



## بررسی اعتبار قاعده عدالت در موارد منصوص و غیر منصوص

سیف‌الله صرامی\*

### چکیده

با فرض دلالت ابتدایی ادله (به‌سان مقتضی) بر ثبوت قاعده عدالت، یکی از پرسش‌برانگیزترین مباحثی که وجود مانع در برابر این مقتضی را بررسی می‌کند، کاربرد قاعده به‌لحاظ بودن یا نبودن نص است. جریان قاعده عدالت، در موارد غیرمنصوص، به جنبه اثبات‌گری این قاعده برای استنباط احکام بستگی دارد. بررسی ادله این قاعده، عدم حجیت اثبات‌گری آن را نشان می‌دهد. اما هستند فقیهانی که مستند به عدالت، احکامی را استنباط و اثبات کرده‌اند. در موارد منصوص، جایی که عدالت در مقام اثبات و تشخیص مرجع آن در قاعده عدالت، با اصل حکم منصوص درافتد، حمل بر تخطئه در تشخیص می‌شود. اما جایی که با اطلاق یا عموم حکم منصوص درافتد، نفی این گونه اطلاق یا عموم کاری است که در مقام استنباط احکام، از ادله قاعده عدالت برمی‌آید.

**کلیدواژگان:** عدالت، ظلم، منصوص، غیرمنصوص، قاعده عدالت

عدالت، به مثابه قاعده‌ای فقهی، بر پایه عدالت در تشریح قرار دارد. تعریف زیر را برای این قاعده مفروض می‌گیریم:

«هر حکم شرعی بر مقتضای عدل است و حکم مشتمل بر ظلم، حکم شرعی نیست.»

بر اساس ادله قرآنی، مانند «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲) و «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (نحل: ۹۰) و ادله روایی، مانند «ما أوسع العدل» (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۵۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ج ۴، ص ۱۱۸)، قاعده فقهی عدالت را در اینجا ثابت شده فرض می‌کنیم. همچنین، معیار عادلانه بودن و ظالمانه بودن در قاعده عدالت، عرف عقلائی غیر مردوع در شرع فرض می‌شود. با وجود این، اگر حکمی بر اساس عقل قطعی، یا هر اساس دیگری، به قطع و یقین، ظالمانه درک شود، آن حکم برای آن درک‌کننده، بنابر مبنای کلامی عدل الهی، حکم شرعی مجعول شارع مقدس نمی‌تواند باشد. این مطلب که برآمده از مبنای کلامی مزبور است، از محل اختلاف طرفداران و مخالفان قاعده فقهی عدالت بیرون است.

قاعده عدالت، با مفروضات فوق، همچون قاعده نفی حرج و قاعده لاضرر، بنابر مشهور، ناظر به کل شریعت و همه احکام شرعی است. از این رو، یکی از مشکلات فراروی به کار بستن قاعده عدالت منصوص بودن یا غیرمنصوص بودن مورد آن است. بنابراین، پرسش نخست این است که آیا در موارد غیرمنصوص، قاعده عدالت، پیش از مراجعه به اصول عملیه، می‌تواند جایگزین نص یا به اصطلاح ادله اجتهادی گردد یا نه؟ پاسخ مثبت به این پرسش، به معنای جریان قاعده عدالت در موارد غیرمنصوص است. در این صورت، یک مرحله پس از فقدان، اجمال یا تعارض نص و پیش از جریان اصول عملیه افزوده می‌شود. در این مرحله افزوده، باید دید آیا می‌توان بر اساس قاعده عدالت، حکم شرعی را به دست آورد تا نوبت به اصول عملیه نرسد، یا نه.

پرسش دیگر درباره جریان قاعده عدالت در موارد منصوص است. پرسش این است که

اگر به نظر فقیه، نص معتبر با مقتضای قاعده عدالت ناسازگار آمد، ترجیح با نص است یا قاعده؟ براساس اینکه ممکن است قاعده عدالت با اصل نص ناسازگار باشد یا با اطلاق یا عموم آن، این پرسش قابل تجزیه است. مقاله پیش‌رو در پی پاسخ‌دهی به این پرسش‌هاست.

## ۱. مراد از منصوص و غیرمنصوص

در این مقاله، چنین موضوع یا موردی از «غیرمنصوص» اراده می‌شود: نخست، براساس مبانی کلامی و فلسفه فقهی، انتظار داریم دارای حکم شرعی باشد؛ دوم، دلیل معتبری بر چنین حکمی، پیش از اینکه نوبت به تمسک به اصول عملیه برسد، در دست نباشد. نبود دلیل معتبر ممکن است ناشی از نبود دلیل (از هر جهت) یا اجمال دلیل موجود یا ابتلای آن به تعارض علاج‌ناشدنی باشد. بنابراین، مراد از نص در اینجا، فقط متن آیه یا روایت، چه با دلالت ظنی و ظاهری و چه با دلالت قطعی و نصی (در مقابل ظاهر)، نیست؛ بلکه هر دلیل معتبری (طبعاً به جز قاعده عدالت که محل بحث است) را دربر می‌گیرد: چه برآمده از منبع کتاب و سنت باشد و چه برگرفته از دیگر منابع فقه.

از بیان فوق روشن می‌شود مراد از غیرمنصوص، در اینجا، اعم از مورد فقدان نص است. این موضوع در سخن شیخ انصاری<sup>ره</sup> در آغاز بخش اصول عملیه در اصول فقه مطرح شده است. در آنجا، فقدان نص قسیم اجمال و تعارض نص است (۴۲۸ق: ج ۲، ص ۱۸). همچنین، مراد از آن، اعم از توضیحی است که صاحب مدارک، به مناسبتی، از «غیرمنصوص» ارائه داده است؛ وی در مسئله کشیدن آب چاهی که متنجس به چیزی شده که در نصوص ذکر نشده، می‌نویسد:

«مراد از نص در اینجا مطلق دلیل نقلی است: چه قول باشد و چه فعل، چه نص به معنای مصطلح باشد و چه ظاهر. پس مراد از غیرمنصوص آن است که حکم آن به دلیل نقلی ثابت نشده باشد» (عاملی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۱۰۱).

اعم بودن غیرمنصوص در این مقاله نسبت به بیان صاحب مدارک از این روست که فقط به دلیل نقلی مقید نیست؛ بلکه ناظر بر هر دلیل معتبری (جز قاعده عدالت که محل بحث



است) خواهد بود. مثلاً اگر در موردی، از طریق عقلی قطعی، به حکم شرعی دست یافتیم، آن مورد باز هم از موارد غیرمنصوص نخواهد بود. شاید کمیابی دست یافتن به حکم شرعی، جز از طریق نقلی، باعث شده که ایشان چنین قیدی را بیاورد و شاید در باور ایشان، امکان عرفی یا وقوعی دست‌یابی به حکم شرعی اجتهادی، جز از طریق دلیل نقلی، وجود ندارد.

تعریف فوق از غیرمنصوص، برآمده از مقتضای بحث در عدالت، همچون قاعده‌ای برای تطبیق و استنباط احکام فقهی است. توضیح و توجیه اینکه، نخست، فرض عدم انتظار حکم شرعی، اساساً از محل بحث فقهی بیرون است. دوم، قاعده فقهی برای رسیدن به احکام فقهی‌ای است که پیش از رسیدن نوبت به اصول عملیه ثابت می‌شوند. مفاد اصول عملیه وظایف از پیش تعیین شده‌ای است که با فرض دسترسی نداشتن به احکام شرعی کلی‌ای که شارع مقدس برای موضوعات وضع کرده است، جایگاه پیدا می‌کنند. سوم، اگر برای موضوعی دلیل شرعی معتبر وجود داشته باشد، تعبیر غیرمنصوص بی معنا خواهد بود. این سه توضیح سه قیدی است که در تعریف غیرمنصوص وجود دارد.

از تعریف غیرمنصوص، به قرینه تقابل، تعریف منصوص روشن می‌شود. باتوجه به توضیح و توجیه فوق، منصوص جایی است که دلیل معتبری بر ثبوت حکم شرعی (و نه وظایف از پیش تعیین شده در اصول عملیه) وجود دارد.

## ۲. عدم جریان قاعده عدالت در غیرمنصوص

### ۱-۲. واکاوی استدلال‌محور

در موارد غیرمنصوص، اگر موضوع به‌گونه‌ای است که تحت عنوان عدل یا نفی ظلم قرار می‌گیرد، آیا پیش از مراجعه به اصول عملیه می‌توان به استناد آن به وجوب در صورت عادلانه بودن و به حرمت در فرض ظالمانه بودن حکم کرد؟ البته، ممکن است به قرینه‌ای یا حتی به اقتضای اولیة عدل یا ظلم درک شده در جایی، وجوب و حرمت مطرح نباشد، بلکه استحباب یا کراهت محل بحث باشد؛ ولی این جهت برای بحث فعلی ما مهم نیست. مهم این است که آیا در فرض مزبور می‌توان به اقتضای ظلم و عدل، استنباط حکم شرعی کرد یا نه؟

برفرض پذیرش قاعده فقهی عدالت، به نظر می‌رسد این قاعده فقط درحد حکومت بر دیگر ادله اثبات احکام و در معنای نفی احکام ظالمانه، آن هم با تفصیل بین اصل حکم و اطلاق، یا عموم حکم، چاره‌ساز است. این تفصیل در بخش‌های آتی مقاله خواهد آمد. اما در این بخش ادعا این است که قاعده عدالت توان اثبات حکم را ندارد. برای این که ثابت کنیم توان اثبات حکم را ندارد، مروری بر ادله قاعده عدالت و بررسی آن از لحاظ امکان اثبات‌کنندگی احکام لازم است. این ادله به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست لسان نفی دارند و دسته دوم دارای لسان اثبات‌اند.

دسته نخست: مانند «و ما ربک بظلام للعبید» (فصلت: ۴۷). سخن در عدم امکان اثبات حکم از طریق این ادله همان است که برخی از محققان بزرگ درباره ناممکن بودن اثبات حکم از طریق ادله قواعد نفی حرج و لا ضرر گفته‌اند. حاصل گفته ایشان این است که از لسان نفی نمی‌توان اثبات را تحصیل کرد. لسان این ادله لسان نفی است. در اینجا و بر مبنای حکومت این ادله بر ادله دیگر احکام، نظر به احکام وجودی مجعول شرعی است، تا در نتیجه، احکام ضرری، حرجی یا، در مانحن فیه، ظالمانه را نفی و از دایره مجعولات شرعی خارج کنند. این ادله از اثبات ابتدایی احکامی که ضرر، حرج یا ظلم را در موردی از میان بردارند قاصرند (ر.ک: نراقی، ۱۳۷۵: ص ۵۵؛ نائینی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ص ۴۱۸؛ بجنوردی، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۲۳۵). حتی اگر انتزاع حکم از عدم الحکم یا توجیه مفاد ادله این قواعد به منشأیت شرع برای ضرر (یا حرج یا ظلم)، روی آوردن به مبانی کلامی کمال شریعت و عدم خلو واقعه از حکم (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۴ق: ص ۱۱۹؛ مراغی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۳۱۷؛ صدر، ۱۴۲۰ق: ص ۲۹۳؛ سیستانی، ۱۴۱۴ق: ص ۲۹۴) عقلاً و ثبوتاً سخن درستی باشد، عرفاً و اثباتاً قصور مزبور را جبران نمی‌کند. نکته مهمی که از سخن نراقی، هنگام اشاره او به نکته انحصار (نراقی، همان)، برای رد اثبات‌گری این قواعد برداشت می‌شود و با کم‌عنایتی باورمندان به اثبات‌گری روبه‌روست، مخفی بودن نوعی استحسان باطل در برداشت اثبات‌گری از ادله‌ای است که لسان نفی دارند. مثال صحیح استحسان آنجاست که مثلاً در ضرر مغبون از ناحیه معامله غبنی، ضمان غابن را به نفع مغبون استنباط کنیم تا ضرر را از مغبون دفع کرده باشیم. اینکه شارع مقدس ضرر را برای کسی نمی‌خواهد یا ضرر در محیط



تشریح او جایی ندارد یا شریعت او کامل است و موضوعی را بی حکم وانگذاشته است، هیچ کدام دلیل نمی شود بگوییم حکم مورد نظر او، در موردی ویژه، همان است که به نظر ما آمده است. ضرری یا حرجی یا حتی ظالمانه نبودن در یک مورد، حداکثر جزء العله برای جعل یک حکم شرعی از سوی شارع مقدس حکیم علیم علی الاطلاق است، نه تمام العله.

دسته دوم: در این باره گرچه لسان اثبات وجود دارد، اما مشکل این است که مفاد آن اساساً ناظر به احکام شرعی و بیان آن نیست؛ بلکه امر یا بیان مطلوبیت عدالت‌ورزی از سوی مخاطب است. از این رو، مفاد این ادله کلاً بیانگر قاعده فقهی عدالت نیست. برای نمونه، آیه شریفه زیر را که باورمندان به قاعده مزبور به آن تمسک کرده‌اند، مرور می‌کنیم:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (نحل: ۹۰): همانا خداوند به عدل و احسان و انفاق به خویشان امر می‌کند و از فحشا و بدی و سرکشی نهی می‌کند. شما را اندرز می‌دهد شاید تذکر پذیرید.

امر به عدل در این آیه شریفه بیانگر این نیست که احکام مجعول شرعی عادلانه است یا هر حکمی عادلانه باشد، حکم کلی شرعی است.<sup>۱</sup> ظهور امر به عدل این است که از مخاطب می‌خواهد در رفتارهایش عدالت بورزد و ظلم نکند. موضوع امر در «یأمر بالعدل» فعل مخاطب و مکلف است، نه فعل شارع که بگوییم شامل جعل احکام شرعی هم می‌شود. اگر این ظهور را در ابتدا نپذیریم و بگوییم شامل فعل مکلف و فعل شارع در جعل احکام، هردو، می‌شود، چاره‌ای نیست که از این ظهور ابتدایی به قرینه دیگر مواردی که در آیه شریفه مورد امر و نهی واقع شده است، دست برداریم. بی‌گمان، موضوع پنج مورد دیگر ذکر شده در آیه شریفه (احسان، انفاق به خویشان، فحشا و...) فعل مکلف است و هیچ ظهوری در فعل خداوند ندارد. فراز پایانی (يعظكم لعلكم تذكرون) نیز به‌خوبی نشان می‌دهد آیه در مقام پند و اندرز به مخاطب است.

ممکن است گفته شود: درست است که مخاطب به عدالت‌ورزی امر شده است، ولی به اولویت قطعی، از عدالت‌ورزی خداوند، از جمله در تشریح احکام، خبر می‌دهد. در پاسخ می‌گوییم:

نخست، اخبار از اینکه تشریح‌های خداوند عدالت‌ورزی یا عادلانه است، اثبات نمی‌کند که هرچه را عادلانه تشخیص دادیم، حکم شرعی است. این عدم اثبات نه برای آن است که تشخیص ما (عرف عقلایی در تشخیص مفاد الفاظ) معتبر نیست؛ بلکه برای آن است که در این جمله، حکم شرعی است که مستلزم عادلانه بودن است، نه عادلانه بودن مستلزم حکم شرعی. این جمله نمی‌گوید هرچه عادلانه است حکم شرعی است، تا در نتیجه آن بگوییم کافی است که مانند همه الفاظ دیگر فقط تشخیص عرفی دهیم که قانون یا حکمی عادلانه است تا آن را حکم شرعی معتبر بدانیم. اگر پرسیده شود «پس فایده این جمله چیست؟»، خواهیم گفت: فایده آن همان است که در دسته نخست آمده است و در اینجا به‌سان «عکس نقیض» فهمیده می‌شود: هرچه عادلانه نبود (که دست‌کم در عرف یعنی ظالمانه بود)، حکم شرعی نیست. این همان مفاد دسته نخست است که حکم شرعی ظالمانه نمی‌شود.

دوم، فهمیدن چیزی به اولویت عقلی و حتی عرفی، هرچند از یک لفظ، با فهمیدن همان چیز از مفاد خود لفظ، متفاوت است. برای مثال، اگر مفاد جمله شرطیه لفظیه‌ای استلزام آب گر برای عدم تنجس به‌صرف ملاقات با نجس باشد، عرف حاکم در فهم الفاظ، این مفهوم را از آن برداشت می‌کند: آب غیرگر، به‌صرف ملاقات، متنجس می‌شود. باوجود این، اگر همین استلزام در قالب مزبور نباشد، چنین مفهوم معتبری نخواهد داشت. پس، اگر مثلاً به‌اجماع، چنین استلزامی را به‌دست آوریم،<sup>۲</sup> تکیه‌گاهی همچون عرف حاکم در فهم الفاظ برای اثبات آن مفهوم نداریم. بنابراین، نمی‌توان بانکیه‌بر اولویت عدالت‌ورزی شارع مقدس، مانند جایی که این عدالت‌ورزی را خود لفظ نشان دهد، عرف حاکم در تشخیص معانی الفاظ را برای تشخیص عدالت در هر جایی به‌کار انداخت و به حکم شرعی رسید.

از مجموع نکاتی که در نقد برداشت اثبات‌گری از قاعده عدالت، با استناد به آیه یادشده گفتیم، نقد ما از این برداشت، با استناد به سایر ادله دسته دوم روشن می‌شود. نمونه‌های از این ادله عبارتند از: ﴿و تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ (انعام: ۱۱۵)، ﴿اعدلوا هو اقرب للتقوی﴾ (مائده: ۸) و ﴿لیقوم الناس بالقسط﴾ (حدید: ۲۵).



## ۲-۲. بررسی استناد فقیهان به قاعده عدالت در غیرمنصوص

عدم جواز تمسک به قاعده عدالت در موارد غیرمنصوص باتکیه بر بحث و استدلال فوق ثابت شد. در اینجا، برای تکمیل این بخش، به اختصار، استناد فقیهان به این قاعده را در این موارد بررسی می‌کنیم.

موقعیت‌هایی را که فقیهان به عدل تمسک کرده‌اند، می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

نخست: موقعیت‌هایی که درکنار عدل یا ظلم به ادله دیگر هم تمسک شده است؛

دوم: موقعیت‌هایی که گرچه واژه عدل یا نفی ظلم را به کار برده‌اند ولی آن را در قالب تمسک به دلیلی دیگر ذکر کرده‌اند و تمسک به عدل یا ظلم محسوب نمی‌شود، بلکه تمسک به آن دلیل کرده‌اند؛

سوم: موقعیت‌هایی که تمسک به عدالت شده و در ظاهر اولیه به نظر می‌آید در غیرمنصوص است، ولی با دقت بیشتر، روشن می‌شود درحقیقت، تمسک در موارد منصوص و برای تحدید اطلاق نص، رخ داده است؛

چهارم: موقعیت‌هایی که به نظر می‌رسد می‌توان تمسک و استدلال به قاعده عدالت را در موارد غیرمنصوص، به فقهای تمسک کننده نسبت داد و گفت این فقیهان برای اثبات اولیه و استقلالی احکام، به عدل و ظلم استدلال کرده‌اند.

برای پاسخ به این پرسش که آیا فقیهان به قاعده عدالت در غیرمنصوص تمسک کرده‌اند یا نه، بر این چهار دسته مروری می‌کنیم:

نمونه دسته نخست در مسئله اعتبار تساوی مساحت جراثحت در قصاص با مساحت جراثحت جنایتی که قصاص برای آن می‌شود، وجود دارد. برخی از فقیهان در این باره به قاعده موردنظر تمسک کرده‌اند (صاحب جواهر، ۱۳۶۷: ج ۴۲، ص ۳۵۴). در این نمونه به اجماع هم تمسک شده است (همان). درباره این دسته، چون درکنار تمسک به عدل یا ظلم، به دلیل دیگری هم تمسک شده که به تنهایی می‌تواند مطلوب را اثبات کند، می‌توان





گفت تمسک به عدل و ظلم، شاید برای تأیید است نه استدلال. در نمونه ذکر شده، اجماع، به تنهایی، از نظر صاحب جواهر دلیل است.

برای دسته دوم، می توان به چند موردی که تمسک فقیهان به عدالت پنداشته شده است (علی اکبریان، ۱۳۸۶: ص ۴۰)، اشاره کرد. توضیح مختصر اینکه هر دو موردی که به عنوان تمسک صاحب حدائق به ظلم آمده (همان)، درحقیقت، تمسک او به بنای عقلاست (بحرانی، بی تا: ج ۲، ص ۱۸۱؛ همان: ج ۶، ص ۱۴)، نه ظلم یا عدل. به نظر می رسد ذکر عدل در عبارت صاحب حدائق برای توضیح بنای عقلا در این دو مورد، این پندار را به وجود آورده که صاحب حدائق به عدل یا، مقابل آن، ظلم تمسک کرده است. فرق است بین این که ابتدائاً به ظلم یا عدل تمسک شود (که موضع سخن در تمسک به عدالت است) با اینکه به بنای عقلا تمسک شود و در وجه بناگذاری عقلا، ظلم یا عدل از دیدگاه آنان ذکر شود. در دومی لازم نیست به اعتبار استناد به عدالت برای استنباط احکام باور داشته باشیم؛ همین که حجیت بنای عقلا را بپذیریم، کافی است.

سه نمونه دیگر از تمسک به ظلم، در دسته دوم، قابل ذکر است: یک نمونه به مرحوم نائینی نسبت داده شده و دو نمونه دیگر به مرحوم خوئی (علی اکبریان، همان). در این سه نمونه نیز، درحقیقت، به عقل قطعی مستقل تمسک شده است (نائینی: ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۳۷؛ خوئی، ۱۳۷۴ق: ج ۱، ص ۲۷۷ و ۳۱۸)، نه به ظلم و عدل. دو نمونه دیگر هم به مرحوم خوئی و امام خمینی علیه السلام نسبت داده شده است (علی اکبریان، همان). در این دو نمونه نیز ظاهراً یا دست کم احتمالاً (که احتمال در اینجا منافی با احراز تمسک است) به آیه عدل و احسان (خوئی، همان: ص ۵۰۷)، و آیات و روایات حرمت ربا تمسک شده است (خمینی، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۵۴۴). در مفاد این آیات و روایات (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۰۰، ص ۱۱۴)، با تعابیر مختلف، اشاره به ملاک های عدل و ظلم ملاحظه می شود. در این موارد نیز تمسک به عدل و ظلم رخ نداده است، بلکه به آیات و روایات یادشده تمسک شده است.

برای دسته سوم، به دلیل اینکه توضیح هریک از زیرمجموعه های این دسته، نیازمند بحث و استدلال است و به طول می انجامد، فقط یک نمونه به اختصار، توضیح داده می شود: صاحب جواهر، در نقد نظر کسانی که گفته اند در قصاص جراحات سر، عمق





جراحی معتبر نیست، بلکه صدق نام نوع جراحی سر (مانند متلاحمه و هاشمه) اعتبار دارد، می‌گوید:

«اگر عمق گوشت سر برای مجنی علیه به اندازه نیم بند سر انگشت و برای جانی بیش از این باشد، طبق این قول، مجنی علیه باید بتواند در قصاص جانی، بیش از آن و تا جایی که متلاحمه صدق می‌کند، یعنی پرده استخوان سر، پیش برود؛ درحالی که این خلاف عدل است (صاحب جواهر، ۱۳۶۷: ج ۴۲، ص ۳۵۴).

در ادامه، او نقد خود بر نظر مزبور را در صورتی وارد می‌داند که اجماع معتبری بر اثبات آن درکار نباشد (همان).

باتوجه به اینکه صاحب جواهر در مسئله فوق، در صورت نبود اجماع معتبر، به عدل تمسک می‌کند، ممکن است بگوییم پس در غیرمنصوص به قاعده عدالت تمسک کرده است.

اما به نظر می‌رسد صاحب جواهر در این مسئله، برای تقیید ادله یا همان نصوص موجود به عدالت تمسک می‌کند، نه در غیرمنصوص. البته، او بر این باور است که اگر اجماعی برخلاف این تقیید وجود داشته باشد، باید به اجماع تمسک کرد. توضیح اینکه، ادله قصاص، مانند آیه «... وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ...» (بقره: ۱۹۴) یا آیه «... وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ...» (مائده: ۴۵)، در مسئله مفروض است. از سوی دیگر، مفروض پذیرفته شده صاحب جواهر و کسانی که نظر آنها را نقد می‌کند این است که ملاک قصاص و مثلیت در جراحات سر، اسامی جراحات سر (مانند متلاحمه و هاشمه) است. با این دو مفروض مشترک، بحث و اختلاف در این است که تطبیق اطلاق ادله در فرضی که صاحب جواهر مطرح کرده، چگونه است. فرض او جایی است که به دلیل ضخیم‌تر بودن سر جانی نسبت به سر مجنی علیه در عمق لایه‌های پوست، گوشت و استخوان، صدق اسامی مختلف جراحات سر، مانند متلاحمه و هاشمه می‌تواند از عمق جراحی قصاصی وارد بر جانی نسبت به عمق جراحی وارد بر مجنی علیه بیشتر باشد. پرسش این است که آیا در این مسئله باید به اطلاق ادله قصاص تمسک کنیم و بگوییم مجنی علیه، با رعایت نوع جراحی که جانی بر او وارد کرده و تجاوز

نکردن بیشتر از آن، می‌تواند جراحی با عمقی بیشتر از جراحی وارد شده بر خود، بر جانی وارد کند؟ یا باید گفت عدالت به اطلاق قید می‌زند و موجب می‌شود قصاص فقط به اندازه عمق جنایت ممکن باشد؟ صاحب جواهر نظر دوم را برگزیده است، ولی می‌گوید اگر اجماع معتبری بر نظر اول وجود داشته باشد، تسلیم آن می‌شویم.

با تقریر فوق از مسئله روشن می‌شود که در آن با مورد غیرمنصوص روبه‌رو نیستیم؛ بلکه این مسئله از موارد منصوصی است که در آن اطلاق نص را با عدالت مقایسه می‌کنیم. افزون‌براین، جایگاه اجماع در این مسئله برای آن نیست که تعیین کند این مورد از موارد غیرمنصوص است یا نه؛ بلکه برای امکان یا عدم امکان دست برداشتن از اطلاق نص است. لازمه سخن صاحب جواهر این است که اجماع می‌تواند مانع از تمسک به عدالت برای تقیید اطلاق نص گردد.

در اینجا اشکالاتی در نحوه تمسک به ادله قصاص و معیار مثلثیت در آنها به نظر می‌آید؛ همچنین، این پرسش قابل طرح است که آیا اجماع می‌تواند از تمسک به عدالت (در صورتی که اصل تمسک به آن را بپذیریم) مانع شود؟ با وجود این، برای پرهیز از زیاده‌گویی و خروج از موضوع مقاله به آن نمی‌پردازیم.

برای دسته چهارم، چند نمونه می‌آوریم:

**نمونه نخست:** مرحوم فاضل آبی در کشف الرموز، به مسئله حق الزحمه کسی که مال گمشده‌ای را می‌یابد و به مالک برمی‌گرداند، چنین پاسخ می‌دهد: نخست روایتی را نقل و به دلیل ضعف سند، آن را رد می‌کند؛ سپس، در برابر کسانی که حق الزحمه‌ای قائل نیستند، مگر به جعالة مالک، قول به استحقاق اجرت‌المثل برای یابنده را با استناد به اینکه این قول به عدالت نزدیک‌تر است، برمی‌گزیند (فاضل آبی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۴۱۶). در این مسئله، نخست، عدم نص (به دلیل ضعف سند روایت و رد آن) فرض شده و سپس، به عدل استدلال شده است، تا نوبت به اصول عملیه نرسد. اگر به عدل استدلال نمی‌شد، پس از نبود نص، به دلیل ضعف و کنار گذاشتن روایت، نوبت به اصل عملی برائت ذمه مالک از پرداخت چیزی به یابنده، می‌رسید. بنابراین، می‌توان گفت: فاضل آبی در محل بحث به عدل یا قاعده عدالت تمسک کرده است.

نمونه دوم: مرحوم محقق سبزواری، در مقدمه بحث «کیفیت نمازهای یومیه»، پس از فتوای اجمالی به وجوب یادگیری احکام نماز، بدون اشاره به هیچ نصی، تفصیل احکام یادگیری را، در صورت‌های مختلف آن، مبتنی بر «قواعدالعدل» دانسته است. به تعبیر ایشان، «ذکی متأمل» با توجه استوار و دقیق به قواعد عدل می‌تواند احکام آن را استنباط کند (سبزواری، بی‌تا: ج ۲، ص ۲۵۹).

نمونه سوم: نظر مرحوم محقق سبزواری درباره ملاک محاسبه خسارت تلفی که غاصب باید به مالک بپردازد، در فرض نبود دلیل، نیز چنین است: ایشان نخست با دو تعبیر «الإعتبار العقلی العدلی» و «بحسب العدل والتعدیل» به عدالت تمسک می‌کند؛ آنگاه می‌گوید: «ملاک بالاترین قیمت از هنگام غصب تا هنگام تلف است». وی لازمه این نظر و استدلال آن را هم، اگر دلیل دیگری در بین نباشد، می‌پذیرد: در صورت عدم تلف، باید ضمن رد عین، مابه‌التفاوت بالاترین قیمت در مدت غصب و قیمت هنگام رد را هم بپردازد (همو، ۱۴۲۳ ق: ج ۲، ص ۶۴۱ و ۶۴۳). وی پس از این فرض، صحیحه ابی‌ولاد (حر عاملی، بی‌تا: ج ۱۳، ص ۲۵۵) را مطرح و مسئله را با فرض نص هم بررسی می‌کند (سبزواری، همان: ص ۶۴۲).

در نمونه‌های فوق اشکالی بر این نمی‌بینیم که بپذیریم فقیهان مزبور به عدالت برای اثبات حکم شرعی در موارد غیرمنصوص استدلال کرده‌اند. به عبارت دیگر، در دسته چهارم از موارد تمسک فقیهان به ظلم و عدل، برخلاف سه دسته دیگر، می‌پذیریم که فقیهان در موارد غیرمنصوص، برای اثبات حکم شرعی، به ظلم و عدل استدلال کرده‌اند.

### ۳. عدم جریان قاعده عدالت در برابر اصل حکم منصوص

در مقدمه اشاره شد که اگر حکمی، به قطع، مخالف با عدالت یا ظالمانه باشد، براساس مبناي کلامی عدالت تکوینی و تشریحی خداوند سبحان، نمی‌تواند حکم شرعی باشد؛ اصولاً مستنبط معتقد به این مبنا، چنین حکمی را از هیچ دلیلی استنباط نمی‌کند. گفتیم این صورت خارج از بحث اعتبار یا عدم اعتبار قاعده عدالت است و مورد اتفاق همه معتقدان به این مبناست.

با وجود این، مواردی که از نسبت قاعده عدالت با احکام منصوص بحث می‌شود، با لحاظ مرجعیت عرف یا بنای عقلا برای تشخیص ظلم و عدل است و طبعاً جایی است که مستنبط، به هر دلیلی، خودش قطع به عدل یا ظلم نداشته باشد. پرسش این است که اگر حکم منصوصی، با تشخیص عرف حاکم در مفاد ادله لفظی، از جمله ادله قاعده عدالت، ظالمانه بود یا عادلانه نبود، از حجیت و اعتبار می‌افتد یا نه؟ برای پاسخ به این پرسش، دو صورت را از هم تفکیک می‌کنیم: صورت نخست اینکه عدل و ظلم تشخیص داده شده با اصل حکم منصوص درافتد. در این صورت، دلالت بر حکم دلالتی قطعی است و اگر از نوع دلالت لفظی باشد، در اصطلاحی از نص که در مقابل اصطلاح ظاهر به کار می‌رود حکم مدلل آن منصوص نامیده می‌شود. صورت دوم اینکه با اطلاق یا عموم حکم منصوص درافتد. در این صورت، دلالت دلیل قطعی نیست؛ بلکه از نوع دلالت ظاهر خواهد بود. اکنون صورت اول از این دو صورت، محل بحث است.

به نظر می‌رسد در صورتی که عدل و ظلم تشخیصی در قاعده عدالت، با اصل و صراحت حکم منصوص درافتد، برد و ترجیح با حکم منصوص است. معنای این ترجیح، همانا تخطئه یا به تعبیر دقیق‌تر، ردع از آن تشخیص است. این ادعا در جمع‌بندی مطالب زیر هم روشن‌تر و هم اثبات می‌شود:

الف. معیار تشخیص ظلم و عدل در قاعده عدالت عرف عقلایی حاکم در مفاد الفاظ است؛ زیرا دلیل قاعده عدالت ادله لفظیه‌ای است که بیشترشان در قرآن کریم آمده است و پیش‌تر به چند نمونه آن اشاره شد. این ادله را نباید با دلیل عقلی قطعی حاکم بر حسن و قبح اشیا که اصطلاحاً مستقلات عقلیه نامیده می‌شود و حسن و قبح را به حسن عدل و قبح ظلم برمی‌گرداند، اشتباه گرفت. آن دلیل عقلی اگر از صغرا و کبرای درست و پذیرفته شده سر بلند بیرون آید (که این هر دو، در جای خود، محل بحث و بررسی است)، ضرورتاً افاده قطع می‌کند و اگر نکند ارزشی ندارد. پیش‌تر گفتیم ظلم و عدل مقطوع از محل بحث در قاعده عدالت خارج است؛ برای هر کس، در هر جا و از هر چیز، چنین قطعی حاصل شود و معتقد به عدل تشریحی و تکوینی خدای سبحان باشد، چاره‌ای جز تن دادن به مقتضای آن (بلغ مابلغ) ندارد.

ب. دلیل اعتبار عرف حاکم بر فهم مفاد الفاظ، مانند دیگر عرف‌ها یا بناهای عقلایی، در مرئی و منظر شارع بودن و عدم ردع از آن است. تقریر اعتبار عرف در فهم معانی الفاظ همان تقریری است که در حجیت ظواهر الفاظ ارائه می‌شود (انصاری، ۱۴۲۸ق: ج ۱، ص ۱۳۷ و ۱۷۳؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ص ۲۸۱ و ۲۸۶؛ نائینی، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ص ۱۳۵). بنابراین این تقریر، اگر شارع جایی فهم عرف را تقیید و درواقع، ردع کرد، این ردع، اصطلاحاً، وارد بر دلیل اعتبار عرف حاکم بر فهم مفاد الفاظ خواهد بود.

ج. در جایی که عرف عقلایی، با معیار عدل و ظلم، از پذیرش حکمی، سر باززند، ولی اصل و صراحت دلیلی بر آن دلالت کند، در این صورت، در نظر مجتهدی که براساس مبنای کلامی، باور به عادلانه بودن همه احکام شریعت دارد، مخالفت ادله لفظی عادلانه بودن و ظالمانه نبودن احکام شرعی (قاعده عدالت) با دلیل مزبور، شکل می‌گیرد. در این صورت، اگر دلیل مزبور، همچنان که دلالتاً، نص و قطعی است، سنداً هم قطعی باشد، به معنای قطع مجتهد به عادلانه بودن حکم (مدلول دلیل مزبور) خواهد بود. این جاست که تخطئه قطعی عقلاء در تشخیص ظلم و عدل، توسط شارع، در نظر مجتهد، پیش می‌آید. این تخطئه به معنای ردع قطعی عقلاء در فهم و برداشت ظالمانه یا عادلانه بودن احکام، در مورد خاص حکم قطعی مزبور است. از این رو، دلیل مزبور، در مورد خاص این حکم، بر دلیل حجیت ظواهر، در ادله لفظی قاعده عدالت، اصطلاحاً، ورود خواهد داشت. اما، چنانچه، دلیل مزبور، سنداً، قطعی نباشد، طبعاً، قطع به ردع عقلاء، پیش نمی‌آید، اما براساس حجیت سند دلیل مزبور، ردع تعبدی با دلالت قطعی، رخ می‌دهد. در این رخداد، باز هم دلیل مزبور مقدم است، اما، اصطلاحاً حکومت خواهد داشت و فهم عقلایی از الفاظ را در مورد بخصوصی، از اعتبار می‌اندازد. گفته نشود «چرا دلیل اعتبار فهم عقلایی از ظلم و عدل بر دلیل اعتبار آن حکم منصوص حاکم نباشد؟»؛ زیرا خواهیم گفت این حکم صریح، به دلالت نصی است. در اعتبار دلالت نصی، بر خلاف دلالت ظهوری، تعلیق عدم ردع که در اعتبار ظهور، گنجانده است، وجود ندارد. بنابراین، در جمع دلالی، بین نص حکم شرعی منصوص و ظهور عقلایی عدل و ظلم، نص بر ظاهر مقدم می‌شود. در اینجا، بنابر مبنای برگزیده اصولی، نگاهی به سندها، با فرض اعتبار، نمی‌شود تا تقابل و تعارض سندها هم وارد میدان بحث و بررسی شود؛ بلکه جمع

بین ظاهر و نص، با تقدیم نص بر ظاهر، فصل الخطاب خواهد بود.

جمع دلالی یادشده در نکته سوم نقش جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از سه نکته را هم ایفا کرد و ما را به نقطه مطلوب، یعنی عدم جریان قاعده عدالت در برابر اصل یا صراحت حکم منصوص رساند.

از بیان فوق روشن می‌شود در نتیجه‌گیری، به لحاظ اینکه محل تقابل ظلم و عدل عرفی و اصل حکم منصوص، عبادات باشد یا معاملات، تفاوتی نیست. چیزی که هست و این نتیجه‌گیری را مختل نمی‌کند اینکه، تشخیص ظلم و عدل عرفی در معاملات بیشتر هست؛ حتی ممکن است گفته شود فقط در حوزه معاملات هست و عرف، باتوجه به خصوصیات عبادات، هرگز به تشخیص ظلم و عدل نمی‌رسد.

#### ۴. جریان قاعده عدالت در تحدید اطلاق و عموم حکم منصوص

پیش‌تر در روند بررسی اثبات‌گری قاعده عدالت در غیرمنصوص، این ادله را به دو دسته دارای لسان اثبات و دارای لسان نفی تقسیم کردیم. دسته‌ای که لسان نفی دارند، برای نفی حکم ظالمانه، به اشکالات یادشده در دسته‌ای که لسان اثبات دارند، دچار نیستند؛ زیرا اشکالات یا به عدم شمول این ادله نسبت به فعل تشریحی باری تعالی برمی‌گشت، یا به این که در این ادله، تشخیص عدالت، برای سنجش شرعی بودن حکم به عرف عقلائی واگذار نشده است. هیچ‌یک از این اشکالات بر ادله‌ای که ظلم را از فعل الهی، از جمله فعل تشریحی او، نفی می‌کنند، وارد نیست. از همین روست که در بخش قبل، نسبت این ادله را با نص صریحی که به تشخیص عرف عقلائی، مخالف با معیار ظلم و عدل در احکام شرعی است، بررسی کردیم. از این بررسی نتیجه گرفتیم که برد و ترجیح با نص صریح است و ادله نفی حکم ظالمانه، طبعاً با تشخیص عرفی ظلم و عدل، نمی‌تواند نص صریح را کنار بزند؛ بلکه نص صریح بر این ادله وارد یا حاکم خواهند بود.

با توجه به مطالب بالا، این پرسش پیش می‌آید که پس ادله نفی حکم ظالمانه در کجا جاری می‌شوند؟ پاسخ این است: این ادله در تحدید و نفی اطلاق یا عمومی که به تشخیص عرف حاکم در فهم الفاظ، ظالمانه است، جاری می‌شوند. در اثر جریان این ادله، اطلاق یا عمومی که به تشخیص عرف حاکم در فهم الفاظ، ظالمانه است، اثباتاً و





استنباطاً، کنار گذاشته می‌شود. برای نمونه، آیه شریفه «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲) که از افعال الهی، از جمله افعال تشریحی خداوند سبحان نفی ظلم می‌کند، اطلاق هر دلیلی را که به تشخیص عرف حاکم در فهم ادله، ظالمانه باشد، برمی‌دارد. دلیل این ادعا ظهور آیه شریفه و سایر ادله نفی تشریح ظالمانه، توسط شارع مقدس، است. در این ادله، همانند سایر ادله لفظی، تشخیص ظلم که در آن به کار رفته (ظلام)، به عرف حاکم بر فهم الفاظ واگذار شده است.

برای تقویت ادعای فوق، ابتدا، به تعمیق و دفع اشکالات احتمالی از دلیل آن، طی چند مطلب، می‌پردازیم. سپس شواهدی را به عنوان مؤید ارائه می‌دهیم.

#### ۴-۱. تعمیق و دفع اشکالات

الف. گفته نشود نفی ظلم از افعال الهی زیرمجموعه مبنای کلامی عدل الهی است و چیزی را در فقه اثبات نمی‌کند. در پاسخ به این نکته توجه می‌دهیم که مبنای کلامی مزبور به ثبوت اشاره دارد و در مرحله اثبات معیاری برای ظلم و عدل فراهم نمی‌کند؛ براساس این مبنای، فقط جایی در تشخیص حکم شرعی مؤثر است که قطع به ظلم یا عدل حاصل شود. به این موضوع پیش‌تر اشاره و از محل بحث کنار گذاشته شد. با وجود این، وقتی در دلیل لفظی، عدل یا ظلم اخذ می‌شود، پای اثباتی عرف عقلائی حاکم در فهم الفاظ، به میان می‌آید. در این صورت، عرف عقلائی که مرجع معتبر تشخیص و تعیین مفاد الفاظ است، ظلم و عدل برگرفته از الفاظ را تشخیص می‌دهد و تعیین می‌کند، و براساس آن، اطلاق یا عموم را محدود می‌کند.

ب. گفته نشود «چرا مثل بحث قبل نگوییم اطلاق دلیل حکم مانند اصل آن، رادع و تخطئه‌کننده تشخیص عرف از ظلم و عدل است؟»؛ زیرا در پاسخ خواهیم گفت: لسان دلیل «لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» و مانند آن بر همه افعال الهی از جمله تشریحات ذات باری تعالی حکومت دارد و آن را به عادلانه یا غیرظالمانه تحدید می‌کند. در نتیجه، مرجع تشخیص ظلم و عدلی که در الفاظ به کار می‌رود، به تقریری که در حجیت ظواهر الفاظ آمده است و پیش‌تر اشاره شد، عرف حاکم در فهم الفاظ است. سخن این است که اصل و صریح حکم منصوص این توانایی را دارد که در مرجع تشخیص موضوع «لَيْسَ بِظَلَّامٍ



للعبيد» یعنی ظلم و عدل دخالت کند و رادع تشخیص عرف حاکم در فهم الفاظ گردد. باوجوداین، اطلاق دلیل حکم شرعی که به تشخیص عرف مزبور ظالمانه است، چنین توانی ندارد؛ زیرا، نخست، بناهای عقلایی راسخ در نزد عرف را نمی‌توان با اطلاق یک دلیل کنار گذاشت؛ دوم، اگر اطلاق این دلیل را مقدم بر دلیل نفی ظلم کنیم، این به معنای کنار گذاشتن کل فهم عرفی و عقلایی دلیل «لیس بظلام للعبيد» در دایره تشریحات خواهد بود. چنین تحدید و نتیجه‌ای برای دلیل نفی ظلم، با تأکیداتی که دارد، و نیز با بروز و رسوخی که از جنبه تشریعی خداوند متعال، در اذهان عقلایی مخاطب این ادله وجود دارد، بسیار بعید می‌نماید؛ وانگهی، فهم عرفی دلیل، این نتیجه را نمی‌پذیرد.

ج. در ادله نفی ظلم برای حکومت بر ادله همه احکام شرعی و تحدید آن به عادلانه یا غیرظالمانه، قابلیت اشکالات و اختلافات موجود در ادله لاضرر، برای تحدید احکام به غیرضرری، وجود ندارد. علت این است که ادله نفی ظلم به لسان نفی موضوع نیست تا در نتیجه‌گیری نفی حکم از آن اشکال و اختلاف رخ دهد. لسان صریح و ساده این ادله، ظالم نبودن خداوند سبحان است که بی‌دردسر، ظالم نبودن حضرت حق را در جعل احکام شرعی نشان می‌دهد و از این جهت مانند ادله نفی حرج است: «و ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج: ۷۸).

د. همچنان که در بحث پیشین گذشت، در اینجا نیز، ادعا و دلیل ما تفاوتی میان عبادات و معاملات نمی‌گذارد. تنها به لحاظ صغروی و مصادیق، می‌توان گفت تشخیص ظلم و عدل در معاملات برای عرف عقلایی امکان وقوع بیشتر و پرشمارتری دارد؛ بلکه شاید بتوان گفت در عبادات، وقوع آن نادر یا کالعدم است.

#### ۲-۴. شواهدی به عنوان مؤید

نمونه‌هایی را از آیات و روایات می‌توان شاهد آورد که در آن، حکمی از اول، یا اطلاق آن، محدود به جایی شده است که ظلم یا مترادف آن تعدی، یا عدم انصاف، پیش نیاید. این موارد، اگر نگوئیم قابل‌الغای خصوصیت و تعمیم است و می‌توان از آن دلیل دیگری را بر مدعای بحث (جریان قاعده عدالت در تحدید اطلاق و عموم حکم) به دست آورد، حداقل مؤید است.

شاهد نخست:

﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ (نساء: ۱۴۸): خداوند آشکارا بدی گفتن را دوست ندارد، مگر کسی که مورد ظلم قرار گرفته است. دفع ظلم، حکم حرمت آشکارا گفتن سخن زشت را برداشته و محدود کرده است. برخی از فقیهان این آیه شریفه را از ادله استثنای حرمت غیبت، برای دفع ظلم، شمرده‌اند (بحرانی، بی تا: ج ۱۸، ص ۱۶۰؛ عاملی، ۱۴۲۴ق: ج ۱۲، ص ۲۱۸؛ انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۳۴۷). باوجوداین، روشن است که اطلاق آیه از غیبت فراتر است. افزون‌براین، حرمت یا دست‌کم کراهت (باتوجه‌به تعبیر «لَا يُحِبُّ») بدی گفتن آشکارا، چه در قالب غیبت و چه در هر قالب دیگری، محدود به جایی می‌کند که برای دفع ظلم نباشد. اطلاق این دلیل، چه در ناحیه «سوء» و چه در ناحیه «ظلم»، به لحاظ فقهی، نیازمند بحث و بررسی و جمع‌بندی همه ادله مربوطه است. باوجوداین، در این تردیدی نیست که ظلم، هرچند فی الجمله، محدودکننده حکم حرمت است.

شاهد دوم:

عن یونس بن یعقوب قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمطين فقال: جعلت فداك تقع في أيدينا الأرباح والأموال وتجارا تعرف أن حقا فيها ثابت وإنا عن ذلك مقصرون؟ فقال عليه السلام: ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم». یونس بن یعقوب می‌گوید نزد امام صادق عليه السلام بودم که مردی از طناب‌سازان بر حضرت وارد شد و گفت: فدایت شوم در دستانمان سود معاملات، اموال و کالاهای تجاری است که می‌دانیم حق شما در آن ثابت است، آیا از این رو مقصر هستیم؟ حضرت عليه السلام فرمود: اگر امروز آن را بر شما واجب کنیم، با شما انصاف نکرده‌ایم (صدوق، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۴۴؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ج ۴، ص ۱۳۸).

شاهد در جمله اخیر است که انصاف را مانع از تکلیف به دادن حق امام عليه السلام در اموال دانسته‌اند. انصاف در عرف، رعایت عدل است. از اعمال نشدن آن ظلم لازم می‌آید. واژه «اليوم» در روایت، اشاره به شرایط خاص زمان و مکان صدور روایت، برای کسانی است که حق امام عليه السلام در اموال آنهاست و از تقصیر آنان در صورت ادا نکردن آن حق سؤال شده



است. عدم انصاف یا همان رعایت نکردن عدل در صورت تکلیف به ادای حق، به این معناست که الزام به ادای این حق در آن شرایط بر صاحبان آن اموال، ظلم است. بنابراین، اطلاق ادله و جوب ادای حق امام علیه السلام از اموال به شریطی مقید می‌شود که بر مؤدیان ظلم نشود. این تقيید را حتی در صورتی که مسئله را از احکام ولایی و حکومتی هم بدانیم، می‌توان به دست آورد؛ زیرا در اعمال حکم حکومتی ای که از معصوم علیه السلام سر می‌زند، در صورتی که همراه با بیان ملاک کلی حکم باشد، آن ملاک به سان حکم کلی شرعی، بلکه خود حکم کلی شرعی است، نه حکم حکومتی.

شاهد سوم: در روایتی، ضمن شمارش انواع سوگندهای شرعی، جایی را که فرد برای رهایی خود یا مسلمانی از چنگ تعدی و ظلم ظالم و متجاوز می‌سوزد دروغ بخورد، نه تنها حرام و موجب کفاره نمی‌داند، بلکه پیامد آن را اجر و پاداش می‌داند:

«فأما التي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذباً ولا تلزمه الكفارة فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم أو خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص أو غيره» (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ج ۳، ص ۳۶۶).

عرفاً، تعدی همان ظلم است که کسی در حق دیگری می‌کند. البته، ممکن است، بلکه بعید نیست تعدی ظلم فاحش، یا دست کم ظلم قابل توجه و بزرگ را گویند. با وجود این، چنین نکته‌ای ضروری به استشهاد ما در اینجا نمی‌زند؛ زیرا غرض این است که قید زدن ظلم و عدل بر اطلاق احکام را نشان دهیم؛ هر چند که طبعاً در هر مورد باید مقتضای مجموع ادله را به دست آورد تا به حجت رسید.

در همه شواهد فوق، ظلم محدودکننده حکمی از احکام شرعی قرار داده شده است. در همه این شواهد، چون که واژه ظلم در دلیل حکم به کار رفته است، تشخیص و تطبیق موارد آن به عرف حاکم در فهم الفاظ موکول است. این همان تحدیدی است که برای قاعده عدالت نسبت به اطلاق یا عموم ادله احکام ثابت کردیم.

## نتیجه‌گیری

۱. قاعده عدالت در موارد غیرمنصوص، برای استنباط یا تطبیق ابتدایی و استقلالی احکام شرعی، اعتباری ندارد.



۲. قاعده عدالت نمی‌تواند اصل حکم شرعی‌ای را که به‌نحو معتبر و با نص صریح، استنباط می‌شود، بردارد و بی‌اعتبار کند. معنای این جمله این نیست که اگر برای فقیه، در مقام استنباط، قطع به ظالمانه یا عادلانه بودن حکمی حاصل شد، اثری در استنباط او ندارد. بر مبنای کلامی عدل الهی، چنین قطعی همواره حاکم بر سراسر فرایند استنباط احکام شرعی، تا رسیدن به حکم شرعی معتبر است. نکته این است که در قاعده عدالت، مرجع تعیین عدل و ظلم، قطع فقیه نیست، بلکه عرف عقلائی حاکم در فهم الفاظ است.

۳. استنباط حکم شرعی معتبری که اصل و صریح آن با مقتضای ظلم و عدل تشخیص داده شده از سوی عرف عقلائی یادشده مخالف است، به معنای تخطئه شرعی تشخیص مزبور است.

۴. از آنجاکه اعتبار تشخیص عرف عقلائی از عدل و ظلم، در قاعده عدالت، ناشی از اعتبار این تشخیص در فهم مفاد الفاظ است، هرچه درباره تحول و تطور این تشخیص بر اثر تفاوت‌های زمانی و مکانی در فهم لغات بگوییم، در اینجا هم خواهیم گفت. اگر بگوییم ملاک فهم الفاظ، عرف زمان و مکان مخاطبان تا ابدالدهر است، درباره تشخیص عدل و ظلم هم ضرورتاً باید همین را بگوییم؛ همچنین، اگر بگوییم ملاک فهم مخاطبان، زمان نزول و صدور است، درباره ظلم و عدل هم ناچار، همین را می‌توانیم بگوییم.

۵. در جایی که مقتضای ظلم و عدل تشخیص داده شده عقلائی، تنها با اطلاق یا عموم دلیلی درافتد، ظلم و عدل را باید ترجیح دهیم و از چنین اطلاق یا عمومی دست برداریم.

۶. در نتایج فوق، میان حوزه عبادات و معاملات تفاوتی نیست؛ هرچند نمی‌توان روی این واقعیت سرپوش گذاشت که تشخیص عرف عقلائی از عدل و ظلم، غالباً و شاید دائماً، در حوزه معاملات است. این واقعیت صغروی، آن عدم تفاوت کبروی را مخدوش نمی‌کند.

### پی‌نوشت:

۱. البته، ثبوتاً و در دایره مقطوعات ما، چنان‌که در تحریر محل بحث گذشت، این دو گزاره استوار و درست هستند. سخن در دلالت اثباتی ویژه این آیه شریفه است.
۲. اجماع بر صدور لفظی چنین جمله‌ای از شارع، اگر فرض داشته باشد، منظور نیست؛ بلکه اجماع بر صرف معنا مراد است.

## کتابنامه

\* قرآن کریم.

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۲. انصاری (شیخ)، مرتضی (۱۴۱۴ق)، رسائل فقهیة، قم، کنگره شیخ انصاری.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق)، کتاب مکاسب، قم، کنگره شیخ انصاری.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق)، فرائد الأصول، قم، مجمع الفکر الإسلامی.
۵. بجنوردی، سیدمحمدحسن (۱۳۷۷)، القواعد الفقهیة، قم، نشر الهادی.
۶. بحرانی، یوسف (بی تا)، الحدائق الناضرة، قم، جماعة المدرسین.
۷. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۸. خمینی (امام)، سیدروح الله (۱۳۷۹)، کتاب البیع، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۳۷۴ق)، مصباح الفقاهة، تقریر محمدعلی توحیدی، نجف، المطبعة الحیدریة.
۱۰. سبزواری، محمدباقر (بی تا)، ذخیره المعاد، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق)، کفایة الأحکام، قم، جماعة المدرسین.
۱۲. سیستانی، سیدعلی (۱۴۱۴ق)، قاعدة لا ضرر، قم، مكتبة آية الله العظمى السيد السيستاني.
۱۳. شیخ صدوق (محمدبن علی بن بابویه) (۱۳۶۳)، من لا یحضره الفقیه، قم، جماعة المدرسین.
۱۴. شیخ طوسی (محمدبن حسن) (۱۳۶۵)، تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۱۵. صاحب جواهر (محمدحسن نجفی) (۱۳۶۷)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۱۶. صدر، محمدباقر (۱۴۲۰ق)، قاعدة لا ضرر، قم، دار الصادقین.
۱۷. عاملی، سیدمحمدجواد (۱۴۲۴ق)، مفتاح الکرامة، قم، جماعة المدرسین.
۱۸. عاملی، محمدبن علی (۱۴۱۱ق)، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام.



١٩. على اكبريان، حسنعلى (١٣٨٦)، قاعدة عدالت در فقه اماميه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
٢٠. فاضل أبى، حسن بن ابوطالب (١٤١٠ق)، كشف الرموز، قم، جماعة المدرسين.
٢١. مجلسى، محمد باقر (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٢٢. مراغى، ميرعبدالفتاح (١٤١٧ق)، العناوين، قم، جماعة المدرسين.
٢٣. نائينى، محمد حسين (١٤٠٦ق)، فوائد الأصول، تقرير محمدعلى كاظمى، قم، جماعة المدرسين.
٢٤. \_\_\_\_\_ (١٤١٣ق)، كتاب المكاسب و البيع، تقرير محمدتقى أملى، قم، جماعة المدرسين.
٢٥. \_\_\_\_\_ (١٤١٨ق)، منية الطالب، تقرير موسى بن محمد خوانسارى، قم، جماعة المدرسين.
٢٦. نراقى، احمد بن مهدي (١٣٧٥)، عوائد الأيام، قم، مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الإسلامى.

