

نقش ظلم در استنباط فقهی

سید علیرضا فروغی^۱

مهدی محمدی^۲

چکیده: ظلم و عدل از مفاهیم بسیار تأثیرگذار و مورد بحث در اندیشه بشری است. یکی از مباحث مهم در این خصوص، اثری است که مفهوم ظلم می‌تواند در فرآیند استنباط احکام شرعی ایفا کند. این مقاله درصدد است نقش ظلم در این فرآیند را مشخص نماید. براساس کتب لغت، به ویژه کتب نزدیک به عصر صدور وحی، ظلم را می‌توان «تعدی از حد» معنا کرد. در متون دینی، به خصوص قرآن کریم هم، همین معنا مورد نظر بوده است. بر این مبنا، در استنباط فقهی هر جا از حدودی که شارع آن را معتبر شمرده تخطی شود، ظلم واقع شده است. حدود معتبر در فقه، مجموعه حدودی است که شارع مشخصاً تعیین نموده، و حدود عقلی و عرفی که به اعتبار آن حکم کرده یا آن را ردع نکرده باشد. در نتیجه، ظلم ملاکی است که در تمام فضای فقه و فرآیند استنباط جریان دارد و دو نقش عمده برای آن قابل تصور است: اول، در مواردی که اطلاق یا عموم دلیلی با خطوط کلی شرعی منافات داشت، می‌تواند دلیل را مقید کند یا از مورد منصرف نماید. دوم، در تفریعات فقهی و مسائل جدید می‌تواند مستند حکم قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: ظلم، عدل، استنباط، فقه، تعدی، حد.

طرح مسئله

امروزه نگاه ما به برخی مسائل در زندگی اجتماعی، به خصوص در حیطه قوانین و مقرراتی که جامعه بر پایه آنها اداره می‌شود عوض شده است. این نکته بسیار مهمی است که در پژوهش‌ها و به صورت خاص در پژوهش‌های فقهی باید مورد نظر قرار گیرد. قانع کردن افراد به اینکه قانونی که براساس وحی است بهترین و کارآمدترین و سازگارترین سازوکار اداره جامعه نسبت به فطرت

E-mail: nomune24@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه شهید مطهری.

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فقه و حقوق خصوصی دانشگاه شهید مطهری (نویسنده مسئول).

E-mail: loshto@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۴/۱۲ تأیید مقاله: ۱۳۹۸/۷/۶

الهی انسان است، زحمت و دقت نظری مضاعف می‌طلبد.

یک نمونه بسیار مهم از دغدغه‌های انسان که همواره در طول تاریخ ذهن بشر را به خود مشغول کرده مسئله عدل و ظلم است. مسئله این است که مفهوم این دو واژه - که بار ارزشی هم دارند - چیست، و اگر قرار است در واقعیت بیرونی تحقق پیدا کنند، این تحقق به چه ترتیب است، یا به بیان دیگر، مصادیق عدالت و ظلم چیست و چگونه می‌توان آنها را تشخیص داد؟ آیا اساساً امکان دارد جامعه را بر مبنای عدالت و نبودن ظلم اداره کرد؟ این مسئله چه ضرورت و ارزشی دارد؟ چه موقع می‌توان احکام و مقررات عادلانه و نه ظالمانه وضع کرد و چه کسی می‌تواند و حق دارد این مقررات را وضع کند؟ پرسش‌های بسیار دیگری نیز از این دست مطرح است. از سوی دیگر، افرادی که مفهوم عدالت و ظلم با ذهن آنها خو گرفته، طبعاً در مواجهه با احکام و مقررات دینی، یا با تعبد کامل به این مقررات نگاه می‌کنند و در نتیجه، از قضاوت در مورد عادلانه یا ظالمانه بودن آنها فارغ هستند یا با توجه به بینش خود به این احکام نگاه می‌کنند و آنها را در سنجه ارزشی خود قرار می‌دهند و بر آن اساس قضاوت می‌کنند و بعد نتیجه را به صورت خوب و بد بودن یا قابل پذیرش بودن و نبودنشان ابراز می‌نمایند. به بیانی دیگر، اگر در منظر این افراد حکمی عادلانه نبود، می‌توان گفت آن حکم از شارع صادر نشده است؟ چنین فهمی از ظلم می‌تواند سنجه‌ای در سلب یا انتساب حکمی به خدای متعال باشد.

با توجه به اینکه اصولاً آموزه‌های دینی به دو بخش اعتقادی و بینشی و احکام و مقررات عملی تقسیم می‌شود، نسبت سنجی ظلم هم در هر دو حیطه جریان دارد. بحث اول از موضوعات قابل بررسی در علم کلام است اما بحث دوم، یعنی نسبت احکام عملی دین با ظلم و عدل را باید در علم فقه بررسی کرد. هر چند، پی بردن به چیستی مفهوم عدل و ظلم بخش بسیار مهم و اساسی، بلکه سرنوشت‌ساز هر دو بحث است. آنچه در متن پیش‌رو مورد نظر است، نسبت احکام عملی دین اسلام و مفهوم ظلم است؛ به طور خاص، از این منظر که مفهوم ظلم در فرآیند استنباط احکام چه جایگاهی دارد و اینکه تشخیص ظالمانه بودن یک حکم فقهی چگونه است.

۱. معنائشناسی ظلم

پیش از آغاز بحث، لازم است سه نکته مورد توجه قرار گیرد:

نخست، هرگاه کسی واژه ظلم را بشنود یا برای توصیف عملی در روابط میان افراد اجتماع، وصف

ظالمانه بودن را به کار برد، اینجا در واقع، تصور یا به بیان دیگر، حال و هوایی در ذهن فرد نسبت به شناخت این مفهوم وجود دارد. این سخن مربوط به نظر عرف نسبت به تشخیص ظلم نیست، زیرا این تشخیص بعد از آن است که مفهوم ظلم دانسته شده باشد. وقتی گفته می‌شود عرف این کار یا حکم و قانون را ظالمانه می‌داند، یعنی با توجه به شناختی که از ظلم در ذهن خود تصور کرده، در مورد پدیده یا واقعه‌ای خارجی قضاوت می‌کند. در حالی که بحث این است که برای مثال، وقتی به شهروند یک جامعه گفته شود امروز در پارلمان یک کشور خارجی، قانونی ظالمانه وضع شده، با این فرض که شهروند به هیچ وجه مفاد آن قانون را نمی‌شناسد، در تصورش آن قانون چه ویژگی و مشخصه‌ای دارد. به نظر می‌رسد این تصور ابتدایی که علی‌الظاهر دلیلی نداریم در طول زمان تغییر کرده باشد، اولاً، ریشه استعمال اهل لغت و در نتیجه، اظهار نظر لغویون است و ثانیاً، می‌تواند سنجه‌ای در مورد صحت سخن لغویون باشد، ولو اینکه چنین قضاوتی مشکل است. این تصور را اصطلاحاً معنای ذهنی می‌نامیم.

دوم آنکه، وقتی پژوهشگری بخواهد معنای یک لفظ مستعمل در منابع دینی را بداند، مراجعه به کتب لغت مربوط به اعصار نزدیک به صدور به او کمک می‌کند موضوع‌له آن لفظ در زبان شارع را بهتر بشناسد؛ زیرا چه بسا، معنایی که امروزه از یک لفظ شناخته می‌شود با معنایی که اهل لغت عصر صدور، لفظ را در آن استعمال کرده‌اند، متفاوت باشد. نگاه کردن به یک آیه یا روایت با عینک امروز ممکن است منجر به خطای فاحش تحریف معنوی شود و آنچه تصور می‌شود غیر از معنای مورد اراده گوینده باشد.

