



نقش یابی عدالت در اجتهاد فقهی در پرتو بررسی چالش حکمت‌انگاری عدالت در خطابات قرآنی

علی الهی خراسانی*

حمیدرضا تمدن**

چکیده

بنابر برخی دیدگاه‌ها، عدالت به‌مثابه قاعده فقهی می‌تواند در اجتهاد فقهی و استنباط احکام شرعی نقش داشته باشد. اما باید گفت ادله قرآنی در مقام بیان جعل حکم نیست و فراتر از حکمت احکام نخواهد بود. جای این ادله فقط در ملاکات احکام است. روشن است که با حکمت احکام نمی‌توان دست به استنباط زد. حکمت فقط علت جعل است و آنچه علت حکم و قید موضوع در مرحله جعل است، می‌تواند تأثیری در استنباط داشته باشد. برخی فقیهان معاصر به‌منظور انکار قاعده‌مندی عدالت اشکالاتی بیان کرده‌اند که بدان‌ها پاسخ گفته شده است. در بررسی چالش حکمت‌انگاری عدالت باید گفت دیدگاهی وجود دارد که به نقش‌یابی حکمت در فرایند استنباط پرداخته است. در این دیدگاه، حکمت و علت در تمیم‌بخشی تفاوتی با یکدیگر ندارند و تنها فرق میان آن دو این است که حکمت، برخلاف علت، مخصّص نیست. همچنین عدالت حتی به‌عنوان ملاک می‌تواند در فعلیت احکام غیرتبعیدی دخالت داشته باشد. البته، اطلاق قاعده فقهی بر تأثیر ملاک بر گستره احکام غیرتبعیدی متداول نیست. برای گذر از دوگانه علت / حکمت، عدالت می‌تواند هدف شریعت باشد. در این صورت، با نقد متنی، روح روایات باید با عدالتی که در قرآن آمده، توافق داشته باشد.

کلیدواژگان: عدالت، قاعده فقهی عدالت، حکمت احکام، ملاک احکام، احکام غیرتبعیدی، هدف شریعت.

parsayan.ali@gmail.com

* پژوهشگر گروه فقه کاربردی پژوهشکده اسلام تمدنی

tamaddon.hamid@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۷/۱۹

۱. نقش عدالت در اجتهاد به مثابه قاعده فراگیر فقهی

۱-۱. مفهوم فقهی عدالت

تعریف‌هایی که درباره عدالت بیان شده، ناظر به زوایای نگاه علمی به عدالت است. مثلاً عالمان اخلاق عدالت را به «انقیاد عقل عملی برای قوه عاقله» یا «سیاست کردن قوه غضب و شهوت» (نراقی، ۱۳۸۳ق: ج ۱، ص ۵۱)، و فقیهان آن را به «ملکه‌ای نفسانی یا استقامتی ظاهری که به واجب فرمان می‌دهد و از حرام باز می‌دارد» (شهیدی تبریزی، ۱۳۷۵ق: ص ۶۳۸؛ مامقانی، بی‌تا: ص ۲۵۷؛ اردکانی، بی‌تا: ص ۳) معنا کرده‌اند؛ البته، همه این تعریف‌ها عدالت را فضیلتی اخلاقی برمی‌شمارند. این معنای عدالت از جمله در باب «قضاء و شهادت» (شرط امام جماعت و مرجع تقلید) آمده است.

اما به نظر می‌رسد قدیمی‌ترین تعریف از عدالت در میراث شیعه، به بیان حضرت علی علیه السلام برمی‌گردد. ایشان می‌فرمایند: «عدالت، قرار دادن هر چیزی در جای خود است» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷).

براساس بیان فوق که عدالت بیشتر در زمینه ارتباط با دیگران نمود پیدا می‌کند، عدالت معطوف به «حق» نیز تعریف شده است: «اعطای حق به هر صاحب حقی» (طباطبائی، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۷۱؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۴۶: ج ۴، ص ۲۵۰۴). این تعریف از عدالت می‌تواند در زمینه تشریح و قانونگذاری به کار رود.

با توجه به این تعریف، عدالت به دو نوع تقسیم شده است (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۸: ص ۱۳): «عدالت مبتنی بر حق» و «عدالت توافقی».

عدالت مبتنی بر حق براساس تعریف عدالت به «قرار دادن هرچیز در جای خود» یا «اعطای حق به هر صاحب حقی» شکل می‌گیرد. عدالت در این نوع، دائرمدار حق است و عبارت است از: استحقاق، حق، اعطای حق و هرچیز که مستحق آن حق است. عدالت از دیدگاه نصوص اسلامی، به مفهوم حق موکول می‌شود. مفهوم حق نیز با نوعی ثبات همراه است.

نوع دیگر عدالت که می‌تواند تحولات و تغییرات جامعه را در درون خود بپذیرد، عدالت



توافقی است. عدالت در این نوع یعنی هر جامعه‌ای توافق دارد که اعضایش عادلانه عمل کنند (البته، تاجایی که مدیران و کارگزاران برآن هستند و در اندیشه آنان می‌گنجد) و همچنین، هیچ‌کس، به‌عمد، به عدالت توافقی لطمه‌ای وارد نکند (همان، ص ۱۸).

۲-۱. پیشینه قاعده فقهی عدالت

تاریخچه عدالت در فقه، به‌سان قاعده‌ای فقهی، به قاعده «عدل و انصاف» برمی‌گردد. در دانش فقه از عدالت در دو مورد به‌صورت مستقل گفت‌وگو شده است: نخست، آنجا که یکی از صفات مجتهد، قاضی، امام‌جماعت، شهود و گواهان و غیره به‌شمار آمده و دوم، جایی که به‌صورت قاعده‌ای با تعبیر «قاعده العدل و الانصاف» ذکر شده و کاربرد آن در اشتباهات خارجی است؛ یعنی آنجا که اموالی مخلوط شود و تفکیک آن میسر نباشد (مهریزی، ۱۳۷۹: ص ۱۲۲).

فقیهان قدیم و متأخر به‌صراحت از این قاعده سخن نگفته‌اند و تنها محتوای آن را بیان کرده‌اند. باوجوداین، به‌نظر می‌رسد نخستین کسی که به این قاعده به‌عنوان عدل و انصاف یعنی عدالت در تقسیم حقوق اشاره کرده است، سیدمحمد عاملی در کتاب نه‌ایة المرام باشد؛ البته، وی از عنوان «قاعده» سخنی نگفته است. سیدمحمد عاملی در ثبوت حق قسّم برای هرکدام از زن‌های چهارگانه (الزوجات الاربعة) و وجوب پیوسته شدن روز به شب، به عدل و انصاف اشاره کرده است (عاملی، ۱۴۲۳ق: ج ۱، ص ۴۳۰).

شیخ‌یوسف بحرانی نیز دلیل مساوی شمردن همسران در انفاق و حسن معاشرت و روابط و طلاق را رعایت عدل و انصاف دانسته است (بحرانی، ۱۴۰۷ق: ج ۲۴، ص ۶۰۹). شیخ‌محمدحسن نجفی، در مسئله‌ای که دو شخص در یک درهم ادعای ملکیت می‌کنند و بینه‌ای برای آن دو نیست، حکم به نصف کردن مال و قطع خصومت از راه عدل و انصاف نموده و آن را به‌عنوان قاعده پذیرفته است (صاحب‌جواهر، ۱۴۱۷ق: ج ۲۶، ص ۲۲۴). صاحب‌جواهر از کسانی است که عدل و انصاف را قاعده‌ای کلی و فراگیر می‌داند و به آن استناد می‌کند (همان: ج ۲۳، ص ۲۹۴؛ همان: ج ۲۶، ص ۲۲۵؛ همان: ج ۳، ص ۱۸۲).





به نظر می‌رسد در دوره معاصر نخستین کسی که عدالت را «قاعده فراگیر» دانسته و خواستار اجرای آن در همه ابواب فقهی بوده و از غفلت فقیهان درباره آن ابراز نگرانی کرده، شهید مطهری است:

«اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و درحالی که از آیاتی چون «بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» عموماتی در فقه به دست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، مع هذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده است و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است» (مطهری، ۱۴۰۳ق: ص ۲۷).

آیت‌الله یوسف صانعی نیز از معدود فقیهانی است که عدالت را به مثابه قاعده‌ای فراگیر و دارای نقش اساسی در استنباط می‌داند؛ به گونه‌ای که حاکم بر ادله شرعی دیگر است. وی فتاوای متعددی را به قاعده عدالت مستند ساخته است (ر.ک: علی اکبریان، ۱۳۸۶: ص ۲۶۰).

۳-۱. ادله قرآنی قاعده‌انگاری عدالت

احکام اسلام عادلانه است. خداوند نه در تکوین و نه در تشریح، هیچ ظلمی روا نداشته است. بسیاری از آیات قرآن بر تشویق مردم به رعایت عدل و انصاف دلالت می‌کند و حتی می‌توان وجوب این دو را فهمید. از برخی آیات این گونه استفاده می‌شود که اساس تشریح بعضی از احکام، عدل و انصاف است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ص ۲۱۵). خداوند متعال در آیات قرآن از عموم مکلفان خواسته است عدل و انصاف را پایه رفتار خود قرار دهند و به آن عمل نمایند.

آیات بسیاری بر رعایت عدل و نفی ظلم دلالت دارد (انعام: ۱۱۵؛ آل عمران: ۱۸۲؛ انفال: ۵۱؛ حج: ۱۰؛ غافر: ۳۱؛ یونس: ۴۴؛ نساء: ۴۰؛ شوری: ۱۵؛ نحل: ۹۰؛ حجرات: ۹؛ حدید: ۲۵). برخی از این آیات به عدالت امر کرده‌اند که ناظر به عدالت در رفتار میان بندگان است. برخی دیگر نیز ناظر به هدف عدالت در ارسال انبیا هستند.

می‌توان گفت درباره اصل قاعده عدالت تردیدی نیست و یک قاعده شرعی و اعتبار قانونی به‌شمار می‌رود. اصل قاعده با توجه به آیات، پذیرفتنی است (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ص ۳۲۵).

در نگاهی دیگر، آیات برای اثبات دخالت عدالت عرفی در فرایند استنباط کارایی دارند. حتی روایاتی که برخلاف عدالت عرفی‌اند و بنابر نظر عرف زمانه، نوعی ظلم در آنها دیده می‌شود، باید کنار گذاشته شوند؛ زیرا سراسر قرآن تأکید و دستور به رعایت عدالت است و این‌گونه آیات همراه با برداشت عرف از عدالت را باید بر همه احکامی که به‌نظر نابرابری است، حاکم دانست (صانعی، ۱۳۸۰: ص ۳۸؛ همو، ۱۳۸۲: ص ۱۶۶). مقدمات پذیرش قاعده فقهی عدالت عبارت‌اند از: روایات مخالف با قرآن به‌نحو تباین حقیقی یا حکمی حجت نیست؛ معیار تشخیص مخالفت روایات با قرآن عرف است؛ در مخالفت روایت با قرآن، میان آیه خاص یا عام فرقی نیست (گفت‌وگو با آیت‌الله صانعی. رک: علی اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۲۶۳-۲۶۴).

بدین ترتیب، می‌توان اصل عدالت را از محکومات کتاب و اصول اولیه به‌شمار آورد؛ همان محکوماتی که در روایات عرض، معیار سنجش اخبار و متشابهات قرار داده شده‌اند. آن‌چنان‌که یکی از فقه‌پژوهان معاصر می‌گوید، «می‌تواند درک‌ها در مفهوم کتاب و سنت در مفهوم عرفی مؤثر باشد. یک کسی می‌گوید عقیده من این است که مردم این ظلم را می‌دانند، پس ﴿و ما ربک بظلام للعبید﴾ را می‌بریم به فلان حدیث، و می‌گوییم این [حدیث] حجت نیست» (علی اکبریان، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۶۴).

۲. چالش حکمت‌انگاری عدالت در خطابات قرآنی

۱-۲. چیستی حکمت حکم

توجه به دوگانه علت / حکمت و تفاوت‌ها و ملاک‌های شناسایی آن تأثیر قابل‌توجهی بر نقش عدالت در استنباط حکم شرعی دارد. از این‌رو، در این بخش به دوگانه علت / حکمت احکام نگاهی خواهیم کرد.

محقق نائینی، ذیل بحث از مقبوله عمر بن حنظله و تعدی از مرجحات منصوصه به غیرمنصوصه، تفاوت میان علت و حکمت را بیان کرده است (نائینی، ۱۴۰۹ق: ج ۴،





ص ۷۷۷). همچنین، محقق عراقی نیز ذیل همین بحث به بیان تفاوت میان این دو پرداخته است (بروجردی، ۱۳۷۷ق: ج ۱، ص ۴۴۰).

بررسی مشترکات دیدگاه‌های عراقی و نائینی بیانگر این نکته است که علت و حکمت ضابطه‌مندند. آنان کوشش‌هایی نیز در این زمینه انجام داده‌اند که این مفاهیم را تا حد بسیاری از سلايق و استحسانات مصون داشته است. همچنین، این دو عالم معتقدند ضابط علت آن است که می‌تواند در قالب یک تکلیف درآمده و به مکلفان القا شود. محقق عراقی نکته دیگری را نیز گوشزد می‌نماید: آنچه منصوص‌العله است، امر تطبیقش نیز براساس تشخیص خود مکلف خواهد بود.

شاید مثال زیر جهت توضیح بیشتر تاندازه‌ای راهگشا باشد:

عبارت «لا تأکل الزمان لأنه حامض» (انار نخور، زیرا ترش مزه است) علاوه‌بر آنکه علت منع از خوردن انار را ترشی آن دانسته است، گویای این هم هست که: «لا تأکل الحامض» (ترشی نخور)؛ یعنی گویا ملاک و معیار در منع از خوردن، همان ترش بودن است نه انار بودن. بر همین اساس، مکلف نیز تشخیص می‌دهد که خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های ترش مزه دیگر را نیز نباید استفاده کند؛ زیرا ملاک ترش بودن است و نوع مأکول در آن مداخلیتی ندارد.

همچنین، می‌توان گفت در علت همواره مقتضی موجود و مانع مفقود است؛ یعنی آنچه به‌عنوان تعلیل بیان می‌گردد، همان تمام‌العله است؛ اما حکمت تنها به‌معنای وجود اقتضاست نه اینکه تمام‌العله باشد.

۲-۲. معانی حکمت در موارد کاربرد

۲-۲-۱. فایده

گویا پس از بیان حکم، آنچه به‌عنوان حکمت ذکر می‌شود، می‌تواند فایده امتثال مجعول را بیان کند و بدین ترتیب، مکلف را به سمت انجام فعل برانگیزاند یا وی را برحذر دارد؛ اگرچه دلیل اصلی یا همان علت مجعول چیز دیگری است. در مثال «صوموا تصحوا» (روزه بگیرید تا سلامت بمانید)، اگرچه صحت در جواب طلب (فعل امر) آمده و نتیجه

مطلوب امتثال مجعول را بیان می‌کند، ولی نمی‌تواند دلیلی که حکم دائرمدار آن قرار می‌گیرد، تلقی شود؛ زیرا در این صورت انجام ورزش نیز واجب است، چون موجب صحت و سلامتی می‌گردد؛ حال آنکه بطلان این قول و فتوا ندادن فقیهان به آن واضح است (شب‌زنده‌دار، ۱۳۹۲: جلسه ۳۸).

۲-۲-۲. دخالت فی‌الجمله در جعل

معنای کاربردی دیگر حکمت، آن چیزی است که در جعل دخالت «فی‌الجمله» دارد ولی تمام دخل نیست و به عبارت دیگر، فی‌الجمله ملحوظ است، مانند مثال معنای پیشین که در آن تنها دلیل وجوب روزه سلامتی نیست.

۲-۳. تفاوت میان علت و حکمت

در بالا به نظرات مرحوم نائینی و عراقی در تعریف علت و حکمت اشاره شد که تاحدی نیز تفاوت میان آنها آشکار گشت. گرچه برخی اصل اولی در دلیل ذکر شده برای یک حکم را حکمت بودن آن می‌دانند (بروجردی، ۱۳۷۷ق: ص ۲۸) و برخی دیگر معتقدند مقتضای اصل اولی، علت بودن آن است (روحانی، ۱۴۲۸ق: ج ۵، ص ۳۳۰)، ولی تأمل در آثار مکتوب در این عرصه ما را به دست کم سه دسته از آرای رایج رهنمون می‌کند. این دسته‌بندی می‌تواند موجب تمییز مناسب‌تر میان این دو عنوان گردد:

۲-۳-۱. نظر مرحوم نائینی

مرحوم نائینی معتقد است که علت: الف. قابل‌القا به مکلف است. مکلف می‌تواند به حصول یا عدم حصول آن توجه کند، مانند اسکار برای خمر (اعم از قابلیت ثبوتی و اثباتی). البته، ممکن است آنچه بیان شده، قابلیت متعلق تکلیف واقع شدن و به مکلف القا شدن را نداشته باشد، شبیه به بیشتر آنچه مرحوم صدوق^ع در کتاب علل الشرایع بیان کرده است؛ زیرا شارع در مقام جعل علت و القای آن به مکلف نیست؛ افزون‌براین، مکلف مصادیق آن را نیز نمی‌تواند تمییز دهد.





ب. حکمت علت یا اقتضایی برای جعل است ولی علت دلیل وجود مجعول است، مثلاً «الخمیر حرام لانه مسکر» (خمیر حرام است زیرا مست‌کننده است) یک علت دارد که همان اسکار است؛ همچنین، دارای یک حکمت است: محفوظ ماندن عقل انسان از آسیب‌ها. این دلیل باعث شده شارع این حکم را تشریح کند (نائینی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۴۹۶).
نظر مرحوم عراقی نیز شبیه به این قول است.

۲-۳-۲. نظر مرحوم خوئی

مرحوم خوئی از منظر عرفی به مسئله علت و حکمت، و کشف تفاوت میان آنها نگریسته و عرف را ملاک در تشخیص می‌داند (خوئی، ۱۳۸۷ق: ج ۲، ص ۳۶۸). ایشان در این راستا این‌گونه می‌فرماید:

«معیار در حکمت و علت همان فهم عرفی است؛ پس در هر موردی که عرف از کلام، دائرمدار بودن حکم بر تعلیل را برداشت نماید، پس همان علت است وگرنه حکمت خواهد بود.»

همچنین، آیت‌الله سیدکاظم حائری (حائری، ۱۴۲۳ق: ص ۳۱۴-۳۱۵) و مرحوم وحید بهبهانی (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ص ۱۴۵-۱۵۱) به مرجعیت عرف در این زمینه اعتقاد داشته‌اند.

۳. عدالت تکوینی در ملاک مقدمه حکمت‌انگاری در جعل

پذیرش عدالت تکوینی و نفی ظلم شارع که در عالم ملاکات احکام وجود دارد، به‌مثابه علت جعل است نه علت حکم. این امر بستری برای حکمت‌انگاری عدالت در جعل به‌شمار می‌رود. براساس توضیح «قید اتصاف» در ملاک و اراده، تبیین اصولی روشن‌تری از دخالت عدالت در ملاک احکام می‌توان ارائه کرد. قیود اتصاف، قیودی‌اند که اتصاف حکم به ملاک مقید به آنهاست؛ یعنی آن حکم فقط در حالت وجود آن قید متصف به مصلحت و یا مفسده می‌شود. از باب تشبیه، پزشک به بیمار دستور مصرف دارویی را می‌دهد. مصرف دارو فقط در فرض بیماری او مصلحت دارد و در غیر این صورت، اصلاً مصلحت ندارد.

قیود ترتب، قیودی‌اند که تحقق مصلحت منوط به آنهاست. در مثال دستور پزشک، فرض کنید دارو وقتی اثر می‌کند که خوردن آن بعد از صرف غذا باشد. در اینجا، صرف غذا قید ترتب مصلحت است. اصطلاحاً بیماری شرط وجوب مصرف دارو، و «بعد از غذا بودن» شرط وجود (شرط واجب) حکم است. به صورت کلی می‌توان گفت، در مقام جعل، قید انصاف معمولاً به شکل قیود وجوب، و قید ترتب معمولاً به شکل قیود واجب ظهور می‌کند (ر.ک: صدر، ۱۴۰۵ق: ص ۱۹۶).

در مرحلهٔ اراده نیز شروط انصاف، شروط نفس اراده هستند؛ برخلاف شروط ترتب که شروط مراد هستند، نه اراده. در اینجا، میان ارادهٔ تکوینی و ارادهٔ تشریحی فرقی نیست. اراده‌ای که مقید به شروط انصاف است، منوط به وجود خارجی این شروط نیست؛ بلکه به وجود تقدیری و لحاظی شروط وابستگی دارد، زیرا اراده همواره معلول ادراک مصلحت و لحاظ قیود انصاف فعل به مصلحت است، نه آنکه مستقیماً تابع واقع مصلحت در خارج باشد. در نتیجه، شروط انصاف به وجود خارجی در ملاک دخالت دارد و به وجود تقدیری و لحاظی در اراده مقید است (همان، ص ۲۴۲).

حال، دربارهٔ قید عدالت در احکام می‌توان گفت: مولا به خاطر مصلحت عدم وقوع ظلم در خارج، عدالت را شرط انصاف فعل به ملاک قرار داده است؛ یعنی جدا از هر حالت ملکف و فعلیت حکم، عدالت در ملاک احکام دخالت دارد. ارادهٔ تکوینی و تشریحی مولا نیز به وجود لحاظی و تقدیری مقید به عدالت است.

پس از تبیین این مطلب که عدالت به گونهٔ شرط انصاف در ملاک دخالت دارد، این پرسش اساسی پیش می‌آید که این قید انصاف در ملاک و ارادهٔ معطوف به عدالت در مرحلهٔ جعل به عنوان قید موضوع حکم نیز حضور دارد؟ عالم جعل، عالم اثبات و خطاب است و با استظهار فهمیده می‌شود. دخالت قید عدالت در موضوع حکم در مرحلهٔ جعل کاملاً معقول و ممکن است؛ اما مهم آن است که باید ادلهٔ لفظی و خطابات شرعی را با دقت ملاحظه و تحلیل نمود که آیا عدالت قید در موضوع احکام است که با نبود آن و تلقی ظلم از سوی ملکف، حکم به فعلیت نرسد یا آنکه عدالت فقط در عالم ملاکات قرار دارد و تنها می‌تواند حکمت جعل یعنی علت یا اقتضای جعل باشد نه علت حکم؟



نکته قابل توجه آنکه، هیچ الزامی بر مولا نیست که هر قیدی در ملاک را قید در جعل و موضوع حکم قرار دهد. بنابر دیدگاه شهید صدر، جعل و اعتبار همواره مصب و کانون حق الطاعه را نشان می‌دهد و دقیقاً تابع ملاک و اراده شارع نیست. توضیح آنکه، اعتبار برای ملاک و اراده در احکام، عنصری ضروری نیست؛ بلکه غالباً به عنوان چهارچوب و ساختار بیانی به کار برده می‌شود. توضیح حقیقت این عنصر بدین گونه است که مولا همان طور که حق الطاعه بر مکلف دارد، حق مشخص کردن مرکز حق الطاعه در زمان خواستن چیزی از مکلف را نیز دارد. هنگامی که ملاک در شیئی تمام بود و مولا آن را اراده کرد، ضروری نیست مولا همانی را که اراده کرده برعهده مکلف بگذارد و مرکز حق الطاعه را این گونه مشخص نماید، بلکه امکان دارد مولا مقدمه آن چیزی را که اراده کرده، مرکز حق الطاعه قرار دهد و مقدمه را اعتبار کند. حق الطاعه بر آنچه مولا در اعتبار خود تحدید و تعیین کرده، قرار داده می‌شود. در نتیجه، اعتبار معمولاً برای کشف از کانون حق الطاعه‌ای که مولا معین کرده است، به کار برده می‌شود؛ این امر گاهی با مرکز اراده مولا یکی است و گاهی تغایر دارد (صدر، ۱۴۰۵ق: ص ۴۹).

همه آیات و روایاتی که از عدالت و رعایت آن سخن گفته‌اند، در قید موضوع در مرحله جعل احکام و دخالت در علت حکم ظهور ندارند؛ بلکه تنها بیانگر ملاک و حکمت احکام‌اند. آیه «و ما ربک بظلام للعبید» (فصلت: ۴۶) بیانگر امور تکوینی است و اعتبار قانونی به‌شمار نمی‌آید؛ بنابراین، نمی‌توان از آن تساوی دینه مرد و زن را نتیجه گرفت (مددی، ۱۳۸۸: ص ۴۸). به بیانی دیگر، آیاتی که عدالت را به خداوند متصف می‌کنند، از امری واقعی و تکوینی اخبار و حکایت می‌کنند که نسبت به احکام شرعی تنها در مرحله ملاک می‌تواند جای گیرد. این آیات در مقام انشاء و تشریح نیستند تا حکم مولوی به‌شمار آیند و بتوانند تأثیری، مانند حکومت بر احکام، در استنباط داشته باشند. این آیات فقط امری ارشادی‌اند و ما را به حکم عقل رهنمون می‌سازند که شارع حکیم عدالت را در ملاک احکام قرار داده است. در نتیجه، عدالت به‌مثابه حکمت احکام بوده و در استنباط حکم شرعی کارایی ندارند. با ارشادی بودن آیات عدالت نیز حکومت عدالت به‌مثابه قاعده فقهی بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا دلیل حاکم باید دلیل لفظی مولوی باشد.

۴. اشکالاتی به حکمت‌انگاری عدالت و ناکارایی در استنباط

۴-۱. اشکال نخست

«اگر گفته شود شارع خودش عدالت را رعایت کرده است و ما کاری نداریم، این آیات همانند معما گفتن می‌شود و دیگر چه فایده‌ای دارد که خدا بگوید: کارهای خداوند عدل است؟ ما که نمی‌فهمیم عدل چیست و این چه اثری دارد؟»

براساس آنچه این شخص می‌گوید، آیه «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» می‌شود معما و به‌درد نمی‌خورد. خداوند بفرماید: آقایان! بدانید همه کارهای خدا عدل است، و اگر آن شخص بگوید من نمی‌فهمم، می‌گوید: اشکالی ندارد که نمی‌فهمی، اما تو بدان که تمام کارهای خدا عدل است. این‌گونه سخن گفتن خداوند چه اثر و نتیجه‌ای برای من دارد؟ و قطعاً خلاف ظاهر قرآن است. پس آنچه در فهم مخالفت با آیات عدل و ظلم معتبر است، آن است که مردم آن را عدل یا ظلم می‌دانند (گفت‌وگو با آیت‌الله صانعی. ر.ک: علی‌اکبریان، ۱۳۸۶: ص ۲۶۸).

۴-۱-۱. پاسخ به اشکال نخست

آیه «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» اصلاً در مقام تشریح نیست تا ما برای احکام فقهی به آن استدلال کنیم. آیه بیانگر این امر واقعی است که خداوند ظالم نیست و مرتکب واقع ظلم نمی‌شود؛ نه اینکه چیزی را که عقلاً ظلم می‌دانند، مرتکب نمی‌شود. ممکن است عقلاً چیزی را ظلم بدانند، اما خدا ظلم نداند؛ چون نظر عقلاً را تخطئه می‌کند. بنابراین، آیه «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» اصلاً در نفی ظلم عقلایی ظهور ندارد، بلکه ظاهر آن، نفی واقع ظلم است؛ یعنی چیزی را که واقعاً ظلم است، خداوند انجام نمی‌دهد (گفت‌وگو با استاد محمدتقی شهیدی. ر.ک: همان، ص ۳۴۴).

بیان دیگر آنکه، اثبات عدالت به‌عنوان علت احکام و دخالت در مرحله جعل باید براساس استظهار از خطابات شرعی باشد و نمی‌توان صرفاً با بیان لغویت و معما دانستن،





دلالت آیات عدالت را در قاعده‌انگاری تمام دانست. درنهایت، دلالت آیه «و ما ربک بظلام للعبید» در قاعده‌انگاری عدالت مجمل خواهد بود. نکته دیگر آنکه، اگر آیه بیانگر دخالت عدالت در ملاک و به‌عنوان حکمت احکام باشد، نه لغویتی موجب می‌شود و نه فهم آیه معماگونه خواهد شد. اینکه شارع از امری واقعی خبر می‌دهد که در ملاک تمامی احکام عدالت حضور دارد، سخنی بااهمیت و مبنایی چشمگیر است و نمی‌توان آن را به معما تقلیل داد!

۲-۴. اشکال دوم

«آیه «و ما ربک بظلام للعبید» دلیل لفظی است و ارشاد و مولویت ندارد. همان درک عقلی ما را با لفظ بیان کرده است. اگر اعتبارات عقلایی که لب است، یک روز به‌صورت قانون درآیند، این می‌شود لفظ. فطرت ما می‌فهمد که خدا ظالم نیست. بیان هست، ولی بیان تشریحی نیست. وقتی دلیل عقلی داریم، دلیل لفظی آن ارشاد به همان دلیل عقلی است. نمی‌گویم تشریح، بیان است. «زیربنا» را می‌گوید. خود «و ما ربک» لفظ است. وقتی لفظ است، حاکم بر ادله می‌شود. خداوند آن درک عقلی را به‌صورت لفظ برای ما بیان کرده است و همانی را که خودش با لفظ بیان کرده، حاکم می‌شود» (گفت‌وگو با آیت‌الله صانعی. رک: همان، ص ۲۸۶).

۱-۲-۴. پاسخ به اشکال دوم

لفظ فقط ابراز است. لفظی می‌تواند در استنباط مانند حکومت تأثیر داشته باشد که در مقام تشریح و بیان حکم مولوی باشد؛ وگرنه باید تمامی الفاظ و خطابات دینی، که بیانگر امور اعتقادی یا اخلاقی‌اند، را در مقام استنباط حکم شرعی دخالت داد!

«زیربنا» بودن عدالت نیز همان دخالت عدالت در ملاک احکام است که از حکمت و علت جعل فراتر نمی‌رود. درنتیجه، نمی‌توان گفت عدالت به‌مثابه قاعده فقهی در استنباط کارایی دارد.

۵. کارایی حکمت‌انگاری عدالت در احکام غیرتعبدی

در آغاز باید گفت حکمت دارای ناکارایی مطلق در استنباط احکام شرعی نیست. از آنچه در باب فرق میان علت و حکمت بیان شد و نیز با توجه به مدار بودن علت در امر استنباط، این گونه به نظر می‌رسد که گویا در فرآیند استنباط حکم شرعی، فایده‌ای بر حکمت مترتب نخواهد بود. با وجود این، در «مکتب اصولی - فقهی قم» دیدگاهی وجود دارد که به نقش‌یابی حکمت در فرآیند استنباط پرداخته است.

این دیدگاه بر آن است که حکمت و علت در تعمیم‌بخشی تفاوتی با یکدیگر ندارند. تنها فرق میان آن دو این است که حکمت بر خلاف علت مخصّص نیست. مثلاً هرگاه گفته شود در ساعت خاصی از شب برای جلوگیری از آمدوشد دزدان و سرقت، هر فردی که آمدوشد نماید، جلب شود، در این صورت مأمور قانون نمی‌تواند فردی را به این استناد که دزد نیست، جلب نکند؛ زیرا مقنن، به عللی، مانند اشتباه مأمور، اختیار تطبیق حکمت قانون بر مورد را به او نداده است. از این رو، قانون به‌طور کلی وضع شده است. با وجود این، هرچند حکمت مزبور مخصّص نیست، ولی معمم هست؛ یعنی اگر در روز روشن، مأمور با یک دزد قطعی روبه‌رو شود، باید او را دستگیر کند؛ زیرا اراده قانونگذار بر این تعلق گرفته که دزدی و سرقت از میان برداشته شود (شبیری، به نقل از محقق داماد، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۳۲).

در توضیح این دیدگاه باید گفت: ممکن است مقنن هم در عقد اثباتی قضیه و هم در عقد سلبی آن، حکمت را لحاظ کند و اختیار را (نه در جانب تعمیم و نه تخصیص) به مأمور ندهد و مثلاً به عللی بگوید که در روز هیچ فردی به‌عنوان سارق جلب نشود. در این صورت، واضح است که حکمت مذکور در قانون نخست (جلب سارق) معمم نمی‌تواند باشد؛ زیرا قانون و حکمت دیگری در اینجا وجود دارد که با آن تنافی دارد. پس فرض کلام مرحوم داماد جایی است که قانون و حکم دیگری از سوی مقنن و شارع در دست نباشد که جلوی تعمیم حکمت را بگیرد. در این صورت است که حکمت معمم خواهد بود (شبیری، ۱۳۷۷: ص ۳۳).

در نتیجه، بنابر دیدگاه فوق، حکمت تعمیم‌پذیر خواهد بود و حکمت‌انگاری عدالت در



احکام با تعمیم‌پذیری ناسازگاری ندارد و می‌تواند در اجتهاد و استنباط کارایی داشته باشد. مطلب مذکور بنا بر تحلیل دوگانه علت / حکمت ارائه شد؛ اما از سویی دیگر، به لحاظ کارکرد حکمت می‌توان پذیرفت قدر متیقن آن است که حکمت در احکام تبعیدی کارایی در استنباط ندارد، ولی همین حکمت به لحاظ احکام غیرتبعیدی، مانند احکام اجتماعی، می‌تواند ملاکی برای دخالت در فعلیت احکام باشد. به سخن رساتر، عدالت تنها در عالم ملاکات است و در خطاب، علت جعل است، نه علت حکم. با وجود این، با درک عقلی و عقلایی می‌توان فهمید احکامی که از سنخ تبعیدی و توقیفی نباشد فعلیت‌شان وابسته به ملاک است؛ اگرچه که عدالت در خطاب و مرحله جعل، در موضوع حکم به سان علت نباشد.

بنا بر دیدگاهی، «بحث عبادات، بحث ثنای رب است و ثنای رب را ما اصلاً نمی‌فهمیم. در باب عبادات قبول داریم که درک هم نمی‌تواند عدل و ظلم را بفهمد؛ اما در بحث معاملات یا حقوق اجتماعی که بین مردم رایج بوده، اگر روایتی مخالف با آن باشد و اطلاقی مخالف با آن باشد، اطلاقی آن را قبول نمی‌کنیم یا به طور کلی آن را کنار می‌گذاریم» (گفت‌وگو با آیت‌الله صائمی. ر.ک: علی‌اکبریان، ۱۳۸۶: ص ۲۷۳).

به بیان دیگر، برخی احکام از قبیل احکام تبعیدی محض نیست که نتوان دلیل و ملاک و نتایج عمل را جز خدا ندانست؛ بلکه تابع ملاکات متناسب با عقل و فطرت است. معنای این سخن آن است که اوامر و نواهی واردشده در ابواب معاملات و سیاسات و جزئیات از قبیل احکام ارشادی است به آنچه که عقل و فطرت درک می‌کند (منتظری، ۱۴۱۱ق: ج ۲، ص ۵۴۶). اساساً تشریح عبادات با تشریح معاملات (بالمعنی‌الاعم) متفاوت است (سند، ۱۴۲۸ق: ص ۱۵۶). بدین‌گونه که معاملات تعدب‌بردار نیست و مصلحت و غایت آن قابل درک است (مغنیه، ۱۴۲۱ق: ج ۳، ص ۱۵۸). مثلاً فتوا به «عدم جواز حیل در ربا» به این دلیل است که با عدالت ناسازگار است (خمینی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۴۰۷)؛ اگرچه در ادله لفظی مربوط به ربا، عدالت علت حکم نباشد.

بنابراین، استخراج حکمت اگر در امور تبعیدی نیست یا اموری نیست که تنها بیان آن از شارع رسیده (یعنی از اموری نیست که مصلحت در آن مخفی و چگونگی ملاک آن

مبهم است) یا کشف حکمت به درجه‌ای می‌رسد که موجب اطمینان به مصلحت آن به صورت منضبط است و از مجاری نص و با استناد به لفظ و رعایت قواعد مناسبت گرفته شده، وجهی برای مخالفت نیست؛ زیرا در مجموع، علم حاصل می‌شود که این حکمت از امور تشویقی و بیان مصلحت تخلف‌پذیر نیست و درحقیقت، چیزی شبیه به علت منصوص العله است (ایازی، ۱۳۸۶: ص ۵۳۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ص ۴۵).

از این رو، در احکام غیرتعبدی می‌توان به ملاک عدالت دست یافت و آن را در اجتهاد دخیل دانست؛ اگرچه در لسان ادله به‌عنوان حکمت باشد. با پذیرش این مطلب، پرسش اینجاست که آیا می‌توان تجمیع عدالت ملاکی را در اصطلاح قاعده‌ای فقهی، هرچند در گستره احکام غیرتعبدی عنوان کرد؟

برای پاسخ دقیق، نخست باید به بیان اقسام قواعد فقهی پرداخت. قواعد فقهی دارای تقسیمات زیر است:

الف. آنچه که به معنای فنی قاعده نیست: مانند قاعده لاضرر. معنای فنی «قاعده» به این بستگی دارد که قاعده امری کلی و دارای نکته ثبوتی واحدی باشد که به یک حقیقت برگردد. مفاد لاضرر تنها مجموعه‌ای از تشریحات عدمی است که در یک عبارت جمع و ابراز شده است.

مضمون این قاعده، نفی جعل حکم ضرری در اسلام است و احکام شرعی کلی‌ای که از این قاعده به‌دست می‌آید، عبارت‌اند از: «اختصاص وجوب وضو در غیر حالت ضرر»، «اختصاص وجوب روزه به غیر حالت ضرر» و مانند آن. هریک از این احکام دارای جعل‌های مستقلی هستند که در تقیید وجوب وضو و صوم به عدم حالت ضرر صورت گرفته است. چنین نیست که به یک جعل کلی واحد، مثلاً به جعل «قاعده لاضرر» جعل شده باشند.

ب. آنچه که خود، یک حکم واقعی کلی به‌وسیله جعل واحد باشد: مانند قاعده مایضمن. در این صورت قاعده به معنای فنی خود صدق می‌کند.

ج. حکمی ظاهری که به‌وسیله آن، صغرای حکم شرعی احراز می‌شود: مانند قاعده فراغ.





د. حکمی ظاهری که می‌تواند بر حکم شرعی یا اصل جعل حجّت باشد: مانند قاعده طهارت در شبهات حکمیه.

ه. قواعد فقهی استدلالی یعنی قواعدی که فقیه در استنباط حکم شرعی بدان استناد می‌جوید: مانند ظهور امر به غسل در ارشاد به نجاست (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۲۴-۲۶).

درباره تطبیق اقسام فوق بر عدالت باید گفت: قسم اول بر عدالت جریان پیدا نمی‌کند، زیرا همان‌گونه که در ابتدای مقاله گذشت، عدالت به «قرار دادن هر چیزی در جای خود» یا «اعطای حق به هر صاحب حقی» تعریف می‌شود. عدالت دائرمدار حق است و مفهوم حق نیز با نوعی ثبات همراه است. در نتیجه، نمی‌توان عدالت را، مانند لاضرر، تنها تشریحات عدمی دانست. آیات عدالت، دارای نکته ثبوتی واحدی اند که به یک حقیقت برمی‌گردند: دخالت عدالت در ملاک احکام. در نتیجه، عدالت قید ایجابی است نه قید عدمی.

قسم دوم، سوم و چهارم نیز بر آیات عدالت تطبیق پیدا نمی‌کند. زیرا بنابر آنچه گذشت، به لحاظ عالم اثبات، آیات عدالت اساساً در مقام جعل حکم و تشریح نیستند؛ حال، چه حکم واقعی و چه حکم ظاهری.

قسم پنجم نیز، درحقیقت، مسائل اصولی اند که به دلیل عدم اشتراک در تمام ابواب فقه و اختصاص به ابوابی محدود در فقه از زمره قواعد اصولی خارج می‌شوند و به آنها قواعد فقهی گفته می‌شود (همان، ص ۲۶). عدالت مسئله‌ای اصولی و استدلالی نیست که به بخشی از فقه محدود باشد؛ بلکه ملاکی است حقیقی، که در گستره احکام غیرتعبدی می‌تواند جریان یابد.

بدین ترتیب، به لحاظ فنی نمی‌توان اصطلاح قاعده فقهی را بر عدالت جاری کرد. اما انصاف آن است که بگوییم همان‌طور که در قسم اول گذشت، ضابطه قاعده‌انگاری، امری کلی و دارای نکته ثبوتی واحد است که به یک حقیقت برمی‌گردد. ضرورتی ندارد که این امر کلی «حکم» و جعل کلی باشد؛ بلکه می‌تواند ملاکی حقیقی باشد که در عالم

جعل به‌عنوان حکمت بیان شده است. همچنین، عدالت از کلیت و شمولیت در گستره احکام غیرتبعیدی برخوردار است که می‌تواند بر مصادیق خود تطبیق یابد. در نتیجه، قاعده فقهی عدالت در حوزه احکام غیرتبعیدی اصطلاحی ناروا نیست.

البته، با توجه به فهم مشترک اکثر فقیهان و سنخ‌شناسی قواعد فقهی، اطلاق قاعده فقهی بر مفهومی که در عالم جعل حکم و تشریح صورت نگرفته و در عالم ملاک است، رایج و متداول نیست. بنابر اینکه عدالت ملاکی حقیقی است و آیات عدالت در مقام جعل حکم و تشریح نیستند، مناسب‌تر آن است که عدالت به‌عنوان «هدف شریعت» عنوان شود تا قاعده‌ای فقهی.

۶. گذر از دوگانه علت / حکمت در نقش‌یابی عدالت به‌مثابه هدف شریعت

بهترین راه برای کشف هدف شریعت، قرآن است؛ زیرا قرآن به‌سان قانون اساسی برای شریعت و مجموعه احکام است (سیستانی، ۱۳۹۶ق: ص ۸) و همواره در قانون اساسی از اهداف مهم و عالی سخن گفته می‌شود. احکام شرعی صادره از سنت به‌مثابه مواد قانونی و متمم و مکمل این قانون اساسی است (همان).

گفتنی است امام خمینی رحمته‌الله از فقیهانی است که می‌توان از نظرات ایشان چنین برداشت کرد که عدالت را به‌عنوان هدف شریعت باور دارد:

«مهم‌ترین وظیفه انبیا برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است که البته با بیان احکام و نشر تعالیم و عقاید الهی ملازمه دارد؛ چنان‌که این معنا از آیه شریفه به‌وضوح پیداست: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾. هدف بعثت‌ها به‌طور کلی این است که مردمان براساس روابط اجتماعی عادلانه، نظم و ترتیب پیدا کرده، قد آدمیت راست گردانند و این با تشکیل حکومت و اجرای احکام، امکان‌پذیر است» (خمینی، ۱۳۷۶: ص ۷۰).



اگرچه امام خمینی علیه السلام بنا بر دیدگاه فوق عدالت را دلیل برقراری حکومت اسلامی می‌داند، اما از همین کلام می‌توان استفاده کرد که طبق دیدگاه ایشان هدف شریعت نیز عدالت است.

در اینجا اساساً قصد ورود به مباحث تفصیلی «مقاصد شریعت»، مانند آنچه شاطبی و ابن عاشور بدان پرداخته‌اند، نداریم؛ بلکه با این پرسش روبه‌رو هستیم که چنانچه عدالت براساس آیات قرآن به‌عنوان هدف شریعت عنوان شود، آیا چالش حکمت‌انگاری عدالت نیز در اینجا رخ می‌نماید؟

در پاسخ می‌توان گفت دوگانه علت / حکمت تنها در خطاب‌های حکمی معنا می‌یابد. وقتی خطابی شرعی را که بیانگر جعل حکم است، می‌نگریم، با توجه به استظهار و لسان خطاب و با تحلیلی عرفی چنین می‌سنجیم که آیا ملاک حکم (اگر ابراز شده است) درحقیقت، علت جعل (حکمت) است یا علت حکم (علت اصطلاحی)؟ بنابراین، با وجود تک‌گزاره حکمی به تحلیل علت یا حکمت وصف ابراز شده می‌پردازیم.

اما اگر گفتیم در آیات عدالت اساساً حکمی ابراز نشده است و لسان آیات ظهور در مرحله جعل ندارد، بلکه آیات با نگاهی کل‌نگر همگی از امری تکوینی سخن می‌گویند، عدالت در اینجا از مبادی و اهداف شریعت به‌شمار می‌رود. درنتیجه، همه آیات عدالت یک مدلول جامع خواهند داشت که مراد جدی آن عبارت است از اینکه عدالت، از مبادی و اهداف شریعت است. همان‌گونه که گذشت، هرکدام از آیات عدالت، بیانگر دخالت عدالت در ملاک است. از مجموعه این ملاک‌های واقعی می‌توان بدین مدلول جامع رسید که عدالت اساساً از اهداف شریعت به‌شمار می‌رود.

درنتیجه، بیان هدف شریعت فراتر و متفاوت با ابراز یک حکم با ملاک است تا با حکمت‌انگاری به چالش کشیده شود. به‌بیان دیگر، اگر قرآن به‌سان قانون اساسی برای شریعت باشد، طرح دوگانه علت / حکمت در قانون اساسی جایی ندارد؛ بلکه این مواد قانونی هستند که باید وصف آنها در جعل ماده قانونی به‌لحاظ علت / حکمت تحلیل و استظهار گردد.

حال پرسش مهم آن است که اگر براساس آیات قرآنی، عدالت را از اهداف و مبادی شریعت بدانیم و از چالش حکمت‌انگاری گذر کنیم، آیا این هدف‌انگاری عدالت، در اجتهاد کارایی خواهد داشت؟

۶-۱. توافق روحی روایات با اهداف و مبادی شریعت

به‌طور اختصار می‌توان گفت بنابر دیدگاه «وثوق صدوری» که در پی اطمینان به صدور روایت است، در حجیت خبر فقط به اعتبار سندی اکتفا نخواهد شد؛ بلکه باید مضمون خبر نیز با کتاب و سنت مقایسه شود و «نقد داخلی و متنی» صورت گیرد. مضمون خبر نسبت به کتاب و سنت باید دارای «توافق روحی» باشد. بدین معنا که با مبادی مستنبطه و ثابت در شریعت اسلامی - که از نصوص قطعی برآمده است - هماهنگ و سازگار باشد. این هماهنگی می‌تواند در سطح تناسب و انس‌پذیری تحقق یابد. این روش کاملاً عقلایی است که وقتی دو مجموعه کلام به یک شخص یا یک جهت منسوب‌اند و انتساب یک مجموعه، قطعی و دیگری مشکوک است، باید جهت اطمینان به مجموعه دوم به مجموعه اول رجوع کرد؛ زیرا مجموعه اول دارای سندی ثابت است و باید روح و ویژگی‌های عمومی آن را ملاحظه کرد و سپس مجموعه دوم را به اهداف و مبادی مستنبطه عرض کرد؛ آنچه سازگاری دارد قبول می‌شود و آنچه مخالف با اهداف و مبادی است، رد می‌گردد (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ص ۲۱۳).

روشن است که عدالت یکی از مبادی و اهداف ثابت در شریعت است که از نصوص قطعی قرآنی برآمده است. بنابراین، برای اطمینان به صدور روایت باید به نقد متن و نسبت آن با عدالت پرداخت تا با قرآن توافق داشته باشد. این توافق لازم نیست با مدلول مطابقی آیات یا با حکمی در آن صورت گیرد؛ بلکه تناسب و سازگاری عقلایی با هدف که اینجا عدالت است، کفایت می‌کند.

«عدالت اجتماعی» و عدم تبعیض طبقاتی یکی از همین قوانین فوقانی و اهداف برآمده از شریعت است. گزاره‌های شریعت می‌بایست با آن سنجیده شود (همو، ۱۴۳۷ق: ص ۳۶).

بنابراین، درباره اعتبار نقل در حجیت خبر و اطمینان به صدور آن باید گفت: هماهنگی





و تناسب مضمون خبر با روح و ویژگی‌های عمومی اهداف شریعت، مانند عدالت، شرطی اساسی به‌شمار می‌رود.

همچنین، بنابر روایات «عرض» یکی از مرجحات هنگام تعارض ادله، موافقت با کتاب و سنت به‌شمار می‌آید (بروجردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۲۵۷-۲۵۹). موافقت با کتاب و سنت، به‌معنای «توافق روحی» است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: سیستانی، همان: ص ۲۱۵). بدین ترتیب، می‌توان برای رفع تعارض روایات ملاحظه کرد که کدام روایت با عدالت تناسب و سازگاری دارد؛ عدالتی که در قرآن از مبادی و اهداف شریعت به‌شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

نقش عدالت در اجتهاد، به‌مثابه قاعده فراگیر فقهی‌ای که بتواند در استنباط احکام شرعی مؤثر باشد، با چالشی اساسی روبه‌رو خواهد بود: حکمت‌انگاری عدالت در خطابات قرآنی. براساس آیات قرآنی، عدالت به‌سان امری تکوینی در عالم ملاکات به‌شمار می‌رود و فقط علت جعل است نه علت حکم که بدان مقید شود. اما همین ملاکی بودن عدالت می‌تواند در گستره احکام غیرتعبدی کارایی داشته باشد. چه‌اینکه، حکمت احکام نیز مانند علت تعمیم‌پذیر است. کلیت و شمولیت ملاک عدالت، هرچند به‌صورت حکمت، در تأثیرگذاری بر استنباط احکام غیرتعبدی را شاید بتوان قاعده فقهی عنوان کرد؛ اگرچه باید توجه داشت اطلاق قاعده فقهی بر مفهومی که به‌صورت جعل حکم ابراز نشده باشد، متداول نیست.

حال که آیات عدالت ظهوری در جعل حکم ندارند و ملاک عدالت را بیان می‌کنند، می‌توان گفت اساساً مجموعه آیات عدالت بیانگر یکی از مبادی و اهداف شریعت‌اند. به بیان دیگر، عدالت در مراحل حکم که ملاک، اراده و جعل باشد، تحلیل نمی‌شود؛ بلکه به‌سان هدف شریعت نگریسته می‌شود. در عدالت به‌مثابه هدف، چالش حکمت‌انگاری موضوعاً رخ نمی‌نماید؛ زیرا عدالت هدف و از مبادی ثابت شریعت به‌شمار می‌رود و یک خطاب به‌عنوان قید حکم نیست تا این قید مورد تحلیل علت یا حکمت بودن واقع شود.

عدالت به‌مثابه هدف شریعت، در استنباط تأثیر مهمی دارد. برای اطمینان به صدور روایات باید با نقد متنی، تناسب و سازگاری مفاد روایت با عدالت در قرآن - به‌عنوان هدف شریعت - تحلیل و بررسی گردد.

کتابنامه

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

۱. اردکانی، مرتضی بن محمد (بی تا)، رساله فی العدالة، قم، مؤلف، چاپ نخست.
۲. ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۶)، ملاکات احکام و شیوه های استکشاف آن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. بحرانی، یوسف (۱۴۰۷ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، بیروت، دار الأضواء.
۴. بروجردی نجفی، محمدتقی (۱۳۷۷ق)، رساله نخبه الأفكار فی حرمان الزوجة من الأراضی و العقار، تهران، مطبعة القضاء.
۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۴۶)، میسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران، ابن سینا.
۶. حائری، سید کاظم (۱۴۲۳ق)، القضاء فی الفقه الإسلامی، قم، مجمع الفکر الإسلامی.
۷. حکیم، سید محسن (۱۴۰۴ق)، مستمسک العروة الوثقی، قم، مکتبه السید المرعشی.
۸. خوئی، ابوالقاسم (۱۳۸۷ق)، مصباح الأصول، قم، مکتبه الداوری.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۷۶)، کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰. _____ (۱۳۷۰)، صحیفه نور: مجموعه رهنمودهای امام خمینی علیه السلام، تهیه و تدوین سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. روحانی، محمدصادق (۱۴۲۸ق)، منهج الفقاهة، قم، أنوار الهدی.
۱۲. سند، محمد (۱۴۲۸ق)، فقه المصارف و النقود، قم، محبین.
۱۳. سیستانی، سید علی حسینی (۱۴۱۴ق)، قاعدة لاضرر و لاضرار، قم، نشر مکتبه آية الله العظمی سیستانی.
۱۴. _____ (۱۴۳۷ق)، مباحث الحجج، رهیاب: www.taghdirat.net.
۱۵. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵ق)، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الإسلامية، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.



۱۶. شب‌زنده‌دار، مهدی، دروس خارج اصول فقه، رهیاب: www.feghahat.ir، بازیابی: ۱۳۹۶/۸/۱

۱۷. شبیری، سیدمحمدجواد (۱۳۷۷)، دروس فی علم الأصول، بی‌جا، بی‌نا.

۱۸. شهیدی تبریزی، فتاح (۱۳۷۵ق)، حاشیه علی رساله فی العدالة، تبریز، چاپخانه اطلاعات.

۱۹. صاحب جواهر (محمدحسن نجفی) (۱۴۱۷ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۰. صاعی، یوسف (۱۳۸۲)، فقه الثقلین فی شرح تحریر الوسيلة: کتاب القصاص، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

۲۱. _____ (۱۳۸۰)، مجموعه گفت‌وگوهای هم‌اندیشی بررسی مسائل و مشکلات زنان، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

۲۲. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۵ق)، دروس فی علم الأصول، ج ۳، الحلقة الثالثة، قم، دارالمنتظر.

۲۳. _____ (۱۴۲۱ق)، الإسلام يقود الحياة، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

۲۴. _____ (۱۴۱۷ق)، اقتصادنا، قم، بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی).

۲۵. طباطبائی، محمدحسین (بی‌تا)، تفسیر المیزان، قم، اسماعیلیان.

۲۶. عاملی، سیدمحمد (۱۴۲۳ق)، نهاية المرام، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۷. علیخانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۲۸. علی‌اکبریان، حسنعلی (۱۳۸۶)، قاعدة عدالت در فقه امامیه: گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ و اسلامی.

۲۹. القطیفی، منیر عدنان (۱۴۱۴ق)، الرافد فی علم الأصول (تقرير درس خارج اصول آیت‌الله سیدعلی سیستانی)، قم، مکتب آية الله العظمی السید السیستانی، قم.

۳۰. کاشف الغطاء، محمدحسین (بی‌تا)، کشف الغطاء، اصفهان، مهدوی، چاپ سنگی.

۳۱. مامقانی، عبدالله بن محمد (بی‌تا)، حاشیه علی رساله فی العدالة، رهیاب: نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت، مؤسسه نرم‌افزاری علوم اسلامی نور، قم.

۳۲. مددی، سیداحمد (۱۳۸۸)، «جایگاه قرآن در فقهت»، کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۶۲.



۳۳. مطهری، مرتضی (۱۴۰۳ق)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت.
۳۴. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱ق)، فقه الإمام الصادق علیه السلام، قم، انصاریان.
۳۵. منتظری، حسین علی (۱۴۱۱ق)، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية، قم، دار الفکر.
۳۶. موسوی بجنوردی، حسن (بی تا)، منتهی الأصول، قم، مکتبه بصیرتی.
۳۷. مهریزی، مهدی (۱۳۷۹)، فقه پژوهی، تهران، وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

۳۸. نائینی، محمدحسین (۱۴۰۹ق)، فوائد الأصول، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۳۹. _____ (۱۴۱۸ق)، رسالة الصلاة فی المشکوک، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

۴۰. نراقی، مهدی بن ابی ذر (۱۳۸۳ق)، جامع السعادات، نجف، جامعة النجف.
۴۱. نراقی، احمدین مهدی (۱۴۰۸ق)، عوائد الأيام، قم، مکتبه بصیرتی، چاپ سنگی.
۴۲. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل (۱۴۱۵ق)، الفوائد الحائریة، قم، مجمع الفکر الإسلامی.





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی