

نگاهی نو به رابطه عدالت و شریعت*

□ حجت الاسلام عبدالله جعفری
طلبه سطح چهار مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی

چکیده

این مقاله می‌کوشد با تفکیک میان بحث وجودشناختی و معرفت‌شناسی تقدم معرفت‌شناسی عدالت را بر شریعت بررسی کند و آرا و انظار متکلمان و فقیهان را در این مورد مطرح سازد و در نتیجه به این پرسش پاسخ دهد که آیا می‌توان از عدالت به عنوان قاعده فقهی در مقام قانون‌گذاری و استنباط احکام شرعی بهره جست. **کلید واژه‌ها:** عدالت، شریعت، حسن و قبح، فقهاء، متکلمان.

درآمد

در آموزه‌های دینی عدالت مورد توجه فراوان قرار گرفته است. عدل یکی از اسما و صفات الهی است (آل عمران: ۱۸؛ مجلسی، بحار الانوار ۱۴۰۳: ۳۸۸/۹۲ و ۴۷۰) و جهان‌تکوین بر پایه‌های عدل استوار است (انعام: ۱۱۵) پاداش کیفر الهی بر اساس عدل صورت می‌گیرد (انبیاء: ۴۷)، شریعت بر اساس عدالت بنا شده است (کلینی، الکافی ۱۳۶۵: ۳۵۲/۸). و خداوند رسولان خود را برای تحقق قسط و عدالت در میان

*. وصول: ۱۳۸۷/۹/۲۵؛ تصویب: ۱۳۸۷/۱۲/۲۰.

بشر به سوی آنان گسیل داشته است (حدید: ۲۵). تمام این مفاهیم حکایت از نقش عظیم عدل در ابعاد مختلف هستی دارد.

با توجه به جایگاه بلند عدالت در نظام تکوین و نظام تشریح اولین پرسشی که فراروی انسان قرار می‌گیرد این است که عدالت چیست. در بدو نظر، فهم عدالت واضح و آشکا به نظر می‌آید. مثلاً گفته می‌شود عدالت قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته آن است. اما در مقام تبیین و تحلیل دقیق این مفهوم مشکلات فهم عدالت آشکار می‌شود و روشن می‌گردد که نمی‌توان به سادگی آن را تبیین کرد، زیرا اگر ما عدالت را چنین تعریف کنیم پرسشی دیگری مطرح می‌شود که جایگاه شایسته هر شیء چیست و چگونه می‌توان آن را تعیین کرد. لذا در اولین گام، تعریف عدالت که برای شناخت عدالت ضروری است با ابهام و پیچیدگی مواجه می‌شود. اگر از این پرسش بگذریم، در مرحله دوم سؤال دیگری مطرح می‌شود که معیار عدالت چیست و آیا عدالت معیار مستقل از شریعت و جهان تکوین دارد و نظام تشریح و تکوین بر محور عدالت سامان یافته است، یا عدالت از نظام تکوین و تشریح انتزاع می‌شود و تابع شریعت و جهان تکوین است. در مرحله سوم این پرسش مطرح است: اگر عدالت معیار مستقل دارد، آیا انسان توانایی شناخت عدالت را دارد؟ اگر چنین توانایی را دارد، در این صورت چه رابطه‌ای میان عدالت و شریعت وجود دارد؟ آیا با عدالتی که بشر فهم می‌کند، دایره شریعت را می‌توان محدود کرد؟ با توجه به پرسشهای فوق در باب عدالت، نگارنده در این نوشتار در صدد بیان این نکته است که میان عدالت و شریعت چه نوع رابطه‌ای وجود دارد. *اولاً*، به لحاظ وجودشناسی آیا عدالت تابع شریعت است یا بر عکس؟ *ثانیاً*، به لحاظ معرفت‌شناختی آیا می‌توان عدالت را با قطع نظر از شریعت شناخت و یا اینکه راه شناخت عدالت منحصر به شریعت است؟ *ثالثاً*، بر فرض شناخت عدالت توسط عقل بشری، در صورت تنافی میان فهم بشر و آموزه‌های شریعت چه باید کرد؟ پاسخ به پرسشهای فوق موضوع این نوشتار را تشکیل می‌دهد. مباحث مقاله

عبارت‌اند از: مفهوم‌شناسی عدالت، چیستی عدالت، تقدم وجودشناسانه عدالت بر شریعت، تقدم معرفت‌شناسانه عدالت بر شریعت و رابطه عدالت و شریعت.

مبحث اول: مفهوم شناسی عدالت

قبل از هر بحثی ضروری است مفهوم عدالت شناخته شود تا دقیقاً روشن شود مقصود و مراد از آن چیست و نزاع در کجاست. اگر مفهوم موضوعی شناخته نشود، مورد بحث به صورت روشن تبیین نمی‌شود، از این رو، لازم است مفهوم عدالت به لحاظ لغوی و نیز از منظر آیات بررسی تا مقدمه‌ای برای مباحث اصلی این نوشتار باشد. برای تحقق این هدف در این بحث تلاش می‌کنیم مفهوم عدالت را از طریق واژه عدالت و مفاهیم همگن و نیز از طریق مفاهیم متضاد آن به دست آوریم. سپس به مفهوم آن در قرآن کریم و روایات خواهیم پرداخت.

۱. مفهوم عدل در لغت

اگر بخواهیم مفهوم عدل را به خوبی در لغت به دست آوریم، لازم است مفهوم واژه عدل و مفاهیم همگن و مفاهیم متضاد آن را به دست آوریم. لذا واژه‌های عدل، قسط و ظلم را بررسی قرار می‌کنیم:

۱-۱. عدل؛ واژه عدل در کلمات لغویان به معانی زیر استعمال شده است:

الف - مساوات و برابری؛ از این رو، بر چیزی که مساوی چیز دیگر است عدل اطلاق می‌شود. ب - مرضی بودن در نزد مردم به لحاظ گفتار و قضاوت و مقبولیت در شهادت؛ لذا رجل عادل به کسی اطلاق می‌شود که گفتار و قضاوتش مورد رضایت مردم است. ج - قضاوت به حق کردن؛ «عدل فی امره» و یا «علی القوم» بر وزن «ضرب» به معنای دادگری کردن است. د - میل و انحراف از حق؛ مثلاً «عدل عن الشیء» به معنای تجاوز کردن از چیزی است و «عدل عن الطریق» به معنای

خارج شدن از مسیر است. هـ - ضد جور. ز - اعوجاج و نابرابری. ح - میانه‌روی در امور. ط - درستی؛ لذا به آنچه در اذهان مردم درست به نظر آید، عدل اطلاق می‌شود. ی - ظلم و جور؛ این معنا در صورتی است که «عدل» به کسر «دال» استعمال شود (فراهیدی، ترتیب کتاب العین ۱۴۱۴: ۱۱۵۴/۲؛ جوهری، معجم الصحاح ۱۴۲۶: ۶۸۰؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة: ۲۴۶/۴-۲۴۷؛ ابن منظور، لسان العرب ۱۴۱۶: ۱۸۳/۹-۱۷؛ فیومی، المصباح المنیر ۱۴۰۵: ۳۹۶-۳۹۷).

۲-۱. قسط؛ کلمه قسط تقریباً مترادف با واژه عدل و به معنای حصه و سهمی است که به شخص می‌رسد. تقسیط شیء به معنای قسمت مساوی یک شیء است. اقساط نیز به معنای عدالت در قسمت و قضاوت است. (فراهیدی، ترتیب کتاب العین ۱۴۱۴: ۱۴۷۵/۳؛ جوهری، معجم الصحاح ۱۴۲۶: ۱۵۹؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة: ۱۸۵/۵-۱۶).

۳-۱. ظلم؛ کلمه ظلم نیز به دو معنا آمده است: الف - گرفتن حق دیگری. ب - قرار دادن شیء در غیر موضع مناسب آن (جوهری، معجم الصحاح ۱۴۲۶: ۶۵۹؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة: ۴۶۸/۳؛ ابن منظور، لسان العرب ۱۴۱۶: ۲۶۳/۸-۲۶۴؛ فیومی، المصباح المنیر ۱۴۰۵: ۳۸۶).

۲. مفهوم عدل در قرآن کریم

مفهوم عدل در قرآن کریم به همان معنایی به کار رفته است که لغویان به آن اشاره کرده‌اند برای تأیید این مطلب می‌توان به سخن راغب اصفهانی استناد نمود که در کتاب مفردات خویش در صدد تبیین مفهوم عدل بر آمده است. معانی‌ای که او برای عدل و مفاهیم همگن و متضاد آن ذکر می‌کند، همان معانی لغوی است:

۱-۲. عدل؛ راغب می‌گوید: عدالت و معادله لفظی است که معنای مساوات را در ضمن دارد. «عدل» و «عدل» از نظر معنا نزدیک به هم‌اند، جز آنکه «عدل» در مورد اموری به کار می‌رود که با بصیرت ادراک می‌شود، مانند احکام. «عدل» نیز در مورد

چیزهایی به کار می‌رود که با حواس قابل درک است، مانند اشیای مکیل و موزون. عدل، تقسیم کردن مساوی است.

به اعتقاد راغب عدل بر دو قسم است: ۱. عدل مطلق: اموری که عقل اقتضای حسن آنها را دارد و در هیچ زمانی منسوخ نمی‌شود و به هیچ وجهی به تعدی و ظلم متصف نمی‌گردد، مانند حسن احسان به کسی که بر انسان احسان نموده است. ۲. عدلی که از طریق شریعت شناخته می‌شود و ممکن است در بعضی از زمانها منسوخ شود، مثل قصاص (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن ۱۴۱۲: ۵۵۲).

۲-۲. قسط؛ قسط (به کسر قاف) سهم عادلانه فرد است و قسط (به فتح قاف) عبارت است از گرفتن سهم دیگری که جور و ظلم است. اقساط نیز عبارت است از دادن سهم دیگران که انصاف و عدالت است. به همین جهت، «قسط الرجل» در جایی به کار می‌رود که شخص جور و ظلم نماید و «اقسط الرجل» وقتی به کار می‌رود که شخص عدالت بورزد (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن ۱۴۱۲: ۶۷۰).

۲-۳. ظلم؛ ظلم قرار دادن چیزی در غیر جایگاه آن، به نقصان یا زیاده و یا به عدول از زمان و مکان است. ظلم بر تجاوز کم یا زیاد از حد نیز اطلاق می‌شود. لذا درباره گناهان کوچک و بزرگ، هر دو به کار می‌رود. به همین دلیل، به حضرت آدم به سبب تعدی او ظالم گفته شده و در مورد ابلیس نیز همین لفظ به کار رفته، در حالی که میان این دو ظلم فاصله بسیار است (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن ۱۴۱۲: ۵۳۷).

گفتنی است که این بحث گسترده‌دامن است و کلمه عدل در آیات و روایات در حوزه‌های مختلف به کار رفته است که ذکر آن موارد، ما را از موضوع اصلی بحث که رابطه عدالت و شریعت است دور می‌کند. از این رو، به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

مبحث دوم: چیستی عدالت

از تتبع در کلمات مفسران و متکلمان به دست می‌آید که در مورد چیستی عدالت دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه اول عدالت را به مفهوم اعطای حق به ذی‌حق می‌داند و دیدگاه دیگر عدالت را به معنای مطلق انجام فعل شایسته نسبت به دیگری محسوب می‌کند.

نظریه اول: عدالت به مثابه اعطای حق به ذی‌حق

این نظریه بر آن است که عدل مفهوم اخلاقی خاصی در برابر سایر مفاهیم اخلاقی همانند صدق، احسان، جود و... است. یعنی همان‌گونه که سایر مفاهیم اخلاقی معنای مشخص و معینی را می‌رسانند، عدل نیز معنای مشخصی دارد که عبارت از اعطای حق به صاحب حق است.

متکلمان بسیاری عدل را به این معنا تعریف کرده‌اند. شیخ مفید می‌گوید: عدالت عبارت است از پاداش دادن به اندازه استحقاق. ظلم عبارت نیز است از منع حقوق (مفید، تصحیح الاعتقادات ۱۳۷۱: ۱۰۳) پیش از او شیخ صدوق می‌گوید: عدل عبارت است از پاداش دادن در برابر کار نیک و مجازات کردن در برابر کار بد. ظلم نیز عبارت است از قرار دادن شیء در غیر موضع آن (صدوق، الاعتقادات ۱۳۷۱: ۶۹ و ۱۰۳).

مشابه همین تعریف از قاضی عبدالجبار نقل شده است. وی می‌گوید: عدل عبارت است از دادن و یا گرفتن حق به تمام و کمال (قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه ۱۴۲۲: ۲۰۳).

علامه طباطبایی نیز عدالت را به اعطای حق به ذی‌حق تعریف می‌کند و این تعریف را بر آمده از معنای لغوی عدالت می‌داند. وی می‌گوید:

عدالت عبارت است از برقرار کردن مساوات و ایجاد توازن میان امور. یعنی به هر چیزی آنچه را سزاوار است اعطا نمایی تا از این طریق هر کدام در موضع

شایسته خود قرار گیرد و بدین ترتیب مساوات برقرار شود. علامه طباطبایی اضافه می‌کند: میان عدالت و حد وسط به عنوان برترین فضیلت اخلاقی رابطه وجود دارد. حد وسط لازمه عدالت است، زیرا قرار گرفتن در دو جانب افراط و تفریط موجب کاستن از حق و یا زیاده برداشتن از حق است و صرف اعطای حق است که موجب قرار گرفتن در حد وسط می‌شود. لذا حد وسط لازمه معنای مذکور است.

عدالت به معنای میانه‌روی و اجتناب از افراط و تفریط در حقیقت معنا کردن کلمه به لازم آن است، زیرا عدالت در حقیقت بر قرار ساختن مساوات و توازن میان امور از طریق دادن سهم هر چیزی و قرار دادن آن در موضع شایسته آن است (طباطبایی، المیزان فی التفسیر القرآن ۱۳۹۲: ۳۳۱/۱۲).

از معاصران آیت‌الله سبحانی نیز مفهوم عدل را مفهومی اخلاقی در برابر سایر مفاهیم می‌داند. وی می‌گوید: هر انسانی، دین و مذهب او هر چه باشد و در هر سرزمینی زندگی کند، حسن عدل و قبح ظلم را درک می‌کند، زیرا حسن وفای به عهد و احسان در برابر احسان و قبح نقض پیمان و بدی در مقابل احسان را می‌فهمد (سبحانی، العقیده الاسلامیه علی ضوء مدرسه اهل البیت (ع) ۱۴۱۹: ۹۶).

طبق این تعریف عدل عبارت است از دادن حق به ذی‌حق و یا قرار گرفتن هر چیزی در جایگاه مناسب آن. این معنا مفهومی خاص در برابر سایر مفاهیم است و فضیلتی اخلاقی در برابر سایر مفاهیم اخلاقی مانند صدق و جود به شمار می‌رود.

نظریه دوم: مطلق انجام فعل شایسته

این نظریه بر آن است که عدل مثل سایر مفاهیم اخلاقی مانند جود، احسان، و صدق نیست که ناظر به فعل خاص باشد، بلکه مفهومی انتزاعی و ناظر به تمام فضایل اخلاقی است؛ منتها با این قید که «کار خوبی است که فاعل به منظور نفع غیر انجام دهد.» قاضی عبدالجبار به این معنا اشاره می‌کند، هر چند آن را نمی‌پذیرد:

عدل عبارت است از انجام هر فعل شایسته‌ای که فاعل به منظور نفع و یا دفع ضرر از دیگری انجام می‌دهد (قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه ۱۴۲۲: ۲۰۳).

می‌توان برای این نظر چهار وجه ذکر کرد:

وجه اول: برخی از متکلمان عدل را به معنای مطلق انجام فعل شایسته‌ای که در ارتباط با غیر انجام گیرد، تعریف کرده‌اند. همان گونه که گذشت، قاضی عبدالجبار این تعریف را ذکر کرده است. از دیگر متکلمان سدید الدین حمصی است که عدل را این گونه تعریف می‌کند و می‌گوید: عدالت عبارت است از هر فعل شایسته‌ای که در ارتباط با غیر انجام می‌گیرد تا او از آن فعل نفع ببرد و یا دفع ضرر نماید (حمصی رازی، المنقذ من التقليد ۱۴۱۲: ۱/۱۵۱).

وجه دوم: متکلمان عدل الهی را بر بحث حسن و قبح ذاتی و عقلی، مبتنی کرده‌اند، ولی معنایی که از آن اراده کرده‌اند شامل تمام فضایل اخلاقی مربوط به دیگران می‌شود آنان هر چه را از منظر عقل حسن دانسته‌اند، متفرع بر عدل الهی نموده‌اند و هر چه را از نگاه عقل قبیح شمرده‌اند، از ساحت خداوند نفی کرده‌اند. لازمه و پیامد این کلام آن است که متکلمان از عدل معنای عامی قصد کرده‌اند را که شامل تمام حسن‌ها و خوبیهای اخلاقی مربوط به غیر می‌شود. به عنوان نمونه علامه حلی اموری را که بر عدل خداوند متفرع کرده است که نشان می‌دهد متکلمان معنای عامی را از عدل اراده کرده‌اند که شامل تمام فضایل اخلاقی مرتبط با غیر می‌شود. آن امور عبارت‌اند از:

الف - خداوند کار قبیحی را انجام نمی‌دهد و واجبی را فروگذار نمی‌کند.

ب - خداوند کسی را به سبب فعل خود مجازات نمی‌کند.

ج - خداوند خواستار انجام طاعات است و از انجام گناه و معاصی کراهت دارد.

د - انسان در افعال خود مختار است و اراده و قضا و قدر الهی موجب مجبور

بودن انسان نمی‌شود.

هـ - خداوند کسی را تکلیف به ما لایطاق نمی‌کند.
و - تکلیف در صورتی متوجه انسان می‌شود که شرایط تکلیف مانند وجود مکلف، فهم، عقل انسان و امکان انجام فعل وجود داشته باشد.
ز - خداوند در به آلام و مصیبت‌های ابتدایی پاداش می‌دهد (حلی، نهج الحق و کشف الصدق ۱۴۱۴: ۱۳۸۷۲).

اگر تمام این آثار و نتایج بر صفت عدل بار شود، معلوم می‌شود عدل عنوانی است که شامل تمام این امور می‌گردد و گرنه ترتب همه این آثار بر صفت عدل ممکن نبود.

وجه سوم: مقصود متکلمان از عدل همان حسن و قبح عقلی بوده است. در سخنان آنان شواهدی بر این مدعا وجود دارد. سید مرتضی می‌گوید: مقصود ما در این باب آن است که ثابت کنیم خداوند کار قبیح و آنچه در حکم قبیح است همانند اخلال به واجب انجام نمی‌دهد تا ثابت شود تمام افعال او نیکوست (سید مرتضی، المخلص فی اصول الدین ۱۳۸۱: ۳۰۵).

قاضی عبد الجبار نیز می‌گوید: گفتار درباره عدل بدان هدف در این باب آن است که بیان کنیم خدای متعال جز فعل حسن انجام نمی‌دهد و ضرورتاً فعل واجب را انجام می‌دهد (قاضی عبد الجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل بی تا: ۳/۱/۶).

وجه چهارم: شهید صدر معتقد است حتی اگر ما عدل را اعطای حق به صاحب حق تعریف کنیم، باز عدالت ناظر به تمام قضایای اخلاقی است. گزاره‌های «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است»، مرکب از موضوع و محمول‌اند. موضوع در گزاره دوم ظلم است. اگر ظلم را به سلب حق از ذی‌حق تعریف کنیم، باید پیشاپیش این نکته را روشن نماییم که مقصود از آن حق اعتباری است یا عقلی. احتمال اول باطل است، چون قضیه حسن عدل و قبح ظلم با عقل عملی ادراک می‌شود و معنا ندارد حق ادراک شده با عقل، از راه اعتبار شرعی و یا عقلایی به دست آمده باشد. بنابراین، مقصود از حق باید حق ناشی از عقل و حکم عقل باشد. حق ادراک شده با

عقل عملی معنایی جز «ما ینبغی فعله و ما لا ینبغی فعله» ندارد. واضح است که این عنوان ناظر به تمام گزاره‌های اولیة اخلاقی از قبیل قبح کذب، خیانت، و هتک حرمت مولا است.

وی می‌گوید: مفاد گزاره قبح ظلم این است که انجام آن سزاوار نیست. ظلم نیز عبارت است از سلب حق از ذی‌حق. بنابراین، ثبوت حق در موضوع قضیه فرض شده است. این حق نیز جعلی نیست چون سخن در مورد مدرکات عقل عملی است و در این صورت حق معنایی ندارد جز اینکه به «ما ینبغی فعله و ما لا ینبغی فعله» بازگردد. در نتیجه حکم به «لا ینبغی» در موضوع قضیه که ظلم است اخذ شده است. لذا این قضیه ضروریة به شرط محمول است و چنین قضیه‌ای جز تجمیع گزاره‌های اخلاقی چیزی دیگری نیست^(۱) (صدر، بحوث فی علم الاصول ۱۴۱۷: ۴/۴۱ و ۱۳۷).

به هر صورت، چه عدالت را مفهومی ناظر به نوع خاصی از فضایل و چه امر جامع فضایل اخلاقی بدانیم، یعنی چه بگوییم عدل عبارت است از اعطای حق به صاحب حق، و یا بگوییم عدل عبارت است از مطلق انجام فعل شایسته نسبت به غیر، به نظر می‌رسد تأثیری چندانی در این بحث نداشته باشد.

مبحث سوم: رابطه وجودشناختی عدالت و شریعت

بحث از تقدم وجودشناسانه عدالت بر شریعت و یا شریعت بر عدالت، در سنت فکری اسلامی ریشه‌دار است. منشأ آن نیز به نزاع بین اشاعره از یک طرف و معتزله و شیعه از سوی دیگر بر می‌گردد، که آیا عدالت معیار و میزان افعال خداوند در قلمرو تکوین و تشریح است و یا عدالت از فعل خداوند انتزاع می‌گردد؟ هر دو گروه در این مسئله اتفاق نظر دارند که خداوند عادل و متصف به عدل است. آنچه او به آن امر کرده خوب و آنچه او از نهی کرده بد است. ولی نزاع در این است که آیا عدالت به مثابه میزان پیشین و چهار چوب متقدم است که افعال الهی را چه در

قلمرو تکوین و چه در قلمرو تشریح تحدید می‌کند و موجب می‌شود افعال الهی بر میزان عدل تحقق یابد، یا میزان پیشین و متقدم بر افعال الهی وجود ندارد که موجب تحدید آن شود، بلکه افعال خداوند خود میزان عدالت است و عدالت امری انتزاع شده و بر گرفته از فعل الهی است، نه به مثابه میزان پیشین و تحدید کننده افعال خداوند.

به اعتقاد اشاعره، عدالت منتزع از فعل خداوند است و فعل الهی، چه در قلمرو تکوین و چه در قلمرو تشریح، علت وجودی عدل است. در نتیجه شریعت و اراده الهی تقدم وجودشناسانه بر عدالت دارد. اما به اعتقاد معتزله و شیعه، عدالت معیار افعال الهی شمرده می‌شود، بر افعال الهی تقدم وجودشناسانه دارد، فعل الهی را تحدید و تضییق می‌کند و باعث می‌شود افعال بر میزان عدالت صادر شود، اعم از اینکه آن فعل در نظام تکوین باشد یا تشریح (مطهری، بیست گفتار ۱۳۵۸: ۲۷-۳۰).

این بحث در کتب کلامی متقدم به صورت مستوفی مطرح شده است و دلایل متعدد طرفین بر اثبات مقصود خود دلایل متعدد اقامه کرده‌اند. دیدگاه شیعه هم در این بحث روشن است. شیعه قائل به تقدم وجودشناسانه عدالت بر شریعت است. ما نیز این مبنا را می‌پذیریم و این بحث را به کتابهای کلامی موکول می‌کنیم در اینجا به آن نمی‌پردازیم، زیرا هم تکرار در مباحث لازم می‌آید و هم صرف اشاره به مبناي شیعه در این بحث برای مباحث بعدی رابطه عدالت و شریعت کفایت می‌کند.

مبحث چهارم: امکان شناخت عدالت

بحث از معرفت‌شناسی عدالت ناظر به این مطلب است که آیا می‌توان عدالت را به کمک عقل بشری شناخت و یا شناخت آن فقط از طریق اراده الهی و شریعت ممکن است.

اگر کسی به تقدم وجودشناسانه عدالت بر شریعت قائل نشود و معتقد باشد معیار در تحقق عدالت اراده الهی است، همان گونه که اشاعره معتقداند، در بحث به

طور حتم نتیجه آن مبنا معرفت‌شناسانه از عدالت این است که عدالت را فقط می‌توان از طریق اراده الهی و شریعت شناخت، زیرا معنا ندارد کسی وابستگی وجودی عدالت را به اراده الهی بپذیرد، اما به لحاظ معرفت‌شناسانه بگوید شناخت آن از طریق غیر اراده الهی و شریعت میسر است.

اما اگر در بحث وجودشناسانه عدالت معتقد شویم عدالت تقدم وجودشناسانه بر شریعت دارد، چنان‌که معتزله و شیعه بر آن‌اند، در این صورت نوبت به این بحث می‌رسد که آیا به لحاظ معرفت‌شناسانه شناخت عدالت فقط از طریق شریعت میسر است و یا آن را از طریق عقل بشری نیز می‌توان شناخت.

به نظر می‌رسد در میان کسانی که قائل به تقدم وجودشناسانه عدالت بر شریعت‌اند دو دیدگاه و به تعبیر بهتر دو رویکرد وجود دارد: رویکرد کسانی که قائل به تقدم امکان شناخت عدالت فقط از طریق شریعت‌اند و در آن برای فهم بشری به لحاظ معرفت‌شناختی جایی وجود ندارد؛ و دیگری رویکرد کسانی که قائل به امکان شناخت عدالت با عقل بشری‌اند به این معنا که معتقداند عقل بشری توانایی شناخت عدالت را دارد.

رویکرد اول: شناخت عدالت از طریق شریعت

از سیر مباحث فقهی در کلمات فقهای شیعی این گونه به دست می‌آید که به لحاظ وجودشناسانه عدالت تقدم بر شریعت دارد. به لحاظ وجودی، عدالت علت تحقق شریعت است و تمام اوامر و نواهی خداوند بر اساس عدالت صادر شده است. اما به لحاظ معرفت‌شناسانه عدالت را فقط می‌توان از طریق شریعت شناخت و هر آنچه خداوند به آن فرمان می‌دهد عادلانه است.

ما در سخن فقیهان تصریحی به این نظریه ندیده‌ایم و از آن جهت این نظر را به فقها نسبت داده‌ایم که فقه موجود به گونه‌ای شکل گرفته است که در آن استدلال به قاعده عدالت مطرح نیست. بر اساس تتبع ناقص نگارنده، موردی را نمی‌توان یافت

که قاعده عدالت به عنوان مبنای فقهی حکمی قرار گرفته باشد. تنها در نزاع مالی به قاعده عدل و انصاف تمسک کرده‌اند که فرعی بسیار کوچک است و در آن نیز نزاع و اختلاف وجود دارد که آیا جریان این قاعده تمام است یا نه (ر.ک: نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله بی تا: ۶۱۰-۶۱۹/۴؛ خویی، مصباح الاصول ۱۴۱۷: ۵۶۳/۲-۵۶۴. صدر، مباحث الاصول ۱۴۰۸ (ب) ۲۳۴/۱-۲۴۲). این رویکرد و سیر فقهی موجب می‌شود از مذاق فقهای شیعی این گونه استنباط کنیم که آنان معتقدند عدالت به لحاظ وجودی تقدم بر شریعت دارد و شریعت بر میزان عدالت شکل گرفته است، اما به لحاظ معرفت‌شناختی شریعت مقدم بر عدالت است هر آنچه شریعت بیان کرده عدل است و عقل ما توانایی کشف عدالت واقعی را ندارد.

شیخ جعفر کاشف الغطاء، از فقهای برجسته شیعی، مطلبی دارد که می‌تواند تا حدی مؤید این مدعا باشد. وی می‌گوید: انجام عبادت و یا معامله و یا غیر آن از اموری که مربوط به شریعت است، بدون مستند شرعی جایز نیست. کسی که عملی را به قصد متبع بودن و یا به عنوان حکم ثابت، در اصلی و یا فرعی، عبادت و یا معامله‌ای انجام دهد، بدون اینکه قصد استناد آن عمل را به شریعت داشته باشد، چنین کسی «مخترع» است اگر هم این عمل را به شریعت اسناد دهد، بدعت‌گذار محسوب می‌شود. بدعت گاهی مختص به عبادات است و گاهی عمومیت دارد. اگر کسی عملی را که مرتبط به شریعت است، بدون قصد تسری انجام دهد، تشریح در دین کرده است، اعم از اینکه علم به مخالفت داشته باشد و یا جهل بسیط و یا مرکب غیر قابل عذر داشته باشد. به هر حال، حکم تشریح بر آن جاری می‌شود، چه مطابق با واقع باشد و چه نباشد^(۱) (کاشف الغطاء، کشف الغطاء ۱۴۲۲: ۱/۲۶۹). اینکه کاشف الغطاء جواز هر نوع فعل و معامله‌ای را منوط به اذن شریعت می‌کند، نشان می‌دهد که هر فعلی نیاز به نص شرعی دارد و این خود می‌رساند که عدالت در این نظر جایگاهی ندارد. البته این عبارت همان گونه که در ابتدا ذکر شد تا حدی می‌تواند مؤید مطلوب ما باشد، ولی دلالت روشنی ندارد. بر فرض این شاهد هم

کافی نباشد، اصل اینکه در شریعت قاعده‌ای به نام عدالت وجود ندارد، خود حاکی از این است که به لحاظ معرفت‌شناسانه عدالت در فقه جایگاهی ندارد. ممکن است بر این استکشاف ما این نقد وارد شود که فقهای شیعی به لحاظ اصولی قائل به حسن و قبح عقلی‌اند و لازمه پذیرش حسن و قبح عقلی پذیرش قاعده عدالت است. پاسخ ما این است که پذیرش حسن و قبح عقلی و یا حسن عدل و قبح ظلم در حد یک امر کلی است و به لحاظ تطبیقی در احکام فقهی مصداقی در کلام فقها برای آن مشخص نشده است همین نشان می‌دهد که عدالت به لحاظ معرفت‌شناسی از دیدگاه فقها جایگاهی ندارد.

دلایل امکان شناخت عدالت

به هر حال، حتی اگر کسی معتقد به این نظریه نباشد، به لحاظ نظری می‌توان برای اثبات آن به وجوهی می‌توان استدلال کرد:

الف - قصور شناخت

افعال انسان دارای ابعاد مختلف ظاهری و معنوی و دارای آثار این جهانی و آن جهانی است. نیک و بد افعال انسان در سرنوشت ابدی و کمال مطلوب انسانی تأثیر دارد و شناخت تمام ابعاد و تأثیرات نیک و بد افعال انسانی در سعادت اخروی جز از طریق شریعت میسر نیست. مفروض هم این است که معیار در عدالت مصلحت و مفسده نفس‌الامری است و شناخت آن مصالح و مفسد جز از طریق وحی امکان ندارد بنابراین، راه شناخت عدل و ظلم و حسن و قبح افعال انسان منحصر به شریعت است. ضرورت بعثت انبیا نیز بر همین اساس تبیین شده است (مصباح یزدی، راه و راهنماشناسی ۱۳۷۹: ۴۴-۵۳).

به بیان دیگر، حکم به عادلانه بودن و یا ناعادلانه بودن فعلی متوقف بر شناخت تمامی اموری است که در حکم کردن به عدالت نقش دارد. ولی ادراک ما از شناخت

تمامی اموری که در متصف شدن فعل به عادلانه و یا ناعادلانه بودن دخیل است، قاصر می‌نماید. شناخت ما حداکثر می‌تواند نتایج و آثار دنیوی یک فعل را محاسبه کند، اما از شناخت آثار و نتایج اخروی آن عاجز است، زیرا ما حس شناخت چنین آثاری را نداریم و شناخت این آثار فقط از طریق شریعت الهی میسر است. از آنجا که بر اساس مبنای عدلیه عدالت تقدم وجودی بر شریعت دارد، به طریق انی کشف می‌کنیم در هر موردی که خداوند امر به فعلی کرده و یا نهی از فعلی نموده است، و رای آن مصلحت و مفسده‌ای وجود دارد. از خداوند فعل عبث صادر نمی‌شود. اگر عقل هم به آن مصلحت و مفسده دست می‌یافت، همانند شرع به عادلانه بودن فعل در مورد امر الهی و حکم به ضد آن در مورد نهی الهی حکم می‌نمود. این مفاد قاعده ملازمه (هر آنچه شرع به آن حکم کند، عقل به آن حکم می‌کند) و مورد پذیرش اصولیان است.

ممکن است بر این استدلال اشکال شود که بحث از عدل و ظلم و حسن و قبح بحث برون‌دینی است و عقل ما با قطع نظر از شریعت، حسن و قبح بسیاری از افعال را کشف می‌کند و به اصول اخلاقی بسیاری اذعان پیدا می‌کند. شاهد بر آن نیز اعتراف افراد ملحد و بی‌دین به حسن اصول اخلاقی و حسن عدالت است. اما تأثیرات آن جهانی افعال که شریعت به آن ناطق است، بحث درون‌دینی است و نباید آن را با این بحث آمیخت. بحث از آثار اخروی ارتباطی به کاشفیت عقل از حسن و قبح افعال ندارد.

ولی این اشکال ناتمام است، چون نقش شریعت در اینجا تبیین موضوع است. یعنی شریعت از این حقیقت خبر می‌دهد که افعال انسان در سعادت و شقاوت آن جهانی او تأثیر دارد و همان مصالح واقعی معیار عدالت است. آنگاه عقل می‌حکم می‌کند که چون کسی جز شریعت از این تأثیر آگاه نیست، باید این ارتباط را از طریق شرع کشف نمود. عقل که خود مدعی کشف حسن و قبح افعال بود، پس از کشف این واقعیت، کشف حسن و قبح را به شریعت واگذار می‌کند.

این استدلال صرفاً ثابت می‌کند در مواردی که شریعت به صورت روشن متصدی بیان امور شده است، به خصوص در امور عبادی، باید به شریعت مراجعه کرد، چون بیان آن در شریعت کاشف از آن است که آن امور مرتبط با سرنوشت اخروی ماست. اما در جایی که شریعت متصدی بیان آن نشده و قضیه را مسکوت گذاشته، این دلیل بالضروره دلالت ندارد که در آنجا نمی‌توان عدالت را شناخت. اکثر روابط میان آدمیان نیز از این قبیل است. بنابراین، در جایی که شریعت متصدی بیان آن باشد، حکم شریعت متبع است، اما در جایی که شریعت به صراحت متصدی بیان آن نباشد، منعی از اجرای عدالت به حسب فهم بشری نیست.

ب - اتصاف به حسن و قبح

افعال به لحاظ اتصاف به حسن و قبح از دیدگاه متکلمان و اصولیان بر سه دسته‌اند:

۱. افعالی که علت تامه حسن و قبح‌اند، به گونه‌ای که در هیچ شرایطی این افعال متصف به ضد خود نمی‌شوند.

۲. افعالی که اقتضای حسن و یا قبح را دارند، یعنی به حسب طبع خود مقتضی حسن و یا قبح‌اند، اما در اثر عروض جهات خاص می‌توانند متصف به ضد خود شوند.

۳. افعالی که نسبت به حسن و قبح لاقتضا هستند. اصولیان تنها مصداق افعالی را که علت تامه حسن و قبح‌اند عدل و ظلم ذکر کرده‌اند. عدل و ظلم جزو عناوین انتزاعی‌اند و مصداق مشخصی در خارج برای آنها وجود ندارد؛ بر خلاف عناوینی مانند صدق و کذب که مصداق مشخصی در خارج دارند. در نتیجه افعالی که در خارج قابل اتصاف به حسن و قبح‌اند، یا افعالی هستند که نسبت به حسن و قبح حالت اقتضا دارند و یا لاقتضا هستند. چنین افعالی با عروض جهات دیگر قابل اتصاف به ضد خودند. لذا چنین افعالی با اوامر و نواهی شرعی قابل تغییرند. منتها

اگر بپذیریم اوامر و نواهی شارع از مصالح و مفاسد نفس الامری نشأت می‌گیرد، اوامر و نواهی شارع کاشف از وجود جهات دیگر در این افعال است و در نتیجه حسن و قبح اقتضایی این افعال را تغییر می‌دهد. اما اگر قائل شویم اوامر و نواهی شرعی بالضرورة از مصلحت و مفسده نفس الامری نشأت نمی‌گیرند، باز هم اوامر و نواهی الهی می‌توانند حسن و قبح را تغییر دهند.

این استدلال را نیز نمی‌توان پذیرفت. زیرا اولاً این سخن که عدل و ظلم جزو عناوین انتزاعی است و مابازای مشخصی ندارد، طبق برخی از مبانی تمام است. اما، نزد کسانی که برای عدل و ظلم مابازای معین قائل‌اند این استدلال تمام نیست. ثانیاً حتی اگر بپذیریم آنچه داریم حسن و قبح اقتضایی است، این استدلال در جایی تمام است که شریعت متکفل بیان امر شده باشد. اما در جایی که شریعت متکفل بیان امر نشده است، وجهی ندارد که بگوییم عقل ما توانایی شناخت عدالت را ندارد.

ج - منافات با حاکمیت خداوند

ممکن است بر این نظر این خدشه وارد شود که اگر اعتبار گزاره‌های عقل عملی را بپذیریم، لازمه آن پذیرش قانونگذار دیگری به نام عقل در قلمرو تشریح است و این امر با توحید الهی در عالم تشریح منافات دارد.

اما این خدشه نیز وارد نیست، زیرا کشف و جعل قوانین از سوی عقل منافات با حاکمیت خداوند ندارد، چون عقل به عنوان رسول باطنی مورد امضا و تأیید شارع است.

د - تحدید پیشین افعال الهی

بر اساس دلایلی که متکلمان عدلیه ذکر کرده‌اند، حسن و قبح ذاتی به عنوان مقیاس پیشین بر افعال الهی است. یعنی همان گونه که ضرورتها و بایدها و نبایدهای عقل نظری باعث تحدید افعال الهی در قلمرو تکوین می‌شود، بایدها و نبایدها و

حسن و قبحهای ذاتی پیشین باعث تحدید افعال الهی در قلمرو تشریح می‌گردد. از این رو، متکلمان عدلیه تصریح کرده‌اند خداوند به عنوان قادر، بر انجام نیاید های اخلاقی قدرت دارد، اما به عنوان حکیم قادر به انجام نیایسته‌های اخلاقی نیست و از او قبیح اخلاقی صادر نمی‌شود. بنابراین، هر آنچه از خداوند در قلمرو تشریح صادر می‌گردد، بر میزان عدل صادر شده است و دیگر وجهی ندارد که آن را دوباره با عدالتی که ذهن ما درک می‌کند بسنجیم.

این استدلال نیز تمام نیست، زیرا توانایی عقل را در شناخت عدالت نفی نمی‌کند و صرفاً می‌گوید لازم نیست آنچه را شریعت آورده است بر اساس فهم خود از عدالت محک بزنیم، اما اثبات نمی‌کند که عقل ما توانایی شناخت عدالت را ندارد.

و - مرجع نبودن عرف در تشخیص مصادیق

تردیدی نیست که خداوند ما را به عدل امر و از ظلم نهی کرده است. مرجع تشخیص مفاهیم و اینکه عدل چیست و ظلم چیست، عرف است، اما مرجع تشخیص مصادیق عرف نیست، بلکه شرع است. این مبنایی است که بزرگانی مانند محقق نائینی به آن ملتزم‌اند، (نائینی، *فوائد الاصول بی تا: ۴/ ۴۹۴-۴۹۵*).

لازمه این مبنا آن است که ما توانایی شناخت عدل و ظلم را نداریم، زیرا عقل مرجع تشخیص مصادیق نیست. ما در مواردی مثل بیع در تشخیص مفهوم به عرف مراجعه می‌کنیم که مراد بیع صحیح است و یا فاسد، اما برای پاسخ به این پرسش که مصداق بیع صحیح کدام است، نمی‌توان به عرف مراجعه کرد، بلکه باید آن را از شریعت دانست.

این استدلال نیز تمام نیست، زیرا این نکته که عرف مرجع در تشخیص مصادیق است یا نه، خود مورد نزاع است. بزرگانی مانند امام خمینی و محقق ایروانی معتقدند عرف همان گونه که مرجع تعیین مفاهیم است، مرجع تشخیص مصادیق است. امام خمینی می‌گوید: هیچ تردیدی نیست که تشخیص موضوعات احکام و

نیز تطبیق عناوین بر مصادیق موکول به عرف است، زیرا واضح است شارع مقدس در القای خطابات خود به سان عرف عمل نموده و زبان و شیوه خاصی برای بیان احکام انتخاب نکرده است. بنابراین، آیات و اخباری که درباره احکام وارد شده، فهم و تشخیص موضوعات آن به حسب عناوین و مفاهیم و نیز تشخیص مصادیق آن به حسب واقع خارجی، موکول به عرف عام است، بنابراین، اگر شرع بگوید خون نجس است، ملاک تشخیص مفهوم خون و نیز تشخیص مصداق آن موکول به عرف است. امام سپس تذکر می‌دهد که ملاک تشخیص عرف، عرف دقیق است نه عرف مسامحی. (امام خمینی، کتاب البیع ۱۴۲۱: ۲۱۹/۴-۲۲۰).

طبق این مبنا پرسشی باقی می‌ماند: در مواردی که نص خاصی از شریعت وجود دارد، قابل قبول است که کاشف حسن و قبح آن شرع باشد. اما در مواردی که نص خاص نداریم و حکم عام و یا اطلاق نیز به وضوح شامل آن نمی‌شود، آیا نقشی برای عدل به مثابه اصل عقلانی وجود دارد؟ آیا می‌توان در زندگی اجتماعی از اصل عدالت بهره جست؟

بر اساس دیدگاه فقها، باز هم پاسخ منفی است، چون به لحاظ حکم واقعی هیچ واقعه‌ای خالی از حکم نیست (صدر، دروس فی علم الاصول ۱۴۱۰: ۳۶۰-۳۶۱)

اما به لحاظ حکم ظاهری، هر موردی که حکم آن به نص خاص و عام روشن نشده باشد، مجرای یکی از اصول عملیه است و حکم آن از این طریق روشن می‌گردد، زیرا به حسب بیان فقیهان و اصولیان، راجع به حکم شرعی یا قطع برای مکلف حاصل می‌شود و یا ظن و یا شک. در فرض شک نیز چهار حالت برای انسان مکلف متصور است: یا حالت سابقه در شک او ملاحظه شده و یا نشده است؛ در صورت دوم نیز یا شک در تکلیف است یا نیست؛ و در فرض دوم یا احتیاط ممکن است و یا ممکن نیست. بدین ترتیب، اصل استصحاب، براءت، احتیاط و تخیر جاری می‌شود (انصاری، فرائد الاصول ۱۴۱۷: ۴۷/۱).

با توجه به بیان حصری دانسته می‌شود که هیچ موردی از این حکم مستثنا نیست. لذا حوزه‌ای خارج از قلمرو حکم شرع نیست تا جا برای تعمیم عقلانی و عدل به مثابه اصل عقلانی باشد. تنها دو مورد امکان اعمال عدالت به روش بشری در آن وجود دارد:

۱. مواردی که شارع حکم به اباحه کرده است. در چنین مواردی، طبق دیدگاه شهید صدر، می‌توان به روش بشری اعمال قواعد عدالت نمود، زیرا شهید صدر مباحات شرعی را جزو منطقة الفراغ شریعت می‌داند که انسان می‌تواند در آن بر حسب احتیاجات زمان دخل و تصرف نماید و آن را تحدید کند. البته شهید صدر این امر را از اختیارات ولی امر می‌داند. (صدر، مباحث الاصول ۱۴۰۸ (الف): ۷۲۵-۷۲۶). ولی استدلال ما به جواز اصل چنین عملی است. اما این دیدگاه نیز این مشکل را دارد که اگر کسی قائل شود تمام اباحه‌های شارع از سنخ اباحه اقتضایی است نه لا اقتضا، در این صورت نمی‌توان در این محدوده دخل و تصرف کرد.

شاید بتوان به لحاظ نظری اختلاف محقق نائینی و شیخ فضل الله نوری را در مورد مشروطیت نشأت گرفته از همین جا دانست. در مسئله مشروطیت، شیخ فضل الله نوری مخالف ترتیبات مدرن برای تحدید قدرت است. در برابر، علامه نائینی موافق مشروطیت و موافق تحدید سلطه از طریق ابزارهای قانونی مانند مجلس شورای اسلامی و قانون اساسی است (نائینی، تنبیه الامة و تنزیه المله ۱۳۸۲: ۳۹-۴۳). در حالی که به حسب ظاهر این مسئله جزو حوزه مباحات شریعت است و نص خاص بر لزوم مجلس شورای ملی و یا وجود قانون اساسی نیامده است، سر آن را شاید بتوان از دیدگاه شیخ فضل الله نوری این گونه توجیه کرد که همین خارج ساختن حکم از جواز و قرار دادن آن در حوزه الزامات حکومت، خود به نوعی خارج ساختن حکم شرعی از حالت اولیه آن شمرده می‌شود و بدعت است.

۲. مواردی که شریعت آن را جزو حقوق انسانها به معنای خاص فقهی آن اعلام

کرده است. در این موارد نیز می‌توان دخل و تصرف کرد، ولی این دخل و تصرف راجع به کسانی است که طی قراردادی به واگذاری حقوق خود اقدام کرده باشند.

رویکرد دوم: شناخت عدالت با عقل

از سخنان متکلمان این گونه به دست می‌آید که عدالت به لحاظ وجودشناختی بر شریعت تقدم دارد، ولی این تمام حقیقت نیست، بلکه به لحاظ معرفت‌شناختی عقل ما توانایی شناخت عدالت را دارد. برای این وجه می‌توان دلایلی آورد.

