهت طرح و بررسی قاعده عدل، اثری مستقل و قابل توجه است، ولی به مباحث کلامی و فقهی نپرداخته و بیشتر مباحث عمومی و اجتماعی را درباره جریان قاعده عدالت در فقه بیان کرده است.
- ۵- مقاله «اصل عدالت در فقه مذاهب اسلامی»<sup>۶</sup> اثر عابدین مؤمنی و سید محمدمهدی حسینی، به نقش اصل عدل به مثابه اصل حاکم بر احکام (عدل در سلسله علل احکام) در مذاهب اسلامی پرداخته است.
- ۶- مقاله «نسبت قاعده عدالت با قواعد فقهی دیگر»<sup>۷</sup> اثر سید محمود طباطبایی، که در آن، نسبت قاعده نفی ظلم با چهار قاعده نفی ضرر، عدل و انصاف، قرعه، و غرور تبیین شده است.

#### د) هدف از پژوهش

هدف از این پژوهش آن است که جایگاه اصل عدل الهی در قالب قاعده نفی ظلم در اصول فقه، قواعد و فروع فقهی آشکار، و به این وسیله، نسبت اصول اعتقادی و فقه، به ویژه در اصل عدل، روشن گردد و البته گستره قاعده نفی ظلم و نسبت آن با دیگر قواعد فقهی مشخص شود.

۲. این مقاله در فصلنامه حقوق، دوره ۳۹، سال ۱۳۸۸ و در صص ۱-۲۱ به چاپ رسیده است.

۳. این رساله دکتری به راهنمایی دکتر سیف‌الله صرامی، در دانشگاه قرآن و حدیث و در سال ۱۳۹۱ دفاع شده است.

۴. این پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر سید محسن فتاحی، در دانشکده مذاهب اسلامی در سال ۱۳۹۲ ارائه شده است.

۵. این کتاب در سال ۱۳۹۳ از سوی انتشارات فقه الثقلین در قم به چاپ رسیده است.

۶. این مقاله در مجله مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ش ۳۹، سال ۱۳۹۴ و در صص ۷-۱۹ چاپ شده است.

۷. این مقاله در مجله کوشی نو در فقه، سال بیست و سوم، ش ۱، سال ۱۳۹۵ و در صص ۱۵۱-۱۷۲ به چاپ رسیده است.

## ه) ساختار مقاله

پس از مقدمه و در بخش نخست، مفاهیم اساسی بحث، از جمله عدل الهی، حسن و قبح عقلی، و چگونگی استنتاج قاعده نفی ظلم از اصل عدل بیان می‌شود. در بخش دوم، جریان قاعده نفی ظلم در اصول فقه، به‌ویژه در مباحث برائت عقلی، شرایط تکلیف و احتیاط مورد بررسی قرار می‌گیرد. در بخش سوم، قاعده نفی ظلم با دیگر قواعد فقهی از جمله نفی ضرر و نفی حرج و قاعده عدل و انصاف سنجیده می‌شود. در بخش چهارم، جریان قاعده نفی ظلم در فروع فقهی بنابر استنادها و ارجاعات فقیهان پیشین تبیین می‌شود. در بخش پنجم مقاله، جریان قاعده نفی ظلم در فروع و مسائل نوین فقهی بیان می‌شود. در پایان نیز خلاصه بحث و نتیجه آن خواهد آمد.

### ۱. اصل عدل و قاعده نفی ظلم

قاعده فقهی نفی ظلم ریشه در اصل عدل الهی دارد؛ از این رو، پیش از طرح این قاعده و بررسی جریان آن در ابواب و فروع فقهی، نخست به‌طور خلاصه دوگانگی متکلمان مسلمان در اصل عدل الهی و ارتباط آن با دو مفهوم حسن و قبح و تأثیر این دوگانگی در احکام فقهی تبیین می‌شود.

#### ۱.۱. حُسن و قبح؛ عقلی یا شرعی

اگر بنا بر آن باشد که پنج مسئله اصلی و محوری کلام اسلامی را برشمردیم، به‌یقین یکی از گزینه‌ها مبحث حسن و قبح عقلی- شرعی خواهد بود. در اسلام، همچون دیگر ادیان ابراهیمی، خداوند عادل است و هیچ‌گاه و بر هیچ‌کس ستم روا نمی‌دارد. هیچ فرقه و نحله کلامی نیز در میان مسلمانان یافت نمی‌شود که منکر این اصل اعتقادی باشد، با این همه، متکلمان در تفسیر و تشریح این اصل، دو راه متفاوت را پوییده‌اند. شریف جرجانی در این باره می‌نویسد: مسلمانان اتفاق نظر 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 کردار زشت 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 نمی‌دهد و آنچه بر

او بایسته است، انجام می‌دهد.<sup>۸</sup>

اهل حدیث، اشعری مسلکان و سلفیان بر این باورند که آنچه را که شریعت خوب بشمارد، نیکوست و آنچه را که او بد بداند، زشت است. شریعت، مجموعه کتاب و سنت، و در درجه‌ای فروتر، سخنان صحابه و فقهای بزرگ است. پس عقل یا قرارداد بشری هیچ نقشی در این تشخیص نخواهد داشت. یحیی نووی در شرح این باور می‌نویسد: همانا مذهب اهل سنت 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.<sup>۹</sup>

بسیاری از اندیشمندان مرجع تشخیص ارزش‌های اخلاقی را خرد جمعی بشر می‌دانند؛ آنچه را که آدمی به خرد خویش و به دور از امیال، خواسته‌ها یا تعصب‌های 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: پیروان عدل بر این باورند که نیک یا بد دانستن چیزی امری عقلی است، یعنی به عقل درک می‌شود؛ مانند علم ما به خوبی و راستگویی نافع، و زشتی و دروغگویی زیان‌بار است.<sup>۱۰</sup>

### ۲.۱. ستم؛ ریشه هر زشتی

پژوهندگان عرصه اخلاق، کلام و اصول، تنها حُسن ذاتی را عدل، و تنها قُبْح ذاتی را ظلم می‌دانند. علت ذاتی بودن حُسن برای عدل و قُبْح برای ظلم آنست که عدل به معنای دادن حق به حق‌دار، و ظلم منع حق از حق‌دار است. و اعطای حق، اصل و ریشه حُسن و نیکویی است، و منع حق، اصل و ریشه قُبْح و زشتی.

آیت‌الله خوئی (به تقریر شاهرودی) می‌فرماید: حکم عقل به حسن یا قبح چیزی تنها بر آن اساس است که عنوان عدل و ظلم بر آن منطبق می‌شود، پس هرآنچه که در

۸. محمد، شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، (قم: مطبعه الشریف، ۱۳۲۵ ق)، ص ۱۹۵.

۹. محی‌الدین، نووی، شرح صحیح مسلم، ج ۱۷ (بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق)، ص ۱۹۴.

۱۰. محمد، سید مرتضی، الانتصار، (قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۵ ق)، ص ۲۴.

درجه اول و بدون ارجاع به عنوان دیگری، به حکم عقل نیکو بود، آن عدل است. و آنچه که به این گونه زشت بود، آن ظلم است. عدل حسن ذاتی و ظلم قبیح ذاتی است. برخلاف 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 می‌خواند.<sup>۱۱</sup>

حسن عدل و قبح ظلم ذاتی و جدایی‌ناپذیر است؛ بنابراین تشخیص عدل و ظلم در افعال و احکام، رابطه مستقیمی با تشخیص حسن و قبح دارد.

### ۳.۱. فراگیری اصل عدل الهی

اصل عدل الهی هر سه حوزه تکوین، تشریح و جزا را دربر می‌گیرد. عدالت الهی در حوزه تشریح به آن معناست که احکام و دستورات خداوند عادل هیچ‌گاه ظالمانه نخواهد بود. اصل عدل الهی هم دارای بنیان‌های عقلی است و هم پشتوانه‌های نقلی. از دید عقل، ستم ناشی از نادانی، ناتوانی، ترس و یا بد ذاتی است و حق تعالی از تمام اینها پاک و مبرا است، پس او ستم نخواهد کرد. از دیدگاه قرآن و روایات نیز خداوند به هیچ‌کس و در هیچ زمان و به هیچ مقدار ستم روا نخواهد داشت.

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا» (یونس: ۴۴)؛ خداوند به مردم هیچ ستم نمی‌کند.

آیات ۴۰ نساء، ۱۰ حج، ۴۹ کهف، ۱۸۲ آل عمران، ۵۱ انفال، ۴۶ فصلت و ۲۹ ق نیز به صراحت بر نفی ظلم از خداوند دلالت دارند.

از سویی دیگر، متکلمان شیعه بر این باور تأکید داشته‌اند که اگر آیه یا حدیثی به ظاهر خویش با احکام قطعی عقل، به‌ویژه اصل عدل الهی، ناسازگار بود، آن دلیل نقلی تأویل می‌شود، و اگر قابل تأویل نبود، کنار گذاشته می‌شود.

شیخ مفید در مورد تعارض حکم عقل با روایات، چنین می‌نویسد: اگر حدیثی را مخالف با احکام عقل‌ها یافتیم، آن را به دلیل حکم خرد بر فساد آن، کنار می‌گذاریم. صحیح بودن آن حدیث شاید از آن جهت بوده که از روی تقیه صادر شده یا آنکه سخن باطلی بوده که به امامان نسبت داده شده است.<sup>۱۲</sup>

۱۱. سید علی، شاهرودی، *دراسات فی علم الاصول*، ج ۳، (قم: دائرة المعارف فقه، ۱۴۱۹ ق)، ص ۳۲.

۱۲. محمد، شیخ مفید، *تصحیح اعتقادات الشیعه*، (بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق)، ص ۱۴۹.

سید مرتضی نیز تصریح می‌کند که آیات و روایاتی که ظاهرش مخالف توحید یا عدل باشند، باید تأویل شوند.<sup>۱۳</sup>

برخی از ادله اصل عدل، به‌ویژه ستم را از حکم خداوند نفی می‌کند، نک: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ بی‌گمان فرستادگانمان را با دلیل‌های روشن فرستادیم و با آنان کتاب و سنجش را فرو فرستادیم تا مردم به دادگری برخیزند.

«قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف: ۲۹)؛ بگو: پروردگارم به دادگری فرمان دهد. در آیه اول هدف فرستادن پیامبران، وحی الهی و میزان، همانا برپایی داد و عدل شمرده می‌شود؛ پس دین و شریعتی که برای دادگری آمده باشد، نمی‌تواند ستمی را بر کسی روا دارد.

آیه دوم نیز همان‌گونه که به‌صراحت دادگری را فرمان الهی می‌شمرد، به اشاره هرگونه ستمکاری را از دایره فرمان‌ها و احکام الهی نفی می‌کند.

#### ۱.۴. قاعده نفی ظلم؛ مفاد و شرایط

نتیجه اصل عدل الهی در حوزه شریعت و احکام فرعی آن است که خداوند هیچ‌گاه به ستم حکم نخواهد کرد و احکام شرعی به‌هیچ‌وجه ظالمانه نخواهد بود. نتیجه نهایی این اندیشه را می‌توان به‌گونه یک قاعده فقهی ارائه داد: «هر حکم یا نظریه فقهی که به حکم عقل به ظلم بینجامد، از شریعت منتفی و ملغی است».

قاعده نفی ظلم مانند دیگر قواعد فقهی گزاره‌ای کلی است که بر اساس ادله شرعی ثابت می‌شود و به‌خودی‌خود بر مصادیق خویش تطبیق پیدا می‌کند. در توضیح این قاعده چند نکته ضروری است:

الف) منظور از عقل در قاعده نفی ظلم عقل مستقل آدمی است که در بنای عقلا (شیوه خردمندان) جلوه‌گر می‌شود. توضیح آنکه عقل در جایگاه قوه خدادادی و فطری، حدّ مشترک و وصف شامل همه عاقلان است، و آنگاه که کسی بنا بر عقل خویش و

۱۳. محمد، سید مرتضی، *المقنع فی العیبه*، (قم: مرکز الابحاث العقائديه، ۱۴۱۲ ق)، ص ۴۵.

مستقل از عواطف و احساسات و گرایش‌های شخصی - گروهی خویش حکم کند، این حکم مورد موافقت عموم خردمندان قرار خواهد گرفت. از این رو، می‌توان عقل مستقل بشری را عبارت از خرد جمعی انسان‌ها دانست. بنابراین اگر فردی بر اساس احساسات، تربیت ویژه خانوادگی یا اجتماعی و یا عجله در داوری، حکمی شرعی را ناعادلانه دانست، این رأی معتبر نخواهد بود. اصولاً چنین رأیی عقلی نیست، بلکه برخاسته از احساسات و پیش‌داوری‌های شخصی است.

ب) اگر عقل از تشخیص وجه حُسن و خوبی حکمی شرعی ناتوان باشد و وجه ستم و ظلمی نیز در آن نیابد، در برابر آن حکم سکوت خواهد کرد. در این مورد حکم شرعی پابرجا خواهد بود. حتی ممکن است در مواردی حکم شرعی برای عقل آدمی ناآشنا و غیرمأنوس باشد، ولی تا زمانی که عقل ظالمانه بودن حکمی را درک نکرده است، این ناآشنایی و نامأنوسی (استبعاد)، خللی در حکم شرعی وارد نمی‌کند.

ج) عملکرد قاعده نفي ظلم کاملاً همانند قواعد نفي ضرر و حرج است؛ ادله نفي ضرر و حرج از شریعت، به آن معناست که حکمی که موجب ضرر و حرج نامتعارف شود، از شریعت منتفی است<sup>۱۴</sup>. در قاعده نفي ظلم نیز ادله قرآنی - روایی صفات و افعال الهی را از ظلم منزّه دانسته، به این معنی که حکم ظالمانه را از شریعت منتفی شمرده‌اند.

#### ۱.۵. قاعده نفي ظلم و فقه شيعه

فقیهان شیعه از دیرباز تاکنون به تأثیر اصل عدل الهی در فروع فقهی و جریان قاعده نفي ظلم تصریح کرده‌اند. در اینجا از این دست سه نمونه بیان می‌شود.

سید مرتضی می‌نویسد: خداوند به ستم حکم نخواهد کرد و بر آن الزام نمی‌کند<sup>۱۵</sup>. علامه حلی آنگاه که به اصل عدل می‌رسد، می‌نویسد: 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<sup>۱۶</sup>.

۱۴. محمد سرور، بهسودی، مصباح الاصول ج ۲، (قم: دآوری، ۱۴۱۷ ق)، ص ۱۸.

۱۵. محمد، سید مرتضی، الرسائل، ج ۳، (قم: دار القرآن، ۱۴۰۵ ق)، ص ۱۹۶.

۱۶. حسن، حلی، نهج الحق و كشف الصدق، (قم: الابحاث العقائديه، ۱۴۱۳ ق)، ص ۷۲.



آیت‌الله سیستانی درباره قاعده نفی ظلم چنین می‌نگارد: همانا اصل عدل از مهم‌ترین اصول فقه است؛ هرچند در کتاب‌های فقهی مانند دیگر قاعده‌ها، از آن اسمی برده نشده است. و سخن خداوند در قرآن که همانا خداوند شما را به دادگری و نیکی فرمان می‌دهد، بر این اصل دلیل است.<sup>۱۷</sup>

## ۲. جریان قاعده نفی ظلم در اصول فقه

هرچند قاعده نفی ظلم را باید در فهرست قواعد فقهی شمار کرد، ولی این قاعده به منزله یک اصل برگرفته از عدل الهی در اصول فقه نیز تأثیرگذار است. از آنجا که کیفر جاهل قاصر به حکم عقل ظلم است، می‌توان قاعده نفی ظلم را پشتوانه‌ای برای اصل برائت دانست.<sup>۱۸</sup> همچنین حُسن احتیاط را محدود و مشروط به عدم اختلال در نظام زندگی می‌کند<sup>۱۹</sup>؛ شرایط و حدود تکلیف را تعیین کرده، در باب امتثال و عصیان اتفاقی، سزاوار توجه و دقت است.<sup>۲۰</sup>

### ۲.۱. برائت عقلی

عقل حکم می‌کند که اگر حکم الهی به بنده‌ای نرسد و بنده در این نادانی‌اش مقصر نباشد، کیفر دادن چنین کسی برخلاف دادگری است؛ پس خداوند چنین بنده‌ای را کیفر نخواهد داد. فقیهان به اصل برائت عقلی استدلال کرده‌اند و تنجّز حکم و ترتّب کیفر بر مخالفت حکم را در فرض نبود دلیل معتبر نفی نموده‌اند. سید مرتضی می‌نویسد: ناممکن بودن علم به تکلیف واجب یا ادله آن موجب قُبْح تکلیف است، و تکلیف پیش از دانستن، مانند تکلیف به بیش از توانایی است و نزد خردمندان میان تکلیف کردن کسی که نمی‌تواند و کسی که نمی‌تواند بداند، تفاوتی نیست.<sup>۲۱</sup>

هرچند ادله پرشمار نقلی نیز بر اصل برائت دلالت دارد، ولی عالمان اصول همواره در استدلال بر برائت به قاعده نفی ظلم نیز تمسک کرده‌اند؛ چنان‌که شیخ انصاری

۱۷. سید علی، سیستانی، *قاعده لاضرر و لاضرار*، (قم: مکتبه السیستانی، ۱۴۱۴ ق)، ص ۳۲۵.

۱۸. مرتضی، انصاری، *فرائد الاصول*، ج ۱، (قم: جامعه مدرسین، بی تا)، ص ۳۹۷.

۱۹. سید عبدالصاحب، حکیم، *منتقى الاصول*، ج ۴، (قم: الهادی، ۱۴۱۶ ق)، ص ۵۴۷.

۲۰. محمدباقر، سبزواری، *ذخیره المعاد*، ج ۲، (قم: آل البیت، بی تا)، ص ۲۰۹.

۲۱. محمد، سید مرتضی، *الذریعه الی اصول الشریعه*، ج ۱، (تهران: دانشگاه تهران، بی تا) ص ۳۶۱.

می‌نویسد: اصل براءت از ظنون نیست، بلکه از باب حکم قطعی عقل است به اینکه تکلیف بدون بیان، قبیح است.<sup>۲۲</sup> بی‌گمان وجه قبح این چنین تکلیفی، ظالمانه بودن آن است. براءت عقلی یکی از صغریات قاعده نفي ظلم است. فقیه عدلی مسلک بر اساس درک عقلی خویش، تکلیف به آنچه را که مکلف آن را نمی‌داند و نمی‌تواند بداند، ظلم می‌داند، و خداوند عادل به ستم حکم نمی‌کند و تکلیف نمی‌نماید؛ پس تکلیف کردن به آنچه دانسته نشده و راهی برای دانستنش نیست، از خدا منتفی است.

## ۲.۲. شرایط و حدود تکلیف

عدلی‌مسلکان بر این باورند که عقل، تکلیف کردن به بیش از توان و طاقت را ظلم می‌داند، و البته خداوند عادل این چنین تکلیفی بر بندگان قرار نمی‌دهد. پس هر آن تکلیف شرعی که از تاب و توان مکلف خارج شود، از آن روی که ظلم است، از شریعت منتفی است. شیخ مفید نیز نفي تکلیف به بیش از طاقت را از نتایج عادل دانستن خدا می‌شمرد و می‌نویسد: همانا خداوند دادگری بزرگوار است... هیچ‌کس را بیش از توانش تکلیف نمی‌کند.<sup>۲۳</sup>

این قاعده نیز از صغریات قاعده نفي 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.

این قاعده در احکام فرعی بسیاری جریان پیدا می‌کند؛ برای نمونه، اگر به دلیل 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>۲۴</sup>

«نبود توان و طاقت» به آن معناست که انجام کار بر مکلف متعذر و محال باشد و عقل تکلیف به چنین کاری را ظلم می‌شمرد. ولی اگر کاری دشوار باشد، عقل تکلیف به آن را ستم نمی‌بیند، و ادله نفي حرج چنین تکلیفی را از شریعت اسلامی سلب می‌کند. البته مؤدای قاعده نفي ظلم، همانند قواعد نفي ضرر و حرج، تنها سلب و انتفای حکم است، و درباره جایگزین (مثلاً قضا در فرض انتفای وجوب امساک) ساکت است.

۲۲. مرتضی، انصاری، پیشین، ص ۳۹۷.

۲۳. محمد، شیخ مفید، *اوائل المقالات*، (بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق)، ص ۵۷.

۲۴. سید محمد کاظم، یزدی، *العروه الوثقی*، ج ۲، (بیروت: الاعلمی، ۱۴۱۰ ق)، ص ۱۲۷.

### ۳.۲. حُسن احتیاط و اختلال نظام

احتیاط به حکم عقل و بیان شرع، حَسَن و مطلوب است. حُسن احتیاط شرایطی آن جمله احتیاطی که موجب از میان رفتن نظم اجتماعی و اختلال در زندگی آدمی نشود، پسندیده است. اختلال نظام متعارف شخصی و اجتماعی در نظر عقل قبیح است، و آنچه که عقل قبیح بشمارد، مشروع نخواهد بود. پس احتیاطی که به اختلال نظام بینجامد، از آن روی که به قبح عقلی منجر می‌شود، مشروع هم نیست. آیت‌الله سید محمد روحانی در بیان این مطلب می‌فرماید: اگر احتیاط موجب اختلال نظام [اجتماعی] شود، نه از دیدگاه عقل و نه شرع، نیکو نخواهد بود، زیرا اختلال به نظام قبیح عقلی است؛ پس آن گونه احتیاطی که موجب اختلال شود، محال است که نیکو باشد.<sup>۲۵</sup>

### ۳. قاعده نفی ظلم و دیگر قواعد فقهی

قاعده نفی ظلم می‌تواند پشتوانه اثبات برخی از قواعد دیگر فقهی باشد یا نسبتی با آن قواعد برقرار کند؛ از این رو، در این بخش، نسبت قاعده نفی ظلم با قواعد نفی ضرر و نفی حرج، و نیز قاعده عدل و انصاف بررسی می‌شود.

#### ۳.۱. قاعده نفی ضرر و نفی حرج

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 می‌کند و بر این اساس هر حکم فقهی که به حرج یا ضرر بینجامد، منتفی خواهد بود. مهم‌ترین دلیل قاعده نفی حرج آیه «ما جَعَلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) است و مهم‌ترین دلیل قاعده نفی ضرر، روایت «لا ضَرَرَ وَ لا ضِرَّارَ»<sup>۲۶</sup> است.

این دو قاعده از چهار جهت با قاعده نفی ظلم نسبت برقرار می‌کند: نخست آنکه می‌توان قاعده عدل را به‌عنوان یکی از ادله این دو قاعده مطرح کرد؛ بدین تقریب که اگر حکمی شرعی موجب حرج و ضرر شود، حرج و ضرری به آن درجه

۲۵. سید عبدالصاحب، حکیم، پیشین، ص ۵۴۷.

۲۶. محمد، کلینی، الکافی، ج ۵، (تهران: الحیدریه، ۱۳۶۳)، ص ۲۹۲.

که عقل الزام مکلف به 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 نیازی به استناد به قاعده عدل نیست.

دوم آنکه قاعده عدل 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 بینجامد، منتفی و ملغی است.

سوم آنکه ممکن است ضرر و حرج به ظلم منجر شود. توضیح آنکه ضرر و حرج و ظلم سه مفهوم متباین دارند و از لحاظ مصادیق نیز اعم و اخص من وجه هستند؛ چنان که برخی از ضررها و حرجها به حدی است که عقل به ظلم بودن آنها حکم می‌کند و ممکن است ضرر یا حرجی به این حد نرسد، از این رو، ضرری یا حرجی بودن حکمی ممکن است به ظالمانه بودن آن حکم و جریان قاعده نفی ظلم نیز بینجامد.

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، نه عرف.

آیت‌الله مراغی در استدلال بر قاعده نفی ضرر بر قبح عقلی ضرر رساندن و مخالفت اضرار با عدالت تأکید می‌کند. وی می‌نویسد: 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 - آن گونه که از معنای آن دو فهمیده می‌شود - منافات دارد.<sup>۲۷</sup>

آیت‌الله 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: نهی از زیان‌رسانی حکم الهی کلی است، نه حکمی ولایی؛ زیرا زیان رساندن به

۲۷. عبدالفتاح، مراغی، *العتاویین الفقهیه*، ج ۱، (قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق) ص ۳۱۲.

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؟! درحالی که قوانین الهی تفصیل و توضیح قوانین فطری است.<sup>۲۸</sup> چنان که در این دو عبارت آمده، میان حرمت تکلیفی ظلم از سویی و انتقای آن از شریعت ملازمه است. بی‌گمان اگر خداوند آدمیان را از ستم و زیان رساندن نهی می‌کند، قبیح است خود قوانینی جعل کند که به ستمکاری و ضرر منتهی شود.

### ۲.۳. قاعده عدل و انصاف

بر اساس قاعده عدل و انصاف، در مواردی که اموال یا حقوق دو یا چند نفر با یکدیگر مخلوط و مشتبه می‌شود و تفکیک اموال مالکان ممکن نیست، حکم به شراکت مالکان در آن مال یا حق مخلوط داده می‌شود. آیت‌الله سید علی بهبهانی موضوع این قاعده را آنجا می‌داند که دو (یا چند) مدعی مال (یا حقی) در ظاهر کاملاً مساوی باشند، درحالی که می‌دانیم درواقع یکی از مدعیان ذو حق است و تساوی ظاهری آنان به منزله تساوی واقعی انگاشته می‌شود و آن مال (یا حق) به مساوات بین مدعیان توزیع می‌گردد.<sup>۲۹</sup> موضوع قاعده عدل و انصاف اخص از قاعده عدل است. قاعده عدل در همه احکام مالی و غیرمالی، حقوق و تکالیف جریان دارد و قاعده عدل و انصاف تنها در اموال یا حقوق قابل تقسیمی اجرا می‌شود که مالک آنها بین دو یا چند نفر مردد است. قاعده عدل و انصاف دو مستند دارد؛ روایات و بنای عقلا. اگر این قاعده را فقط بر اساس و در چارچوب روایات بپذیریم، قاعده‌ای صرفاً شرعی و تعبدی خواهد بود و ارتباطی با قاعده عدل نخواهد داشت. و اگر قاعده را بر اساس بنای عقلا ثابت بدانیم و آن را منحصر در موارد روایی ندانیم، قاعده نفی ظلم پشتوانه قاعده عدل و انصاف خواهد بود؛ بدین تقریب که در موارد خلط و اشتباه مال و حق میان اطراف متعدد، تنها سه کار ممکن است:

۲۸. سید علی، سیستانی، پیشین، ص ۱۸۶.

۲۹. سید علی، بهبهانی، *الفوائد العلیه*، ج ۱، (اهواز: دارالعلم، ۱۴۰۵ ق)، ص ۴۷.

الف) اعطای مال یا حق به یکی از اطراف شبهه و محروم ساختن بقیه اطراف، که این کار ترجیح بدون مرجح است و عقل چنین ترجیحی را ظلم و قبیح می‌داند و به واسطه قاعده نفی ظلم، این وجه از شریعت منتفی است.

ب) پذیرش روایات وارد در باب قرعه، و در نظر گرفتن قرعه به عنوان یک مرجح تبعیدی در اعطای حق یا مال مشتبه. بر این اساس، مال یا حق به آن طرف که قرعه به او اصابت کرده است، اعطا می‌شود. در واقع، در فرض پذیرش روایات قرعه، اعطای مال یا حق به یکی از اطراف شبهه، دیگر ترجیح بدون مرجح نخواهد بود، و عقل به قبح آن حکم نخواهد داد.

ج) در صورتی که فقیه روایات باب قرعه را معتبر نداند، یا آن را شامل فرض مال یا حق مشتبه میان چند طرف نداند، قرعه مرجح اعطای حق یا مال نخواهد بود، و البته اعطای حق یا مال به برخی از اطراف و محروم ساختن دیگر اطراف بدون مرجح نیز قبیح و نامشروع است. تنها راه حل باقیمانده تقسیم مساوی مال یا حق میان اطراف شبهه است. این گونه تقسیم را قاعده عدل و انصاف نامیده‌اند و آن را بر اساس بنای عقلا معتبر دانسته‌اند. چنان که گذشت، قاعده نفی ظلم یکی از مقدمات اثبات قاعده عدل و انصاف است. در میان فقیهان معاصر، آیت‌الله سیستانی به ابتدای قاعده عدل و انصاف بر اصل عدل تصریح می‌کند.<sup>۳۰</sup>

#### ۴. قاعده نفی ظلم و احکام فرعی

افعال مکلف (عبادات و معاملات)، موضوع دو گونه حکم شرعی هستند؛ حکم تکلیفی (حرمت، کراهت، جواز، استحباب و وجوب) و حکم وضعی (صحت، ملکیت، حریت، رقیّت، زوجیت). حال اگر فعلی به حکم عقل مصداق ظلم شود، بی‌گمان از احکام تکلیفی، حرمت بر او قرار می‌گیرد؛ زیرا ظلم به قول مطلق، قبیح عقلی و حرام شرعی است. چنین فعلی در عرصه احکام وضعی نیز از شریعت پروردگار دادگر منتفی خواهد بود و احکامی همچون ملکیت، زوجیت و صحت بر آن مترتب نخواهد شد. این سخن در همه عبادات و معاملات جریان دارد؛ برای نمونه، دو فعل عبادی و دو فعل غیرعبادی را بررسی می‌کنیم.

۳۰. سید علی، سیستانی، پیشین، ص ۳۲۳.

**۴.۱. وضو و تیمم با آب و خاک غصبی**

در حرمت وضو و تیمم با آب و خاک غصبی تردیدی نیست، زیرا این گونه وضو و تیمم، تصرف عدوانی و غاصبانه است و غصب حرام است، ولی آیا چنین وضو و تیممی باطل است؟

علامه حلی در این باره می‌نویسد: تیمم با خاک مغضوب و وضو با آب غصبی نارواست... زیرا تصرف در دارایی دیگری به حکم عقل و شرع زشت است، پس خداوند به آن فرمان نمی‌دهد؛ در نتیجه، چنین وضو و تیممی پذیرفته نیست.<sup>۳۱</sup> استدلال علامه حلی بر پایه قاعده نفی ظلم شکل می‌گیرد؛ هرآنچه که عقلاً قبیح باشد، از شارع منتفی است. به بیان دیگر، این گونه وضو و تیمم مصداق غصب است، و هر غصبی ظلم است، و ظلم قبیح عقلی و حرام شرعی است، و آنچه که قبیح باشد از شریعت الهی به دور است؛ پس چنین وضو و تیممی مشروع نیست و صحت و اعتبار ندارد.

**۴.۲. زکات و هزینه گناه**

یکی از موارد هزینه کرد زکات، تسویه تعهدات مالی بدهکاران و ورشکستگان است. اگر کسی برای انجام گناهی قرض بگیرد و پس از آن نتواند بدهی خود را بپردازد، آیا می‌توان از زکات در بازپرداخت بدهی‌اش به او کمک کرد.

آیت‌الله سید محمد عاملی در این باره می‌نویسد: فقهای شیعه در پرداخت زکات به بدهکار شرط کرده‌اند که بدهی وی برای انجام معصیت نباشد. بر این شرط چنین استدلال کرده‌اند که پرداخت زکات در بدهی گناه، پشتیبانی بدهکار در گناهکاری اوست و چنین کاری از دید عقل قبیح است، پس از نظر شرع نیز نمی‌تواند مشروع باشد و عبادت خداوند قرار گیرد.<sup>۳۲</sup>

با این بیان، 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

۳۱. حسن، حلی، منتهی‌المطلب، ج ۲، (مشهد: البحوث العلمیه الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق)، ص ۷۶.

۳۲. سید محمد، عاملی، مدارک الاحکام، ج ۵، (قم: آل‌البیت، ۱۴۱۰ ق)، ص ۲۲۳.

است. بخش پایانی عبارت صاحب مدارک، به صراحت بیان کننده قاعده نفی ظلم است: «هرآنچه که در دید عقل قبیح باشد، تشریح نمی شود».

آشکار است که قبح عقلی و حرمت شرعی پرداخت زکات به چنین بدهکاری، مبتنی بر آن است که این پرداخت کمک به گناهکاری به شمار آید، و با فرض انتفای عنوان کمک به گناه (معاونت در اثم)، دلیلی بر قبح عقلی و حرمت شرعی باقی نخواهد ماند.

#### ۳.۴. ازدواج به غضب

مراسم ازدواج در هر دین و آئینی مورد پذیرش و تأیید اسلام است. پیامبر اکرم فرمود: «لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحٌ»<sup>۳۳</sup>؛ هر گروهی را ازدواجی است.

حال اگر در فرهنگ خاصی، دزدیدن و غضب زنان نیز گونه‌ای ازدواج به شمار آید، آیا این نوع ازدواج نیز مورد تأیید و امضای اسلام است؟

محقق کرکی به صراحت ازدواج به غضب را در مورد کافران در ذمه اسلام ملغی می‌داند. او این گونه ازدواج را از مصادیق ظلم می‌شمارد که در اسلام منتفی و مرفوع است. وی می‌نویسد: نمی‌توان غضب زن کافر را به جهت ازدواج امضا نمود، زیرا غضب ستمی است که در اسلام برطرف کردنش لازم است.<sup>۳۴</sup>

روشن است که استدلال بر عدم اعتبار چنین ازدواجی از صغریات نفی ظلم است. دزدیدن و غضب 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 معتبر نخواهد بود.

#### ۴.۴. بازپس‌گیری مال مغضوب

مالک حق دارد در هر زمان و مکانی مال خویش را از غاصب بازپس گیرد. حال اگر این مال مغضوب در ساختمان یا وسیله بزرگتری به کار رفته باشد؛ برای مثال، آجری غضبی را در ساختمانی یا قطعه چوب غضبی را در کشتی به کار ببرند. برخی از فقیهان بر این باورند که مالک حق دارد ملک خویش را از درون ملک غاصب بیرون آورد، حتی اگر این کار به

۳۳. محمد، طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، (تهران: مکتبه الصدوق، ۱۴۱۷ ق)، ص ۴۷۲.

۳۴. علی، کرکی، جامع المقاصد، ج ۱۲، (قم: المهدیه، ۱۴۰۸ ق)، ص ۱۸۴.



مال غاصب زیان بزند و یا موجب تباهی آن شود. از این رو، شهید اول می‌نویسد: به اجماع فقیهان برگرداندن مال غصبی به مالک واجب است... هرچند این کار دشوار باشد؛ همانند خشت در ساختمان یا تخته در کشتی، هرچند که موجب خرابی دارایی غاصب بشود، زیرا آنچه با جزء مغضوب ساخته شده باشد، هیچ احترامی ندارد.<sup>۳۵</sup>

بی‌تردید غاصب ظالم است، ولی ظلم مجوز ظلم نیست؛ به بیان دیگر، مظلوم حق ندارد به ظالم ظلم کند. عقل، خراب کردن ساختمانی را تنها به آن دلیل که آجری مغضوب در پی آن به کار رفته، ظلم می‌شمارد. از این رو، امام خمینی پس از نقل نظریه مشهور، در این باب می‌نویسد: انصاف آن است که این مسئله مشکل است. دلیلی نیست که غرق کردن کشتی‌ای که میلیون‌ها از مال غاصب در آن است و خراب کردن ساختمانی چند طبقه جایز باشد، تنها به آن دلیل که قطعه چوب مغضوبی در آن است. پس باید به بدل حیولت ملتزم شویم و حکم دهیم که عین مغضوب بر ملک مالکش باقیست، ولی برگرداندن آن ممکن نیست.<sup>۳۶</sup>

آیت‌الله سید محمدتقی مدرسی نیز خراب کردن ملک غاصب برای بازپس‌دهی مال مغضوب را ظلم می‌شمرد و بر اساس آیات «لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹) و «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (بقره: ۱۹۴) پاسخ‌گویی ظلم با ظلم را نادرست می‌داند.<sup>۳۷</sup>

بر این اساس، اخراج مال مغضوب از اموال غاصب تا آنجا جایز است که به ظلم به غاصب منجر نشود؛ و اگر به ظلم بینجامد، مشروع نخواهد بود. در این فرض، از آن رو که ردّ اصل مال مغضوب موجب ظلم به غاصب می‌شود، ردّ عین به ردّ مثل یا قیمت تبدیل می‌گردد.

## ۵. فقه دادگر

فروع بسیار دیگری در کتاب‌های مختلف فقهی یافت می‌شود که فقیهان شیعه در آنها به قاعده نفی ظلم تمسک کرده‌اند. می‌توان در حرکتی پیش‌رو نقش قاعده نفی

۳۵. محمد، عاملی، *الدروس الشرعیة*. ج ۳، (قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ ق)، ص ۱۰۹.

۳۶. سید روح‌الله، خمینی، *کتاب البیع*، ج ۱، (قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق)، ص ۴۵۳.

۳۷. سید محمدتقی، مدرسی، *تعلیقات علی مذهب الاحکام*، ج ۱، (بیروت: دارالقاری، ۱۴۱۷ ق)، ص ۲۵۴.

ظلم را در همه ابواب و احکام فقهی بررسی نمود و جریان این قاعده را در سرتاسر فقه شیعی گستراند.

### ۵. ۱. احکام جنگ

عقل هرچند جنگیدن را در مواردی - مانند دفاع از خود، وطن و دین - روا و بلکه واجب می‌شمارد، ولی در همان صحنه جنگ نیز کردارهایی را زشت و غیراخلاقی می‌داند؛ مانند کشتن زنان و فرزندان دشمن، انجام عملیات تروریستی کور، سوزاندن مزارع و آلوده ساختن محیط زیست که دشمن را ناتوان و زمین‌گیر می‌کند، ولی عقل چنین کردارهایی را نمی‌پسندد.

روایات پرشماری از پیامبر اکرم و امیر مؤمنان نقل شده است که آن بزرگواران در صحنه جنگ نیز بر رعایت ارزش‌های اخلاق و دوری از زشتی‌ها تأکید کرده‌اند.<sup>۳۸</sup>

بر اساس قاعده نفی ظلم هرآنچه به ظلم بینجامد، 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 و تسلیحات نامتعارف که به کار بردن آنها موجب کشته شدن و صدمه دیدن بی‌گناهان می‌شود، هدف قرار دادن مراکز غیرنظامی و افراد غیرمسلح و کشتار مردم عادی و... ظلم است و ادله جواز و وجوب جهاد و قتال به حرمت استفاده از چنین جنگ‌افزارها و به کار بردن چنین شیوه‌هایی مشروط می‌شود.

همچنین عموم فقیهان در کتاب جهاد یادآور شده‌اند که 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 آن اسیر اسلام بیاورد. علامه حلی می‌نویسد: مردان بالغ اگر در حال جنگ گرفته شدند باقی گذاشتن آنها حرام است مگر آنکه اسلام بیاورند، و امام اختیار دارد که گردن آنها را بزند یا دست و پای آنها را قطع کند و رهایشان کند تا خون از آنها برود و بمیرند.<sup>۳۹</sup>

با توجه به مفهوم جنگ، صلح و اسارت در روزگار ما، حکم به لزوم کشتن همه اسیرانی که در جریان جنگ گرفته می‌شوند، به دید عقل بشری ناعادلانه است. در زمانه ما برخی از

۳۸. محمد، حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۵، (قم: آل البیت، ۱۴۱۴ ق) صص ۵۸-۶۴.

۳۹. حسن، حلی، قواعد الاحکام، ج ۱، (قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق)، ص ۴۸۸.



اسیران جنگی کسانی هستند که به هر دلیلی دست از جنگ با ما کشیده، سلاح به کنار نهاده و خود را تسلیم کرده‌اند. عقل کشتن چنین اسیری را زشت و ناعادلانه می‌بیند؛ چه جنگ در جریان باشد چه نباشد، و چه آن فرد کیش ما را بپذیرد و چه نپذیرد. آیت‌الله محمد شیرازی می‌نویسد: کشتن اسیران بدون هیچ قید و شرطی، از موازین 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؟!<sup>۴۰</sup>

این احکام در عرصه جهاد و اسیر، هرچند موجب اضرار یا حرج بر مسلمانی نمی‌شود، بلکه چه‌بسا جنگ و کارزار را بر مسلمان آسان‌تر می‌سازد، ولی از آن رو که به حکم عقل قبیح است، به قاعده نفی ظلم از شریعت منتفی است.

## ۵. ۲. ربا

ادیان ابراهیمی با ربا مخالفت می‌کنند. قرض‌دهنده نباید بیش از آنچه وام داده است از وام‌گیرنده بازپس گیرد. قرآن کریم با لحنی صریح و قاطع ربا را ممنوع می‌شمرد و رباخواری را اعلان جنگ با خدا و پیامبر می‌داند (ر.ک. بقره: ۲۷۸-۲۷۹).

در حرمت ربا شک و تردیدی نیست و سخن در تعریف و شناسایی ربا است. پیش از این، پول رایج ارزش ذاتی داشت و مردمان بیشتر با سکه‌های نقره و طلا معامله می‌کردند که دارای ارزش ذاتی بود. همچنین از نوسانات اقتصادی و بحران‌های وسیع مالی خبری نبود و پدیده‌ای به نام تورم یا وجود نداشت یا نامحسوس و اندک بود. یک دینار همواره یک مثقال طلا و یک درهم یک مثقال نقره مضروب بود.

با پیدایش پول‌هایی که خود ارزش ذاتی ندارند، بلکه تنها حاکی از ارزش هستند و با توجه به پدیده تورم، این پرسش پیش آمد که از نظر شریعت و فقه، در دریافت‌ها و پرداخت‌های مالی، پول رایج ملاک است یا ارزش و قدرت خرید پول؟ اگر طلبکار بیش از مالی که وام داده است پس بگیرد، به بدهکار ستم کرده، و اگر کمتر از آن مال نیز به طلبکار بدهند، به وی ستم شده است. قرآن کریم از هر دو گونه ستم نهی می‌کند: «لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹).

۴۰. سید محمد شیرازی، الفقه، ج ۴۷، (بیروت: الرسول الاعظم، ۱۴۱۹ ق)، ص ۲۹۲.

در نظر نگرفتن نرخ تورم در بازپس دادن دیون و پرداخت مهریه و دیگر دریافت‌ها و پرداخت‌های مالی ستم است و آنچه به ستم منتهی شود، از شریعت منتفی است.

آیت‌الله مکارم شیرازی می‌نویسد: آنگاه که ارزش پول‌های کاغذی با گذشت زمان و بر اثر اوضاع اقتصادی تغییر می‌کند، صحیح نیست که ملاک تعیین مالیت این پول‌ها، عدد نوشته‌شده 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 این آیه شریفه دلالت دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ» (نساء: ۱۳۵)؛ ای کسانی که ایمان آوردید، به دادگری برخیزید و برای خدا شهادت بدهید.

روشن است که نزد عاقلان، پرداخت صد تومان در مثال پیشین، عدل نیست، بلکه به کاری بی‌معنا شبیه است. در نظر نگرفتن تورم و ارزش مالی پول در شناسایی ربا به حکمی ظالمانه می‌انجامد و صاحب مال همواره باید کمتر از مالی که وام داده است بازپس گیرد. خداوند به ظلم حکم نمی‌کند، به‌ویژه در مسئله 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.<sup>۴۱</sup>

سخنان آیت‌الله مکارم و البته اندیشه در آیه حرمت ربا به این نتیجه می‌انجامد که ملاک در لزوم بازپس دادن «رأس مال» به طلبکار و حرمت أخذ ربا (افزون از رأس مال) از بدهکار، مبتنی بر حرمت ظلم به این دو است. پس ملاک و مناط نیز در تعریف ربا و تحدید آن از رأس مال، همانا تحقق عنوان ظلم است.

### ۵.۳. حق تألیف و طبع

آیا تألیف یا چاپ کتاب، حق و اختصاصی را برای مؤلف و ناشر ایجاد می‌کند، به‌گونه‌ای که دیگران برای استفاده از آن اثر موظف باشند رضایت مؤلف و ناشر را رعایت کنند؟ در سطحی گسترده‌تر، هرکس که اثری می‌آفریند، نقاشی می‌کشد، شعر می‌سراید، نمای ساختمانی را طراحی می‌کند، ترکیب دارویی جدیدی می‌سازد و... آیا نسبت به آنچه اختراع یا اکتشاف کرده است، حق پیدا می‌کند؟

۴۱. ناصر، مکارم شیرازی، بحوث فقهیه مهمه، (قم: امیرالمؤمنین، ۱۴۱۵ ق)، ص ۳۷۵.

عدم اعتراف به حق تألیف و امثال آن، چرخه بسیاری از صنایع و مشاغل و هنرها را دچار مشکلات اساسی می‌کند.

برخی از فقیهان این دست از حقوق را به رسمیت شناخته‌اند. ممکن است در جهت این دست از حقوق به قاعده نفی ضرر استدلال شود؛ آن‌گونه که شهید سید محمدباقر صدر چنین کرده است. وی می‌نویسد: برخی از تصرفات زیان‌آور در زمان ما، در زمان پیامبر نبوده است؛ مانند آنکه معتبر ندانستن حق تألیف و چاپ و دیگر حقوق معنوی و اعتباری در این زمان مایه زیان به دیگران است، حال آنکه چنین مسائلی در زمان پیامبر نبود. این‌گونه حقوق بنابر قاعده نفی ضرر ثابت می‌شود، زیرا معتبر ندانستن این حقوق نیز عرفاً ضرر به‌شمار می‌آید.<sup>۴۲</sup>

برخی دیگر از فقیهان، حقوق معنوی را از آن رو که عرف جامعه آن‌ها را حق می‌شمارد، معتبر دانسته‌اند. از آن جمله آیت‌الله سید محمد شیرازی است که می‌نویسد: حقوق ادبی، آنچه را که گاه مالکیت معنوی نام می‌گیرد، پذیرفته است؛ مثل حق اختراع، حق تألیف و حق کشف، مانند آنکه داروی سودبخشی را کشف کند که عرف کشف آن را حق می‌شمرد. روایاتی که می‌فرماید حقوق مسلمانان باطل نمی‌شود، این‌گونه حقوق را شامل می‌شود.<sup>۴۳</sup>

بی‌تردید قاعده نفی ظلم در این مبحث بسیار راهگشا خواهد بود. بر اساس این قاعده هر حکمی که به ظلم بینجامد، 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. از آن سو 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 مصرف‌کنندگان ستم نشود.

۴۲. سید محمدباقر، صدر، قاعده لاضرر ولاضرار، (قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق)، ص ۲۷۷.

۴۳. سید محمد، شیرازی، الفقه، القانون، ص ۴۲۰.

#### ۵.۴. ازدواج و طلاق

فقیهان بر آن هستند که طلاق تنها به اختیار مرد است. هرچند در آغاز برای عقد ازدواج رضایت زن و مرد لازم است، ولی برای جدایی تنها رضایت و خواست مرد تعیین کننده است. زن اگر بخواهد از شوهرش جدا شود، باید با بذل مهر (چشم‌پوشی از مهریه) و یا حتی پرداخت اموالی، مرد را راضی به طلاق کند (طلاق خلع و مبرات). قرآن کریم درباره زندگی مشترک زن و مرد می‌فرماید:

«وَ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» (بقره: ۲۳۱)؛ و چون زنان را طلاق دادید و به پایان عده رسیدند، یا به نیکویی نگاهشان دارید [به آنان رجوع کنید] یا به نیکویی رهایشان سازید [تا اگر خواستند با دیگری ازدواج کنند] و هرگز به آزار آنان را نگاه ندارید تا [به آنان] ستم کنید. هرچند آیه در مورد زن مطلقه‌ای است که عده‌اش به پایان رسیده، ولی دلالت بر آن دارد که مرد میان دو راه «امساک به معروف» و «تسریح به احسان» مخیر است، ولی «امساک به اضرار» ممنوع است. عنوان «امساک به اضرار» و علت حرمت آن شمول دارد و پیش از طلاق را هم دربر می‌گیرد. پس اگر مردی برخلاف دستور این آیه، چه پیش از طلاق و چه پس از پایان عده، به اضرار، ستم و سرکشی، زنی را در خانه نگه دارد و رفتار وی «امساک به معروف» نباشد، و از «تسریح به احسان» نیز سر باز زند، در چنین فرضی چه راه‌حلی برای نجات یافتن این زن از زندگی زیان‌آور و ستم‌آلود وجود دارد؟ به‌نظر می‌رسد قاعده‌های نفی ظلم، ضرر و حرج از شریعت اسلامی در مورد ازدواج نیز جریان داشته باشد، و اعتبار و تداوم آن ازدواجی را که ظالمانه، یا به‌طور نامتعارف زیان‌بار و سخت است، از شریعت نفی می‌کند.

#### نتیجه

پس از امامت، اصل عدل دومین مشخصه عقاید شیعه امامی است. اصل عدل در کلام شیعی آثار پر دامنه‌ای دارد، ولی تأثیر این اصل اعتقادی در گستره اخلاق و حوزه فقه جای تأمل، بررسی و پژوهش گسترده‌ای دارد. نمی‌توان در مسائل کلامی عدلی مسلک بود، ولی در فروع فقهی، حکمیت و حکومت اصل عدل را نپذیرفت. خداوند حق و عدل است، و جز

به حق و راستی و دادگری حکم نخواهد کرد؛ پس هر آن حکم یا رأی فقهی که به حکم عقل به ظلم بینجامد، از شریعت منتفی است. این قاعده تأثیر مستقیم اصل عدل الهی در فروع فقهی است و با قواعد نفي ضرر، نفي حرج، ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع وجوهی از همانندی و قرابت دارد. نگارنده این مقاله در پژوهشی فراگیر بیش از چهل مسئله اصولی و فرع فقهی را یافته که بر پایه قاعده نفي ظلم شکل می‌گیرد. تحقیق و بررسی بیشتر، موارد دیگری را نیز در فقه روشن خواهد ساخت که قاعده نفي ظلم در آنها اثرگذار است و احکام یا آرای فقهی برخلاف عدل و داد را از شریعت نفي می‌کند و بیان‌کننده و توسعه‌دهنده فقه مبتنی بر اصل عدل الهی است. البته مطالعه مقارن در کتب فقهی فرقه‌های دیگر اسلامی به روشنی آشکار می‌سازد که دیدگاه فقیه عدلی مسلک چه تفاوتی با نظر دیگر فقیهان خواهد داشت.

## منابع و مأخذ

۱. انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، ج ۱، (قم: جامعه مدرسین، بی تا).
۲. بهبهانی، سید علی، *الفوائد العلیه*، ج ۱، (اهواز: دارالعلم، ۱۴۰۵ ق).
۳. بهسودی، محمدسرور، *مصباح الاصول*، ج ۲، (تقریر درس آیت الله خویی)، (قم: نشر داوری، ۱۴۱۷ ق).
۴. حرّ عاملی، محمدبن حسن، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، ج ۱۵، (قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ ق).
۵. حکیم، سید عبدالصاحب، *منتقى الاصول*، ج ۴، (تقریر درس آیت الله سید محمد روحانی)، (قم: نشر الهادی، ۱۴۱۶ ق).
۶. حلّی، حسن بن یوسف، *نهج الحق و کشف الصدق*، (قم: مرکز الابحاث العقائديه، ۱۴۱۳ ق).
۷. حلّی، حسن بن یوسف، *منتهی المطلب*، ج ۲، (مشهد: مجمع البحوث العلمیه الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق).
۸. حلّی، حسن بن یوسف، *قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام*، ج ۱، (قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق).
۹. خمینی، سید روح الله، *کتاب البیع*، ج ۱، (قم: نشر اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق).
۱۰. سبزواری، محمدباقر، *ذخیره المعاد*، ج ۲، (قم: آل البيت، بی تا).
۱۱. سید مرتضی، محمدبن حسین موسوی، *الاتصاف*، (قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ ق).
۱۲. سید مرتضی، محمدبن حسین، *الرسائل*، ج ۳، (قم: دارالقرآن، ۱۴۰۵ ق).
۱۳. سید مرتضی، محمدبن حسین، *المقنع فی الغیبه*، (قم: مرکز الابحاث العقائديه، ۱۴۱۲ ق).
۱۴. سید مرتضی، محمدبن حسین، *الذریعه الی اصول الشریعه*، ج ۱، (تهران: دانشگاه تهران، بی تا).
۱۵. سیستانی، سید علی، *قاعده لاضرر و لاضرار*، (قم: مکتبه السید السیستانی، ۱۴۱۴ ق).
۱۶. شاهرودی، سید علی، *دراسات فی علم الاصول*، (تقریر درس آقای خویی)، (قم: دائره المعارف فقه، ۱۴۱۹ ق).
۱۷. شریف جرجانی، محمد، *شرح المواقف*، (قم: مطبعه الشریف الرضی، ۱۳۲۵).
۱۸. شیرازی، سید محمد، *الفقه*، ج ۴۷، (بیروت: مؤسسه الرسول الاعظم، ۱۴۱۹ ق).
۱۹. صدر، سید محمدباقر، *قاعده لاضرر و لاضرار*، (قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق).



۲۰. طوسی، محمدبن حسن، تهذیب الاحکام، ج ۷، (تهران: مکتبه الصدوق، ۱۴۱۷ ق.).
۲۱. عاملی، سید محمدبن علی، مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۵، (قم: آل البيت، ۱۴۱۰ ق.).
۲۲. عاملی (شهید اول)، محمدبن مکی، الدروس الشرعیه، ج ۳، (قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ ق.).
۲۳. کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱۲، (قم: مطبعه المهدیه، ۱۴۰۸ ق.).
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب، الاصول من الکافی، ج ۵، (تهران: نشر الحیدریه، ۱۳۶۳).
۲۵. مدرسی، سید محمدتقی، تعلیقات علی مسائل مهذب الاحکام، ج ۱، (بیروت: دارالقاری، ۱۴۲۷ ق.).
۲۶. مراغی، عبدالفتاح، العناوین الفقهیة، ج ۱، (قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.).
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیة مهمه، (قم: مؤسسه امیرالمومنین، ۱۴۱۵ ق.).
۲۸. مفید (شیخ)، محمدبن محمد، اوائل المقالات، (بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.).
۲۹. مفید، محمدبن محمد، تصحیح اعتقادات الشیعیه، (بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.).
۳۰. نووی، محی الدین، شرح صحیح مسلم، (بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.).
۳۱. یزدی، سید محمدکاظم، العروه الوثقی، ج ۲، (بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۰ ق.).