سوم، می‌دانیم تعاریف اقسام گوناگونی دارند. در علم منطق این بحث مطرح است که بهترین تعریف باید چگونه باشد تا تصور درستی از مورد تعریف (معرف) ایجاد کند. در ارائه یک تعریف، سخن از حد و رسم (تام و ناقص) جنس و فصل (قریب و بعید) و عرض خاص به میان می‌آید. نوع دیگر از تعریف شرح‌الاسم است. آخوند خراسانی در کفایه، در موارد بسیاری دقت در تعاریف را به این عنوان که این تعاریف تنها شرح‌الاسم هستند و نه تعریف حقیقی، نابه‌جا می‌داند. ممکن است تصور شود آنچه در کتب لغت هم آمده از همین قبیل هستند و لذا، دقت در جزء جزء آنها بی‌فایده و بلکه نامعقول است، اما روش این تحقیق متفاوت است و می‌توان اینگونه پاسخ داد که اصراری نیست تعاریفی از این دست، تعریف دقیق منطقی باشند، اما باید توجه داشت که عباراتی که در بیان اهل لغت آمده حاوی مفاهیمی است که آیینۀ تمام‌نمای استعمال آن لفظ

است یا حداقل می‌شود چنین تلاشی را در پس آنها مفروض دانست. این مفاهیم در ارتباط با هم تصویری می‌سازند که جهان معنایی یک واژه را ترسیم می‌نماید. بنابراین، دقت در این عناصر بی‌فایده نیست. به‌ویژه، در مورد تعاریفی که جنبه اقدمیت داشته باشند یا مورد پذیرش و تصدیق جمع قابل توجهی از لغویون باشند.

نخستین اظهار نظر - از لحاظ تاریخی - در معناشناسی ظلم سخن خلیل بن احمد فراهیدی در العین است که تألیف آن مربوط به قرن دوم هجری است و هم‌زمان بودن آن با عصر صدور روایات - به ویژه روایات صادقین (علیهما السلام) - و نزدیک بودنش به عصر نزول وحی موجب شده که به عنوان منبعی بسیار مهم برای فهم متون دینی مورد استفاده قرار گیرد. او در معنای ظلم می‌نویسد: «الظُّلْمُ: أَخْذُكَ حَقَّ غَيْرِكَ» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۶۳). چنانکه گفته شد، هرچند این روش در پژوهش‌های لغوی مرسوم نباشد اما خوب است به تک‌تک اجزای تعریف ارائه شده پرداخته شود. صاحب العین برای تبیین معنای ظلم، از واژه‌های «اخذ»، «حق» و «غیر» استفاده می‌کند. براساس قضاوت همان معنای ذهنی که پیش‌تر به آن اشاره شد، «اخذ» یعنی گرفتن، فرد بارزی است که در مصادیق ظلم وجود دارد و تنها نمونه آن نیست؛ چراکه ظلم گاهی با اجحاف و ندادن محقق می‌شود نه با گرفتن، هرچند بتوان با تحلیل، بازگشت آن را به همان معنای اخذ دانست. هم‌چنین، تجاوز از میزان مشخص مجازات یک مجرم و جانی نیز ظلم دانسته شده است که در نگاه اول، با اخذ همخوانی ندارد، ولی باید اعتراف کرد که فرد بارز ظلم همان اخذ است و از این منظر، تعریف ظلم به اخذ قابل پذیرش است. از جنبه دیگر، اخذ در واقع یک فعل است و امری وجودی است نه عدمی. این نکته پاسخی است به کسانی که ظلم را عدمی - به معنای عدم عدل - معنا می‌کنند.^۱

دومین واژه در این تعریف «حق» است که بایست مورد ملاحظه قرار گیرد؛ زیرا تا حقی در میان نباشد که مورد اخذ قرار گیرد، ظلمی محقق نمی‌شود. به عبارت دیگر، تحقق ظلم باید پیش فرضی داشته باشد و آن، وجود یک حق است.

سومین واژه «غیر» است. ظلم وقتی معنی می‌دهد که غیریتی میان فاعل یعنی ظالم و صاحب حق که طرف دیگر است وجود داشته باشد، لذا اگر این غیریت تحقق نیابد، دیگر ظلم قابل تحقق نخواهد بود. خود این مسئله مهمی است که آیا ظرف تحقق ظلم، صرفاً اجتماع است، ولو اجتماعی حداقلی به میزان دو نفر، یا وابستگی به اجتماع ندارد؟ توجه به عنصر غیریت، این نتیجه را

در پی خواهد داشت که اساساً در اجتماع است که ظلم معنا پیدا می‌کند. البته در استعمال قرآنی سخن از ظلم به نفس هم آمده که لازم است توضیح داده شود. اجمالاً، در همین گونه از استعمال هم غیریتی میان انسان و نفس او فرض می‌شود - فرض البته نه به معنای صرف احتمال یا اعتبار - و در سایه این غیریت است که ظلم به نفس محقق می‌گردد. هم‌چنین، برای پاسخ به سؤال پیش گفته به نکته دوم، یعنی حق هم می‌توان استناد کرد؛ زیرا در اجتماع است که مفهوم حق و همین‌طور تکلیف شکل می‌گیرد و برای شکل‌گیری این دو حتی یک اجتماع حداقلی کفایت می‌کند. پس باید دوگانگی و اجتماعی باشد که حق تصور شود و اگر این حق مورد اخذ قرار گیرد، ظلم محقق شود. البته این تحلیل را هم می‌توان داشت که وقتی در تعریف، سخن از حق غیر است، اینکه انسان نسبت به حقوق خودش بی‌توجه باشد از تعریف خارج شده و در این موارد ظلم صدق نمی‌کند. براساس آنچه گفته شد، در خصوص حقوق الهی نیز غیریت میان بنده و پروردگار موجب می‌شود کاربرد مفهوم ظلم بنده به خداوند در زیر پا گذاشتن حقی از حقوق او قابل تصور باشد، مگر اینکه گفته شود معنای ذهنی از ظلم چنین کاربردی را نمی‌پسندد. چه بسا به این دلیل که تفاوت جایگاه بنده و خداوند متعال از ایجاد رابطه میان مظلوم و ظالم در ذهن جلوگیری می‌کند. صرف نظر از کتاب العین، بیش‌ترین تعبیری که در کتب لغت در مورد معنای ظلم آورده شده، «وضع الشيء فی غیر موضعه» است.^۲ نظر به اهمیت این تعریف، لازم است آن هم مانند تعریف قبل مورد دقت قرار گیرد. این تعریف هم اجزاء و عناصری دارد: اولین جزء آن «وضع» است. وضع یک امر وجودی و یک فعل است، نه عدم‌الفعل. این را نیز باید جوابی دانست به تفکری که معتقد است میان عدل و ظلم رابطه عدم و ملکه برقرار است و در نتیجه، برای بحث از ظلم فایده‌ای قابل تصور نیست. پس ظلم یک گونه وضع است.

جزء دوم «شیء» است که بسیط‌ترین و عام‌الشمول‌ترین مفهوم است به گونه‌ای که در هر زمینه‌ای استعمال شود، رنگ همان را می‌گیرد. لذا می‌شود شیء در این تعریف را اعم دانست از اشیای واقعی و مفاهیم اعتباری و ذهنی، مانند مفهوم حق و قانون و حدود. جزء بعدی «موضع» است، یعنی ابتدا برای شیء جایگاهی فرض می‌شود و تفاوتی هم ندارد که منشأ این جایگاه شدن چه باشد و این مطلب بسیار اساسی و مهمی است، چون وقتی سخن از موضع گفته می‌شود صرف شناخته شدن و در نظر گرفتن این عنوان کافی است. به بیان دیگر، صدق عنوان موضع کفایت می‌کند و اینکه منشأ این موضع چیست و چه کسی آن را تعیین کرده و آیا اصلاً این جایگاه و

موضع مناسب و صحیح است یا نه، اموری خارج از محدوده معنای مستفاد از لغت است. موضع، یعنی جایگاه. موضع را هرکس بنا بر نظر و عقیده خود معین می‌کند و این طور فرض می‌نماید که اگر شیء در غیر آن موضع قرار گیرد، ظلم صدق می‌کند. بنابراین، اختلاف در نظرات و عقاید که براساس آنها موضع یک شیء شناخته می‌شود، خارج از صدق عنوان موضع و در نتیجه، بحث معناشناسی و شناخت مفهوم ظلم است.

جزء دیگر «غیریت این موضع» است. وقتی جایگاهی برای یک شیء فرض شد، تمام آنچه خارج از آن محدوده قرار دارد تحت عنوان غیریت قرار می‌گیرد. تمام مواضع قابل فرض جز آن موضع معین برای شیء، مصداق «غیر موضعه» هستند و از این جهت، قرار گرفتن شیء در آنها صدق ظلم می‌کند. به بیان دیگر، وقتی اولاً، یک شیء را فرض کردیم و نسبت به آن شناخت پیدا کردیم؛ ثانیاً، متناسب با این شناخت برای آن موضع و جایگاهی متصور شدیم؛ ثالثاً، آن شیء را در موضعی جز آن موضع مفروض قرار دادیم و وضع کردیم، عنوان ظلم محقق می‌شود.

نکته پایانی در تحلیل این تعریف که توسط جمع زیادی از اهل لغت ذکر شده، این است که اگر این تعریف با معنای ذهنی از ظلم مقایسه شود، باید اعتراف کرد که انصافاً این عبارت ولو اساسی و جامع است، اما بار منفی ظلم را منتقل نمی‌کند. این قابل پذیرش است که در نگاه اول، وضع در غیر موضع کار ناپسند و اشتباهی جلوه می‌کند اما ظاهراً این مقدار نمی‌تواند حال و هوای مفهوم ظلم را به طور کامل پوشش دهد و منتقل نماید. اگر میان این تعریف با تعریف العین مقایسه شود، متوجه تفاوت دو عبارت در فضا سازی و انتقال حس معنایی مفهوم خواهیم شد. تفاوت میان «اخذك حق غيرك» و «وضع الشيء في غير موضعه» را می‌توان این دانست که فرضاً، اگر غیرعرب‌زبانی که تازه آموزش زبان عربی را آغاز کرده یا کسی که اصلاً در عمر خود تا به حال کلمه ظلم را نشنیده است، بخواهد بنا بر تعریف کتب لغت آن را بفهد، به راستی کدام یک از این دو عبارت می‌تواند او را به شناختی که اهل لغت عربی از این واژه دارند نزدیک کند؟ آیا انتقال بار معنایی، یا به تعبیری که گفته شد، حال و هوای یک واژه سهم تاثیر گذاری در تعریف و شناسایی آن ندارد؟ البته خود این می‌تواند محل بحث باشد که یک لغت‌دان اصولاً در این زمینه وظیفه‌ای دارد یا کارش تنها بیان موارد استعمال است. پرسش اساسی دیگر این است که آیا می‌توان درباره این واژه خاص گفت که بار معنایی و حال و هوایی که به آن اشاره شد برخاسته از قبح عقلی ظلم است؟

مناسب است در ادامه، به برخی از نکات که اهل لغت در ضمن تعریف ظلم به «وضع الشيء فی غیر موضعه» آورده‌اند، پرداخته شود. ابن فارس در معجم مقاییس اللغة، با اینکه اصل لغت را همان تعریف سابق می‌داند، اما قید تعدی را هم به آن اضافه می‌کند.^۳ در مورد اضافه کردن این قید می‌توان گفت هم بار معنایی ظلم را منتقل می‌نماید و هم فرد بارز آن را مشخص می‌کند، چرا که عموماً ظلم به صورت تجاوز و تعدی فرض می‌شود تا نقصان. به بیان دیگر، زیاد گرفتن بیش‌تر از کم دادن جلوه می‌کند. البته همان‌طور که پیش‌تر گفته شد کم دادن را هم می‌توان به گونه‌ای تحلیل کرد که بازگشتش به تجاوز و تعدی باشد، اما این برداشت که وضع در غیر موضع در صورتی که همراه با سوءنیت باشد، صدق ظلم می‌کند والا بر اثر جهل مثلاً ظلم محقق نمی‌شود محل تأمل است.

راغب در مفردات هم قید اختصاصی بودن را به «غیر موضعه» اضافه کرده و هم صورت‌های گوناگون وضع را بیان کرده است.^۴ به نظر می‌رسد او می‌خواسته که تمام حالات و افراد را ذکر کند و تنها به فرد بارز بسنده ننماید یا اینکه همه را در کنار هم حالات مختلف ظلم دانسته است. البته قید «المختص به» را هم شاید برای تأکید بیش‌تر به «غیر موضعه» اضافه نموده باشد. به هر حال، این هم تلاشی است برای احصای تمام افراد به خصوص اینکه عدول زمانی و مکانی هم – با شاهد مثال – از اقسام ظلم شمرده است.

بعضی از لغت‌دانان نیز در کلام خود هر دو تعریفی را که ذکر شد آورده‌اند. برای مثال نویسنده شمس العلوم،^۵ هم چنین، نویسنده المحيط که می‌گوید: «الظُّلْمُ: أَخْذُكَ حَقَّ غَيْرِكَ، وَ أَصْلُهُ: وَضْعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۳۲). اینکه اصل ظلم را «وضع الشيء فی غیر موضعه» بدانیم و اخذ حق غیر را استعمال متداول آن – اگر منظور همین باشد – ظاهراً سخن گزافی نیست، با ملاحظه اینکه این استعمال را نمی‌توان خارج از چهارچوب معنای اصلی دانست. ضمن اینکه – هم‌چنان‌که پیش‌تر اشاره شد – آن معنای اصلی از انتقال بار معنوی قاصر است، مگر اینکه این را هم عارضی و خارج از اصل لغت بدانیم. در کنار این دو عبارت عمده، جا دارد به دو تعبیر دیگر هم اشاره شود: یکی، تعریف به نقص^۶ و دیگری به تجاوز.^۷

در جمع‌بندی باید گفت در میان لغت‌دانان چهار تعبیر عمده برای تعریف واژه ظلم وجود دارد. در این میان، تعریف ظلم به «نقص» صحیح به نظر نمی‌آید، زیرا حمل به غیر فرد بارز است و شامل کثیری از موارد نمی‌شود یا حداقل نیاز به مطلب و شرح اضافی دارد. در مجموع، آنچه

درباره فهم معنای ظلم به ذهن می‌رسد این است که اولاً، چنان‌که در تعاریف، با تعبیرات مختلف حق، موضع و حد روبه‌رو شدیم، مبنا و پیش‌فرض ظلم این است که برای چیزی یک جایگاه و محدوده خاص قائل شویم و سپس، با توجه به آنچه در حوالی آن رخ داده، تحقق ظلم را تشخیص دهیم. در این میان به نظر می‌رسد استفاده از واژه «حد» مناسبت بیش‌تری دارد، زیرا «موضع» بار فیزیکی و جسمی به همراه دارد که به آن نیازی نیست. قابل توجه اینکه، سخن این نیست که دو تعریف از ظلم وجود دارد، یکی در مورد اجسام و امور واقعی، و دیگری در مورد امور ذهنی و اعتباریات، چنان‌که ممکن است همین سخن در مورد تعریف عدالت هم گفته شود، بلکه آنچه مورد نظر است، این است که تعریفی ارائه شود که نسبت به هر دو عرصه عمومیت داشته باشد و اگر از «حد» استفاده کنیم، این غرض تأمین می‌شود. از طرف دیگر، حق هم شمولیت حد را دارا نیست و لذا معنا را محدودتر می‌کند. به علاوه، بار ارزشی اضافه‌ای که به همراه مفهوم حق می‌تواند باشد به تعریف تحمیل می‌شود که به آن هم نیازی نیست. پس «حد» در مقایسه با حق و موضع برای جا دادن در تعریف مناسب‌تر است. ثانیاً، از تعاریف برمی‌آید که تحقق ظلم در گرو نادیده انگاشتن و نایستادن در مرز حدود فرض شده است. وقتی حد و مرز یک چیز مورد تجاوز و تعدی قرار گیرد، آن هنگام است که مفهوم ظلم متجلی می‌شود: خواه به صورت زیاده باشد یا نقصان یا در نظر نگرفتن تناسب زمان و مکان. (هرچند مثلاً در زیاده ملاحظاتی هست. چنان‌که گاهی زیاده مصداق ظلم نیست، بلکه مصداق جود و لطف است). لذا به ذهن می‌رسد استفاده از تعبیر تجاوز و «تعدی» هم می‌تواند شمول را با تأکید به فرد بارز منعکس کند و هم می‌تواند بار معنایی لفظ را منتقل نماید. حاصل کلام اینکه تعریف ظلم به تجاوز و «تعدی از حد» تعریف مناسبی است که با تعبیر قرآنی – که در ادامه بیان می‌شود – نیز تناسب دارد. البته این را باید در نظر داشت که در مباحث پیشین بر وجود عنصر غیریت نیز تأکید شد و دلیل اینکه در تعریف ظلم، تعدی به حد دیگری بیان نگردد این است که فرض بر آن گذاشته شده که با وجود دیگران یا دیگری است که حد‌گذاری معنا پیدا می‌کند. بنابراین، مواردی مانند از حد گذراندن در مصرف غذا ظلم تلقی نخواهد شد، چراکه اینگونه حدود از مورد بحث خارج هستند.

این سخن، نزدیک به نظر بعضی لغت‌شناسان است. مرحوم علامه مصطفوی در *التحقیق* می‌نویسد: «اصل واحد در ماده ظلم اضاعه حق و ندادن آن است: چه در مورد خود انسان، چه دیگری، چه در مورد حقوق خداوند متعال، چه در نسبت به جانداران یا غیر آنان و در حقوق مادی

یا معنوی یا روحی» (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۷: ۱۷۱) که وجه عدول از حق به حد را ذکر کردیم. در کلام بعضی فقها هم به این معنا اشاره شده است، چنان که محقق نراقی می‌گوید: ظلم در لغت تعدی از حق است (نراقی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۱۸۸).

هم‌چنین، مناسبت دارد سخن قرآن پژوه معاصر، پروفیسور ایزوتسو را هم درباره واژه ظلم در قرآن کریم در همین قسمت ذکر کنیم:

...این ریشه در قرآن مجید نقشی فوق‌العاده با اهمیت دارد و اگر بگوییم یکی از مهم‌ترین واژه‌های ارزشی منفی در قرآن است سخنی به گزاف نگفته‌ایم. در حقیقت ما با صورت‌های مختلف این ریشه در هر صفحه قرآن روبه‌رو می‌شویم. معنی اصلی واژه ظلم به اعتقاد بسیاری از لغت‌نویسان معتبر «قرار دادن در غیر جای خود» می‌باشد. در قلمرو علم اخلاق، معنای آن عبارت است از اینکه «شخص از حدود و ثغور خویش پا فراتر نهد و به حقوق دیگران تجاوز نماید». به عبارت کوتاه‌تر و کلی‌تر، ظلم یعنی بی‌عدالتی و بیدادگری، بدین معنی که انسان از حد خود تجاوز نماید و به کاری پردازد که حق انجام آن را نداشته است (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۳۳۱ و ۳۳۲).

البته براساس آنچه گذشت مشخص شد که معنایی که ایشان به عنوان معنای مصطلح در علم اخلاق ذکر کرده، در کلام لغویون هم آمده و اصطلاح خاص یک علم نیست بلکه معنای خود واژه است.

۲. استعمال ظلم در قرآن کریم

واژه ظلم از مفاهیم پرتکرار در قرآن مجید است به صورتی که در بسیاری از صفحات قرآن می‌توان یکی از مشتقات آن را مشاهده کرد. براساس شمارش تعداد استعمالات قرآنی، از ریشه ظلم ۲۸۴ بار استفاده شده است:

- ۱۶ بار به صورت صیغه تفضیل (اظم)؛
- ۱ بار در وزن مفعولی (مظلوم)؛
- ۲ مرتبه صفت مشببه (ظلم)؛
- ۹ بار به صورت اسم فاعل مفرد (ظالم و ظالمه)؛
- ۱۲۶ مرتبه به صورت جمع (ظالمون و ظالمین و ظالمی)؛

- ۲۰ مرتبه به صورت اسم (ظلم)؛
- ۴۵ بار فعل مضارع (از قبیل يَظْلِمُونَ، يُظْلَمُونَ، تُظْلَمُونَ و غیره)؛
- ۶۵ مرتبه فعل ماضی (ظلموا، ظلم و غیره).

مجموع این استعمالات در چند مبحث دسته‌بندی می‌شود:

دسته‌ای از آیات به اقسام ظلم می‌پردازد مانند ظلم خداوند به انسان، که به شدت مورد نفی قرار گرفته است، یا ظلم انسان به خودش. (این تقسیمات فارغ از بحث قرآنی، در علم اخلاق به صورت صناعی مطرح شده است).

دسته‌ای از آیات فرجام تلخ ظالمان و عقاب اخروی آنان را بیان می‌کند.

دسته‌ای دیگر مربوط به مصداق‌شناسی ظلم است و اینکه چه کسانی با چه صفاتی در زمره ظالمان قرار می‌گیرند.

از آیات قابل توجه در بحث ظلم، آیه ۲۲۹ سوره بقره است که می‌فرماید: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ». طلاقى که رجوع و بازگشت دارد، دو مرتبه است؛ و پس از دو طلاق، باید یا به طور شایسته همسر خود را نگاهداری کند و آشتی نماید، یا با نیکی او را رها سازد. و برای شما حلال نیست که چیزی از آنچه به آنها داده‌اید، پس بگیرید؛ مگر اینکه دو همسر، بترسند که حدود الهی را برپا ندارند. در این حال، اگر بترسید که حدود الهی را رعایت نکنند، گناهی بر آنها نیست که زن، فدیة و عوضی بپردازد تا شوهر او را طلاق دهد. اینها حدود الهی است. از آن تجاوز نکنید. و هر کس از حدود الهی تجاوز کند، ستمکار است.

در کنار این آیه، آیات دیگری نیز هستند که تعبیر این آیه یعنی «اولئك هم الظالمون» یا مشابه آن در آن آیات آمده است. با مرور آنها مشخص می‌شود که قرآن کریم این اشخاص را مصادیق ظالم بودن معرفی می‌کند:

۱. کسانی که از حدود الله تعدی می‌کنند.
۲. کسانی که بعد از نزول تورات - یعنی کتاب الهی که در آن دستورات و احکام و به تعبیر دیگر، حدود الهی آمده - به خداوند افترای دروغ می‌بندند (آل عمران: ۹۴).
۳. کسانی که به آنچه خداوند نازل کرده - دستورات و احکام تورات - حکم نمی‌کنند که

- در مورد این افراد علاوه بر ظالم - به همین سیاق - کافر و فاسق هم آمده است (مائده: ۴۵).
۴. کسانی که اقوام خود را که کفر را بر ایمان ترجیح می دهند، اولیای خود قرار داده اند در حالی که خداوند از ولایت آنان نهی کرده است (توبه: ۲۳).
۵. کسانی که وقتی بخواهند براساس حکم الهی آنها را قضاوت کنند، اعراض می کنند مگر اینکه حق داشته باشند (نور: ۵۰).
۶. کسانی که نسبت به برادران ایمانی خود نسبت سوء می دهند و مسخره می کنند و از آن توبه نمی کنند (حجرات: ۱۱).
۷. کسانی که تولی افرادی را می پذیرند که در برابر دین می جنگند و با مسلمانان بدر رفتاری می کنند، در حالی که خداوند از تولی آنان نهی کرده است (ممتحنه: ۹).
۸. به پیامبر خطاب شده است که در مورد تعیین قبله، اگر بعد از آنکه حکم الهی را دانستی برخلاف آن و براساس هوای دیگران عمل کنی، ظالم خواهی بود (بقره: ۱۴۵).
۹. کافران که از حکم انفاق که مورد آیه است، سرپیچی می کنند و یا اعتقادی به معاد ندارند (بقره: ۲۵۴).
۱۰. در قضیه شهادت دادن، از زبان شاهدان بیان می شود که قسم می خورند شهادتشان احق از شهادت دو نفر قبلی است و اعتداء نمی کنند که اگر اعتداء کنند از ظالمان هستند (مائده: ۱۰۷).
۱۱. کسانی که آیات الهی را نفی می کنند در حالی که خود در قلب، به حقانیت آن اعتقاد دارند (انعام: ۳۳).
۱۲. مشرکان زمان ابراهیم خلیل که با آنکه می دیدند بتها قدرت انجام کاری را ندارند، به مسبب بودن آنها اعتقاد داشتند (انبیاء: ۶۴).
- با دیدن این موارد روشن می شود که در بعضی آیات صراحتاً توجه به همان معنای لغوی است، یعنی تعدی از حد، مانند آنچه از زبان شاهدان بیان شده است. همین طور، این نکته مهم مشخص می شود که در اغلب موارد نسبت ظلم به کسانی داده می شود که در برابر احکام الهی قرار می گیرند و در برابر آن سرکشی می نمایند و به آن عمل نمی کنند. پس وقتی خداوند متعال حکمی برای افراد نازل می کند، دو نحو واکنش از سوی بندگان متصور است: یا سر تسلیم فرو می آورند و از آن تبعیت می کنند یا سرکشی می کنند و از آن اعراض می نمایند، یا به تعبیر دیگر، از حکم الهی و حد مشخص شده توسط خداوند تعدی و تجاوز می کنند.

حاصل کلام اینکه وقتی این استعمالات قرآنی را مورد توجه قرار دهیم، مشخص می‌گردد که استعمال مفهوم ظلم در قرآن کریم، بر پایه همان معنای لغوی است و یک معنای خاص و جداگانه از آن ندارد، اما با یک تفاوت بسیار مهم و اساسی که بایسته است در نگاه به قرآن و سنجش با استعمالات لغوی و همین‌طور، در بهره‌گیری از قرآن در استنباط احکام دین مورد دقت قرار گیرد. آن تفاوت این است که در استعمالات لغوی، حدی که تعدی از آن ظلم تلقی می‌شود لایشرط است، اما در استعمالات قرآنی این حد بشرط شیء است. به بیان روشن‌تر، در لغت، فرض و پیشینه‌ای برای آن حد نیست و وقتی هر حدی فرض شد، تعدی از آن ظلم قلمداد می‌شود، اما در قرآن، وقتی فردی در زمره ظالمان قرار می‌گیرد و سرنوشت دردناک اخروی در مورد او فرض می‌شود که از حدودی که خداوند متعال تعیین کرده، یعنی حدودالله، تجاوز و تعدی کند، نه هر حدی که توسط هر کسی تعیین شده باشد.

۳. کارکرد ظلم در فقه

بنابر تقسیم‌بندی صنایع، یا باید گفت شارع تنها عموماً را بیان کرده و ناظر به موضوعات مشخص حکم خاصی وضع ننموده است، یعنی صرفاً آنچه را که براساس فرهنگ جامعه عدل است امضا و تأیید کرده و آنچه را که بر همان اساس ظالمانه است، رد کرده است (البته نه به عنوان حکم امضایی که خود از قبیل حکم موضوعی معین است)، یا اینکه احکام خاصی دارد، اما شرط عمومی این احکام مطابقت با عدل و ظالمانه نبودن است. حال، اینکه ظالمانه نیست یا براساس معیار عرف و شناختی است که عرف جامعه از ظلم و عدل دارد یا براساس مرتکز عقلا و با در نظر گرفتن معیار عقل است. در ادامه، نظر نگارنده در چند گزار بیان می‌گردد:

شارع مقدس براساس مصالح و مفاسد - که بنابر دستگاه کلامی عدلیه مبنای احکام شرعی است - احکام و مقررات مشخص و معینی وضع نموده و تنها به توصیه به کلیات و عموماً اکتفا نکرده است. ظاهر آیاتی که تعبیر «تلك حدود الله» در آنهاست و هم‌چنین، آیات و روایات دیگر مؤید این مطلب است. به علاوه اینکه، اساساً شریعت بدون احکام ثابت بی‌معناست و انکار احکام ثابت منجر به انکار شریعت می‌شود. به علاوه، در بررسی نقش ظلم در استنباط فقهی، لازم است مشخص شود در فرآیندی که یک فقیه طی می‌کند (از مواجهه با یک موضوع و پدیده تا دانستن حکم شرعی آن) ظلم تا چه حد اثرگذار است. چنین امری بر این مبنا شکل می‌گیرد که دستگاه

استنباط فقهی مورد پذیرش است و اینکه یک حکم شرعی مشخص وجود دارد که برای فهمیدن آن تلاش می‌شود. وقتی حکم شرعی مشخصی فرض نشود یا اینکه اصلاً چنین فرآیند و دستگاہی مورد قبول واقع نشده باشد، موضوعاً از بحث ما خارج است.

مؤدای بعضی روایات (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸: ۱۶-۱۴) این است که خداوند متعال برای هر چیزی حدی قرار داده است و اگر کسی از آن حد تعدی نماید، مستوجب حد می‌گردد که آن هم جعل خداوند است. حد در این روایات، در همه موارد به معنای مجازات نیست. علاوه بر اینکه خود حد به‌عنوان مجازات را می‌توان مصداقی از حد و مرزی که خداوند تعیین کرده، دانست. بر این اساس، دایره حدودالله منحصر به موضوعات و موارد خاصی نیست و مثلاً تنها بخش عبادات را دربر نمی‌گیرد، بلکه در هر موضوعی وجود دارد. لذا حدودالله شمول دارد و خاص بعضی موارد نیست.

مطلب دیگر درباره مفهوم ظلم است. معنای ظلم در لغت بر مبنای قرار دادن شیء در غیر موضع آن است و به نظر، بیانی که می‌تواند ابعاد آن را بهتر مشخص کند «تعدی از حد» است. در منابع دینی، یعنی کتاب و سنت، ظلم معنایی مغایر با معنای لغوی آن ندارد و با استفاده از همان معنای لغوی می‌توان کاربردهای ظلم در قرآن و روایات و لسان فقها را درک کرد.

تفاوت مهم در مورد تعریف لغوی با کاربرد آن در قرآن و سنت این است که در لغت، حد لا بشرط است و تعدی از هر حدی می‌تواند مصداق مفهوم ظلم باشد، اما همین حد در قرآن کریم بشرط شیء است، یعنی وقتی ظلم است که نسبت به حدودالله تعدی صورت گیرد. به بیان دیگر، وقتی حدودی که از جانب شارع معتبر شمرده شده، نقض شود ظلم اتفاق می‌افتد و اساساً مفهوم ظلم وابستگی تام به آن حدود دارد. هر شخصی ظلم را براساس حدودی که خودش معتبر می‌شناسد، فهم می‌کند و به همین دلیل، ممکن است آنچه از نظر شخصی ظالمانه است، از دیدگاه دیگری عادلانه به نظر برسد. همین‌طور، امکان دارد شخص دوم امر دیگری را ظالمانه بداند که فرد اول حکم به عادلانه بودن آن می‌کند.

طبق این گزاره، اساس اختلاف در مصداق‌شناسی ظلم، اختلاف در تعیین حدود است، پس اختلاف مبنایی است. اگر دو نفر در مورد تعیین حقوق و حدود با هم اختلافی نداشته باشند، نگرش آنان در مورد ظالمانه یا عادلانه بودن پدیده‌ها یکسان خواهد بود. بر این مبنای باید در مورد نگرش کلامی قضاوت کرد. براساس دیدگاه کلامی، اگر بخواهیم هر پدیده‌ای را در جایگاه

مشخص آن قرار دهیم باید به کسی مراجعه کنیم که نسبت به خصوصیات و ویژگی‌های آن پدیده احاطه کامل داشته باشد و آن کسی که به تمام نیازها و خصوصیات و اهداف پدیده‌ها احاطه تام دارد، آفریدگار و پروردگار آنهاست. پس موضع و غیر موضع هر چیزی را که اساس تعریف عدل وضع شیء در موضع آن و اساس تعریف ظلم وضع شیء در غیر موضع آن است، خالق اشیاء یعنی خدای متعال تعیین می‌نماید و نه کس دیگر. به بیان دیگر، جای اشیاء را اشیاء آفرین می‌داند و جای اشخاص را اشخاص آفرین (جوادی آملی، ۱۳۹۲ ش ۶۹: ۴۱). این کلام قطعاً صحیح و برخاسته از مبانی فکری ماست، ولی سخن در این است که موضع درست و موضع غلط یا حد کامل و صحیح و حد ناقص و نادرست در ساحت تعریف لغوی و آنچه عرف از ظلم می‌شناسد، جای نمی‌گیرد. اگر کسی با ما هم داستان بود که اشیاء آفرین باید حدود و حقوق را مشخص کند و این کار را هم کرده است که اختلافی به وجود نخواهد آمد. اختلاف جایی است که مبنای قضاوت، موضع مشترک نباشد. تمام کلام این است که نمی‌شود به طرف مقابل گفت آنچه تو ظلم و عدل می‌دانی، ظلم و عدل نیست و آنچه من می‌گویم، همان، ظلم و عدل است. در احساس ظلم و عدل نمی‌شود خدشه کرد، بلکه باید گفت در نظام فکری ما این مبانی وجود دارد که به نظر ما مبانی کاملی است و ظلم و عدل هم براساس همین مبانی تعریف می‌شود. بر سر نظام فکری و مبانی است که بحث (من جمله ظلم و عدل) شکل می‌گیرد، نه آثار آن.

پس نتیجه اینکه در محیط پژوهش فقهی، وقتی از نقش ظلم در سیستم استنباط سخن می‌گوییم، ظلم براساس حدود شناخته‌شده همین دستگاه معنا خواهد یافت. با این نگرش، دیگر لازم نیست به عرف گفته شود نمی‌تواند مصادیق ظلم را بشناسد یا عقل نمی‌تواند تمام مصادیق ظلم را درک کند، بلکه عرف و عقل، و هر شخصی بر پایه شناختی که از حدود و حقوق دارد، در مورد مصادیق ظلم قضاوت می‌کند. حال، این حدود و حقوق است که می‌تواند صحیح نباشد. در سایر نظام‌های حقوقی نیز چنین است. اصلاً ایرادی ندارد که وقتی شخص از منظر حقوق غربی به فقه اسلامی می‌نگرد قوانین آن (مثلاً ارث و قصاص و دیات) را ظالمانه بداند، چون با مبانی خودش قضاوت می‌کند و نباید به او گفت ظلم و عدل را نمی‌فهمد، بلکه باید گفت آن مبانی و حدود با مبانی ما متفاوت است و این، نکته قابل بحث است.

هم‌چنان که گفته شد حدود شارع فراگیر است، اما در نظام فقهی ما اینگونه است که در بعضی از موارد (مانند غالب مباحث عبادی و بعضی موارد در معاملات و سیاسات و مجازات‌ها، مانند

میزان ارث و حرمت ربا و تعیین حدود غرر و بحث شهادت و دیات و تفاوت دیه زن و مرد و غیرهم) شارع احکام را مشخصاً تعیین می‌کند هم‌چنین فقهای ما پذیرفته‌اند که در مواردی نیز شارع به نظر عقل و به سیره عقلاً اعتبار داده یا اعتبار آن را امضا کرده و یا رد کرده است. در اینگونه موارد، این حدود، حدود معتبر شرعی قلمداد می‌شوند. همین‌طور، در مسائلی حد و حدود عرفی ملاک واقع می‌گردد. پس براساس نظام فقهی فعلی ما، آنچه مجموعه حدود شرعی را تشکیل داده، حدودی است که شارع خود مشخصاً تعیین نموده و حدود عقلی و عرفی است که معتبر شمرده است.

وقتی معنای ظلم مشخص شد و گفتیم بستگی به حدودی دارد که معین می‌شود و دانستیم این حدود در نظام فقه مجموعه حدود شرعی است که از نظر شارع معتبر است، حاصل اینکه، وقتی از ظلم در استنباط احکام شرعی صحبت می‌شود، منظور تخطی و تجاوز از حدود معتبر نزد شارع است. در نتیجه، ظلم از نظر عرف و عقل و عقلاً و غیره، تا وقتی مورد اعتبار شارع نباشد، در دستگاه استنباط احکام شرعی قرار ندارد، ولو در جای خود و در حیطة خود محترم باشد (مثلاً برای احتجاج برای کسانی که مبنای دیگری دارند به کار گرفته شود).

تشخیص دهنده حدود شرعی و تخطی از آنها «فقیه» است، یعنی کسی که تسلط کامل به فقه اسلامی و منابع آن دارد. جایگاه فقیه مانند حقوق دانی است که کاملاً به مواد قانونی تسلط دارد و می‌تواند تعدی از حدود قانون را تشخیص دهد. البته به علاوه شناخت احکام فرعی، لازم است تسلط کاملی به اصول و روح قوانین اسلامی داشته باشد. به عبارت دیگر، بر اصول و فروع مقررات شرعی مسلط باشد. لذا تشخیص ظلم در این محدوده از عهده کسانی که این میزان از تسلط را نداشته باشند، ساخته نیست. با توجه به این مطلب است که اگر گفته شود «تطبیق فتوا یا نظر حقوقی، با عدل و ظلم، و عادلانه یا ظالمانه بودن آن، دیگر با حقوق دان یا فقیه نیست، عرصه عمومی یا عقل جمعی، یا اجماع و دکتترین، بهتر می‌تواند مصادیق را در جامعه و در مناسبات و روابط اجتماعی، شناسایی و معرفی کند» (اصغری، ۱۳۸۸: ۱۷۱) سخن قابل تأملی است که ریشه در نوع نگاه به مفهوم ظلم و عدل دارد و البته، اگر دکتترین را به معنای نظرات علمای حقوق و متفاوت با اجماع در نظر بگیریم که مفهوم و شرایط خاصی در فقه امامیه دارد و اصالتاً منبع نیست، ظاهراً همان چیزی را تداعی می‌کند که به آن اشاره شد.

مطلب بعد پاسخ به این پرسش است که این عنصر در کدام مرحله استنباط حکم شرعی به کار

می‌آید؟ برای کاربرد آن، دو حیطة قابل فرض است: اولاً، در تفریع کارآیی دارد. توضیح مطلب اینکه، بعد از گذشتن از دوره فقه منصوص که در آن تنها به متون نقل شده از بزرگان دین اکتفا می‌شد و با به وجود آمدن مسائل نو و پرسش‌های جدید، فقه وارد مرحله تفریع و گذر از موارد منصوص شد. در این مرحله، اگر کسی حدود و خطوط اصلی دستورات شرعی را بشناسد، می‌تواند در مقابل موضوعات و پدیده‌های جدید، موضع‌گیری درست و اصولی داشته باشد و تجاوز از آن حدود را تشخیص دهد و این خود اثر کمی نیست. مثال این تأثیر فروعات متعدد حق القسمة در باب نکاح است (نجفی، بی تا، ج ۳۱: ۱۴۶ به بعد).

ثانیاً، در برخورد با متون روایی استفاده می‌شود، به این نحو که گاهی اطلاق یا عموم روایتی با حدود شناخته شده شارع سازگاری ندارد و به تعبیری، اجرای آن در بعضی مصادیق و موارد ظالمانه تلقی می‌شود. در اینجا، می‌توان از ظلم به عنوان مقید یا مخصص استفاده کرد یا بنا بر آن، دلیل را از بعضی موارد منصرف کرد.

این نکته را نیز می‌توان اضافه کرد که برخی در تبیین نقش عدالت - و می‌شود گفت هم‌تراز آن، ظلم - از مرحله «استنباط اول» یعنی استنباط فارغ از تراحم‌ها و «استنباط دوم»، یعنی در فرض تراحم مصلحت‌ها و مفسده‌ها، در فرض از تراحم دو وجوب یا دو حرمت یا یک وجوب و یک حرمت سخن گفته‌اند که در مرحله اول مثلاً در تعیین رفتار متولیان قضا و کارگزاران نظام با مردم، با استفاده از متون روایی باب القضاء کاربرد دارد. به این صورت که می‌توان از آن نصوص، قاعده عدالت را استفاده کرد و در مرحله دوم موافقت با عدالت می‌تواند سنجه‌ای برای تقدیم و ترجیح مثلاً الزامی بر الزام دیگر باشد (علیدوست، ۱۳۹۳: ۸۱: ۹). این تفصیل هم می‌تواند مورد توجه باشد و برای تبیین نظم استنباط روی آن فکر کرد. البته نقشی که ایشان در مرحله استنباط اول گفته‌اند تقریباً همان کارکردی است که ما در تفریع آوردیم، اما اینکه به عنوان مرجح در تعارض مورد استناد قرار گیرد، ظاهراً قابل پذیرش است. هرچند اگر نگوییم وقتی مؤدی ظالمانه تلقی شود اساساً حجیت ندارد، نه اینکه در تعارض ساقط شود.

نکته پایانی اینکه، بعضاً سعی شده مطالبی که در خصوص نقش ظلم گفته شد - یا مسائلی که هم‌تراز آن در مورد عدالت بیان شده است - در قالب قاعده فقهی ترسیم شود. لذاست که برخی از قاعده عدالت یا قاعده عدالت و نفی ظلم سخن گفته‌اند. اینکه بخواهیم جایگاه آن را در مجموعه بحث‌های فقهی مشخص کنیم که آیا قاعده فقهی است یا فرع و مسئله فقهی یا قاعده

اصولی یا غیر اینها، کار بجایی است و ممکن است به دلیل اختلاف نظرها در مورد ملاک‌هایی که باعث می‌شود یک موضوع قاعده فقهی تلقی شود دشوار هم باشد، اما به هر حال، مهم‌تر از جایگاه‌یابی این است که اصل کارکرد و استفاده آن چیست. هر چند شاید به قاعده فقهی نزدیک باشد، چون هم در تمامی ابواب فقه کاربرد دارد و هم کاربرد آن از قبیل تطبیق است، البته اگر نقشی که برای آن در تقیید ادله و تفریح قائل شدیم، در چهارچوب قاعده فقهی بگنجد. اما از اینکه ویژگی‌های قاعده فقهی را مفصلاً بیان کنیم و بررسی نماییم که آیا بر این بحث منطبق است یا نه، صرف نظر می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

حاصل بحث این است که:

یک، معنای مناسب برای واژه ظلم، تعدی از حد است، با فرض اینکه غیریت و دیگری وجود داشته باشد.

دو، کاربرد در منابع دینی به همان معنای لغوی است.

سه، تفاوت این کاربرد با معنای لغوی در محدود بودن مصادیق آن است، زیرا وقتی در حیطة دینی از ظلم سخن گفته می‌شود، زیر پا گذاشتن حدودی مصداق آن تلقی خواهد شد که از جانب آن دین معتبر شمرده شده باشند.

چهار، مفروض در بررسی نقش ظلم این است که شارع احکام و مقررات معین و به تعبیر دیگر، شریعت وضع کرده باشد.

پنج، دو زمینه برای نقش ظلم قابل بحث است؛ در تفریح مباحث فقهی و در برخورد با روایات و انصراف از بعضی مصادیق.

البته سخن به اینجا تمام نمی‌شود و این تمام کلام در بحث نیست، زیرا اگر بخواهیم این مفهوم ارزشمند که اهمیت آن مورد نظر تمام ادیان و مذاهب و تفکرات بشری است، جایگاه مناسب خود را در نظام فقهی پیدا کند و این‌طور نباشد که وقتی کسی فقه اسلامی و به طور خاص، امامی را ارزیابی می‌کند، این احساس به او دست دهد که فقها نسبت به ظلم و هم‌چنین عدالت بی‌اعتنا بوده‌اند، لازم است به طور خاص این مفهوم مورد دقت قرار گیرد، نه ذیل عدل و فرع بر آن، و از آن ضروری‌تر، نگاهی کلان و نظریه‌ای به مجموعه داشته‌های فقه است.

به طور کلی، در حال حاضر، ما به نظام فقهی نیاز داریم که از پس تحولات جدید برآید و قادر باشد در مورد پدیده‌ها و موضوعات چالشی جدیدی که جامعه انسانی هر روز با آنها مواجه می‌گردد، پاسخی مناسب با اصول و روش خود ارائه کند؛ یعنی از یک سو دچار وادادگی و رها کردن میراث گذشتگان خود نشود و از طرف دیگر، متهم به جمود و عقب‌ماندگی نگردد. یکی از راه‌های مؤثر در این زمینه، پرداختن به مفاهیم عمیق و ریشه‌ای چون عدل و ظلم و ارائه نظریات عمومی در مسائل مختلف فقهی است. مباحثی که قابلیت آن را دارند که پاسخگوی سؤالات جدید و حل مشکلات باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. بیان این تحلیل خالی از لطف نیست که اخذ - چنان که گفتیم به عنوان فرد بازر ظلم، نه مترادف آن - یک فعل است، یعنی جنبه وجودی دارد و خود قابل تقسیم به ظالمانه بودن (اخذ عدوانی) و عادلانه بودن است. ظلم و عدل دو قسم یک مفهوم وجودی هستند، نه اینکه از قبیل وجود و عدم یا عدم و ملکه باشند. جا دارد سخن شیخ الطائفه^(۵) را در *الاقتصاد الهادی* که کتاب اعتقادی و فقهی ایشان است، ذکر کنیم. مرحوم شیخ در آنجا در رد نظر مجوسیه در مورد دوگانگی خیر و شر مطلبی بیان می‌کند که مرتبط با بحث ماست. ایشان می‌گوید: «... لأن أخذ مال الغير غضباً هو ظلم و شر و أخذ قضاء لدين حسن و عدل و هما من جنس واحد» (طوسی، ۱۳۷۵: ۴۵). البته سخن ایشان در باب دیگری است اما این مقدارش قابل توجه است که ظلم و عدل در اخذ را دو قسم می‌داند، نه وجود و عدم.
۲. *جمهرة اللغة* (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۲: ۹۳۴)، *المحیط* (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۳۲)، *الصحاح* (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵: ۱۹۷۷)، *معجم المقاییس* (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۴۶۸)، *مفردات* (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۷)، *المحکم* (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۱۰: ۲۳)، *لسان العرب* (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۳۷۳)، *مصباح المنیر* (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۳۸۶)، *قاموس المحیط* (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۰۶) و *الانصاح* (موسی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۵۲) از جمله کتبی هستند که این عبارت در آنان یافت می‌شود.
۳. «الظاء و اللام و المیم أصلان صحیحان، أحدهما خلاف الضیاء و النور، و الآخر وُضِعَ الشَّيْءُ غيرَ موضعه تعدياً...الأصل الآخر ظلمه يظلمه ظُلماً. و الأصل وضعُ الشَّيْءِ [في] غير موضعه؛ ألا تراهم يقولون: «من أشبه [أباه] فما ظلم»، أي ما وضع الشَّيْءَ غيرَ موضعه» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۴۶۸).

۴. «الظُّلْمُ عند أهل اللُّغة و كثير من العلماء: وضع الشيء في غير موضعه المختصَّ به، إمَّا بنقصان أو بزيادة، و إمَّا بعدول عن وقته أو مكانه، و من هذا يقال: ظَلَمْتُ السَّقَاءَ: إذا تناولته في غير وقته» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۷).
۵. «[الظُّلْمُ]: الأخذ بغير حق، و هو مصدر، ... و أصل الظُّلْمُ: وضع الشيء في غير موضعه» (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۷: ۴۲۴۱).
۶. صاحب الفروق می گوید: «أصل الظلم نقصان الحق» (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۲۶) و همین طور، در تاج العروس آمده است: «نَقَلَ شَيْخُنَا عن بعضِ أئمَّةِ الاِشْتِقاقِ أَنَّ الظُّلْمَ في أصلِ اللُّغَةِ النِّقْصُ» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۷: ۴۴۸).
۷. ابن اثیر در النهایه می گوید: «أصل الظُّلْمُ: الجور و مجاوزة الحد» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۶۱). چنان که راغب می آورد: «الظُّلْمُ يقال في مجاوزة الحق الذي يجري مجرى نقطة الدائرة، و يقال فيما يكثر و فيما يقل من التَّجاوز» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۷). و همین طور در تاج العروس آمده: «الظُّلْمُ، بالضمِّ، التَّصَرُّفُ في مُلْكِ الغَيْرِ و مُجَاوِزَةُ الحَدِّ، قاله المَنَويُّ» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۷: ۴۴۸). و در لسان العرب می خوانیم: «أصل الظُّلْمِ الجَوْرُ و مُجَاوِزَةُ الحَدِّ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۳۷۳).

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۷۳) ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، چاپ دوم.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷) النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸) جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق.). المحکم و المحيط الاعظم، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق.). معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق.). لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چاپ سوم.
- اصغری، سید محمد. (۱۳۸۸) عدالت به مثابه «قاعده»، تهران: اطلاعات، چاپ اول.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۹۴) مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران:

- نشر فرزانه روز، چاپ سوم.
- جوادى آملی، عبدالله. (زمستان ۱۳۹۲) «فلسفه الهی و محال بودن علم غیر دینی»، فصلنامه کتاب تقدم، شماره ۶۹، صص ۴۳-۲۳.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق.) الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد ابوالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
- حر عاملی. (۱۴۰۹ق.) وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
- حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ق.) شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، بیروت: دار الفكر المعاصر، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق.) مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، چاپ اول.
- زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق.) تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول.
- صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق.) المحيط فی اللغة، تحقیق محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۵ق.) الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، تهران: انتشارات جامع چهل ستون، چاپ اول.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق.) الفروق فی اللغة، بیروت: دار الافاق الجدیده، چاپ اول.
- علیدوست، ابوالقاسم. (پاییز ۱۳۹۳) «نقش عدالت در فرآیند استنباط اول و دوم»، فصلنامه کاوشی نو در فقه، شماره ۸۱، صص ۱۵-۳.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق.) کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق.) القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق.) المصباح المنیر، قم: مؤسسه دار الهجره، چاپ دوم.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق.) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز الکتب للترجمه و النشر، چاپ اول.
- موسی، حسین یوسف. (۱۴۱۰ق.) الإفصاح فی فقه اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ چهارم.
- نجفی، محمد حسن. (بی تا) جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
- نراقی، ملا احمد بن محمد مهدی. (۱۴۲۲ق.) رسائل و مسائل، قم: کنگره نراقیین (ملا مهدی و ملا احمد)؛ چاپ اول.