الف - دلیل عقلی اول

ما با شهود وجدانی خود حسن بعضی از افعال و قبح برخی دیگر از افعال را ادراک می‌کنیم. در ادراک حسن و قبح برخی از افعال همانند عدل و ظلم فرقی میان انسانهای مختلف به لحاظ زمانها و مکانهای متفاوت وجود ندارد، این خود حکایت از آن دارد که ما حسن و قبح برخی از افعال را ادراک می‌کنیم (محقق طوسی، تجرید الاعتقاد: ۳۰۳).

بین مواردی که شریعت حکمی در آنجا دارد و مواردی که شریعت حکمی در آنجا ندارد، ادراک ما تفاوت قائل نمی‌شود. در نتیجه در تمامی مواردی که عقل حکم به حسن و یا قبح چیزی می‌کند، ما توانایی شناخت حسن و قبح آن موارد را داریم.

ب - دلیل عقلی دوم

اگر شناخت عقلی عدل را منکر شویم، لازمه‌اش آن است که اتصاف خداوند به صفت عدل بی معنا باشد، زیرا وقتی می‌گوییم خدا عادل است، یعنی هر چیزی را در موضع خود قرار می‌دهد و به هر ذی‌حقی حق او را اعطا می‌کند. اما این را از کجا فهمیده‌ایم؟ باید بگوییم ما توانایی بر فهم مصادیق آن نداریم. اگر توانایی بر فهم

مصادیق آن وجود ندارد، پس اتصاف خداوند به صفت عدل بی‌معناست. به علاوه، اگر ما توانایی شناخت عدل و ظلم را نداشته باشیم، لازمه‌اش آن است که خطابات‌ی همانند «ان الله یأمرکم بالعدل و الاحسان» و یا «اعدلوا و لا تظلموا» و امثال آن لغو باشد. چون وقتی ما توانایی فهم عدل و ظلم را نداریم، توجه این خطاب به مکلفان لغو خواهد بود. اما چنین لازمی قابل التزام نیست.

ج - آیاتی از قرآن کریم

آیاتی از قرآن کریم دلالت دارد که حسن و قبح برخی از افعال را عقل و ادراک بشری می‌تواند کشف کند:

۱. «إن الله یأمر بالعدل و الاحسان و إیتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی یعظکم لعلکم تذكرون (نحل: ۹۰)؛ خداوند شما را به عدل و احسان و بذل و بخشش به خویشاوندان امر می‌کند و از انجام اعمال زشت و منکر نهی می‌نماید و شما را وعظ می‌کند تا شاید پند گیرید.» مفاد ظاهر آیه این است که عدل و ظلم کاملاً اموری واضح و آشکارند. لذا خداوند انسانها را به آن فرمان داده و از ظلم نهی کرده است (قریان‌نیا، عدالت حقوقی: ۱۲۱).

ولی می‌توان بر استدلال به این آیه اشکال کرد که آیه کریمه وضوح در این معنا ندارد که عدل امر کاملاً واضح و روشنی است، بلکه معنای دیگری نیز از آن قابل استفاده است آن معنا این است: متعلق امر خداوند چیزی جز عدالت و احسان نیست، نه اینکه عدالت متعلق امر باشد. به بیان دیگر، مفاد آیه این نیست که شناخت مصادیق عدالت به انسان واگذار شده است، یعنی خداوند او را به صورت مطلق به عدالت امر کرده و تشخیص مصداق آن به او واگذار شده است، بلکه مفاد آیه این است که تمام آنچه متعلق امر الهی است، جزو مصادیق عدل و احسان است، هر چند شناخت برخی از آن امور به عنوان مصداق عدل و احسان مقدور آدمیان نباشد.

۲. آیه دیگری که دلالت دارد عدالت با عقل بشر قابل شناخت است، این آیه شریفه است: «فادع و استقم كما أمرت و لا تتبع أهواءهم و قل آمنت بما أنزل الله من کتاب و أمرت لا عدل بینکم (شوری: ۱۵)؛ آن چنان که امر شده‌ای دعوت و ایستادگی کن و پیرو هوا و هوس مردم مباش و بگو من به کتابی که خداوند فرستاده است ایمان دارم و مأمور شده‌ام عدالت را میان شما بر پا دارم.» باز ظاهر آیه این است که عدالت امر معلوم و شناخته شده‌ای نزد مخاطبان بوده است که پیامبر با آنان چنین می‌گوید. این نکته تلویحاً تأیید می‌کند که عدالت قابل شناخت است. (همان: ۱۲۲).

ولی این استدلال به این آیه نیز تمام نیست. چون اولاً ناظر به فعل پیامبر است و تردیدی نیست که پیامبر به جهت اتصال به عالم غیب از معیارهای عدالت آگاه بوده و عدالت برای او قابل شناخت است. این دلیل توانایی شناخت دیگران نمی‌شود. ثانیاً هر چند آیه شریفه دلالت دارد که فعل عادلانه برای مردم قابل شناخت است و گرنه مردم گفتار پیامبر را نمی‌فهمیدند، ولی سطح ادراکها از عدل متفاوت است. سطح ادراک مردم از عدل ناظر به جنبه‌های مادی و ظاهری اعمال است و قضاوت مردم در این سطح است. ولی در حقیقت وقتی فعلی می‌تواند متصف به عادلانه بودن شود که توجه به همه جوانب از جمله آثار اخروی آن صورت بگیرد، اما مردم توانایی شناخت عدالت با توجه به جوانب را ندارند و در نتیجه از شناخت عدالت محروم‌اند.

۳. «و إن خفتن ألا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدةً أو ما ملکت أیمانکم ذلک أدنی ألا تعولوا (نساء: ۳) از زنان آنچه برای شما نیکو و مناسب است، با دو دو یا سه سه و یا چهار چهار زن ازدواج کنید و اگر بترسید که نتوانید میان زنان به عدالت رفتار کنید، در این صورت فقط به یک همسر اکتفا کنید و یا از کنیزان خود بهره‌گیرید و این کار شما

به ترک ستم و انحراف از عدالت نزدیکتر است.» ظاهر آیه این است که عدالت برای مردم قابل شناخت است (قریان نیا، عدالت حقوقی: ۱۲۳). این آیه نیز دلالت بر مدعا ندارد، زیرا عدالت در این مورد دقیقاً ناظر به رعایت حقوق و عدم رعایت حقوق بیان شده در شریعت است. عدالت یعنی رعایت حقوق و ظلم یعنی عدم رعایت آن. واضح است که چنین عدلی مورد بحث نیست، زیرا مآل این عدالت قوانین شریعت است.

د- روایات

روایاتی دلالت دارد که پاره‌ای از مصادیق ظلم و عدل را می‌توان با عقل بشری شناخت است:

۱. «عن امیر المؤمنین (ع) فی وصیته لعامله فی بعض اطراف الیمن حبیب بن المنتجب: إنی أوصیک بالعدل فی رعیتک و الاحسان إلی أهل مملکتک و اعلم أن من ولی علی رقاب عشرة من المسلمین و لم يعدل بینهم حشره الله یوم القیامة و یداه مغلولتان إلی عنقه لا ینفکها إلا عدله فی دار الدنیا (مجلسی، بحار الانوار ۱۴۰۳: ۲۵۹/۴۲)؛ امیرمؤمنان (ع) در وصیت خود به فرماندارش در یمن، حبیب بن منتجب، می‌فرماید: تو را به عدالت در میان رعیت و احسان به اهل مملکتت سفارش می‌کنم. و بدان کسی که متولی ده تن از مسلمانان گردد و میان آنان به عدالت رفتار نکند، خداوند او را دست بسته در روز قیامت محشور می‌کند. هیچ چیزی دستان او را باز نمی‌کند مگر عدل او در دنیا.» این روایت نیز دلالت واضحی بر این ندارد که عدالت قابل شناخت بشری است، بلکه با این معنا نیز سازگار است که قوانین و مقررات شریعت در میان مردم به مساوات اجرا شود.

۲. امام علی (ع) می‌فرماید: «اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولی الامر بالمعروف و العدل و الاحسان. (صدوق، التوحید بی‌تا: ۲۵۸)؛ خدا را با خدا و رسول را

از طریق رسالت و اولی الامر را از طریق معروف، عدل و احسان بشناسید. این روایت آشکارا دلالت بر شناخت عدالت توسط عقل بشری دارد.»

۳. امام علی(ع) می‌فرماید: «و ابذل لصدیقك نفسك و مالك و معرفتك رفدك و محضرك و للعامه بشرک و محبتك و لعدوك عدلك و إنصافك (مجلسی، بحارالانوار ۱۴۰۳: ۱۷۵/۱۷۱)؛ برای برادرت خون و مالت را بذل کن... برای عموم مردم خوش رویی و احسانت را و برای دشمنت عدل و انصافت را.»

۴. «فیما كتب علی(ع) لمحمد بن ابی بکر: احب لعمامة رعیتك ما تحب لنفسك و اكره لهم ما تكره لنفسك و اهل بیتك فان ذلك اوجب للحجة و اصلح للرعية (همان: ۲۷/۱۳)؛ امام علی(ع) در نامه خود به محمد بن ابی بکر می‌نویسد: برای عموم مردم دوست بدار آنچه را برای خود دوست می‌داری و ناپسند بدار برای آنان آنچه را برای خودت و خانواده‌ات ناپسند می‌شماری. این امر سزاوارتر برای حجت و صالح تر برای رعیت است.»

۵. «عن الصادق(ع) عن النبي(ص): «اعدل الناس من رضی للناس ما یرضی لنفسه و کره لهم ما یکره لنفسه (همان: ۲۵/۱۲)؛ امام صادق(ع) از پیامبر گرامی اسلام(ص) روایت می‌کند: عادل ترین مردم کسی است که آنچه را برای مردم می‌پسندد، برای خود نیز بیسندد و آنچه را برای مردم نمی‌پسندد، برای خود نیز نپسندد. این دو روایت هم دلالت دارد بر اینکه عدالت قابل شناخت است و هم معیاری برای ارزیابی فعل عادلانه از غیر آن می‌دهد، آن معیار این است: انسان به نفس خود مراجعه کند. اگر دریافت کاری که او در برابر غیر انجام می‌دهد حسن است، معلوم می‌شود آن کار عادلانه است، اما اگر دریافت آن کار را ناپسند می‌داند، در این صورت آن کار غیر عادلانه است.»

مجموعه این روایات، جز روایت اول، آشکارا دلالت بر این می‌کند که عدالت فی الجمله قابل شناخت انسان است. حتی در برخی روایات معیاری برای شناخت

عدالت آمده است: اگر آدمی به شهود وجدانی خود مراجعه کند، چیزی را که برای خود می‌پسندد، برای دیگران نیز می‌پسندد و آنچه را برای خود نمی‌پسندد، برای دیگران نیز ناخوش می‌شمارد.

مبحث پنجم: رابطه عدالت و شریعت

تاکنون به این نتیجه رسیدیم که به لحاظ وجودشناختی عدالت متقدم بر شریعت است و شریعت بر اساس عدالت شکل گرفته است. به لحاظ معرفت‌شناختی نیز به این نتیجه رسیدیم که عقل ما توانایی شناخت عدالت و مصادیق عدالت را نیز دارد. با نصوص دینی هم به اثبات رسید که چنین شناختی معتبر است. حال این پرسش پیش می‌آید: در مواردی که میان شریعت و شهود وجدانی انسان از عدالت اختلاف پدید آید چه باید کرد؟ مثلاً شهود وجدانی انسان و عقل بشری برده‌داری را امری ظالمانه می‌شمارد، اما در مقابل در شریعت جواز آن به اثبات رسیده است. در چنین مواردی چه باید کرد؟ آیا باید جانب شریعت را گرفت و یا جانب شهود وجدانی بشری در مورد عدالت را؟ به طور کلی در این مسئله دو دیدگاه وجود دارد:

اول: نظریه عدالت عرفی

این نظریه بر آن است که موضوع امر به عدالت و نهی از ظلم، عدل و ظلم عرفی است، و فهم عرف در شناخت عدل و ظلم موضوعیت دارد. این همانند عنوان «معروف» در فقه است که به حسب جوامع مختلف و زمانهای مختلف، تفاوت می‌یابد. عدل و ظلم نیز مفهوم عرفی است و شناخت عرف در آن مدخلیت دارد. لذا اگر حکمی را عرف در زمانی عادلانه می‌دانست، اما در زمان دیگر ظالمانه بداند، موضوع آن تغییر می‌کند. این نظریه را آیت‌الله صانعی ابراز داشته و آثار متعدد فقهی بر آن بار کرده است (علی اکبریان، قاعده عدالت در فقه امامیه ۱۳۸۶: ۴۶).

از دیدگاه این نظریه، هرگاه حکم مستفاد از یک روایت از نظر عرف و عقلای زمانه ظالمانه محسوب شود، نمی‌توان به آن فتوا داد. حتی اگر حکمی در زمانی ظالمانه نبود، ولی امروز ظالمانه است، باز نمی‌توان امروز به آن فتوا داد و اطلاق آن حکم نسبت به امروز شکسته می‌شود. این نظریه بر مدعای خود به این دلیل تمسک می‌کند که مرجع در تشخیص مصادیق عرف است و لذا اگر عرف حکمی را در زمانی ظالمانه بدانند، بر اساس نظر عرف حکم به ظالمانه بودن آن می‌کنیم. آنگاه بین دلیل حرمت ظلم و دلیل دال بر جواز آن عمل تعارض واقع می‌شود و در مقام تعارض، دلیل حرمت ظلم بر دلیل بر جواز مقدم می‌شود. وی برای اثبات تقدم دلیل حرمت ظلم بر آن دلیل دیگر، به دو دلیل تمسک می‌کند:

دلیل اول: تمسک به روایات عرض اخبار به قرآن؛ این دلیل مشتمل بر پنج مقدمه است:

مقدمه اول: روایات فراوانی از معصومان(ع) به این مضمون رسیده است: سخن ما را به قرآن عرضه کنید. اگر آن را مخالف قرآن دیدید به آن عمل نکنید.
مقدمه دوم: مراد از مخالفت روایت با قرآن مخالفتی نیست که با جمع عرفی مانند تخصیص، تقیید، حکومت و ورود از بین برود.

مقدمه سوم: قرآن کریم ظلم را به طور مطلق از خداوند نفی می‌کند، مانند «ان الله لیس بظلام للعبید» (آل عمران: ۱۸۲). اطلاق این آیات شامل عدالت در تشریح هم می‌شود و اطلاق آن بری از تخصیص است.
مقدمه چهارم: مرجع تشخیص اینکه فلان روایت مخالف با قرآن است، عرف است نه معصوم(ع).

مقدمه پنجم: نه تنها اگر حکمی ظالمانه بود خلاف قرآن شناخته می‌شود، بلکه اگر اطلاق آن نیز ظالمانه بود، آن اطلاق نیز خلاف قرآن محسوب می‌شود و باید از

آن اطلاق دست بر داشت. پس نتیجه این مخالفت با قرآن، تقیید آن حکم خواهد بود. از آنجا که یکی از اطلاقات ادله اطلاق از زمانی است، اگر حکمی در زمان ما ظالمانه به شمار آید، گرچه در زمانهای گذشته ظالمانه نبوده است، آن حکم برای زمان ما ثابت نمی‌شود.

دلیل دوم: حکومت ادله عدالت بر ادله احکام؛ این استدلال مشتمل بر پنج مقدمه است:

مقدمه اول: ادله‌ای قطعی بر عادلانه بودن احکام شریعت دلالت دارد و هر گونه ظلمی را از احکام اسلام نفی می‌کند.

مقدمه دوم: احکامی که از ادله لفظی به دست می‌آیند اگر ظالمانه باشند، با ادله عدالت اصطکاک پیدا می‌کنند و ادله عدالت به جهت حکومت بر ادله سایر احکام مقدم می‌شود.

مقدمه سوم: اگر حکمی به کلی ظالمانه باشد، با ادله عدالت تعارض پیدا می‌کند و به دلیل آبی بودن ادله عدالت از تخصیص، ادله آن حکم به کلی از حجیت ساقط می‌شود. اما اگر حکمی فقط اطلاقش ولو اطلاق زمانی آن ظالمانه باشد، یعنی در بعضی از موارد یا برخی از زمانها ظالمانه باشد، حکومت ادله عدالت بر ادله آن حکم باعث تقیید آن ادله می‌شود و حکم مذکور را در مورد ظلم یا در زمان ظالمانه بودن اثبات نمی‌کند.

مقدمه چهارم: از آنجا که مرجع در تشخیص ظالمانه بودن احکام فهم عرف است و ممکن است حکمی در یک زمان عادلانه و در زمان دیگری ظالمانه باشد، ممکن خواهد بود که حکومت ادله عدالت بر ادله احکام باعث شود حکمی در زمان عادلانه بودن ثابت و در زمان ظالمانه بودن نفی شود.

پنجم: دلیل حاکم باید حتماً دلیل لفظی باشد، ولی در لفظی بودن دلیل حاکم فرقی نمی‌کند که آن دلیل مشتمل بر بیان مولوی باشد و یا ارشادی. پس حتی اگر در

ورای ادله لفظی عدالت، عقل و عقلا نیز به عدالت و عدم ظلم حکم کنند و حکم عقل و عقلا باعث شود آن ادله لفظی را ارشادی بدانیم، باز همان دلیل لفظی ارشادی حاکم بر ادله احکام می‌شود (علی اکبریان، قاعده عدالت در فقه امامیه ۱۳۸۶: ۷۴-۷۷).

ممکن است بر این نظریه اشکال شود که لازمه آن از بین رفتن بسیاری از احکام الهی در سایه تغییر ذوق و ذهنیت جامعه است. مثلاً جامعه‌ای ممکن است تعدد زوجات، بردگی، ارث نبردن کافر از مسلمان و حجب مسلمان از ارث نبردن کافر، همه را از مصادیق ظلم بداند و در نتیجه بر اساس حکومت دلیل ظلم بر سایر ادله، قائل به منع این موارد شود.

این نظریه به این لوازم ملتزم است و معتقد است که با نصوص مخالفت ندارد، چون احکام دارای دو نوع اطلاق است: اطلاق افرادی و اطلاق ازمانی. قاعده عدالت اطلاق ازمانی این گونه از احکام را از بین می‌برد.

دوم: نظریه عدالت واقعی

این نظریه معتقد است که موضوع امر به عدالت و نهی از ظلم، عدل و ظلم واقعی است. متنها اگر به لسان نفی ظلم از شارع باشد. مثل «و ما ربك بظلام للعبيد»، خداوند عرف را متصدی شناخت ظلم قرار نداده و فقط از فعل خداوند خبر می‌دهد. در این صورت، ما متصدی شناخت عدل و ظلم نیستیم. اما اگر به لسان نهی مکلفان از ظلم باشد، در این صورت دانسته می‌شود که شارع عرف را متصدی تشخیص مصادیق ظلم قرار داده و نظر عرف را کاشف از عدل و ظلم واقعی دانسته و آن را معتبر می‌شمارد. ولی این اعتبار تا زمانی است که شارع نظر عرف را تخطئه نکند و الا اگر آن را تخطئه کند، اعتبار ندارد. این نظریه را به صورت منسجم، استاد شهیدی، از فضایل معاصر حوزه، ابراز کرده است (همان: ۴۷).

این نظریه که موضوع عدالت را عدالت واقعی می‌داند، ابتدا عدالت را به دو دسته عدالت عقلی و عدالت عقلایی تقسیم می‌کند. عدالت عقلی عدالتی است که عقل به آن حکم می‌کند. عدالت عقلایی نیز عدالتی است که عقلا به آن حکم می‌کنند. هر کدام از این رو به عدالت تنجیزی و تعلیقی تقسیم می‌شوند. وجه این تقسیم، وجود یا عدم تعلیق حکم به دخالت شارع است. عدالت عقلی و تنجیزی عدالتی است که عقل یا عقلا حکم به آن می‌کنند و حکم خود را معلق به عدم مخالفت شارع نمی‌سازند. عدالت عقلی و عقلایی تعلیقی عدالتی است که عقل یا عقلا به آن حکم می‌کنند، ولی حکم خود را معلق به عدم مخالفت شارع می‌سازند. یعنی می‌گویند فلان عمل عدل است مگر اینکه شارع به خلاف آن حکم کند.

این نظریه با آنکه در مورد عدالت ابراز شده، ولی چون عدالت و ظلم یک قضیه‌اند که یکی عقد ایجابی آن را بیان می‌کند و دیگری عقد سلبی آن را، در مقام تبیین بر مسئله ظلم تمرکز کرده است.

اگر ظلم از سنخ ظلم عقلی تنجیزی باشد، حتی شارع نمی‌تواند حکم به مخالفت آن کند، مانند ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف معلوم به تفصیل؛ ولی این قسم از ظلم وجود خارجی ندارد. اما شارع می‌تواند حکم به مخالفت ظلم عقلی و عقلایی تعلیقی کند و حتی عموم و اطلاق خطابات می‌تواند این نوع از ظلم را نفی کند، زیرا حکم عقل به قبح و ظلم بودن فعل، مشروط به عدم ورود ترخیص شرعی بر ارتکاب آن است. لذا با ترخیص شارع هیچ منعی وجود ندارد. (همان: ۱۳۴). از این رو این سه قسم کارآمدی چندانی ندارد.

اما اگر ظلم عقلایی تنجیزی باشد، در این صورت، چنانچه دلیل خاص شرعی بر تجویز آن وجود داشته باشد، دلیل شرعی مقدم می‌شود و نص شرعی به معنای مخالفت شارع با نظر عقلا تلقی می‌شود. مثل حکم شارع به اینکه تلف حیوان در زمان خیار حیوان موجب عدم استحقاق بایع نسبت به ثمن است. همچنین مثل

تجویز گرفتن مال کافر غیر ذمی از سوی شارع، با اینکه عقلاً آن را قبیح می‌دانند، آن گونه که مرحوم آیت‌الله خوئی به تبع محقق همدانی در بحث کنز فرموده است. (خوئی، موسوعه الامام الخوئی ۱۴۲۱: ۱۰/۲۵).

اما چنانچه ارتکاز عقلاً بر ظلم بودن فعلی معاصر با زمان شارع باشد، ولی اطلاق و یا عموم خطاب منافی با آن باشد، اطلاق و عموم موجب ردع این ارتکاز نمی‌شود، بلکه ارتکاز عقلایی موجب می‌شود عموم و اطلاق خطاب منافی با آن منعقد نگردد (علی اکبریان، قاعده عدالت در فقه شیعه ۱۳۸۶: ۳۲۸).

اما اگر ارتکاز عقلایی بر ظلم بودن فعلی و امری جدید و مستحدث باشد، در این صورت، مشهور قائل‌اند این نوع از ظلمها مانع حجیت عموم و اطلاق خطاب نمی‌شود. اما به اعتقاد ما باید در جایی تفصیل داد که ارتکاز عقلایی بر ظلم بودن امری ناشی از پدید آمدن موضوع جدید و یا ناشی از تحول در موضوع سابق باشد. در این صورت، برای ردع این ارتکازات نمی‌توان به عموم و اطلاق خطاب تمسک کرد، بلکه ارتکاز عقلایی بر ظلم بودن آن فعل، مانع از حجیت عموم و اطلاق منافی با آن می‌شود. تورم در پول از این قبیل است. کسی که پنجاه سال پیش، صد تومان قرض کرده و یا مهریه همسر خود را پس از سالها هنوز نپرداخته باشد، اگر بخواهد امروز همان صد تومان را بدهد، به احتمال قوی عقلاً چنین کاری را ظلم به طلبکار می‌دانند. همچنین مثلاً در گذشته حیازت با ابزارهای بسیار ساده و ابتدایی مثل کلنگ و بیل و مانند آن بود اما اکنون حیازت با وسایل مدرن و جدید انجام می‌گیرد. است در این صورت، چون موضوع از نظر عقلاً تحول پیدا کرده، حیازت مباحات امروز غیر حیازت مباحاتی است که در قدیم بوده است. لذا در چنین موردی، همان گونه که شهید صدر فرموده است، دلیل نداریم که این حیازت را موجب ملکیت بدانیم، چون حیازتی که دلیل بر ملکیت است حیازتهای ابتدایی است (حائری، فقه العقود ۱۴۲۳: ۹۱). اما گاهی ارتکاز عقلایی بر ظلم بودن امری ناشی از دیدگاه و

فرهنگ افراد جامعه است. مثلاً برده‌داری در زمان شارع ظلم محسوب نمی‌شد، اما در فرهنگ جدید ظلم محسوب می‌شود. چنین ارتكازی مانع عموم و اطلاق نمی‌شود. این ارتكاز جدید عقلایی اعتباری ندارد و مانع تمسک به عموم و اطلاق خطاب منافی با آن نمی‌گردد. چون شارع ارتكاز معاصر خود را با عمومات امضا کرده است، دیگر معنا ندارد که ارتكاز مخالف با آن را هم امضا کند. این جمع بین ضدین است (علی اکبریان، قاعده عدالت در فقه شیعه ۱۳۸۶: ۳۳۹-۳۴۲).

مستند این نظریه تقیید ادله احکام به ظلم ارتكازی است. این استدلال مشتمل بر شش مقدمه است:

مقدمه اول: عقلای عالم اموری را به ارتكاز خود عدل و یا ظلم می‌دانند.

مقدمه دوم: شارع می‌تواند عقلای مخاطب خود را در ارتكاز ظلم تخطئه کند. عقلاً تخطئه شارع را به معنای تجویز ظلم از سوی شارع نمی‌دانند، بلکه می‌گویند چون شارع ملاکاتی دارد که فراتر از ملاکات ماست، لذا کار شارع ظلم نیست. اما این تخطئه باید به صورت صریح باشد و نه عام و یا مطلق.

مقدمه سوم: اگر اطلاق یا عموم یک دلیل، ظلم ارتكازی تنجیزی باشد، این ارتكاز ظلم به عنوان یک قرینه لَبّی متصل باعث تقیید و تخصیص آن دلیل می‌شود.

مقدمه چهارم: اگر اطلاق یا عموم دلیلی در زمان صدور آن ظالمانه نباشد، یعنی ارتكاز عقلای آن زمان آن را ظالمانه ندانند، این اطلاق و عموم منعقد می‌شود و حجیت آن باعث می‌شود اگر بعداً همان موضوع از دیدگاه عقلای زمان جدید ظلم انگاشته شود، ارتكاز آنان تخطئه شده باشد.

مقدمه پنجم: در فرض وجود اطلاق یا عموم، اگر اختلاف نظر میان عقلای دو زمان در ظالمانه بودن و یا نبودن درباره یک موضوع باشد، ارتكاز عقلایی زمان نص مقدم است. ولی اگر اختلاف در دو موضوع متفاوت باشد، به گونه‌ای که عقلای امروز موضوع را تحول یافته بشمارند و در واقع چیز دیگری را ظالمانه بدانند، آن

اطلاق یا عموم نمی‌تواند این ارتکاز جدید را تخطئه کند.
مقدمه ششم: اگر ارتکاز ظلم از سوی هیچ دلیلی تخطئه نشده باشد، این ارتکاز به دو دلیل معتبر است: یکی عدم ردع و دیگری امضای صریح توسط ادله امر به عدالت و نهی از ظلم (همان: ۱۷-۱۸).

لازمه و پیامد نظریه اول آن است که احکام شرع به حسب زمانها و مکانهای مختلف و به حسب اختلاف دیدگاه عرف در مورد عدل و ظلم تغییر کند. فی المثل اگر در زمانی عملی ظلم عرفی محسوب نگردد، فقیه فتوا به جواز آن می‌دهد و اگر همان عمل در زمان دیگر ظلم عرفی محسوب شود، فقیه فتوا به حرمتی آن می‌دهد. در حالی که طبق نظریه دوم، اگر جواز عملی در زمانی اثبات گردید، به حسب تغییر زمان دیگر آن حکم نمی‌تواند محکوم به حرمت شود. (همان: ۴۴-۴۵).

نقد و بررسی

این نظریه مبتنی بر این مناسبت که موضوع له عدل و ظلم، عدل و ظلم واقعی است و تفصیل بین اقسام عدل و ظلم است. یعنی این نظریه با تقسیم ظلم به تنجیزی و تعلیقی و نیز عقلی و عقلایی، می‌کوشد به گونه‌ای میان شریعت و عدالت توفیق ایجاد کند و در این توفیق نقش شریعت بر جسته‌تر از عدالت (مدرک با عقل بشری) است. به اعتقاد نگارنده سه مطلب در این نظریه قابل مناقشه است.

اول: اگر مراد از ظلم و عدل، ظلم و عدل واقعی باشد، لازمه‌اش آن است که این مبنا را در تمام موارد خطابات شرعیه بپذیریم. زیرا معقول نیست مفهومی را در موردی امر واقعی بدانیم و در مورد دیگر موضوع له آن را امر واقعی ندانیم. لازمه آن نیز این است که در تمام ابواب معاملات نتوانیم به عمومات تمسک کنیم، چون در همه موارد شبهه مصداقیه اطلاقات و عمومات می‌گردد. مثلاً در «احل الله البیع»، اگر بگوییم مراد از بیع، بیع صحیح واقعی است، در هر کجا شک کردیم که مورد

امضاست یا نه، اگر مراد از آن صحت عرفی باشد می‌توان در فرض احراز صحت عرفی به اطلاق آن تمسک کرد، اما اگر مراد از آن صحت واقعی باشد، نمی‌توان تمسک کرد و این شبهه مصداقیه بیع صحیح واقعی است.

دوم: تفاوت نهادن میان عدالت عقلی و عدالت عقلایی فی حد ذاته درست و تمام است. مقصود از عدالت عقلی عدالتی است که عقل ادراک می‌کند. مقصود از عدالت عقلایی نیز عدالتی است که ارتکاز عقلایی بر ظلم بودن و یا عادلانه بودن امری قرار گرفته است. اما اینکه عدالت در کجا عقلی است و در کجا عقلایی، در این نظریه تبیین نشده است. ما باید این نکته را روشن سازیم که بین عدالت عقلی و عقلایی چه تفاوتی است. به نظر می‌رسد تفاوت آن دو در این باشد: هر گاه صرف سیره و ارتکاز عرفی بر عملی به عنوان عملی ظالمانه و یا عادلانه قرار گیرد، بدون اینکه پشتوانه معین استدلالی و یا شهود وجدانی داشته باشد، به گونه‌ای که به مجرد التفات، انسان هیچ گونه حسن و قبحی را درک نمی‌کند، در این صورت باید آن را عدالت و یا ظلم عقلایی و عرفی نامید. هر گاه ظالمانه و یا عادلانه بودن امری نیز ناشی از استدلال عقلی و یا شهود وجدانی باشد، در این صورت باید آن عمل را عدل و ظلم عقلی نامید، اعم از اینکه مدرک آن فرد باشد و تمام عقلا در آن اتفاق نظر داشته باشند. بنابراین، صرف اتفاق عقلا در امری به معنایی عقلایی بودن عدل و ظلم نیست، بلکه اتفاق عقلا کاشف از نظر عقل است. عقل حسن امری را به عنوان عدالت و یا قبح امری را به عنوان ظلم درک می‌کند، مثل حکم به برابری انسانها در حقوق اساسی و آزادیهای مدنی و اجتماعی و یا قبح عقاب بلا بیان و ...

همان گونه که عقل حسن و قبح این امور را با وجدان شهودی درک می‌کند، تعلیمی و یا تنجیزی بودن این احکام را نیز درک می‌کند. مثلاً اگر قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را به عقل عرضه کنیم، عقل این حکم را منجز می‌داند و میان شارع و انسانهای

دیگر فرقی نمی‌گذارد. اما اگر قانون مالکیت انسانها بر اموال را به عقل عرضه کنیم، چه بسا عقل این مالکیت را منوط به عدم ترخیص در اذن از جانب شارع بداند و این حکم را در صورتی روا بداند که ترخیصی بر جواز تملک دیگری از جانب شارع صادر نشده است. بر این اساس، اگر حکم عقل به صورت تنجیزی باشد، حکم عقل در مقام تعارض با داده‌های شریعت مقدم است و حتی اگر نصوصی ظنی الصدور بر خلاف آن باشد، آن نصوص را باید تأویل برد. همان گونه که اگر نصی و ظاهری بر خلاف حکم مسلم عقل نظری باشد، آن را تأویل می‌بریم. اما اگر حکم عقل به صورت معلق باشد، در این صورت، چنانچه حکم از جانب شارع به نص بر خلاف آن باشد، آن نص را مقدم بر این حکم می‌دانیم، اما اگر اطلاق دلیل مخالف آن باشد، نمی‌توان از حکم عقل به سبب اطلاق دلیل رفع ید کرد.

سوم: تقسیم عدالت به تعلیقی و تنجیزی فی حد ذاته تمام است. زیرا تردیدی نیست که احکام عقلی و عقلایی گاهی به گونه‌ای است که منوط به اذن و ترخیص از جانب شارع نیست و گاهی به گونه‌ای است که منوط به اذن و ترخیص شارع بر خلاف است، چنان که اگر شارع حکم به خلاف کند عقل آن را می‌پذیرد. حکم عقل به احتیاط در مورد شبهات مقرون به علم اجمالی از آن جمله است. ولی این حکم مادامی است که ترخیصی از جانب شارع بر خلاف صورت نگرفته باشد. حال اگر عقل ما حکم به ظالمانه و یا عادلانه بودن حکمی نمود و آن حکم معلق به عدم حکم منافی از جانب شارع بود، در صورت وجود حکم منافی، آن حکم عقلی اعتبار ندارد. اما در صورتی که عدل و ظلم عرفی و عقلایی باشد *اولا*، اعتبار احکام عقلایی منوط به امضا از سوی شارع است. چون سیره‌ها و ارتکازات عرفی و عقلایی در صورتی حجت است که از سوی شارع امضا شده باشد. این قانون در مورد عدالت نیز جاری است. به هر حال، ما حجیت سیره و ارتکازات را در مورد عدل و ظلم مسلم می‌گیریم. *ثانیاً*، میان دو نوع از عدالت عقلایی تعلیقی و تنجیزی

تفاوتی آشکار وجود دارد. احکام تعلیقی عقلایی منوط به عدم صدور حکم مخالف از جانب شارع است و احکام عقلایی تنجیزی منوط به صدور حکم مخالف از جانب شارع نیست. واضح است که اگر حکمی از سنخ اول باشد، هر اطلاق و عمومی می‌تواند رادع ارتکاز و سیره عرفی و عقلایی باشد. اما اگر حکمی از سنخ دوم باشد، چنانچه نص خاص از جانب شارع صادر شود، ارتکاز عقلایی ردع می‌شود، اما با عموم و اطلاق نمی‌توان ردع کرد، چون عرف و عقلا عموم و اطلاق را منصرف از عدل و ظلم عقلایی تنجیزی می‌دانند. تمام این بیانه‌ها در صورتی است که فهم عدل و ظلم معاصر با زمان شارع باشد.

اما اگر عدل و ظلم عرفی ناشی از ارتکاز عقلایی جدید و غیر معاصر با زمان معصوم باشد، واضح است که عدل و ظلم تعلیقی در این مقام هیچ گونه ارزشی ندارد. اما اگر عدل و ظلم عرفی تنجیزی باشد، در این صورت چه باید کرد؟ آیا عمومات و اطلاقات سایر ادله می‌تواند مانع عدم اعتبار این عدل و ظلم شود یا نه؟ به اعتقاد نگارنده چنین امری مشکل است. اگر تنها اعتبار عدل و ظلم ناشی از عرف بود، می‌توان گفت که عمومات ادله رادع آن است. اما اگر قانونگذار خود قاعده عدالت را اعتبار بخشید و ظلم را حرام و عدالت‌ورزی را واجب دانست و از سوی دیگر ما نیز پذیرفتیم که عرف مرجع در تشخیص مصادیق است، چنان‌که مبنای امام نیز همین است (امام خمینی، کتاب البیع ۱۴۲۱: ۲۱۹/۴-۲۲۰)، حال اگر عقلا امری را عادلانه و ظالمانه بدانند. آن قانون شامل این امر می‌شود. اگر موردی را شارع با نص خاص حکم به خلاف کند ما از نص شارع کشف می‌کنیم که شارع نظر به ملاکاتی که در دسترس اوست، این مورد را از مصادیق ظلم ندانسته و لذا حکم به جواز ارتکاب آن کرده است. همچنین اگر حکم به عدم لزوم آن نمود، ما می‌فهمیم که این امر از مصادیق عدل و ظلم نیست. مثل اینکه بگویید اموال ناصبی را بگیرید و یا مرتد را بکشید. خداوندی که می‌تواند از طریق طبیعی جان کسی را با بلایای طبیعی

بگیرد و این حق را دارد و کسی نیز نمی‌تواند اعتراض کند، از این طریق نیز می‌تواند جان کسی را بگیرد.

اما اگر تنافی بین اطلاق ادله احکام اولیه و قاعده عدالت واقع شد، در این صورت نمی‌توان اطلاق دلیل را مقدم کرد، بلکه تعارض میان قاعده عدالت و ادله احکام اولیه در می‌گیرد و از آنجا که قاعده عدالت حاکم بر سایر قواعد است، مقدم بر ادله اولیه احکام می‌شود.

در نهایت نتیجه‌گیری ما این است که هر گاه تعارض میان قاعده عدالت تنجیزی و اطلاقات ادله احکام اولیه واقع شود، قانون عدالت - اعم از اینکه عقلی باشد و یا عقلایی - مقدم می‌شود. منتها این محذور باقی می‌ماند که اگر ما این مبنا را پذیرفتیم، لازمه‌اش آن است که احکام الهی دستخوش تغییر و دگرگونی شود و همواره با ذوق جامعه و به تبع دگرگونی فهم جامعه از عدل و ظلم، ما نیز احکام الهی را تغییر دهیم. چون اگر بپذیریم دلیل عدالت مقدم بر اطلاقات و عمومات است، اطلاقات و عمومات هم شامل اطلاقات افرادی و احوالی می‌شود و هم شامل اطلاقات و عمومات ازمانی، و لازمه مقدم شدن قانون عدالت بر اطلاقات و عمومات ازمانی احکام، تغییر پذیری احکام در مرور زمان است.

در پاسخ باید گفت: *اولاً*، صرف پدید آمدن محذور پاسخ منطقی یک دلیل نیست، زیرا می‌توان گفت این محذورات می‌پذیریم، چون دلیل ما را به این نتایج رسانیده است.

ثانیاً، تردیدی نیست که اگر شارع حکمی کرد که به حسب فهم متعارف ضرری بود، مثل دادن زکات و خمس و امثال ذلک، حکم لا ضرر از آن موارد منصرف است. در باب عدالت و ظلم نیز اگر شارع احکامی را صادر کرد که دقیقاً در همان زمان با فهم عرف با عدالت سازگار نبوده است، ما می‌فهمیم که این مورد را شارع تخطئه کرده است. اما این حکم در صورتی است که نص بر خلاف آن وجود داشته

باشد. اما اگر حکمی ناشی از اجتهادات ما و یا اطلاق افرادی ادله باشد، در این صورت ما می‌گوییم در آنجا دلیل حرمت ظلم و وجوب عدل محکم است. حتی در مواردی اگر دلیل خاص بر حکمی داشته باشیم، ولی در موضوع اجتماعی آن حکم تغییراتی پدید آمده باشد و عرف جامعه به سبب آن تغییرات در نحوه روابط اجتماعی حکم فعلی را ظالمانه بداند، هرچند و در زمان شارع به دلیل روابط اجتماعی مغایر با روابط فعلی آن حکم را ظالمانه نمی‌دانست، در این صورت نیز می‌توان حکم به تقدم قاعده عدالت بر آن دلیل خاص کرد. مثلاً این حکم که دیه قتل خطایی بر عهده عاقله باشد، در جامعه دیروز با صدور نص عادلانه بود و عرف آن را عادلانه می‌دانست، زیرا جامعه حالت قبیله‌ای داشت و قبیله از منافع آن بهره‌مند می‌گردید و از این رو این حکم عادلانه بود؛ اما در جامعه امروز که عاقله هیچ نفعی از فرد نمی‌برد، این حکم ناعادلانه تلقی می‌گردد؛ لذا اگر بر اساس قاعده عدالت از آن رفع ید شود بعدی ندارد.

پی‌نوشت‌ها

- (۱). نص عبارت شهید صدر این است: «فان قضية الظلم قبيح يعني انه لا ينبغي و الظلم عبارة عن سلب ذى الحق حقه، و هذا يعني افتراض ثبوت الحق في موضوع القضية و هذا الحق ليس جعلياً إذ الكلام في مدركات العقل العملي التي هي أمور واقعية بحسب هذا المسلك، و هذا الحق الواقعي لا معنى له إلا أن يرجع إلى ما ينبغي فعله و ما لا ينبغي، و هذا يعني ان الحكم بعدم الانبغاء مأخوذ في الظلم الواقع موضوعاً لقضية الظلم قبيح أى لعدم الانبغاء فتكون القضية بشرط المحمول، فلا يمكن أن تكون هذه القضية إلا تجميعاً للقضايا الأولية و إشارة إليها، و إلا فالصحيح أن يقال مثلاً الخيانة قبيحة و الكذب قبيح و هتك المولى قبيح و هكذا.»
- (۲). نص عبارت کاشف الغطاء این است: قال: «المطلب الثالث: في انه لا يجوز الاتيان بعبادة و لا معاملة و لا بغيرهما، مما يرجع الى الشرع في تكليفه او تعريفه من غير مأخذ شرعى، فمن عمل بدون ذلك شيئاً من ذلك بقصد ان يكون له اتباع او للحكم بقاء في اصل او فرع، عبادة او معاملة او حكم غير مستند الى الشرع فهو مخترع و ان اسند فهو مبدع و قد تختص البدعة بالعبادات في مقابلة السنة فقد تعم القسم الاول. و من عمل شيئاً من ذلك مدخلا له في الشريعة من غير قصد السراية كان شرعاً في الدين سواء كان عن علم بالمخالفة او جهل بسيط او مركب لا يعذر فيه و يجري حكم التشريع عليه وافق الواقع او خالفه و ان كان في الثاني اظهر.»

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دارالکتب العلمیه، اسماعیلیان، بی تا.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم لسان العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، اول، ۱۴۱۶ق.
۴. امام خمینی، روح الله، کتاب البیع، قم، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، اول، ۱۴۲۱ق.
۵. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، دوم، ۱۴۱۷ق.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، معجم الصحاح، تحقیق خلیل بن مأمون شیخا، بیروت، دارالمعرفه، اول، ۱۴۲۶ق.
۷. حائری، کاظم، فقه العقود، قم، مجمع الفکر الاسلامی، دوم، ۱۴۲۳ق.
۸. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، نهج الحق و کشف الصدق، قم، دار الهجرة، چهارم، ۱۴۱۴ق.
۹. حمصی رازی، محمود، المنتقد من التقليد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، اول، ۱۴۱۲ق.
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الاصول، تقرير سيد سرور واعظ حسینی، قم، داورى، ۱۴۱۷ق.
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم، موسوعة الامام الخویی، تقرير شيخ مرتضى بروجردي، قم، مؤسسه الامام الخویی، سوم، ۱۴۲۱ق.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن مفضل، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالشامیه، اول، ۱۴۱۲ق.
۱۳. سبحانی، جعفر، العقیده الاسلامیه علی ضوء مدرسه اهل البيت (ع)، تعریب جعفر الهادی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، اول، ۱۴۱۹ق.

۱۴. سید مرتضی، علی بن حسین، الملخص فی اصول الدین، تحقیق محمد رضا قمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، اول، ۱۳۸۱.
۱۵. صدر، سید محمدباقر، (الف) اقتصادنا، قم، المجمع العلمي للشهید الصدر، دوم، ۱۴۰۸ق.
۱۶. صدر، سید محمدباقر، (ب) مباحث الاصول، تقریر سید کاظم حائری، قم، مؤلف، ۱۴۰۸ق.
۱۷. صدر، سید محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، تقریر سید محمود هاشمی، قم، مرکز الغدیر، دوم، ۱۴۱۷ق.
۱۸. صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، بیروت، دار التعارف، ۱۴۱۰ق.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الاعتقادات، المؤتمر العالمي لالفیه الشیخ المفید، اول، ۱۳۷۱.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، التوحید، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.
۲۱. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، طهران، دار الکتب الاسلامیه، دوم، ۱۳۹۲ق.
۲۲. طوسی، محمد بن الحسن، با شرح حلّی، یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۲۳. علی اکبریان، حسنعلی، قاعده عدالت در فقه امامیه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول، ۱۳۸۶.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، اسوه، اول، ۱۴۱۴ق.
۲۵. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم، هجرت، اول، ۱۴۰۵ق.
۲۶. قاضی عبدالجبار معتزلی، ابی الحسن، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق محمود محمدقاسم، بیروت، بی نا، بی تا.
۲۷. قاضی عبدالجبار معتزلی، ابی الحسن، شرح الاصول الخمسة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۲ق.

۲۸. قربان نیا، ناصر، عدالت حقوقی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، بی تا.
۲۹. کاشف الغطاء، جعفر، کشف الغطاء، قم، مرکز الاعلام الاسلامی، اول، ۱۴۲۲ق.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۳۶۵.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، اول، ۱۴۰۳ق.
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی، راه و راهنما شناسی، قم، مؤسسه امام خمینی، دوم، ۱۳۷۹.
۳۳. مطهری، مرتضی، بیست گفتار، قم، انتشارات صدرا، پنجم، ۱۳۵۸.
۳۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، تصحیح الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، اول، ۱۳۷۱.
۳۵. نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، تقریر محمدعلی کاظمی، با تعلیقات محقق عراقی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۳۶. نائینی، میرزا محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه الملة، تصحیح و تحقیق سید جواد اورعی، اول، ۱۳۸۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی