

عدالت و ابواب فقهی آن در فقه اسلامی

سجاد سمندری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۳۱

چکیده

در سال‌های اخیر، عدالت به عنوان یک قاعده‌ی فقهی دست‌مایه‌ی برخی از پژوهشگران عرصه‌ی فقه شده است، تا به فقه پویایی ببخشند و فقه را از انزوا به سوی کارآمدی ببرند و چالش‌های فراروی اجرای احکام را برطرف نمایند. ایشان با نگاه جدید به عدالت و کاربرد آن در ابواب مختلف فقه بر این هدف‌اند که از عدالت قاعده‌ای فقهی بنا کنند و استنباط احکام شرعی را بر اساس آن سامان دهند و این قاعده را در روش‌های کنونی فقه و فقه‌ت و فقه‌ت وارد نمایند. قاعده‌ای فراگیر که تمام ابواب فقه را در می‌نوردد و حتی به پندار برخی می‌تواند احکام را نیز نسخ نماید! این نوشتار اثبات می‌کند که عدالت و نفی ظلم در فرآیند اجتهاد مؤثر است به گونه‌ای که فقیه می‌تواند آن را وسیله‌ی سنجش حکم فقهی خود و دلیلی در تقدیم یک الزام بر الزام دیگر قرار دهد. هدف از پژوهش حاضر عدالت و موارد اعتبار آن در فقه امامیه می‌باشد عدالت عبارت است، مسئله عدالت در بسیاری از امور ریز و درشت زندگی بشر به عنوان شرط مطرح شده است. از این رو است که مومنان در انتخاب امام جماعت و هم‌چنین در تنظیم سند دین و مطالبات، اقامه شهادت و گواهی نسبت به خود و دیگری و اموری از این دست موظف به رعایت شرط عدالت می‌باشند. به سخن دیگر، مؤمنان موظف هستند در مسیر زندگی خویش در همه امور خرد و کلان، شخصی و اجتماعی، دنیوی و اخروی عدالت را مراعات کنند و از ظلم و جور و بیداد پرهیز کنند ولی عموم فقیهان، عدالت را صفتی افزون بر اسلام می‌پندارند و به همین جهت، عادل باید واجبات و مستحبات شرعی را انجام دهد و از محرمات و مکروهات پرهیز کند.

واژگان کلیدی: فقه امامیه، قاعده‌ی فقهی، عدالت، قاعده‌ی عدالت.

۱- کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، کارآموز وکالت و عضو مرکز وکلای قوه قضائیه،



مقدمه

مسئله عدالت از دیرباز جزو مهم‌ترین دغدغه‌های بشر و ادیان الهی بوده است؛ به گونه‌ای که می‌توان تحقق قسط و عدل را از بزرگ‌ترین اهداف بعثت پیامبران و تشریح ادیان الهی به شمار آورد. مسئله عدالت به قدری در سرنوشت ملت‌ها و دولت‌ها اهمیت دارد که حتی حکومت‌های جور نیز ریاکارانه خود را متصف به آن دانسته و برای جلب قلوب مردم، هدف خود را تحقق قسط و عدل اعلام می‌دارند. از منظر فقه نیز عدالت در عرصه‌های گوناگون زندگی انسان نقش اساسی دارد؛ از امام جماعت گرفته تا مرجعیت تقلید و تا زعامت عالیه جامعه اسلامی، همه مشروط به عدالت هستند؛ سیستم قضایی اسلام بر محور عدالت قاضی و شهود می‌چرخد و به‌طور کلی در بسیاری از ابواب فقه، از عبادات و معاملات، عدالت نقش محوری دارد. از این رو فقهای امامیه به شناخت مفهوم عدالت و شفاف‌سازی تعریف آن همت گماشته و فراوان به نقض و ابرام پرداخته‌اند؛ ولی نتیجه واحدی به دست نیامده و آرای گوناگونی ارائه داده‌اند؛ برخی عدالت را از قبیل ملکه نفسانی دانسته‌اند؛ برخی گفته‌اند عدالت از قبیل ملکه نیست، بلکه عبارت است از خود اعمال خارجیه، از انجام واجبات و ترک محرمات، بدون آنکه مستند به ملکه باشد؛ برخی دیگر عدالت را صرف اسلام با عدم ظهور فسق دانسته‌اند؛ بدین معنا که اگر کسی مسلمان باشد و از او در خارج فسقی ظاهر نشود، حکم به عدالت او می‌شود جمعی نیز عدالت را صرف حسن ظاهر به شمار آورده‌اند. علاوه بر این، مشهور فقهای متأخر از علامه حلی، مروت را در مفهوم عدالت شرط دانسته‌اند. در مقابل، بعضی فقها نیز مروت را در مفهوم عدالت شرط نمی‌دانند. برخی دانشمندان علم لغت، عدالت را به معنای مساوات و برابری و برخی آن را به معنای استقامت، یعنی راست و موزون بودن دانسته‌اند.

بیان مسئله

برخی دانشمندان علم لغت، عدالت را به معنای مساوات و برابری (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۳۲۵؛ طریحی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۴۲۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۴۶) و برخی آن را به معنای استقامت، یعنی راست و موزون بودن دانسته‌اند (ابن منظور، بی تا، ج ۱۱: ۴۱۴). راغب می‌گوید: «عدالت و معادله دارای معنای مساوات و برابری است و در مقایسه میان اشیا به کار می‌رود... پس عدل، تقسیم نمودن به طور مساوی است» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۳۲۵). ابن منظور گفته است: «عدل هر آن چیزی است که فطرت انسان حکم به استقامت و درستی آن نماید» (ابن منظور، بی تا، ج ۱۱: ۴۱۴). نیز اهل لغت گفته‌اند: عدالت در مقابل ظلم و جور قرار دارد (فیومی، ۱۴۰۳: ۳۹۶). فراهیدی گفته است: «العدل نقیض الجور» (همان). فیومی می‌گوید: «عدل، میانه‌روی



در کارهاست و آن، خلاف جور است» (فیومی، ۱۴۰۳: ۳۹۶)؛ چراکه ظلم و جور در واقع خروج از توازن و برابری است. پس میان این معنا و معنای پیشین مغایرتی نمی‌باشد. مسئله عدالت از دیرباز جزو مهم‌ترین دغدغه‌های بشر و ادیان الهی بوده است؛ به گونه‌ای که می‌توان تحقق قسط و عدل را از بزرگ‌ترین اهداف بعثت پیامبران و تشریح ادیان الهی به شمار آورد (حدید، ۲۵). مسئله عدالت به قدری در سرنوشت ملت‌ها و دولت‌ها اهمیت دارد که حتی حکومت‌های جور نیز ریاکارانه خود را متصف به آن دانسته و برای جلب قلوب مردم، هدف خود را تحقق قسط و عدل اعلام می‌دارند.

از منظر فقه نیز عدالت در عرصه‌های گوناگون زندگی انسان نقش اساسی دارد؛ از امام جماعت گرفته تا مرجعیت تقلید و تا زعامت عالیه جامعه اسلامی، همه مشروط به عدالت هستند؛ سیستم قضایی اسلام بر محور عدالت قاضی و شهود می‌چرخد و به‌طور کلی در بسیاری از ابواب فقه، از عبادات و معاملات، عدالت نقش محوری دارد. از این رو فقهای امامیه به شناخت مفهوم عدالت و شفاف‌سازی تعریف آن همت گماشته و فراوان به نقض و ابرام پرداخته‌اند؛ ولی نتیجه واحدی به‌دست نیامده و آرای گوناگونی ارائه داده‌اند؛ برخی عدالت را از قبیل ملکه نفسانی دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۴۹۴)؛ برخی گفته‌اند عدالت از قبیل ملکه نیست، بلکه عبارت است از خود اعمال خارجیه، از انجام واجبات و ترک محرمات، بدون آنکه مستند به ملکه باشد (ابن ادریس، بی تا، ج ۲: ۱۱۷)؛ برخی دیگر عدالت را صرف اسلام با عدم ظهور فسق دانسته‌اند؛ بدین معنا که اگر کسی مسلمان باشد و از او در خارج فسقی ظاهر نشود، حکم به عدالت او می‌شود (حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸: ۲۶۷)؛ جمعی نیز عدالت را صرف حسن ظاهر به شمار آورده‌اند (مفید، ۱۴۱۰: ۷۲۵). علاوه بر این، مشهور فقهای متأخر از علامه حلی، مروت را در مفهوم عدالت شرط دانسته‌اند (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۹). در مقابل، بعضی فقها نیز مروت را در مفهوم عدالت شرط نمی‌دانند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۵۸). برخی فقهای امامیه گفته‌اند: عدالت در فقه معنای جداگانه‌ای ندارد؛ بلکه در همان معنای لغوی به کار رفته است (محقق اردبیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۲: ۳۱۲) مرحوم خوئی گفته است: «برای عدالت نه حقیقت شرعیه ثابت شده است و نه حقیقت متشرعه؛ بلکه عدالت (در شریعت) در همان معنای لغوی خود، یعنی درستی و عدم جور و انحراف به کار رفته است» (همان).

پیشینه تحقیق

سبزواری (۱۳۸۸) در خصوص مفهوم عدالت بیان می‌دارد: یکی از مسائل مورد اختلاف میان فقهای امامیه در خصوص مفهوم عدالت، ارتکاب گناهان صغیره است؛ بدین معنا که آیا گناهان صغیره به طور مطلق



با عدالت منافات دارند، یا آنکه این گناهان فقط در صورت اصرار، با عدالت منافات داشته و به آن لطمه می‌زنند. به عبارت دیگر آیا در عدالت فقط اجتناب از کبائر که شامل اصرار بر صغیره نیز می‌شود، معتبر است، یا آنکه لازم است علاوه بر اجتناب از کبائر، از صغائر نیز به طور مطلق اجتناب شود؟ فقهای امامیه در این باره اختلاف نظر دارند، اما آنچه میان آن‌ها معروف است، این است که صغائر در صورت اصرار، با عدالت منافات دارد، ولی در صورت عدم اصرار، منافاتی با عدالت ندارد؛ چنان که علامه حلی، محقق سبزواری، صاحب مدارک و صاحب جواهر قائل به این قول هستند.

طباطبائی (۱۴۲۴) در مورد موارد اعتبار عدالت در فقه امامیه معتقد است: مفهوم عدالت از قبیل ملکه است. دلایل فراوانی بر این مطلب دلالت دارد و اشکالاتی که برخی از فقها در این زمینه مطرح کرده‌اند، تمام به نظر نمی‌رسد. نیز مقتضای ادله از آیات و روایات آن است که ارتکاب صغائر در صورت عدم اصرار، لطمه ای به عدالت نمی‌زند. همچنین دلایلی که برخی از فقها بر اشتراط مروت در مفهوم عدالت اقامه نموده‌اند، دلالتی بر مدعای آن‌ها ندارد و مروت در مفهوم عدالت شرط نمی‌باشد. بنابراین مفهوم عدالت از منظر فقه امامیه، ملکه‌ای است که موجب ترک کبائر می‌شود و قیودی همانند مروت و ترک صغائر در آن دخالتی ندارد.

اردبیلی (۱۴۱۸) در خصوص موارد اعتبار عدالت در فقه امامیه می‌نویسد: از امام علی (ع) سؤال شد: از عدل و جود کدام یک برتر و ارزشمندتر است؟ امام فرمود: عدل امور را در جای خود می‌نهد، ولی جود امور را از جهت اصلی خود خارج می‌کند (نهج البلاغه، کلمه قصار ۴۲۹). نکته شایان ذکر اینکه، کلام امام علی (ع) در باب عدالت، منافاتی با مساوات و برابری ندارد؛ زیرا مقصود از مساوات، تقسیم کردن به طور مساوی نیست؛ بلکه مقصود رعایت تناسب و اعتدال است و هرگاه آنچه که شایسته هر چیزی است، به آن داده شود، عدالت مراعات شده است.

مفهوم شناسی

در باب عدالت تعریف‌ها و دیدگاه‌های متنوع و متعددی وجود دارد که توسط اندیشوران رشته‌های مختلف علوم اسلامی در گذشته و حال عرضه شده است. افراد نادری نیز به ارائه‌ی تعریف در متون دینی اعتقادی ندارند. چنین دیدگاهی معتقد است:



تعریف عدالت

«تعریف عدالت کار آسانی نیست، نه از آن رو که دریافت نمی‌شود؛ زیرا که عدل و ظلم از مفاهیم بدیهی در حوزه‌ی عقل عملی است - بسان وجود و عدم در حوزه‌ی عقل نظری - بلکه بساطت مفهومی آن این امر را سبب می‌شود.» (مهزیری، ۱۳۷۶: ۱۸۷)

به نظر این دیدگاه تعریف‌هایی که اندیشوران از عدالت ارائه کرده‌اند، بیشتر تعریف به مصداق است، از این رو در متون دینی هم به هیچ گونه تعریفی از عدالت بر نمی‌خوریم. شهید محمد باقر صدر فلسفه‌ی تعریف نشدن عدالت از سوی دین را جلوگیری از تفسیرهای مختلف و ناروا ذکر می‌کند. وی پس از آن که ارکان اقتصاد اسلامی را مالکیت، حریت و عدالت اجتماعی ذکر می‌کند، چنین می‌گوید: «... اسلام، که عدالت اجتماعی را از مبادی اساسی برای شکل‌گیری خط مشی اقتصادی‌اش می‌داند، آن را با مفهوم تجریدی مبنا قرار نداده و نیز به صورت باز به آن دعوت نکرده تا قابل هرگونه تفسیر باشد. هم‌چنین آن را به جوامع انسانی که دیدگاه‌های متفاوتی پیرامون عدالت دارند و بر اساس اندیشه و تلقی خویش از زندگی و حیات آن را معنا می‌کنند نیز، واگذار نکرده است. بلکه اسلام عدالت را در ضمن یک سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی معین ارائه کرده که توانسته است، پس از آن، این ایده را در واقعیت زنده مجسم کند؛ واقعیتی که تمامی تار و پودش با مفهوم اسلامی عدالت عجین است. از این رو کافی نیست که تنها به فراخوانی اسلام از عدالت اجتماعی بسنده شود، بلکه باید بینش تفضیلی و ویژه‌ی اسلام از عدالت را نیز شناخت.» (صدر، ۱۳۹۹: ۳۰۳)

عدالت در لغت

از لحاظ لغوی "العدل" اسم مجردی است که به معنای راستی، درستی، دادگری، داد و ... می‌آید. مؤلف لسان العرب می‌نویسد: «عدالت؛ ضد ظلم و دادگری مترادف فارسی آن است. عدل به معنای راستی، درستی، دادگری، داد، همتا، لنگه، میانه روی و مساوات آمده است.» (ابن منظور، ۱۴۰۸ هـ ق: ۸۳). ابن منظور، "اعتدال" را حد وسط در میان دو وضعیت یا حالت در اندازه‌گیری و چگونگی می‌داند، و آن چه مایه‌ی اعتدال در نفس انسانی می‌شود را، عدالت می‌نامد. همین نویسنده ظلم را تجاوز از حد و گذاشتن چیزی در "غیر ما وضع له" و در محل نامناسب معنا می‌کند (همان).



عدالت در عرف عام

در عرف عام "عدل" به معنای رعایت حقوق دیگران در برابر ظلم و تجاوز به کار می‌رود، از این رو عدل را به معنی "إِعْطَاءُ كُلِّ حَقِّ حَقَّهُ" گرفته‌اند، و برخی در معنای عدل توسعه داده‌اند و آن را به معنای "هر چیزی را در جای خود نهادن یا هر کاری را به وجه شایسته انجام دادن" به کار برده‌اند (خوادیان دامغانی، ۱۳۸۲: ۲۷).

علامه طباطبایی، در یک تعریف مشهور عدالت را چنین توصیف کرده‌اند: «وهی اعطاءُ كُلِّ ذی حَقِّ مِنَ الْقَوَى حَقَّهُ، وَ وَضَعُهُ فِی مَوْضِعِ الذِّی یَنْبَغِی لَهٗ.» (طباطبایی، ۱۴۰۴ هـ ق: ۳۷۱) عدالت دادن حق به صاحب حق، و قرار دادن آن در موقع و موضعی است که سزاوار آن است. به گفته‌ی برخی از پژوهشگران عبارت: "وضع هر چیز در منزلت و جایگاه شایسته‌اش"، به تبیین حقیقت عدل در "هست‌ها" یعنی در عرصه‌ی جهان بینی می‌پردازد و عبارت "إِعْطَاءُ كُلِّ ذی حَقِّ حَقَّهُ" به تحقیق عدالت در "باید‌ها و احکام و اخلاق" نظر دارد.

عدالت در دیدگاه فقها و اندیشه‌ی فقهی تشیع

در شرح بیشتر مفهوم عدالت در فقه شیعی، اشاره به نظر مؤلف فقه الصادق بسیار مفید است. وی بعد از تشریح معنای لغوی عدالت، پنج بیان مختلف فقهای شیعی را از عدالت به شرح زیر توضیح می‌دهد؛ اول؛ قول مشهوری است که علامه حلی و فقهای بعد از وی به آن معتقدند و بر مبنای آن عدالت، کیفیت نفسانی است که باعث ملازمت تقوا می‌شود. اگرچه در قول این فقها با کلماتی هم‌چون (کیفیت) یا (حالت) یا (ملکه) از عدالت تعبیر شده است؛ اما این قول به عنوان نظر مشهور فقهای شیعی و حتی علما و فقهای سایر فرقه‌های شیعه و اهل سنت، منسوب است. دوم؛ عدالت عبارت است از صرف ترک گناهان یا به ویژه گناهان کبیره. این قول از سرائر و ابی‌الصلاح نقل شده و محقق مجلسی و سبزواری درباره‌ی آن گفته‌اند که این مشهورترین معنای عدالت است. سوم؛ عدالت عبارت است از اجتناب مبتنی بر ملکه، از گناهان. این قول در المقنعه و النهایه و الوسيله آمده و توسط شیخ صدوق ذکر شده است. چهارم؛ منظور از عدالت، اسلام آوردن و مسلمان بودن فرد و عدم ظهور فسق در وی است. این معنا توسط ابن‌جنید نقل شده و شیخ مفید در کتاب الأشرف به آن اشاره کرده است. پنجم؛ گروهی هم گفته‌اند که عدالت عبارت از (حسن ظاهر) است. شیخ مرتضی نیز در رساله‌ی مشهور خود - رساله فی العدالة - نظر سوم را بر اول ترجیح داده و معتقد است قول



اول باید به قول سوم ارجاع داده شود و تکمیل و تمام شود. و شاید قول ارجح نیز همین قول باشد (الحسین الروحانی، ۱۴۱۳ هـ ش: ۲۲۸-۲۳۰).

عدالت در دیدگاه فقها و اندیشه‌ی فقهی اهل سنت

احمد حصری در جزء اول کتاب "علم القضا" با استناد به دیدگاه‌های فقهی اهل سنت هم‌چون کاسانی در این باره سخن رانده است. وی می‌گوید: کاسانی درباره‌ی ماهیت عدالت معتقد است که عبارات بزرگان اهل سنت در این باره مختلف بوده و به شرح زیر است؛ عدالت، عبارت است از سلامت فرج و شکم از هرگونه رسوایی و بدنامی؛ بعضی از فقه‌های حنفی در این باره گفته‌اند که: عدالت همان استقامتی است که مکلف در حفظ فرج و شکم خویش از عنان گسیختگی و رسوایی به خرج می‌دهد، بنابراین کسی که فرج و شکمش از این افسار گسیختگی و بدنامی محفوظ باشد، پس او عادل است؛ زیرا بیشتر انواع فساد و شرارت‌ها از این دو عضو ناشی می‌شود. تعریف دیگر از عدالت، آن است که شخص به انجام گناه و جرم در دین خود معروف و شناخته نشده باشد. تعریف سوم برای عدالت، به گفته‌ی بعضی از فقه‌های مذهب حنفی آن است که کسی حسنات او بر سیئات و اعمال سوء او غلبه دارد، عادل است. به این ترتیب عدالت، عبارت است از غلبه‌ی حسنات بر سیئات و فردی که دارای این حالت است، عادل است. در تعریف چهارم از عدالت برخی دیگر از فقه‌های حنفی، عدالت را پرهیز از ارتکاب گناهان کبیره و انجام واجبات و افزونی حسنات بر سیئات شمرده‌اند. این تعریف را امام فخرالدین علی‌الیزدودی اختیار کرده است (علم القضا، ۱۴۰۶ هـ ق: ۲۲۷-۲۲۸).

موضوع و قلمرو عدالت

بی‌گمان اصل مترقی عدالت، از حیاتی‌ترین اصول و قواعد اسلامی، بلکه بشری است؛ که بر تمامی معارف دینی؛ اعم از اصول اعتقادی و مقولات اخلاقی سایه افکنده است. بنابراین شناخت موضوع و گسترده‌ی عدالت برای رسیدن به نتیجه‌ی مطلوب امری ضروری است. شهید صدر در باب موضوع عدالت به چهار مؤلفه‌ی عمده اشاره می‌کند و هر یک را توضیح می‌دهد:

۱- انسان به عنوان موضوع عدالت؛

در نگرش غیرمادی و توحیدی، دنیا صراط انسان است، صراطی که یک سرش را فساد، آلودگی و ناهماهنگی در شخصیت و جهت‌گیری‌های غلط تشکیل می‌دهد و سر دیگرش را سعادت و خوشی و عاقبت



بخیری. بر این اساس، انسان نیازمند حرکت در مسیر فعلیت یافتن، نیاز به طریقه و روش مستقیم و معقول دارد. از نظر شهید صدر، عدالت با فطرت انسان عجین گشته است؛ یعنی عدالت راه راست مبتنی بر ساختار وجودی انسان است و از بعد فقهی، عدالت را راه مستقیم و معتدل می‌بیند که انسان آن را می‌پیماید تا برای او به ملکه تبدیل گردد (القیانچی، ۱۴۰۴ ه ق: ۱۱).

۲- جهان هستی به عنوان موضوع عدالت؛

از نظر شهید صدر، جهان هستی در خلقت، در تحقیق و کمال یافتن، در تبدیل شدن از حالت بالقوه به بالفعل و از استعداد به کنش در ابعاد فردی و اجتماعی موضوع عدالت است. هست‌ها در خلقت از نوعی تعادل و توازن برخوردارند و وجود نظم در جهان هستی نشان این است که انسانی که خود موضوع عدالت است، پیرامون و اطرافش نیز موضوع عدالت اند و در رابطه‌ی انسان با انسان و انسان با هستی، نوعی تعادل برقرار است (صدر، ۱۴۱۹ ه ق: ۳۰۸).

۳- جامعه به عنوان موضوع عدالت؛

مهم‌ترین موضوعات عدالت، اجتماعات و نهادهای بشری است، چراکه انسانیت انسان‌ها در درون جمع و اجتماع تحقق می‌یابد. عدالت در جامعه، زمینه ساز ساخته شدن انسان‌ها و ایجاد عدالت در نفوس آن‌ها می‌گردد، همان‌گونه که عدالت در نفس آدمیان نیز به تحقق عدالت در جامعه کمک می‌کند. مهم‌ترین رکن هر اجتماع و محور حرکت و تحول هر جامعه‌ای عدالت است. از نظر شهید صدر، عدالت معطوف به گذشتن از منافع فردی و توجه به مصلحت عمومی است.

۴- دین و شریعت به عنوان موضوع عدالت؛

از دیدگاه شهید صدر، قانون مورد نیاز بشر، عقلی یا شرعی باید بر اساس عدل و داد باشد، به طور کلی هرچه مسیر انسان را در زندگی در جهت سعادت و کمال تعیین می‌کند و به کار انسان در این مسیر می‌آید، اعم از مکتب، قانون و نظام سیاسی، اجتماعی و شرایع، باید بر اصل مهم و اولیه‌ی عدالت بنا شوند. عدل الهی از نظر شهید صدر، به مثابه‌ی الگوی تحول جامعه به سوی جامعه‌ی عادلانه است، پس یکی از مهم‌ترین موضوعات عدالت، قانون، فقه، تشریح و مهم‌تر از همه، مکتب، دین و نظام است (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۵۵۹).



اقسام عدالت

عدالت هم‌چون بسیاری از مفاهیم دیگر دارای تقسیماتی است. این تقسیم‌ها برخاسته از نگاه‌های گوناگون به مفهوم عدالت و یا مصادیق آن است. به عنوان نمونه بنابر یک تفسیر مفهوم عدالت در چهار عرصه قابل تبیین است:

۱- عدالت در تکوین و نظام خلقت.

۲- عدالت در تشریح و نظام قانون‌گذاری

۳- عدالت در تدبیر و نظام اجرایی.

۴- عدالت در منش و روش زندگی فردی و معاشرتی (مهریزی، پیشین: ۱۸۴).

تقسیم‌های مذکور به گونه‌ای دیگر هم مطرح شده است؛ یعنی عدالت به اعتباری به عدالت الهی و

غیرالهی تقسیم می‌شود و عدالت الهی نیز سه قسم است:

۱- عدالت تکوینی

۲- عدالت تشریحی

۳- عدالت جزایی

عدالت غیر الهی یا به تعبیر بهتر عدالت در غیر خدا نیز دارای تقسیم‌های عدالت فردی و عدالت

اجتماعی است: عدالت فردی جامع عدالت اخلاقی و فقهی است و عدالت اجتماعی، عبارت است از احترام

به حقوق دیگران و رعایت مصالح عمومی و یا عبارت است از شناخت حقوق طبیعی و قراردادی که جامعه

برای تمام افراد قائل است. به عقیده‌ی برخی این عدالت به سه شکل است:

۱- عدالت اداری

۲- عدالت اقتصادی

۳- عدالت قضایی

رابطه‌ی عدالت با احکام اولیه

اندیشمندان شیعه با اشاره به یک حقیقت اما در بیان‌های مختلف به تعریف مقاصد الشریعه پرداخته‌اند:



عدالت؛ رهیافتی به مقاصد الشریعة

- علم مقاصد الشریعة؛ علمی است که در پیوند با تشریح قرار دارد و از اهداف کلی یا هدف های مورد توجه آن در عموم یا انواع بسیاری از این احکام سخن می‌گوید (تسخیری، ۱۳۸۸ه.ش: ۱۱).

- مقصود از مقاصد الشریعة؛ اهدافی است که خداوند هر یک از احکام و مقررات دینی را به این منظور جعل کرده است. مثلاً تحقق عدالت با خارج کردن مؤمنان از ظلمات به سوی نور از جمله مقاصد شریعت است (علیدوست، ۱۳۸۴ه.ش: ۱۲۰). حضور مقاصد شریعت در استنباط، می‌تواند نتایجی در اصول فقه برای اجتهاد داشته باشد. یکی از مهم‌ترین آن‌ها در نظر طرفداران مقاصد، "استظهار صحیح از ادله" به شمار می‌رود: در هر حال دستیابی به مقاصد، به فهم متون و ادله کمک می‌کند. در نهایت برای فهم کتاب و سنت هم شناخت مقاصد و شناخت جامع و توجه به دلالت‌ها لازم است. یکی دیگر از نتایج اصولی با توجه به مقاصد شریعت، "تقیید یا توسعه حکم" است؛ به طور کلی فهم نصوص مبین حکم باید در سایه‌ی توجه به مقاصد شریعت صورت گیرد. در این صورت ممکن است فقیه به دلیل توجه به مقاصد شریعت، در ظاهر خطابات و نصوص مبین احکام تصرف کند و گاه به دلیلی که در ظاهر محدود است توسعه بدهد و گاه از عموم یا اطلاق ظاهری یک دلیل جلوگیری کند.

عدالت؛ رفع تعارض با طرح برخی از روایات

ما در ابواب فقهی به مواردی بر می‌خوریم که فقهای بزرگوار یک یا چند روایت را به خاطر آن که با عدالت سازگار نیست، کنار گذاشته‌اند، اگر چه به لحاظ سند هم صحیح باشند، به عنوان نمونه: مرحوم امام خمینی حرمت ربا را از آن رو می‌داند که گرفتن زیادی ظلم است و حیل‌هایی که به کار گرفته می‌شود ظلم بودن ربا را از میان بر نمی‌دارد؛ از این روی حیل‌های شرعی را نیز نپذیرفته است. ایشان در این زمینه فرموده‌اند: این سخن خداوند که "سرمایه از آن شماسست بدون آن که ستم کنید یا مورد ستم قرار گیرید"، دلالت دارد بر این که گرفتن زیاده بر اصل مال از دیدگاه شارع ظلم و ستم است. و همین ظلم و ستم حکمت تحریم یا علت آن است. این ستم با تبدیل عنوان از میان نمی‌رود. و نیز گفته شد که روایات صحیح حرمت ربا را چنین تحلیل کرده‌اند که ربا به سبب روی گردانی مردم از معاملات و کار نیک است و علت آن این است که ربا فساد و ظلم است. لذا ایشان بر این اساس روایاتی که حیل را تجویز می‌کند، جعلی می‌داند و آن‌ها را طرح و رد می‌کند و بر این باور است که این احادیث برای مشوه ساختن چهره‌ی پاک معصومین (علیه السلام) جعل شده است. پس می‌توان چنین گفت که عدالت در این جا مبنایی است برای رفع تعارض میان



آیات الهی و سنت ائمه (علیهم‌السلام) به عبارت دیگر عدالت به عنوان معیاری برای طرح و رد روایات متعارض با آیات الهی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶ه.ش: ۴۵).

عدالت؛ انصراف یا تحدید شمول مطلقات و عمومات

عدالت، گاه به صورت یک رویکرد در می‌آید و فقیه در سرتاسر فقه اسناد شرعی را با آن رویکرد فهم می‌کند. در این صورت است که بسیاری از اسناد به گونه‌ای خاص فهمیده می‌شود، برخی ادله‌ی خاص، عام و بالعکس، ادله‌ی عام، خاص فهمیده می‌شود، بدون این که مستنبط حکم، از ضوابط شناخته شده‌ی اجتهاد خارج گردد. برخی دیگر از نویسندگان نیز بدون اشاره به عدالت عرفی یا عدالت شرعی به صورت اجمالی از تأثیر عدالت بر تقیید احکام سخن گفته‌اند: ایشان معتقدند فقیه باید پس از فحص و بررسی و استظهار از متون دینی، نتیجه را با میزان‌های مسلم دینی که یکی از آن‌ها عدالت است بسنجد تا گرفتار نسبت دادن ناروا نگردد. از این رو ممکن است بر اساس قاعده‌ی عدالت، حدیثی را تقیید کنند، یا آن را کنارزند و یا عدالت را کاشف از خللی در سند حدیث تلقی کنند (مهریزی، ۱۳۷۹ه.ش: ۱۴۰) بنابراین می‌توان گفت یکی از کارکردهای قاعده‌ی عدالت محدود سازی احکام مطلق و عام است. این احکام مطلق چه در کتاب خدا باشد یا در کلام معصومین (علیه‌السلام) تفاوتی ندارد. البته این مورد تنها اختصاص به قاعده‌ی عدالت ندارد، بلکه پاره‌ای از قواعد چنین خصوصیتی را دارند.

رابطه‌ی قاعده‌ی عدالت با قواعد دیگر

انصاف، قاعده‌ای فوق عدالت است و به لحاظ جوانب امر ممکن است حکم به انصاف، حکم به عدالت را نقص یا محدود کند. شاید بتوان این گونه گفت که رجوع به انصاف، زمانی است که اجرای قاعده‌ی عادلانه در موردی خاص نتایج نامطلوبی به بار می‌آورد و وجدان اخلاقی، این طور تشخیص می‌دهد که لزوم رعایت قواعدی فراتر از عدالت ضروری است. در مواردی که قواعدی که صرفاً مبتنی بر عدالت هستند قاضی را از نظر وجدانی اغناء نمی‌کند، رأی بر مبنای قاعده‌ی انصاف به کمک او می‌آید. قاضی با در نظر گرفتن شرایط فرد مورد حکم، در مورد او قضاوت می‌کند. این لحاظ شرایط نیز بدون حد و اندازه نیست، زیرا به این ترتیب، هر کس با این توجیه که در مرتبه‌ی اجرای انصاف است، خودسرانه عمل خواهد کرد، بلکه محدوده‌ی این قاعده تا حدی است که به اجرای عدالت کمک کند. به عبارتی این قاعده در جایگاه یابوری برای عدالت است و هدف آن چیزی جز هر چه بهتر و عادلانه‌تر شدن قواعد نیست، اما از آن جا که



قواعد مبتنی بر عدالت در حالت کلی وضع شده‌اند در مواردی شاید عمل به آن‌ها عادلانه نباشد، لذا با اعمال قاعده‌ی انصاف و با در نظر گرفتن اوضاع و شرایط فرد، عدالت در معنای واقعی خود اعمال خواهد شد (نجفی، ۱۹۸۱م: ۲۲۳).

رابطه‌ی قاعده‌ی عدالت با قاعده‌ی عدل و انصاف

در تعبیر بسیاری از فقها لزوم رعایت قاعده‌ی عدل و انصاف مشاهده می‌شود. انصاف در این جا مترادف با عدالت است اما در بعضی از موارد مراد از آن، تنصیف و دو نیمه‌ی مساوی کردن است. باید گفت انصاف نصف کردن حق نیست بلکه منظور رعایت جوانب و حالاتی است که باید در نظر گرفته شود و طبق آن داوری شود. این معنا از انصاف هم در روایات دیده می‌شود:

امام باقر(علیه السلام) فرمود:

«...یعطی صاحب الدینارین دیناراً؛ و یقسّم الآخر بینهما نصفین»

جواب امام در پاسخ به این سوال است که: مردی دو دینار نزد دیگری و شخص دیگر یک دینار نزد همان شخص به امانت گذاشته‌اند. از این سه دینار، یک دینار نزد امین گم شد، دو دینار باقی مانده چگونه باید تقسیم شود؟ امام فرمود: یک دینار و نیم از دو دینار مانده را به صاحب دو دینار بدهند و نیم دینار دیگر را به صاحب یک دینار تحویل دهند. در واقع بر اساس قاعده‌ی عدل و انصاف دینار گم شده به دو نیم شد و زیان وارده نصف، نصف بین هر دو امانت گذار تقسیم شد. مثال‌های حقوقی دیگری نیز در معنای تنصیف قابل توجه است:

- شخصی وصیت به نفع حمل می‌کند و حمل دو قلو (یک پسر و یک دختر) متولد می‌شوند. یا کسی مالی را به نفع دو نفر وصیت می‌کند که یکی زن و دیگری مرد است و قید و شرط دیگری هم در وصیت‌نامه نیست. در هر دو مورد بر اساس قاعده‌ی عدل و انصاف مورد وصیت نصف می‌شود. برای رعایت قاعده‌ی عدالت، یک سری ضوابط ارائه شده است که طبق آن‌ها فردی محق و دیگری بی‌حق می‌شود. به عنوان مثال فرد مدعی می‌بایست دلیل بیاورد و اگر نتوانست ادعای خود را ثابت کند محکوم به بی‌حقی می‌شود، در حالی که شاید در واقع محق باشد، به این ترتیب قواعد مبتنی بر عدالت، همه جا منجر به رسیدن به حقدار به حقتش نمی‌شود، پس قاعده‌ای دیگر با عنوان انصاف لازم است تا از خشکی و عدم انعطاف عدالت بکاهد. انصاف در همه جا با معنای تنصیف کاربرد ندارد بلکه علت غایی قسط، عدالت بوده و با توجه به اوضاع و شرایط موجب اقتناع وجدان در موارد خاص می‌گردد و گاه در معنای کلی‌تری به کار می‌رود. روایت زیر



انصاف را در غیر معنای تنصیف نشان می‌دهد: مردی به نام اسحاق بن عمار از قول امام صادق (علیه السلام) می‌گوید: "...یُبَاع الثوبان فَيُعْطَى صَاحِبُ الثَّلَاثِينَ ثَلَاثَةَ اِخْمَاسِ الثَّمَنِ، الْاٰخَرَ خُمْسِي الثَّمَنِ..." (جعفری لنگرودی، پیشین: ۱۶۴) پاسخ امام علیه السلام، درباره دو مردی است که اولی ۳۰ درهم و دومی ۲۰ درهمی در نزد ثالثی به امانت سپرده بودند، و از او خواسته بودند که لباسی برای آن‌ها تهیه کند. مرد دو دست لباس خریده و فرستاده بود ولی هیچ کدام از دو نفر لباس خود را نشناخته بودند و... امام فرمود: هر دو لباس را بفروشند ثمن را به سه پنجم (صاحب ۳۰ درهم) و دو پنجم (صاحب بیست درهم) تقسیم کنند. در این اختلاف و حکم، گویا راوی می‌گوید: به امام عرض کردم، صاحب ۲۰ درهم که به آن ۳۰ درهم داده گفته است "هر کدام از دو جامه را می‌خواهی بردار" امام فرمودند: "قد انصفه" به انصاف رفتار کرده است. انصاف در غیر از معنای تنصیف با منبع استحسان در فقه اهل سنت و برخی از اصطلاحات در فقه امامیه قابل سنجش است. غرض از استحسان، همان تمسک به قوی ترین دلیل (اقوی الدلیلین) است و نه هر استحسان ظنی و بلادلیل (زلمی، ۱۳۷۵ ه.ش: ۴۰۷).

رابطه‌ی قاعده عدالت با قاعده‌ی نفی ظلم

قاعده‌ی عدالت دو جهت و دو جنبه دارد: یک جهت ایجابی و اثباتی و یک جهت سلبی و نفیی. در جهت ایجابی، قاعده‌ی عدالت در مقام اثبات حکمی است، اما در جهت سلبی آن حکمی را نفی می‌کند. مثلاً در جنبه‌ی ایجابی قاعده‌ی عدالت می‌گوید: "عدل واجب است (چه به صورت استنباط حکم و چه به صورت تطبیق بر مصداق) و ظلم حرام است"، یا می‌گوید: "این عمل عدل است، پس از نظر شارع واجب است." این جهت اثباتی قاعده بود. اما در جنبه‌ی سلبی قاعده‌ی عدالت، وجود حکم ظالمانه از سوی خداوند و در احکام اسلامی نفی می‌شود. به طور مثال روایتی بر اثبات حکمی ظالمانه دلالت داشته باشد، قاعده‌ی عدالت در جنبه‌ی سلبی‌اش، ثبوت آن حکم ظالمانه را نفی می‌کند. به این بُعد از قاعده‌ی عدالت، قاعده‌ی نفی ظلم هم می‌گویند. بنابراین جنبه‌ی سلبی قاعده‌ی عدالت، قاعده‌ی نفی ظلم است (علی اکبریان، پیشین: ۳۹).

رابطه قاعده عدالت با قاعده‌ی لاجرح

همان طور که روشن است "لاجرح" هر گونه حکم حرجی را از بندگان نفی می‌کند. از آن سو وجود حکم حرجی سبب ظلم بر بندگان می‌شود، بنابراین می‌توان گفت هر کجا حرجی بر کسی تحمیل گردد، ظلم هم خواهد بود، اما این گونه نیست که هر کجا ظلمی واقع شود حرج هم باشد، چه بسا ظلمی بر فردی واقع



شود که حرجی بر او هم نباشد. مثل غصب چیزی که مالیت دارد، ولی قیمت ندارد، که به خاطر غصب کردن ظلم وارد شده است، ولیکن بر صاحب مال حرجی نیست. پس در نسبت سنجی بین حرج و نفی ظلم، نسبت آن‌ها عموم و خصوص مطلق است زیرا هر حرجی ظلم است و لیکن برخی از ظلم‌ها حرجی نیست. در نهایت با نگاه به قواعدی چون لاجرج و نقشی که در عرصه‌ها و صورت‌های مختلف و همچنین در تعدیل و صورت‌بندی و شکل منطقی دادن به احکام و قوانین دارد به روشنی نشان می‌دهد که این قواعد بستر تحقق عدالت‌اند و شاید به‌توان گفت قواعدی چون لاضرر ترازوی اجرای عدالت و انصاف‌اند (اصغری، سید محمد، پیشین: ۲۲۹)

رابطه‌ی قاعده‌ی عدل و انصاف و قاعده‌ی ید

در صورت پذیرش این امر که قاعده‌ی عدل و انصاف در واقع زیر مجموعه‌ی قاعده‌ی عدالت است شناخت رابطه‌ی قاعده‌ی عدل و انصاف با قاعده‌ی ید خالی از فایده نیست: شاید به‌توان یک پرسش اساسی را مطرح کرد که آیا اعمال قاعده‌ی عدل و انصاف ناسازگار با قاعده‌ی ید (اماره ملکیت) است؟ دو وجه در پاسخ وجود دارد:

وجه اول: اگر ید در هر طرف کاشف از سلطنت و ملکیت بر تمام اموال برای هر دو نفر باشد، قاعده‌ی عدل و انصاف با قاعده‌ی ید و ملکیت تام آن دو منافات دارد.

وجه دوم: ید هر کدام کاشف از سلطنت و ملکیت نصف است و ید هر دو به منزله‌ی ید و سلطنت واحد می‌باشد. ید ناقص هر دو بر تمام مال، اماره و دلیل تملک نصف مال برای هر یک به شمار می‌آید. از این روی قاعده‌ی ید کاملاً سازگار با قاعده‌ی عدل و انصاف خواهد بود.

وجه صحیح، همین قول اخیر است. زیرا به‌طور کلی باید گفت امارات و اسباب معتبر شرعی مانند بینه، اقرار و ید، اموری هستند که نزد عرف به اندازه کشف از مدلول‌های خود معتبر می‌باشند و شارع نیز، این گونه بنای عرف را امضاء کرده است. بنابراین ید به صورت عرفی اماره بر سلطنت مطلق و تملک تمام عین در صورت انضمام و اشتراک مال نیست، بلکه اماره بر تملک فی الجمله می‌باشد. بله ید، به شرط تجرد، اماره بر سلطنت مطلق به شمار می‌رود (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ه.ق: ۲۲۶).



رابطه‌ی قاعده‌ی عدل و انصاف با قاعده‌ی قرعه

برخی گفته‌اند قرعه برای هر امر مشکلی تشریح شده است. در مورد جریان قاعده‌ی عدل و انصاف پس از حکم عقل و سیره عقلا به مفاد آن، امر مشکلی وجود ندارد تا قاعده قرعه پیاده شود. به بیان دیگر و دقیق‌تر عدل و انصاف بر قاعده‌ی قرعه، "ورود" دارد. زیرا موضوع قاعده‌ی قرعه را از بین می‌برد. پس می‌توان گفت دو قاعده‌ی قرعه و عدل و انصاف با یکدیگر در تعارض هستند. زیرا مورد آن‌ها یکی است. اگر همواره عدل و انصاف بر قاعده‌ی قرعه وارد باشد، قرعه هیچ موضوعی نخواهد داشت و جعل آن لغو و بی‌ثمر خواهد بود. اساساً بحث بر این است که در این موارد، قرعه جاری می‌شود یا باید به عدل و انصاف پناه برد. در پاسخ شاید بتوان گفت با پذیرش این مطلب که عدل و انصاف یک قاعده‌ی شمول‌گستر نیست و باید به مورد روایات آن بسنده کرد، حکم تبعیدی تقسیم در برخی موارد، در واقع تخصیص عمومات قرعه است (الهی خراسانی، علی، پیشین: ۱۶۶)

موارد اعتبار عدالت در ابواب عبادات مختلف فقهی

موارد عدالت در ابواب عبادات عبارتند از:

عدالت در امام جماعت

برای امام جماعت شرایطی بیان کردند که در توضیح المسائل آمده است. این شرایط به شرح زیر است: امام جماعت باید بالغ و عاقل و شیعه دوازده امامی و عادل و حلال‌زاده باشد و نماز را به طور صحیح بخواند و اگر مأموم مرد است امام او هم باید مرد باشد و اقتدا کردن بچه ممیز که خوب و بد را می‌فهمد به بچه ممیز دیگر جایز نیست، و احتیاط واجب آن است که امام جماعت زن نیز مرد باشد (امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵: ۷۹۰). بنابراین و با توجه به شرایط امام جماعت، شخصی که امام جماعت است باید این شرایط را داشته باشد. در احراز این شرایط نظر مأمومین شرط است. پس اگر امام را دارای شرایط بدانند، می‌توانند اقتدا کنند و در غیر این صورت نمی‌توانند. در صورتی که شک کند، امام از شرایطش مانند عدالت دور شده است یا نه؟ باز هم می‌تواند اقتدا کند و به شک خودش نباید اعتنا کند (امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵: ۷۹۱).

عدالت در معاملات

در بررسی جایگاه عدالت در استنباط احکام معاملات با دو نظر مهم روبه‌رو می‌شویم:



۱- مراد از عدالت در ادله‌ی آن، عدالت عرفی است؛ یعنی باید در تشخیص مصادیق عدالت، مانند سایر مصادیق آیات و روایات به عرف مراجعه کنیم، مگر اینکه نص قطعی در تعیین مصادیق آن داشته باشیم.

۲- مراد از عدالت در ادله‌ی آن عدالت واقعی است. بر این اساس مراجعه به عرف برای تشخیص مصادیق آن، تنها زمانی است که عرف، عدالت واقعی را با اطمینان و یقین شناسایی کند.

یافتن مبانی صحیح در تشخیص مصادیق عدالت در عرصه‌های فقهی، حقوقی، اقتصادی و... مورد ابتلای همه‌ی مکاتب مدعی هدایت بشر و در رأس آن دین مبین اسلام است. بر این اساس بر عهده‌ی محققین است، تا با استفاده از راهنمایی‌های شریعت اسلام، مبانی صحیح را کشف کرده و بنای رفیع تمدن اسلامی را بر اساس آن‌ها قرار دهند.

عدالت در ولی فقیه

حضرت امام در کتاب تحریرالوسیله، عدالت را چنین تعریف کرده است:

"عدالت عبارت از ملکه راسخه‌ای است که باعث ملازمت تقوی در ترک محرمات و انجام واجبات می‌گردد." در مبحث شرایط امام جماعت، حضرت امام تعریف دیگری از عدالت ارائه می‌کند که از تعریف یاد شده روشن‌تر و گویاتر است:

عدالت "حالتی نفسانی است که باعث ملازمت تقوی می‌گردد و از ارتکاب کبائر باز می‌دارد و اقوی آن است که از ارتکاب صغایر نیز باز می‌دارد تا چه رسد به اصرار بر آن‌ها که خود از کبائر به شمار می‌آید و نیز ارتکاب اعمالی که عرفاً بر بی‌مبالاتی فاعل آن‌ها نسبت به دین دلالت دارد و احوط آن است که اجتناب از آنچه که منافی مروت است نیز در عدلت معتبر است، اگر چه اقوی عدم اعتبار آن است." گناهان کبیره را از راه‌های متعددی می‌توان شناخت:

۱. نصی وارد شده باشد که جزای گناهی را "آتش یا عقاب" دانسته یا "تشدیدی عظیم" درباره آن به کار برده است.

۲. دلیل، دال بر آن باشد که گناهی از کبیره‌ای دیگر بزرگتر یا همانند آن است.



۳. داوری عقل این باشد که گناهی کبیره است.

۴. متشرعان گناهی را کبیره دانسته باشند.

۵. نصی وارد شده باشد که گناهی را در شمار "کبائر" دانسته باشد.

گناهان کبیره بسیارند که از آن جمله است:

یاس از رحمت الهی، ایمن پنداشتن خود از مکر خداوند، دروغ بستن به خداوند یا پیامبر یا اوصیانش علیهم السلام، قتل نفسی که خداوند تحریم فرموده مگر آنکه به حق باشد، عقوق والدین، مال یتیم را به ستم خوردن، تهمت زنا بر زنان شوهر دار بستن، فرار از جنگ، قطع رحم، سحر، زنا، لواط، سرقت، سوگند دروغ، کتمان شهادت، شهادت زور، پیمان شکنی، دست بردن در وصیت، شراب خواری، رباخواری، خوردن مال حرام، قمار، خوردن مردار و خون و گوشت خوک و آنچه جز برای خدا قربانی شده بدون ضرورت، کم فروشی، تعرب پس از هجرت، یاری ستمگران و گرایش به آنان، حقوقی را بدون عذر حبس کردن، دروغ، کبر، اسراف، تبذیر، خیانت، غیبت، سخن چینی، اشتغال به ملامتی، سبک شمردن حج، ترک نماز، منع زکات و اصرار بر گناهان صغیره. اصرار بر صغیره به معنای "مداومت و ملازمت بر گناه [صغیره] بدون قصد توبه" است که موجب می گردد گناهان صغیره نیز در شمار کبائر قرار گیرند. البته "بعید نیست که عزم بر بازگشت به گناه بعد از ارتکاب آن به معنای اصرار باشد اگر چه به گناه باز نگردد به ویژه اگر عزم او در بازگشت به گناه در همان حال ارتکاب گناه نخست باشد." گر چه "ظاهر آن است که به صرف توبه کردن پس از گناه بدون عزم بازگشت به آن، اصرار محقق نمی گردد."

عدالت قاضی

عدالت از جمله شرایط مهم قاضی از دیدگاه اسلام است. در قانون اساسی ایران نیز در ضمن اصل ۱۵۸، یکی از وظایف رئیس قوه قضائیه، استخدام قضات عادل و شایسته مقرر شده است. همچنین مطابق با اصل ۱۶۳ صفات و شرایط قاضی طبق موازین فقهی به وسیله قانون معین می شود. قانون گذار در آیین نامه جذب داوطلبان تصدی امر قضا مصوب ۱۳۹۲، عدالت را یکی از شرایط تصدی امر قضا تعیین کرده است. با توجه به اینکه مفهوم عدالت برگرفته از فقه امامیه است و مراد از عدالت نیز در نظام قضایی ایران همان عدالت مطرح شده در فقه است، نگارندگان به تبیین فقهی مفهوم عدالت می پردازند. شرط عدالت قاضی، مورد اتفاق کلیه فقهاء است. اما در این که عدالت، صرف حُسن ظاهر است یا این که عدالت مجرد ترک معاصی است یا اینکه عدالت اجتناب از کبائر، حفظ از صغائر و محافظت بر مروّت است یا این که عدالت عدم انجام معاصی از روی



ملکه است یا ملکه‌ای نفسانی که فرد را به تقوی و مروّت وادار می‌کند، بین فقهاء اختلاف است. طرفداران قول های اول، دوم و سوم قایل به عدالت عملی و طرفداران اقوال چهارم و پنجم، قایل به عدالت نفسانی هستند. در جمع بین نظرهای مزبور اگرچه می‌توان از باب جمع بین نظریه عدالت نفسانی و عدالت عملی، نظریه «عدالت نفسانی حداقلی» را مطرح کرد، و لیکن در باب قضا با توجه به خطیر بودن منصب قاضی، علی القاعده باید عدالت نفسانی حداکثری را در قاضی لحاظ کرد، منتها با توجه به پیچیدگی خاص عدالت نفسانی و نادرالوقوع بودن آن، مرتبه پس از عدالت نفسانی؛ یعنی مرتبه «عدالت قریب به عدالت نفسانی» که مرتبه‌ای بالاتر از «عدالت نفسانی حداقلی» می‌باشد، معتبر است و در اعتبار این مرحله از عدالت در قاضی با توجه به اهمیت بسزای منصب قضا، فرقی بین قاضی مجتهد و مأذون نیست.

عدالت شهود

شهادت^{۱۱۱}، از جمله مهم‌ترین دلایلی است که قانونگذار برای اثبات دعوا برشمرده و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. شاهد مهم‌ترین رکن شهادت است. از آنجا که شهادت در موارد زیادی برای اثبات یا رد دعاوی استفاده می‌شود، لازم است شاهد دارای شرایطی باشد که یکی از اساسی‌ترین شرایط شاهد عدالت اوست. «عدالت^{۱۱۲} عبارت است از: حالتی درونی و ملکه‌ای که باعث خودداری فرد از ارتکاب. گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره می‌شود. عدالت شاهد باید توسط دادگاه احراز شود و راه احراز آن از طریق علم قاضی است. در صورتی که عدالت از آن راه احراز نشود، دو شاهد عادل باید او را تعدیل و یا موارد جرح وی را مطرح نمایند. اگر در این دو صورت، عدالت شاهد بر دادگاه محرز نشود، از طریق «استفاضه^{۱۱۳}» و «شیاع^{۱۱۴}» می‌توان به عدالت شهود پی برد. پس از طی این مراحل، قاضی با توجه به احراز یا عدم احراز عدالت در شهود، رأی قطعی را صادر می‌کند.

عدالت راوی

مشهور و معروف بین محدثان آن است که راوی حدیث به هنگام بیان و تحدیث روایت، لازم است مسلمان باشد. شهید ثانی، شرط اسلام راوی را، مورد اتفاق همه محدثان و اصولیان دانسته و می‌گوید: «اتفق ائمه الحدیث و الاصول الفقهیه علی اشتراط اسلام الراوی حال روايته و ان لم یکن مسلماً حال تحمّله فلا تقبل روايه الکافر و ان علم من دینه التحرز عن الکذب لوجوب التثبت عند خبر الفاسق».



بنابر نظر شهید ثانی، هر راوی، گر چه ممکن است در حال دریافت و فراگیری روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله یا دیگر معصومان علیهم السلام، هنوز اسلام نیاورده باشد، اما در حال نقل و روایت، می‌باید مسلمان باشد و کافر گر چه، در مواردی، مطمئن به راست گویی او باشیم، نمی‌توان روایت او را پذیرفت و اشاره به آیه سوره حجرات دارد که بیان می‌دارد، لازم است از خبر فاسق، دوری و احتراز شود؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید:

(إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ).

علامه مامقانی معتقد است چنین اتفاقی که شهید ثانی بیان می‌دارد، یعنی: «روایت کافر، مورد قبول واقع نمی‌شود»، در مورد کافر غیر اهل قبله، مانند یهودیان و نصاری، پذیرفته شده ولی، در مورد کافر اهل قبله مثل مجسمه و خوارج و غلاه و ... پذیرفته شده نیست؛

عدالت در زکات

«ضرب الله مثلاً رجلین احدهما ابکم لا یقدر علی شیء و هو کل علی مولاہ اینما یوجّهه لا یأت بخیر هل یتوی هو و من یأمر بالعدل و هو علی صراطٍ مستقیم»

«خدا دو مرد را مثل می‌زند: یکی از آن دو گنگ است و ناتوان از هر چیز و هر کار و سربار خواجه خویش، هر کجا او را فرستد نیکی و سودی نیارد؛ آیا او با کسی که بر عدل و داد فرمان می‌دهد و بر صراط مستقیم است، برابر است؟» بر پایه این سخن، کسی که عدالت می‌ورزد و جامعه‌ای که در آن عدالت استوار گشته در صراط مستقیم گام نهاده و شتابان به سوی اهداف خود حرکت می‌کند و از نشاط، حیات و شادابی سرشار است. در مقابل، جامعه ستم‌زده به پیکری بی‌جان مانند است که نه نشاطی دارد و نه پویایی و تحرکی؛ چه آن که به گفته علی علیه السلام «عدالت مایه زندگی است».

محمد حلبی می‌گوید از امام صادق علیه السلام درباره معنای این آیه شریفه: «و اعلموا ان الله یحیی الارض بعد موتها...» پرسیدم، در پاسخ فرمود: «العدل بعد الجور» (کلینی رازی، ۱۳۶۳: ۲۶۶)

بر طبق تفسیر صادق آل محمد علیهم السلام جامعه آلوده به ظلم، افسرده و مرده است و هیچ خیر و برکتی از آن بر نمی‌خیزد و چونان جسمی متعفن در گوشه‌ای افتاده و بوی بد آن مشام جانهای آزاد و خردمند را می‌آزارد و عدالت در این کالبد بی‌جان روح حیات می‌دمد و پویایی و بالندگی در آن فراهم می‌آورد.



عدالت در روایات

روایات مربوط به اهمیت، آثار سودمند، جایگاه رفیع عدالت و لزوم رعایت آن به عنوان مبنای حکومت، روایات مرتبط به زشتی ظلم، پیامدهای ویرانگر آن و وجوب پرهیز از آن فراوان است.

با بررسی دقیق این روایات، می‌توان آن‌ها را در پنج دسته سامان داد.

دسته اول: روایاتی است که بر لزوم اجرای عدالت بر والی و حاکم دلالت دارد (مجلسی، ج ۷۵: ۳۶۲) دسته دوم: روایاتی است که احیای احکام الهی را در پرتو اجرای عدالت می‌داند. روایات متعددی نشانگر آن است که اجرا نکردن عدالت اجتماعی، سبب می‌شود احکام الهی در گستره جامعه بی رونق شده و ظلمت و تباهی بر جامعه اسلامی سایه افکند، و در مقابل، گسترانیدن عدالت، حیات احکام الهی را در پی دارد؛

دسته سوم: روایات مربوط به عمران کشور و اصلاح جامعه است. بر پایه این روایات رهبران جامعه تنها در صورتی می‌توانند به این هدف مهم دست یابند که جامعه عدالت را بر تن جامعه ببوشانند و در مسیر استوار سازی آن بکوشند و گر نه جامعه ستم زده به زمین تفتیده، خشک و بی گیاهی مانند است که هیچ خیر و برکتی از آن بر نمی‌خیزد و عدالت است که زمینه سرسبزی و خرمی و آبادانی آن را فراهم می‌آورد؛ دسته چهارم: روایاتی است که در فضیلت سلطان عادل و نکوهش سلطان ظالم آمده است؛ دسته پنجم: روایاتی است که عدالت را هدف اصلی حکومت اسلامی می‌داند.

عدالت در وصیت

همانگونه که وصیت کردن کار خوبی است و اسلام بر آن تأکید کرده، تعدی از آن نیز مورد نکوهش و مذمت است، آیه مبارکه می‌فرماید:

مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ.

در موقع وصیت، انسان نباید طوری عمل کند که به ورثه ضرر برساند و این امر باعث کینه در بین ورثه شود و اگر در وصیت یک نوع ضرر زدن به بعضی از ورثه باشد در روایت است که این از گناهان کبیره است: «إِنَّ الضَّرَّارَ فِي الْوَصِيَّةِ مِنَ الْكِبَائِرِ» (طبرسی، ۱۴۲۱: ۱۸) اگر انسان بیش از ثلث مالش را وصیت کند و ورثه را از حقتشان محروم کند، یا بین ورثه بدون هیچ دلیل عقلایی تبعیض قائل شود و برای بعضی بیشتر وصیت کند یا با وجود اینکه خود ورثه نیازمند هستند، برای کار دیگری وصیت کند، بسیار خوب است که در ثلث مالش هم وصیت نکند. داستان زیر نشان دهنده این مطلب است؛ به رسول الله خبر رسید که مردی از



انصار چند نفر غلام و کنیز خریده و به هنگام مرگش همه را آزاد کرده است (یعنی برای ورثه چیزی باقی نگذاشته است) در صورتی که چند بچه صغیر دارد. و آن‌ها نان یک شب را هم ندارند! آن حضرت فرمود با او چه کردید؟ گفتند به خاک سپردیم. حضرت فرمود: اگر من مطلع شده بودم، او را در قبرستان مسلمان‌ها دفن نمی‌کردم از جهت اینکه بچه‌های خود را این چنین به گدایی انداخته است (طبرسی، ۱۴۲۱: ۱۸) برای اینکه حقوق ورثه در اموال میت از بین نرود و حق بازماندگان و ایتام و کودکان پایمال نشود، خداوند به افراد با ایمان دستور می‌دهد و می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ^۱.

«ای کسانی که ایمان آوردید، هنگامی که مرگ یکی از شما فرا رسید، به هنگام وصیت کردن، دو نفر از افراد عادل را به گواهی بطلبید و اموال خودتان را به عنوان امانت برای تحویل دادن به ورثه به آنها بسپارید.»



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ - مائده: ۱۰۶



نتیجه‌گیری

بدون تردید اصل عدالت از حیاتی‌ترین اصول و قواعد بشری است. یکی از کهن‌ترین مفاهیمی که بشر با آن آشناست. اصلی که بر تمام معارف دینی اعم از اصول اعتقادی و اخلاقی سایه افکنده است و خداوند به اجرای آن فرمان داده است. لذا بیان کارکردهای عدالت در فقه به عنوان سند، قاعده و رویکرد در کشف حکم، مسیر اجرایی احکام الهی را هموار می‌سازد. مواردی که به عنوان نتیجه‌ی پژوهش حاضر می‌توان به آن اشاره کرد عبارتند از:

۱- **عدالت، مفهوم گسترده‌ی فقهی.** در بررسی معنا و مفهوم عدالت، علاوه بر مفاهیم اخلاقی، فلسفی و کلامی با مفاهیمی برخوردیم که در قالب تفسیر فقهی از عدالت آن را مفهومی گسترده و به عنوان "اصل پایه" در مقایسه با بسیاری از مفاهیم مرتبط قرار می‌دهد. اصلی که در کلام مفسر عدالت امیرالمؤمنین (علیه السلام) به مثابه‌ی حکمت، انصاف، نفی تبعیض و عامل حقیقی تقوی معرفی می‌شود. این مفهوم گسترده‌ی فقهی مفاهیمی چون حق، قسط، تساوی و رعایت توازن را نیز در برمی‌گیرد.

۲- **شرع مرجع تشخیص مصادیق عدالت.** نکته‌ی مهم در بررسی آیات و روایات مورد استناد در قاعده‌ی عدالت آن است که شارع احکام شریعت را خود بر اساس عدالت جعل کرده، ظلم از همه‌ی احکام نفی شده و احکام الهی جاویدان تلقی می‌شود و این بدان معناست که عرف به تنهایی بر تمام معادلات رفتاری و قانونی حاکم نیست گرچه شارع شناخت بشر از عدالت را به عنوان معیار اثباتی برای شناخت احکام خود قرار داده است و توافقات عقلایی بر عدالت را امضا کرده است، همان طور که می‌تواند برخی از این توافقات را نیز تخطئه کند.

۳- **اصل عدالت برخوردار از ضوابط یک قاعده‌ی فقهی.** در پژوهش حاضر، ویژگی‌های یک قاعده‌ی فقهی بررسی شد. همچنین با فحص و جستجو در احکامی که قواعد فقهی در آن به عنوان یک اصل در استنباط احکام قرار گرفته است به آن نتیجه رسیدیم که اصل عدالت از معیارهای یک قاعده‌ی فقهی برخوردار است، قاعده‌ای کلی که مدارک شرعی از جمله کتاب، سنت، عقل و سیره‌ی عقلا آن را اثبات می‌کند و در بسیاری از ابواب فقهی جریان دارد.

۴- **سیره‌ی عقلا مهم‌ترین سند در اثبات قاعده‌ی عدالت.** گرچه آیات قرآن هم در جهت اثبات عدالت و هم در جهت نفی ظلم قابل تشکیک نیست اما نکته‌ی مهم‌تر آن است که شارع با بیان این آیات، سیره‌ی عقلا مبنی بر عدالت را نیز امضا نموده است و این مهم‌ترین سندی است که در اثبات این قاعده قابل خدشه



نیست. البته شارع می‌تواند برخی از سیره‌ی عقلا را نپذیرد و امضا نکند. به طور مثال اگر عرف معامله‌ی ربوی را امروز بر خلاف عدالت نبیند شارع می‌تواند چنین عرفی را تخطئه کند.

۵- عدالت حکمت و علت جعل احکام الهی. در طی پژوهش پیرامون موضوع قاعده‌ی عدالت به آن نتیجه رسیدیم که در مقابل گروهی از پژوهشگران که معتقدند عدالت حکمت و فلسفه‌ی جعل احکام است و از این رو نمی‌تواند برای استنباط احکام شرعی کارایی داشته باشد، گروه دیگری نیز معتقدند که حکمت را از اساس نمی‌توان در استنباط کنار گذاشت چنان چه با شرایطی می‌توان از آن بهره برد چرا که کشف حکمت گاه به درجه‌ای می‌رسد که موجب اطمینان به مصلحت آن به صورت منضبط می‌شود و از مجاری نص و با استناد به لفظ و رعایت قواعد مناسب گرفته شده است و در حقیقت چیزی شبیه علت منصوص العله است، لذا در امر استنباط احکام مؤثر است.

۶- عدالت محور استنباط و کشف احکام شرعی. مهم‌ترین نتیجه‌ی حاصل از پژوهش در این رساله آن است که عدالت به عنوان یک قاعده‌ی فقهی می‌تواند در امر استنباط یا تطبیق حکم مانند دیگر قواعد فقهی نقش داشته باشد. یعنی برای تعیین موضع شرعی برای یک موضوع می‌توان از قاعده‌ی فقهی عدالت بهره جست. به بیان دیگر قاعده‌ی عدالت می‌تواند مصدر و معیاری برای فقه باشد و فقیه نیز بر پایه‌ی آن دست به استنباط بزند یا درستی استنباط خود را به وسیله‌ی آن محک بزند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع

قرآن الکریم.

- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۳۸۴)، *التحریر والتنوير*، قاهره، مطبعة عيسى بن أبي حلبی.
- ابن قیم الجوزیه، محمد بن أبی بکر (۱۹۶۱م)، *الطرق الحکمیة*، قاهره، مکتبه دارالبیان.
- ابن مفتاح، عبدالله، شرح الأزهار، صنعاء، مکتبه غمضان، بی تا.
- ابن منظور (۱۴۰۸ق)، *محمّد بن مکرم*، لسان العرب، علی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسلامی، رضا (۱۳۸۵)، *درآمدی بر فقه اسلامی*، چاپ اول، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه قم.
- ایروانی، باقر (۱۳۸۴)، *دروس التمهیدیه القواعد الفقهیه*، چاپ اول، قم، مؤسسه الفقه للطباعة والنشر.
- آشوری، محمد و دیگران (۱۳۸۳)، *حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت*، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، *غررالحکم و دررالکلم*، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- بهبهانی، سیدعلی (۱۴۰۵)، *الفوائد العلیه - القواعد الکلیه*، چاپ دوم، اهواز، کتابخانه‌ی دارالعلم.
- التهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، *کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، چاپ اول، لبنان، مکتبه لبنان.
- جمشیدی، محمد حسین (۱۳۸۰)، *عدالت از دیدگاه فارابی*، صدر و امام خمینی (رحمه الله)، چاپ اول، تهران، مؤسسه نشر.
- الحسین الروحانی، السید محمد صادق (۱۴۱۳)، *فقه الصادق، الطبعة الثالثة*، قم، مؤسسه دارالکتاب.
- حصری، احمد (۱۴۰۶)، *علم القضا و ادلة الإثبات فی فقه الإسلامی*، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العربی.
- الزحیلی، محمد مصطفی (۱۴۲۷)، *القواعد الفقهیه و تطبیقها فی المذاهب، الطبعة الاولى*، دمشق، دارالفکر.
- زرقاء مصطفی (۲۰۰۴)، *المدخل الفقهی العالم*، چاپ اول، دمشق، دارالقلم.
- الزلمی، مصطفی ابراهیم (۱۳۹۶)، *اسباب اختلاف الفقهاء فی الأحکام الشرعیه*، بغداد، دارالعربیة.
- سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳)، *مذهب الأحکام فی بیان الحلال والحرام*، قم، دفتر آیه الله سبزواری.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، چاپ اول، تهران، امیرکبیر.
- سروش، عبد الکریم (۱۳۸۳)، *روشن فکری دینی و دموکراسی مینوی مالیستی*، شرق، شماره‌ی ۲۷۵، تهران.



- سعدی، ابوحیب (۱۴۰۸)، *القاموس الفقهیه لغة و اصلاحاً*، چاپ دوم، دمشق، دارالفکر.
- شاطبی، ابراهیم (۱۴۱۵)، *الموافقات*، تحقیق عبدالله دزاز، بیروت، دارالمعرفه.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۹)، *اقتصادنا*، چاپ پانزدهم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۹ ه. ش.
- طباطبایی یزدی، سید کاظم (۱۴۱۷)، *ملحقات عروة الوثقی*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۴۹)، *کلیات حقوق*، تهران، چاپ دانشگاه تهران.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۴۰۶)، *قواعد فقه*، چاپ دوازدهم، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، *اسلام و مقتضیات زمان*، چاپ اول، تهران، انتشارات صدرا.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۶)، *کتاب البیع*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نجفی، محمد حسین (۱۹۸۱)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- *نهج البلاغه*، ترجمه‌ی صبحی صالح، بی جا، مؤسسه‌ی دارالهجره، بی تا.
- ابوالقاسم پاینده (۱۳۷۰)، *نهج الفصاحه*، ترجمه‌ی سید جعفر شهیدی، چاپ اول، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- الهی خراسانی، علی (۱۳۹۲)، *قاعده‌ی فقهی عدالت*، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی