

نگاهی نو به عدالت شاهد مبتنی بر آیات و روایات

محمد رضا کیخا*

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۱۹

زهرا بیگ زاده**

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۱۰

چکیده

در فقه شیعه برای مناصبی مانند امام جماعت، شهادت، قضاوت، مرجعیت و ولایت فقیه شرط عدالت لازم دانسته شده است. فقها برای عدالت معانی مختلفی بیان کرده‌اند و در این مقاله ثابت شده است که عدالت به معنای ملکه اتیان واجبات و ترک محرّمات است و امری مشکک و دارای مراتب مختلف است. همچنین ثابت شده است که برای مناصب مختلفی که در آن‌ها عدالت لازم دانسته شده است، عدالت به یک میزان معتبر نیست بلکه در مناصبی مانند امام جماعت سطح پایین‌تری از عدالت و در شاهد و سپس قاضی و مرجع تقلید و نهایتاً در ولی فقیه بالاترین سطح عدالت نسبت به سایر مناصب مذکور معتبر است. بحث شهادت یکی از مهم‌ترین راه‌های اثبات حق در نزد قضات است. در حقوق اسلام در مورد شرایط شاهد سخت‌گیری‌های زیادی صورت می‌گیرد تا شاید برخی از ایرادها برطرف شود. قانونگذار ما قدرت اثباتی شهادت را بسیار گسترش داده است. به گونه‌ای که هیچ محدودیتی برای موضوع شهادت ندارد بر خلاف قوانین خارجی که فقط دعاوی خاصی را قابل اثبات با شهادت شهود می‌دانند. در این مقاله به شکل مبسوط به مبحث عدالت شاهد می‌پردازیم.

کلیدواژگان: شهادت، احراز عدالت، فقه، حقوق، قوانین موضوعه.

مقدمه

یکی از ویژگی‌های انسان زندگی جمعی و گروهی است، طبیعی است که زندگی در اجتماع موجب تضاد منافع و تعارض حقوق می‌شود، فردی که در جامعه زندگی می‌کند باید در بسیار موارد از حقوق مسلم خود دست بردارد و یا با اجتماع و افراد دیگر درگیر شود به سان دوران جهالت و ما قبل اسلام تا بتواند سهم و بهره‌ای از زندگی اجتماعی داشته باشد. برای حل این تضاد منافع و تعارض حقوق، در نظام‌های مختلف حقوقی راه حل‌های نسبتاً متفاوت پیش بینی شده است.

در این میان شرع مقدس اسلام با نگرش حکیمانه و تدبیر همه جانبه با توجه به ویژگی انسان‌ها حقوق مناسب برایش به رسمیت شناخته است و نیز انسان را در ادامه زندگی رها نکرده است، و برای حفظ و رعایت حقوق انسان‌ها و نگهبانی و پاسداری از ارزش‌ها و حریم قدسی انسان، نیز تدبیری سنجیده است و طرق را برای اثبات حقوق وی پیش بینی کرده است. بر این اساس «شهادت و گواهی» را یکی از طرق اثبات حق قرار داده است که افراد می‌توانند در اثبات حق و دعوی از آن استفاده کنند. البته شهادت را از نظر کمی و کیفی منوط به شرایط چون بلوغ، عقل، ایمان، عدالت و... دانسته تا راه سوء استفاده و شهادت باطل را ببندد.

عدالت یکی از شرایط بسیار مهم برای شهادت است؛ چون ممکن است شاهد در اماره دریافت محسوس از واقع که بلوغ، عقل و درک درست باشد توان فهم و درک آنچه را که نقل می‌کند داشته باشد. ولی ممکن است به دلیلی، یافته‌های ذهن را از سر صدق بیان نکند و برای جلوگیری از خطر سوء استفاده از شاهد تنها به گفته شاهده می‌توان اعتماد کرد که شایستگی اخلاقی لازم را داشته باشد، از این شایستگی نزد فقها و حقوقدانان به عدالت تعبیر می‌شود، یکی از موارد کاربرد عدالت در فقه در مورد بینه شرعی می‌باشد، نکته قابل توجه این است که تنها وجود عدالت در بینه کافی نیست بلکه باید احراز شود تا بتوان احکام شرعی را بر آن بار نمود. بنابراین سؤالات مهمی که در اینجا قابل طرح است این است که عدالت بینه در فقه به چه معنا است و آیا در بینه شرعی عدالت ظاهری شرط است یا عدالت واقعی؟ و از چه طرق می‌توان عدالت بینه را احراز کرد؟

مفهوم عدالت در لغت

عدالت از مفاهیمی است که دانشمندان از *افلاطون* تا امروز تعبیرها و برداشت‌های متفاوت از آن ارائه داده‌اند و دانشمندان حوزه‌های مختلف علمی در مورد مفهوم این واژه ابراز نظر نموده‌اند، از آنجا که عدالت یک مفهوم اخلاقی است فیلسوفان و حقوقدانان راه رسیدن به سعادت و مظهر نیکی‌ها و مبارزه با پلیدی‌ها و ستم‌گری‌ها را با این واژه بیان می‌کنند، همین ابهام (و برداشت‌های متفاوت) یکی از موانع رسیدن به این غایت مطلوب است. لذا مفهوم عدالت در فقه با آنچه در کتاب‌های فلسفی یا نظریه‌های عمومی درباره حقوق می‌آید تفاوت دارد، مفهوم فلسفی عدالت، یک مفهوم مجرد و نوعی است و عامل اعتقاد و پیروی از نظام حقوقی و اخلاقی خاص یا مذهب معین در آن اثر ندارد، به تفاوت مکتب‌ها یا ناشی از عقل است یا عادات و رسوم یا حکم دل و ندای وجدان، در حالی که مفهوم شرعی عدالت، به اعتقاد مذهبی و احکام آن و به ویژه پرهیز از منہیات و آنچه در اصطلاح تقوی و احتراز از فسق نامیده می‌شود بستگی کامل دارد. پس برای آشنایی با مفهوم شرعی عدالت که در تمیز شرایط شاهد به کار می‌رود باید تنها دنبال دیدگاه فقهای مسلمان باشیم تا ببینیم که عدالت در مفهوم شرعی آن کدام‌اند؟ و منظور از عدالت بینه چیست؟

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؛ مألوف، بی‌تا: ۴۹۱) و برخی آن را به معنای استقامت، یعنی راست و موزون بودن دانسته‌اند (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۱: ۴۱۴؛ خوری شرتونی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۴۹۴).

راغب می‌گوید: «عدالت و معادله دارای معنای مساوات و برابری است و در مقایسه میان اشیاء 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، بی‌تا، ج ۱۱: ۴۱۴). نیز اهل لغت گفته‌اند: عدالت در مقابل ظلم و جور قرار دارد (فیومی، ۱۴۰۳: ۳۹۶؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۱: ۴۱۴؛ خوری شرتونی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۴۹۴؛ فراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۲: ۱۱۵۴). *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. سخن اهل لغت درباره عدالت، هماهنگ با کلام/امام علی(ع) درباره معنای عدالت است: 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 به‌طور 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.

سخن مرحوم فیض کاشانی در باب عدالت همان چیزی است که از کلام/امام علی(ع) استنتاج می‌شود و هماهنگ با معنای لغوی آن است. او در تفسیر آیه «وَوَصَّعَ الْمِيزَانَ» (الرحمن / ۷) می‌گوید: «خداوند عدالت را برقرار نمود، بدین نحو که به هر صاحب استعدادی، آنچه که استحقاق داشته عطا نمود و حق هر صاحب حقی را ادا کرد تا کار عالم بسامان شد و راست آمد» (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۵: ۱۰۷).

مفهوم عدالت در علم اخلاق نیز به معنای لغوی آن بازمی‌گردد. مرحوم نراقی در تعریف عدالت در فن اخلاق گفته است: «عدالت آن است که عقل عملی مطیع و منقاد قوه عاقله بوده و از او در جمیع تصرفات خود تبعیت نماید» (نراقی، بی‌تا، ج ۱: ۵۱). روشن است که نتیجه انقیاد عقل عملی نسبت به قوه عاقله آن است که حق هر یک از قوه‌ها به او داده شود و در جای شایسته خود قرار گیرد. همچنین عدالت اجتماعی به معنای وسیع آن که شامل رعایت همه حقوق در همه امور اعم از سیاسی، اقتصادی و اجتماعی می‌باشد، در واقع با معنای لغوی عدالت انطباق دارد؛ زیرا در همه این موارد تحقق عدالت منوط به رعایت استحقاق‌ها و عطای حقوق افراد و اجتماع در ابعاد یادشده می‌باشد.

شهید مطهری برای عدالت سه معنا ذکر کرده است: ۱. موزون بودن؛ مثلاً مجموعه‌ای که در آن اجزاء و ابعاد مختلف به کار رفته است، باید در آن شرایط معینی از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزا با یکدیگر مراعات شود؛ ۲. تساوی و

نهی هرگونه تبعیض؛ ۳. رعایت استحقاق‌ها و عطا کردن به هر ذی حقی، آنچه که استحقاق آن را دارد (مطهری، ۱۳۵۳: ۱۶-۱۳).

از دقت در معانی یادشده چنین به دست می‌آید که موارد سه‌گانه مذکور، معانی عدالت نیستند؛ بلکه موارد استعمال آن می‌باشند؛ زیرا همه معانی یادشده، به معانی لغوی عدالت، یعنی موزون بودن و درستی بازمی‌گردند؛ چراکه معنای دوم و سوم در واقع به همان معنای اول برگشته و در واقع عدالت دارای یک معناست، نه سه معنا؛ زیرا در صورت تساوی و عدم تبعیض، جامعه موزون خواهد شد. از این رو معنای سوم تفسیر معنای دوم است؛ زیرا در صورتی مساوات، عدالت است که استحقاق‌ها رعایت شود؛ وگرنه مساوات به معنای عطای یکسان و بدون رعایت استحقاق‌ها، عدالت نخواهد بود. اینک سؤال این است که عدالت در اصطلاح فقه به همان معنای لغوی آن است یا آنکه در فقه اصطلاح جدیدی برای عدالت وضع شده و با معنای لغوی آن مغایرت دارد؟

مفهوم عدالت در فقه

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؛ سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۳؛ موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۴). مرحوم خویی 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).

در مقابل، برخی فقها همچون شیخ طوسی و ابن‌ادریس معتقدند عدالت در شریعت معنای جداگانه‌ای مغایر با معنای لغوی دارد و به اصطلاح دارای حقیقت شرعیه یا متشرعه است (حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸: ۲۵۸؛ نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳: ۴۶۵). به عنوان مثال، شیخ طوسی گفته است: «وَأَمَّا فِي الشَّرِيعَةِ، فَهِيَ كُلُّ مَنْ كَانَ عَدْلًا فِي دِينِهِ، عَدْلًا فِي مَرُوتِهِ، عَدْلًا فِي أَحْكَامِهِ» (طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۲۱۷). صاحب «جواهر» نیز گفته است: «حتی اگر قائل به حقیقت شرعیه در مورد لفظ عدالت نباشیم، بدون شک در آن مجاز شرعی تحقق یافته است و همین مقدار (برای اثبات معنای شرعی مغایر با معنای لغوی) کفایت می‌کند» (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳: ۴۶۵). بررسی: گرچه میان معنای فقهی و لغوی

واژه عدالت تناسب وجود دارد، ولی از دقت در کلمات فقها و اهل لغت و نیز آیات و اخباری که پس از این در اصل بحث مطرح خواهد شد، چنین به دست می‌آید که عدالت در فقه دارای مفهومی خاص مغایر با معنای لغوی است؛ زیرا:

الف) نقطه مقابل عدالت در لغت، ظلم و جور است (فراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۲: ۱۱۵۴؛ فیومی، ۱۴۰۵: ۳۹۶؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱۱: ۴۱۴)؛ ولی نقطه مقابل عدالت در فقه، فسق است. مثلاً اگر حاکمی در عمل، عدالت را به طور کامل مراعات نماید و ظلم نکند، ولی از نظر اعتقادی فاسد باشد، به او از نظر لغت عادل گفته می‌شود؛ چراکه اهل لغت در مسأله عدالت برای اعتقاد نقشی قائل نیستند؛ ولی از دیدگاه فقه بر او عادل اطلاق نمی‌شود. پس میان مفهوم عدالت در فقه و لغت تفاوت اساسی وجود دارد.

ب) واژه عدل و مشتقات آن در آیات فراوانی از قرآن کریم و نیز در روایات زیادی به کار رفته است. بنابراین اگر این واژه در زمان پیامبر (ص) در معنای خاص شرعی حقیقت نشده باشد، در زمان ائمه اطهار حقیقت متشرعه شده و از معنای لغوی خود خارج گردیده است. به هر حال، خواه مفهوم عدالت در فقه همان معنای لغوی آن باشد یا خیر، و خواه برای آن حقیقت شرعی یا مشترعه قائل باشیم یا خیر، عدالت در فقه دارای تعریفی خاص بوده و فقها برای آن قیودی را لحاظ نموده‌اند. همچنین اهل لغت معتقدند عدالت به معنای موزون بودن و درستی است، اما اینکه در شریعت به چه انسانی موزون و درست (عادل) می‌گویند و چه قیودی در درستی انسان نقش دارد، از حوزه کار اهل لغت بیرون است. از این رو حتی اگر مفهوم فقهی عدالت را مغایر با معنای لغوی آن ندانیم، باز هم بحث درباره مفهوم فقهی آن ضروری می‌باشد. لذا سخن صاحب «جواهر» بسیار بجاست که می‌گوید: «لو لم نقل بالحقیقة الشرعية فیها فالمجاز الشرعی لا شک فی ثبوته وهو کافٍ» (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳: ۴۶۵).

عدالت شاهد

ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی و ماده ۱۵۵ قانون آئین دادرسی کیفری عدالت را شرط شاهد می‌داند و به جز گروه اندکی از فقها که عدالت را در همه شهادت‌ها لازم ندانسته، صرف وثاقت را کافی می‌دانند (خوانساری، بی تا، ج ۶: ۱۰۶).

تقریباً همه فقها اتفاق نظر دارند که شاهد باید عادل باشد، عدالت دارای یک معنای فلسفی و مجرد و یک معنای دینی و فقهی است، معنای فلسفی آن، دادن حق به ذی حق و قرار دادن هر چیزی در جای خود و پرداختن هر کس به کار شایسته خود می باشد اما در معنای دینی، رنگ شرعی هم به خود گرفته است به گونه ای که اسلام و ایمان نشانه عدالت دانسته است (خوانساری، بی تا، ج ۶: ۱۰۶) اما در نوشته های فقیهان متأخر به مفهوم عرفی و فلسفی عدالت توجه بیش تری شده است و با افزودن شرط مروت معنای عام تری به آن داده اند و عدالت را در غیر مسلمان نیز قابل تحقق می دانند (نجفی، ۱۳۷۲، ج ۴۱: ۱۹).

بیش تر نویسندگان به عامل درونی و نفسانی عدالت توجه داشته، آن را ملکه ای می دانند که صاحب خود را به پرهیز از بدی ها و گرایش به نیکی ها وامی دارد، اما گروهی نیز انعکاس خارجی را کافی می دانند یعنی همین که شخص به صورت متعارف دارای رفتاری شایسته و پسندیده بود عادل است و ملازمه ای هم میان رفتار خارجی و ملکه نفسانی وجود ندارد. رفتار عادلانه، اماره صحت شهادت عادل است یعنی شخص عادل هرگاه خیری از امری بدهد راست می گوید؛ بنابراین هر کس ادعای عدم عدالت شاهدهی را دارد که دارای مروت و رفتار نیکو می باشد باید آن را اثبات کند. تبصره ۳ ماده ۱۵۵ قانون آئین دادرسی کیفری نیز بیان گر همین معناست: «کسی که سابقه فسق یا اشتها به فساد دارد چنانچه به منظور ادای شهادت توبه کند تا احراز تغییر در اعمال او و اطمینان از صلاحیت و عدالت وی شهادت پذیرفته نمی شود»، اما تبصره یک ماده ۱۷۰ ظاهراً خلاف این حکم را بیان می کند: «در شهادت به جرح و تعدیل، علم به عدالت یا فقدان آن لازم است و حسن ظاهر برای احراز کافی نیست مگر اینکه کاشف از عدالت باشد» (زرعت، ۱۳۸۰: ۳۰۹). فیض کاشانی در «مفاتیح الشرایع» در بیان عدالت شاهد، معتقد است همین که شخص ظاهر الصلاح بود، نیازی به اطلاع از باطن او نیست:

«إذا جهل الحاكم عدالة الشاهد، يجب عليه أن يبحث عنها، ممن تقادم معه المعرفة الباطنة على المشهور، لأنها شرط قبول الشهادة كما يأتي. والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط، وقيل: بل يكفي أن يكون ظاهره الخیر،

من غیر آن یطلع علی باطن أمره بالمعاشرة، کما یدل علیه بعض النصوص» (فیض کاشانی، بی تا، ج ۳: ۱۶۶).

دسته‌ای از فقها معتقدند عدالت عبارت است از اسلام و عدم ظهور فسق در خارج؛ بدین معنا که کسی که مسلمان است و فسقی از او در خارج ظاهر نشده، حکم به عدالت او می‌شود. این قول از/بن جنید و شیخ مفید حکایت شده است (حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸: ۲۶۷؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۵). شیخ طوسی نیز در کتاب‌های خلاف و مبسوط قائل به همین قول شده و حتی در خلاف، بر آن ادعای اجماع نموده است (طوسی، الخلاف، ۱۴۱۷، ج ۶: ۲۱۷؛ همو، بی تا، ج ۸: ۲۱۷). البته مقصود از اسلام در این قول، ایمان (شیعه بودن) است (حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸: ۲۶۷).

بعضی فقها بر این باورند که عدالت صرفاً عبارت است از حسن ظاهر؛ بدین معنا که هرگاه شخص در ظاهر مرد صالح و مطیع اوامر و نواهی شرع شمرده شود، حکم به عدالت او می‌شود. این قول، ظاهر کلام شیخ مفید در «مقنعه» و شیخ طوسی در «نهایه» و قاضی ابن براج است (مفید، ۱۴۱۰: ۷۲۵؛ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۵۲؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲: ۵۵۶). نکته شایان ذکر اینکه، اسلام و حسن ظاهر در واقع تعریف عدالت نیست؛ بلکه راه‌های شناخت عدالت است. شیخ انصاری می‌گوید: «بدون شک اسلام و حسن ظاهر دو قول در تعریف عدالت نیستند؛ بلکه آن دو طریق برای شناخت عدالت هستند» (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۵).

از سویی نیز صرف حسن ظاهر یا اسلام با عدم ظهور فسق موجب نمی‌شود که شخص واقعاً متصف به صفت عدالت باشد؛ زیرا ممکن است در واقع فاسق بوده و مرتکب معاصی شود، اما نزد مردم، خود را حفظ نماید. چنین شخصی در واقع فاسق است؛ چراکه فسق یک امر واقعی است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (نور / ۴؛ حشر / ۱۹؛ نیز ر.ک: موسوی خویی، بی تا، ج ۱: ۲۳۵).

به عبارت دیگر لازمه دو قول یادشده آن است که عدالت از اموری باشد که وجود واقعی‌اش عین وجود ذهنی است، و این امر با فسق که ضد عدالت است، سازگار نیست؛ زیرا فسق از امور واقعیه است که وجود ذهنی در تحقق آن دخالت ندارد. مثلاً اگر کسی در علم الله مرتکب کبائر باشد، ولی این امر برای کسی آشکار نشود، لازم می‌آید که

چنین کسی هم عادل باشد (زیرا تعریف عدالت به حسن ظاهر بر او صادق است) و هم فاسق (زیرا در واقع مرتکب کبیره شده و فسق از امور واقعیه است) (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۶-۱۶۵).

روایاتی درباره عدالت شاهد وارد شده و در آنها اوصاف و عناوینی ذکر گردیده که جز بر دارنده ملکه عدالت تطبیق نمی‌کند؛ اوصافی همانند عفاف، ستر، صلاح و صیانت. از طرفی اجماع قائم بر این است که اوصاف یادشده علاوه بر عدالت در شاهد شرط نیست (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۷). پس مقصود از اوصاف یادشده همان عدالت بوده و معلوم می‌شود عدالت از قبیل ملکه نفسانی است. به عنوان نمونه در روایت آمده است: «بوصیر عن ابی عبدالله (ع) قال: لا بأس بشهادة الضیف اذا كان عفیفاً صائناً» (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۲۱: ۳۹۲).

از شرایط اعتبار شهادت، عدالت شاهد است اگر شاهی به دروغ و فسق مشهور است گواهی و شهادت او قبول نمی‌شود. اعتبار و شرط عدالت برای شاهد از امور اجماعی و اتفاقی میان عموم فقیهان مکاتب اسلامی است و مستند آن هم آیات قرآن و روایات است.

آیات شریفه

الف. ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانُ ذُوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (مائده / ۱۰۶)

اگرچه در مورد وصیت است ولی با توجه به آنکه امر وصیت از امور توسعه و تسامح‌پذیر شرعی است، و شرایط محدود کننده‌ای که در سایر موارد وجود دارد در وصیت وجود ندارد، چنانچه عدالت شاهد در چنین امری معتبر شناخته شود به قاعده اولویت در سایر موارد نیز شناخته خواهد شد (خویی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۸۷).

ب. آیه طلاق، اگرچه در مورد طلاق است ولی فقها سایر موارد را به وحدت ملاک و اولویت فتوا داده‌اند. / بوحنفیه گفته است تعدیل و تزکیه گواهان را وقتی معتبر می‌دانیم که به اصطلاح، عدالت وی زیر سؤال برود لکن تا وقتی عدالت توسط طرف مقابل دعوی مورد سؤال قرار نگرفته است معدل لازم نیست، معدل هنگامی لازم است که طرف

دعوی به عدالت گواه ایراد کند- یعنی او را جرح نماید- به نظر شیعه شهادت شهود وقتی معتبر است که عدالت برای قاضی احراز گردد (محقق داماد، ۱۳۸۱: ۷۳).

ج. مائده ۸: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾ (مائده/ ۸): «ای کسانی که ایمان آورده‌اید برای خدا به داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید».

عدالت حالتی است که آدمی را از اینکه خدای تعالی را نافرمانی کند باز می‌دارد، بنابراین شهادت کسی که مرتکب گناه کبیره می‌شود و یا در گناه صغیره اصرار و تکرار دارد قبول نیست، بلکه اگر بگوئیم اقوی حداقل نزدیک‌تر به احتیاط آن است که کسی که گناه صغیره را انجام می‌دهد را نیز ملحق به فاسق بدانیم مگر آنکه توبه کرده باشد و عدالت او به ظهور رسیده باشد (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۶۹).

وقتی به کسی که عادل است و شرایط شهادت را دارد می‌گویند شهادت بده اجابت‌اش احتیاطاً واجب است، البته بر فرض واجب بودن و این وجوب کفایی است، و چنان نیست که تنها بر آن شخص واجد شرایط باشد، پس اگر واجد شرایطی دیگر آن دعوت را اجابت کرد، تکلیف از وی ساقط می‌شود مگر آنکه واجد شرایطی غیر از او نباشد، که در این صورت تکلیف واجب عینی می‌شود. این حکم تحمل شهادت بود، و اداء شهادت نیز بدون اشکال واجب است، و در اینجا نیز اگر ناظران و تحمل‌کنندگان چند نفر باشند بر هر یک واجب کفائی است و اما اگر یک نفر باشد واجب عینی است و باید در محکمه حاضر گشته و شهادت خود را ادا نماید (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۷۸).

در این تبصره میان حسن ظاهر و عدالت تفکیک شده است در حالی که اولاً حسن ظاهر اگر همان عدالت نباشد اماره بر عدالت است، ثانیاً چگونه می‌توان میان این دو تفکیک کرد در حالی که احراز یک امر درونی بدون تکیه بر آثار و نمودهای ظاهری امری غیر ممکن است. از طرفی شرایط شاهد و از جمله عدالت باید احراز شود و ماده ۱۷۱ قانون آئین دادرسی کیفری بر این امر تصریح دارد: «چنانچه دادگاه شهود معرفی شده را واجد شرایط قانونی تشخیص دهد شهادت آنان را می‌پذیرد در غیر این صورت رد می‌کند، و اگر از وضعیت آن‌ها اطلاع نداشته باشد تا زمان احراز شرایط و کشف وضعیت که نباید بیش از ده روز طول بکشد، رسیدگی متوقف و پس از آن دادگاه حسب مورد اتخاذ تصمیم می‌نماید. پس همانگونه که عدالت به معنای مسلمان و مؤمن بودن نیست

احراز آن نیز به معنای کشف ملکه نفسانی نمی‌باشد بلکه باید حسن ظاهر و رفتار نیک شخص را برای احراز آن کافی دانست و ظاهر مواد قانونی را با واقعیت‌های خارجی تطبیق داد. مشابهت تعبیرات قرآنی «عدل»، «قسط»، «قسطاس» و «میزان» با تعابیر یونانی در خور دقت و توجه است. واژه عدل نیز مانند معادل یونانی آن به دو بخش برابر هم دلالت دارد و عادل کسی است که به این برابری پای‌بند است و آن را به اجرا می‌گذارد و آلت سنجش برابری‌ها، ترازو (قسطاس یا میزان) است. عدالت بر وفق تحلیل ارسطو به معنی برابری و عادل بودن به معنای رعایت برابری است» (همان: ۹۸).

آنچه را که قانونگذار (شارع) گفته است بکنید خوب می‌دانیم و آنچه را که گفته است نکنید بد می‌دانیم، و فرد عادل کسی است که کار خوب را می‌کند و کار بد را نمی‌کند. «ثمره عدالت آن است که شخص قادر می‌شود بر تعدیل جمیع صفات و افعال و نگاه داشتن در وسط و رفع مخالفت و نزاع فی ما بین قوای مخالفه انسانیه» (نراقی، بی تا: ۴۴). پس عادل کسی است که همه کارهای او بر روش اعتدال باشد، از این قرار، کارکرد عدالت آن است که در میان امور مختلف یک نوع تعادل ایجاد کند و آدمی را از افراط و تفریط بازدارد و به حد وسط و میانه‌روی رهنمایی کند.

آیات قرآن کریم در خصوص عدالت شاهد

آیاتی از قرآن کریم تحمل شهادت به هنگام دعوت برای این کار را واجب می‌دانند، و از شهود می‌خواهند که دعوت به شهادت را پذیرا باشند و به عدالت گواهی دهند زیرا که خداوند به آنچه انجام می‌دهند دانا و شنوا و بیناست. از جمله آیات ذیل:

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (بقره/۱۴۰)

«و چه کسی ستمکارتر است از آن کس که گواهی و شهادت الهی را که نزد اوست، کتمان می‌کند و خدا از اعمال شما غافل نیست»

﴿وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلٍ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ

عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ (بقره/۲۸۲)

«و شهود نباید به هنگامی که آنان را (برای شهادت) دعوت می‌کنند خودداری نمایند و از نوشتن (بدهی خود) چه کوچک باشد یا بزرگ ملول

نشوید (هرچه باشد بنویسید) این، در نزد خدا به عدالت نزدیک‌تر و برای شهادت مستقیم‌تر و برای جلوگیری از تردید و شک بهتر است»
 بنابراین تحمل شهادت به هنگام دعوت برای این کار، واجب است. این احتمال نیز داده شده که هم پذیرفتن دعوت برای تحمل شهادت (دیدن واقعه) لازم است، و هم برای ادای شهادت. تنظیم اسناد و دقت در آن از یک سو ضامن اجرای عدالت و از سوی دیگر، موجب تقویت و اطمینان شهود به هنگام ادای شهادت و از سوی سوم مانع ایجاد بدبینی در میان افراد جامعه می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۸۸).

﴿فِيؤدُّ الَّذِي أَوْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلِيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمُ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (بقره / ۲۸۳)

«و باید کسی که امین شمرده شده، امانت را بپردازد و از خدایی که پروردگار اوست، بپرهیزد و شهادت را کتمان نکنید و هر کس آن را کتمان کند، قبل اش گناهکار است و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، داناست»

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (نساء / ۵۸)

«خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبان اش بدهید؛ و هنگامی که میان مردم قضاوت می‌کنید به عدالت قضاوت کنید. خداوند، اندرزهای خوبی به شما می‌دهد. خداوند شنوا و بیناست»

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرَضُوا فَأَنْتُمْ لِلَّهِ كَانْتُمْ عَلِيمُونَ خَبِيرًا﴾ (نساء / ۱۳۵)

«ای کسانی که ایمان آوردید! کاملاً قیام به عدالت کنید برای خدا شهادت دهید اگرچه به زیان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما بوده باشد؛ اگر آن‌ها فقیر یا غنی باشند، خداوند سزاوارتر است که از آنان حمایت کند. بنابراین از هوی و هوس پیروی نکنید، که از حق منحرف خواهید شد و اگر حق را تحریف کنید یا از اظهار آن، اعراض نمائید، خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است»

﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (زخرف /

۸۶)

«کسانی که غیر از او را می خوانند، قادر به شفاعت نیستند، مگر آن ها که شهادت به حق داده اند و به خوبی آگاه اند»

﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوْعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ

مُخْرَجًا﴾ (طلاق / ۲)

«و شهادت را برای خدا بر پای دارید، این چیزی است که مؤمنان به خدا و روز قیامت به آن اندرز داده می شوند و هر کس تقوی الهی پیشه کند، خداوند راه نجاتی برای او فراهم می کند»

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ

شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

رَحِيمٌ﴾ (نور / ۵)

«و کسانی که زنان پاکدامن را متهم می کنند سپس چهار شاهد (بر مدعی خود) نمی آورند، آن ها را هشتاد تازیانه بزنید و شهادت شان را هرگز نپذیرید؛ و آن ها همان فاسقان اند مگر کسانی که بعد از آن توبه کنند و جبران نمایند زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است»

روایات و احادیث مربوط به عدالت شهود

«تفسیر الامام العسکری (ع): (عن رسول الله (ص) قال فی قوله تعالی «واستشهدوا

شهیذین من رجالکم» قال: ولیکونوا من المسلمین منکم فان الله انما شرف المسلمین

العدول بقبول شهاداتهم وجعل ذلك من الشرف العاجل لهم ومن ثواب دنیاهم قبل أن

یصلوا إلى الآخرة»: «رسول خدا(ص) درباره فرموده خداوند متعال که: و دو نفر از مردان

(عادل) خود را (بر این حق) شاهد بگیرید، بیان داشت: «و باید که مسلمانان از خود شما

باشند؛ چراکه خداوند تنها مسلمانان عادل را با پذیرش شهادت های شان شرافت بخشیده

و این پذیرش را شرافتی عاجل برای آنان و ثواب دنیایی شان، پیش از آنکه به آخرت

برسند قرار داده است» (بروجردی، ۱۳۸۷: ۴۱۶).

«عن ابی عبدالله، فی اربعة شهدوا علی رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران، فقال اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهاداتهم جميعاً وأقیم الحدّ علی الذی شهدوا علیه، أمّا علیهم أن یشهدوا بما أبصروا وعلموا وعلی الوالی أن یجیز شهادتهم إلا أن یكونوا معروفین بالفسق» (بروجردی، ۱۳۸۷: ۴۱۶): «مام صادق(ع) درباره چهار نفر که بر مرد محصنی شهادت به زنا دادند و دو نفر از شاهدان، عدالت‌شان تثبیت شد و دو نفر نه، فرمود: «اگر چهار نفر از مسلمانان هستند که به شهادت باطل شناخته نمی‌شوند، شهادت‌شان همگی جایز است و حد بر آن کس که اینان علیه او شهادت داده‌اند، ثابت می‌شود و تنها بر آنان است که به آنچه دیده‌اند و دانایند، شهادت دهند و بر والی است که شهادت‌شان را جایز بداند مگر اینکه به فسق معروف باشند».

«والمسلمون کلّهم عدول تقبل شهادتهم إلا مجلوداً فی حدّ أو معروفاً بشهادة زوراً وحاسداً أو متهماً أو باغياً أو متهماً أو تابعاً لمتبوع أو اجيراً لصاحبه أو شارب الخمرأ ومقامراً أو خصیماً و لا تقبل شهادة الشریک لشریکه فیما یعود نفعه علیه» (بروجردی، ۱۳۸۷: ۴۲۶): «مسلمانان همه عادل‌اند و شهادت‌شان جایز است مگر کسی که در مورد حدی تازیانه خورده یا معروف به شهادت به باطل (دروغ) باشد یا حسود یا ستم‌گر یا متهم یا پیرو متبوعی یا اجیر برای صاحب‌اش یا شرابخوار یا قمارباز یا خصم و طرف دعوی باشد و شهادت شریک برای شریک‌اش در موردی که سود آن به او باز می‌گردد، جایز نیست».

«حمد بن عمر گوید: از حضرت رضا علیه السلام پرسیدم تفسیر آیه شریفه «ذوعدل منکم» و آخران من غیرکم را بیان فرمائید، فرمود «الذان منکم» یعنی دو نفر مسلمان، و «الذان من غیرکم» یعنی از اهل کتاب، و اگر از اهل کتاب کسی پیدا نکردید از مجوسیان شهادت بخواهید» (عطاردی، ۱۳۶۸: ۷۵۹).

امام صادق(ع) در شناخت افراد به راستگویی و امانتداری تصریح کرده می‌فرماید: «لا تُنظروا الی طول رکوع الرّجل وسجوده، فإنّ ذلک شیءٌ قد اغتاده ولو ترکه استوحش لذلک ولكن أنظروا الی صدق حدیثه وأداء امانته». برای شناخت تدین افراد به طولانی شدن رکوع و سجده او نگاه نکنید چراکه به آن عادت کرده و اگر ترک‌اش کند

وحشت زده می شود، لیکن به راستگویی و امانتداری او توجه کنید». ایشان همچنین فرمود: «هر کس زبان راستگویی دارد عملش هم پاک است» (کلینی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۱۶۵).

طرق احراز عدالت در بینه شرعی

عدالت یک صفت اخلاقی است مانند صفات دیگر چون شجاعت، کرم و... و یک امر باطنی و عدمی می باشد، اثبات امر عدمی محال نیست ولی بسیار دشوار است، در حالی که عدالت در فقه و حقوق کاربرد زیادی دارد و از سوی (فقه و) حقوق یک وسیله روانکاوی اشخاص را ندارد تا بتواند به دلیل مستقیم به وجود ملکه عدالت دست یابد، پس ناچار باید به اماره‌هایی روی آورد که نشان وجود آن عدالت و ملکه نفسانی باشند تا بتوان آثار شرعی و حقوقی را بر آن بار نمود. باید معیارها و راه‌هایی برای اثبات عدالت در نظر گرفت و بر این اساس فقها و حقوقدانان اسلامی راه‌های را برای اثبات عدالت ذکر کرده‌اند که ذیلاً بیان می‌گردد:

۱. علم وجدانی

یکی از راه‌های احراز عدالت، علم و اطمینان شخص است یعنی اگر عدالت فردی از این طریق ثابت شود اثر بر آن بار می‌شود زیرا حجیت علم ذاتی است و در جای خود اثبات شده است که قابل سلب نیست، لکن آن علم اعتبار دارد که از راه اسباب و شناخت حاصل شده باشد. یعنی شخصی که به عدالت فردی علم پیدا می‌کند باید از کسانی باشد که عوامل تحقق عدالت را بدانند چنانچه *عروة الوثقی* حاصل شدن نسبت به عدالت را از برخی منوط به این دانسته که فرد از اهل خبره باشد.

۲. حسن ظاهر افراد

در اینکه آیا حسن ظاهر طرقت دارد یا موضوعیت، به عبارت دیگر حسن ظاهر اعتبارش تبعی است یا به خاطر کاشفیتی آن از عدالت شاهد؟ به عبارت سوم آیا عدالت

عبارت از حسن ظاهر است یا اینکه حسن ظاهر طریق احراز عدالت است؟ میان فقها اختلاف نظر وجود دارد:

قول اول: کفایت حسن ظاهر

صاحب «جواهر» می‌نویسد: «هو طریق إليها» یعنی حسن ظاهر طریق (احراز) عدالت است، و نیز در کتاب کاشف الغطاء آمده است، در مورد عدالت حصول علم شرط نبوده بلکه حسن ظاهر که از اقوال و افعال به صورت مکرر حاصل می‌گردد کفایت می‌کند. شیخ اعظم انصاری در «رسائل فقیه» می‌نویسد: «ولا ریب انهما لیسا قولین فی العدالة وانهما طریقان للعدالة» یعنی شک نیست در اینکه آن دو نظریه (ظاهر اسلام با عدم ظهور فسق و حسن ظاهر) به عنوان دو دیدگاه در عدالت مطرح نبوده بلکه آن‌ها طریق احراز عدالت به حساب می‌آید.

فقه‌های دیگر مانند محقق نراقی، نجم آبادی، و علامه آشتیان نیز دو قول مذکور را در مورد طرق کشف عدالت می‌دانند. در نتیجه مطالب فوق بر طریقت حسن ظاهر دلالت دارد و اینکه حسن ظاهر افراد یکی از راه‌های احراز عدالت وی می‌باشد؛ زیرا حصول علم و پی بردن مستقیم نسبت به عدالت که یک امر درونی و نفسانی است، اگر متعذر نباشد قطعاً سخت و دشوار است، لذا ملکات نفسانی را از طریق آثار آن می‌توان شناخت و حسن ظاهر نشانه ملکه نفسانی و خوف درونی به شمار می‌آید.

آراء فقهاء امامیه

فقهاء امامیه درباره مفهوم عدالت در فقه، آراء گوناگونی ارائه داده‌اند که به طور کلی می‌توان آن‌ها را در پنج دسته تقسیم‌بندی کرد:

قول اول: دسته‌ای از فقها معتقدند عدالت ملکه نفسانی است که موجب می‌شود شخص ملازم تقوا و مروت باشد (حلی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۴۹۹؛ کرکی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۳۷۲؛ عاملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۵۹؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۲۷؛ حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱: ۵۳؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۰؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۶). شیخ انصاری می‌گوید: «این قول، مشهور میان علامه حلی و فقهای متأخر اوست» (همان: ۱۶۳). محقق اردبیلی گفته

است: «این قول مشهور میان علمای عامه و خاصه در اصول و فروع است» (محقق اردبیلی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۳۵۱). در این باره نکاتی بدین شرح شایان ذکر است:

۱. تعابیر فقها در مورد ملکه نفسانی یکسان نیست؛ برخی تعبیر به ملکه (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۲۷؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۰)، برخی تعبیر به هیأت راسخه در نفس (موسوی عاملی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۶۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۵: ۳۷) و برخی تعبیر به کیفیت راسخه نفسانی نموده‌اند (حلی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۵۰۱؛ کرکی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۳۷۲)؛ ولی مقصود آن‌ها از این تعبیرات همان ملکه نفسانی است؛ زیرا ملکه عبارت است از: «کیفیه راسخه فی النفس» (تفتازانی، ۱۳۶۸: ۱۱)؛ بدین معنا که ملکه، صفت وجودی است که در نفس انسان رسوخ کرده و دارای دوام و بقا باشد؛ اما اگر صفت وجودی راسخ در نفس نباشد، همانند شادی، لذت و درد، ملکه نبوده، بلکه حال نامیده می‌شود (دسوقی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۵).

۲. مروت به معنای ترک اموری است که به حسب عادت موجب تنفر نفوس از انسان می‌شود (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳: ۴۲۶). این عنوان مورد توافق همه فقهای که قائل به ملکه بودن عدالت هستند، نمی‌باشند؛ بلکه برخی آن را پذیرفته و برخی آن را رد کرده‌اند. این مسأله در ادامه مقاله مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

قول دوم: برخی از فقها بر آن‌اند که عدالت عبارت است از نفس اعمال خارجی، از انجام واجبات و ترک محرمات، در صورتی که ناشی از ملکه نفسانی باشد. به عبارت دیگر، عدالت استقامت عملی در جاده شریعت است، به شرط آنکه مستند به ملکه باشد. شیخ انصاری در این باره می‌نویسد:

«این قول ظاهر کلام شیخ صدوق و پدرش و شیخ مفید در «مقنعه» و برخی دیگر از فقهاست» (شیخ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۴). مرحوم آیت الله گلپایگانی نیز قائل به این قول می‌باشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۴، ج ۳: ۱۸۹).

نکته شایان توجه اینکه، مغایرتی میان قول اول و دوم وجود ندارد (موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۰۵)؛ زیرا بنا بر تعریف اول، عدالت ملکه‌ای است که موجب اجتناب از کبائر می‌شود و بنا بر تعریف دوم، عدالت اجتنابی است که

ناشی از ملکه باشد. پس در هر دو تعریف، ملکه بودن و اجتناب لحاظ شده است و بر تفاوت مختصری که میان آن دو وجود دارد، ثمره‌ای مترتب نیست.

قول سوم: برخی فقها معتقدند: عدالت عبارت است از خود اعمال خارجیه، بدون آنکه مستند به ملکه باشد؛ یعنی انجام واجبات و ترک محرمات یا اجتناب از کبائر و عدم اصرار بر صغائر (ابن‌حزمه، ۱۴۰۸: ۲۳۰؛ ابن ادریس، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۷؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۳۸؛ موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۳).

مرحوم خویی معتقد است: «عدالت، خود اعمال خارجیه، از انجام واجبات و ترک محرمات است، بدون آنکه مقرون به ملکه بوده یا آنکه از ملکه صادر شده باشد. پس در نتیجه عدالت عبارت است از استقامت در جاده شرع به انگیزه خوف از خداوند متعال یا به امید ثواب» (همان: ۲۵۳ و ۲۵۷).

قول چهارم: دسته‌ای دیگر از فقها معتقدند عدالت عبارت است از اسلام و عدم ظهور فسق در خارج؛ یعنی کسی که مسلمان است و فسقی از او در خارج ظاهر نشده، حکم به عدالت او می‌شود. این قول از ابن جنید و شیخ مفید حکایت شده است (حلی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۸۸؛ حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸: ۲۶۷؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۵). شیخ طوسی نیز در کتاب‌های «خلاف» و «مبسوط» قائل به همین قول شده و حتی در «خلاف»، بر آن ادعای اجماع نموده است (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۲۱۷؛ همو، بی‌تا، ج ۸: ۲۱۷). البته مقصود از اسلام در این قول، ایمان (شیعه بودن) است (حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸: ۲۶۷؛ نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳: ۴۶۶)؛ ولی شهید ثانی معتقد است: «فهذا القول وان كان أمثناً دليلاً وأكثر رواية وحال السلف تشهد به... لكن المشهور الآن بل المذهب خلافه» (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۱۳: ۴۰۳).

قول پنجم: بعضی فقها بر این باورند که عدالت صرفاً عبارت است از حسن ظاهر؛ بدین معنا که هر گاه شخص در ظاهر مرد صالح و مطیع اوامر و نواهی شرع شمرده شود، حکم به عدالت او می‌شود. این قول، ظاهر کلام شیخ مفید در «مقنعه» و شیخ طوسی در «نهایه» و قاضی ابن براج است (مفید، ۱۴۱۰: ۷۲۵؛ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۵۲؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲: ۵۵۶). در حاشیه «معالم» نیز از مرحوم وحید بهبهانی در این باره نقل اجماع شده است (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳: ۴۷۶).

نکته شایان ذکر اینکه، قول چهارم و پنجم، یعنی اسلام و حسن ظاهر در واقع تعریف عدالت نیست؛ بلکه راه‌های شناخت عدالت است. شیخ/انصاری می‌گوید: «بدون شک اسلام و حسن ظاهر دو قول در تعریف عدالت نیستند؛ بلکه آن دو طریق برای شناخت عدالت هستند» (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۵).

مرحوم خوئی نیز می‌نویسد: «والصحيح انّ حسن الظاهر والاسلام مع عدم ظهور الفسق معرفان للعدالة لا أنّهما نفسهما» (موسوی خوئی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۳). از این رو جماعتی از فقها مانند شهید/اول در «ذکری» و «دروس» و محقق در «جعفریه» و دیگران این دو قول را ذیل عنوان: «ما به يعرف العدالة» ذکر کرده‌اند (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۵).

از سویی نیز صرف حسن ظاهر یا اسلام با عدم ظهور فسق موجب نمی‌شود که شخص واقعاً متصف به صفت عدالت باشد؛ زیرا ممکن است در واقع فاسق بوده و مرتکب معاصی شود، اما نزد مردم، خود را حفظ نماید. چنین شخصی در واقع فاسق است؛ چراکه فسق یک امر واقعی است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَٰسِقُونَ﴾ (نور / ۴؛ حشر / ۱۹؛ نیز ر.ک: موسوی خوئی، بی‌تا، ج ۱: ۲۳۵).

به عبارت دیگر لازمه دو قول یادشده آن است که عدالت از اموری باشد که وجود واقعی‌اش عین وجود ذهنی است، و این امر با فسق که ضد عدالت است، سازگار نیست؛ زیرا فسق از امور واقعیه است که وجود ذهنی در تحقق آن دخالت ندارد. مثلاً اگر کسی در علم الله مرتکب کبائر باشد، ولی این امر برای کسی آشکار نشود، لازم می‌آید که چنین کسی هم عادل باشد (زیرا تعریف عدالت به حسن ظاهر بر او صادق است) و هم فاسق (زیرا در واقع مرتکب کبیره شده و فسق از امور واقعیه است) (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۶-۱۶۵). بنابراین قول چهارم و پنجم مربوط به تعریف عدالت نبوده و از بحث این نوشتار خارج است.

ادله فقهاء امامیه

چنانکه پیش‌تر گفته شد، قول چهارم و پنجم در واقع مربوط به مفهوم عدالت نمی‌باشند، بلکه راه‌های شناخت عدالت هستند؛ قول دوم نیز به قول اول برمی‌گردد.

بنابراین نزاع تنها میان قول اول و سوم مطرح است؛ بدین معنا که طرفداران قول اول می‌گویند عدالت ملکه‌ای است که موجب اجتناب از کبائر می‌شود؛ اما طرفداران قول سوم می‌گویند عدالت ملکه نیست، بلکه صرف اجتناب از کبائر است. بنابراین بحث بر این است که آیا عدالت از قبیل ملکه است یا نه و مقتضای ادله چیست؟

دلایل ملکه بودن عدالت

دلیل اول: اصل (همان: ۱۶۶)؛ بدین معنا که اصل، عدم ترتب آثار عدالت بر صرف اجتناب عملی بدون حصول ملکه است؛ زیرا در اموری که عدالت شرط است، لازم است عدالت احراز شود؛ چراکه شک در شرط، مقتضی شک در مشروط می‌باشد. از این رو با صرف اجتناب عملی بدون ملکه، وجود شرط عدالت مشکوک خواهد بود و اصل، عدم ترتب آثار می‌باشد.

بررسی: جریان اصل در این مورد قابل قبول نیست؛ زیرا در صورتی اصل یادشده قابل جریان است که اصل مفهوم، روشن بوده و شک ما در تحقق خارجی باشد؛ یعنی شبهه مصداقیه. اما در اینجا شک ما در اصل مفهوم عدالت است؛ لذا نمی‌توانیم با اجرای اصل، معتبر بودن ملکه را در مفهوم عدالت اثبات نماییم؛ زیرا اصل مثبت لازم می‌آید. به عبارت دیگر با اجرای اصل یادشده، مفهوم عدالت روشن نمی‌شود. گویا به جهت ضعف این دلیل بود که شیخ/نصاری امر به تأمل نموده است (همان).

دلیل دوم: استقامت در جاده شریعت از دو حال بیرون نیست؛ زیرا این استقامت گاهی به صورت کیفیت راسخه در نفس است؛ به گونه‌ای که به سهولت قابل زوال نیست و گاهی به صورت حالت سریع الزوال است. روشن است قسم اول که ملکه نامیده می‌شود، عدالت است، اما قسم دوم عدالت نیست؛ چراکه برای هر شخص فاسق مسلمان، گاهی حالت استقامت پدید می‌آید، با اینکه چنین شخصی عادل شمرده نمی‌شود (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۳).

این دلیل، متین و مطابق با مرتکزات اذهان عقلا است؛ چراکه نزد عقلا صرف حال نفسانی زودگذر ارزشی ندارد؛ بلکه آنچه نزد آن‌ها ارزش دارد، حالت‌های پایدار نفسانی است که از آن به ملکه تعبیر می‌کنیم. از این رو فقهای چونی مرحوم خوئی که به حسب

ظاهر ملکه بودن عدالت را نپذیرفته‌اند، ولی در عین حال گفته‌اند: «صرف استقامت در جاده شریعت در تحقق عدالت کافی نیست؛ بلکه شرط است که این استقامت در جاده شریعت، مستمر باشد؛ به گونه‌ای که برای مکلف تبدیل به طبیعت ثانویه شود» (موسوی خویی، بی تا، ج ۱: ۲۵۷). روشن است که چنین چیزی، همان ملکه است و مقصود طرفداران ملکه، چیزی جز این نیست؛ چنانکه ایشان نیز در پایان سخن خود گفته است: «ولعل ما ذکرناه من اعتبار الإستمرار فی مثل الواجبات وترک المحرمات هو الذی اراده القائل بالملکه» (همان: ۲۵۸).

دلیل سوم: روایاتی که بر اعتبار وثوق به دین و ورع امام جماعت دلالت دارند؛ مانند روایت ابوعلی راشد: «قلت لأبی جعفر (ع) انّ موالیک قد اختلفوا فأصلی خلفهم جميعاً. فقال: لا تُصلّ إلاّ خلف من تثقُ بدینه» (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۷: ۵۶۲).

روشن است به صرف اینکه کسی ترک معاصی نماید، به دین و ورع او وثوق حاصل نمی‌شود، مگر آنکه به وجود ملکه ترک معاصی در او علم یا ظن پیدا نماییم؛ زیرا ممکن است ترک معاصی به خاطر عدم ابتلا یا به دلیل انگیزه‌های نفسانی یا به صورت اتفاقی باشد. از این رو در صورتی ترک معاصی ارزش دارد و موجب وثوق به دین و تقوای شخص می‌شود که به حالت ملکه و هیأت راسخه در نفس در آمده باشد.

مرحوم آیت الله خویی به استدلال یادشده ایراد نموده و گفته است: «کسی را که می‌بینیم واجبات را انجام داده و محرمات را ترک می‌نماید، برای ما نسبت به دین او وثوق پیدا می‌شود؛ چراکه هر گاه مدتی با کسی معاشرت داشته باشیم و ببینیم که او از خداوند سبحان می‌ترسد، مرتکب حرام نمی‌شود و نسبت به واجبات مواظبت می‌نماید، به طور یقین نسبت به دیانت او برای ما وثوق حاصل می‌شود، خواه در عدالت ملکه را شرط بدانیم یا نه» (موسوی خویی، بی تا، ج ۱: ۲۶۱).

بررسی: اشکال مرحوم خویی بجا به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در فرضی که ایشان مطرح نموده، در واقع ملکه عدالت وجود دارد؛ زیرا وثوق به تحقق خوف یا رجای دائمی در شخص که موجب انجام واجبات و ترک محرمات شود، همان وثوق به ملکه است؛ چنانکه آیت الله فاضل لنکرانی می‌گوید: «مقصود کسانی که در عدالت ملکه را شرط می‌دانند، چیزی بیش از این نیست» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۱۱).

دلیل چهارم: روایاتی که درباره عدالت شاهد وارد شده و در آنها اوصاف و عناوینی ذکر گردیده که جز بر دارنده ملکه عدالت تطبیق نمی‌کند؛ اوصافی همانند عفاف، ستر، صلاح و صیانت. از طرفی اجماع قائم بر این است که اوصاف یادشده علاوه بر عدالت در شاهد شرط نیست (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۷). پس مقصود از اوصاف یادشده همان عدالت بوده و معلوم می‌شود عدالت از قبیل ملکه نفسانی است. به عنوان نمونه در روایت آمده است: «بو بصیر عن ابي عبدالله(ع) قال: لا بأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفاً صائماً» (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۲۱: ۳۹۲).

مرحوم آیت الله خوئی به این استدلال نیز اشکال نموده و می‌گوید: «عناوین ذکرشده در این روایت، اساساً بر افعال نفسانی انطباق ندارند... ستر به معنای پوشاندن است. ساتر بودن مکلف یا بدین معناست که او ساتر عیوب خویش از خداوند متعال است که ستر به این معنا با اجتناب از معاصی محقق می‌شود؛ در واقع از معاصی اجتناب می‌کند تا سرش هتک نشده و عیوب‌اش در پیشگاه خداوند متعال آشکار نشود، یا بدین معناست که نزد مردم مستور می‌باشد؛ یعنی نزد مردم تجاهر به معاصی نمی‌کند. پس ستر به هریک از این دو معنا باشد، صفت نفسانی نیست؛ بلکه از عناوین اعمال خارجی است» (موسوی خوئی، بی تا، ج ۱: ۲۶۳-۲۶۲).

بررسی: این اشکال مرحوم خوئی نیز تمام به نظر نمی‌رسد؛ زیرا مقصود از عناوین مورد بحث، صرف تحقق آنها در زمان گذشته یا حال نیست؛ بلکه مقصود، تحقق آنها در همه حالات و زمان‌های سه‌گانه است. روشن است احراز عناوین مذکور به نحو یادشده ملازم با تحقق ملکه است؛ چنانکه مرحوم آیت الله فاضل لنکرانی گفته است: «احراز عناوین مذکور به نحو یادشده، از تحقق ملکه جدا نمی‌باشد؛ به ویژه آنکه لازم است اجتناب از معاصی ناشی از خوف و رجای نفسانی باشد. واضح است که احراز خوف دائمی، مساوق با احراز ملکه‌ای است که مانع از ارتکاب حرام و باعث انجام واجبات می‌شود» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۱۲).

دلیل پنجم: «صحیحه» عبدالله بن ابي یفکور: «عبدالله بن ابي یفکور قال: قلت لأبي عبدالله(ع): بِمَ تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي

اوعد الله علیها النار... والدلالة علی ذلک کله أن یكون ساتراً لجميع عیوبه...» (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۲۱: ۳۸۹).

این روایت به دو طریق وارد شده است؛ یکی شیخ صدوق با سند خویش از عبدالله بن ابی یغفور و دیگری، شیخ طوسی با سند خویش از محمد بن احمد بن یحیی؛ چنانکه علامه حلی در «خلاصه» و میرزا محمد استرآبادی در «رجال کبیر» گفته‌اند، هم طریق شیخ صدوق به عبدالله بن ابی یغفور صحیح است و هم طریق شیخ طوسی به محمد بن احمد بن یحیی (تجلیل تبریزی، ۱۳۶۳: ۳۹۴-۳۸۸). فاضل هندی، صاحب «جواهر»، شیخ انصاری و مرحوم خوئی نیز این روایت را صحیح دانسته‌اند (فاضل هندی، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۶۰؛ نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳: ۴۸۸؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۷؛ موسوی خوئی، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۳). بنابراین نظر صاحب «مفتاح» که این روایت را صحیح ندانسته، بجا نیست (حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸: ۲۸۸).

روایت مذکور به وضوح دلالت بر این دارد که عدالت، ملکه نفسانی است (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۱۶)؛ زیرا آنچه در این روایت مورد سؤال واقع شده، پرسش از حقیقت عدالت در لسان شارع است؛ زیرا واژه عدالت در قرآن کریم در موارد فراوانی استعمال شده است. علاوه بر این، استعمال آن در صدر اسلام زیاد بوده و احکام فراوانی بر آن معلق گردیده است؛ چنانکه استعمال ضد آن، یعنی فسق نیز در آن زمان فراوان بوده است. از طرفی درباره مفهوم عدالت میان مراجع مسلمین در فتوا اختلاف پدید آمده بود؛ چنانکه از ابی حنیفه نقل شده که او عدالت را عبارت از اسلام با عدم ظهور فسق می‌دانست (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۳۰۱). در مقابل، برخی آن را به اجتناب از جمیع اموری که مورد نهی تحریمی یا تنزیهی قرار گرفته، تفسیر می‌کردند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۱۲). از این رو، راوی در صدد بر آمدن از امام (ع) درباره حقیقت عدالت نزد اهل بیت سؤال نماید.

البته لازم نیست که سؤال از عدالت در این روایت، پرسش از معرف منطقی باشد؛ چنانکه شیخ انصاری گفته است (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۸)؛ بلکه مقصود راوی صرفاً پرسش از مراد از عدالت نزد اهل بیت (ع) در قبال افرادی همانند ابی حنیفه است. وانگهی بر فرض اگر سؤال راوی از حقیقت عدالت نباشد، بلکه سؤال از اماره معرف

عدالت پس از علم به حقیقت آن باشد، باز هم حدیث دلالت دارد بر اینکه عدالت از صفات نفسانی است؛ چراکه در غیر این صورت نیازی به اماره کاشفه نمی‌باشد. بنابراین سؤال راوی درباره حقیقت عدالت بوده است.

امام (ع) عدالت را به ستر، عفاف و کف تفسیر نموده است؛ در حالی که این امور از اوصاف نفسانی هستند (همان: ۱۶۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۲۰)؛ زیرا عفت در لغت به معنای کف و بازداشتن نفس از زشتی‌ها و امور محرم است: «العفة: الکفّ عمّا لا یحلّ» (فراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۲: ۱۲۳۸)؛ ابن فارس نیز آن را به «الکفّ عن القبیح» تفسیر نموده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳). ابن منظور می‌گوید: عفت یعنی بازداشتن نفس از آنچه که حلال و زیبا نیست (ابن منظور، بی‌تا، ج ۹: ۲۵۲). سخن راغب در این زمینه روشن‌تر است؛ او می‌گوید: عفت آن است که برای نفس حالتی پدید آید که در اثر آن، از غلبه شهوت بر او امتناع نماید (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۳۳۹). این کلام در مقام بیان این امر است که عفت، یک صفت نفسانی است. سخن سایر لغت‌شناسان که عفت را به کف تفسیر نموده‌اند نیز ظهور در این مطلب دارد؛ زیرا مقصود از کف، صرف ترک و اجتناب نیست؛ بلکه مقصود آن است که در نفس حالتی پدید آید که در اثر آن، شخص از زشتی‌ها و امور محرم امتناع نماید.

واژه ستر نیز به حال نفسانی بازمی‌گردد؛ زیرا چنانکه شیخ انصاری گفته است، ستر در اینجا مرادف با حیا و عفاف است. جوهری نیز می‌گوید: «رجلٌ مستورٌ وستیرٌ ای عقیفٌ والجاریه ستیره» یعنی عقیفه (جوهری، ۱۴۱۹، ج ۲: ۵۸۳)، خلیل بن احمد و ابن منظور نیز ستر را به معنای حیا دانسته و طریحی به نقل از «قاموس» آن را به معنای خوف و حیا دانسته است (فراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۲: ۷۸۹؛ طریحی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۳۲۳؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۴: ۳۴۴). ابن منظور می‌گوید: «یقال ما لفلان ستر ولا حجر، فالستر: الحیاء والحجر: العقل» (همان).

روشن است که حیا یک امر نفسانی است؛ چنانکه طریحی گفته است: «والحیاء... وهو الإنقباض والإنزواء عن القبیح مخافة الذم» (طریحی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۱۶). فیومی نیز همین مطلب را در معنای حیا ذکر کرده است (فیومی، ۱۴۰۵: ۱۶۰). «کفّ البطن والفرج» نیز که در حدیث آمده، به حالت نفسانی برمی‌گردد؛ زیرا واژه کف به معنای صرف ترک و

اجتناب نیست؛ بلکه به معنای ترک و اجتنابی است که از حالت درونی سرچشمه گیرد. وانگهی مقصود از کف در این حدیث این نیست که شخص در برخی از حالات و زمان‌ها از ارتکاب حرام اجتناب کند؛ بلکه مقصود ترک در جمیع حالات و زمان‌هاست. البته روشن است که چنین چیزی جز بر حالات نفسانی قابل انطباق نیست. از این رو بسیاری از فقها از جمله شیخ انصاری، سبزواری و فاضل لنکرانی گفته‌اند: ستر و عفاف و کف که در این حدیث به کار رفته، از اوصاف نفسانی است و این حدیث بر ملکه بودن عدالت دلالت دارد (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۸-۱۶۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۱۶ و ۳۲۰؛ سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۷). علاوه بر این، آنچه در ادامه روایت به عنوان طریق و دلیل بر عدالت ذکر شده است (والدلالة علی ذلک کله أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه...) دلالت بر این دارد که عدالت یک حالت نفسانی است؛ چراکه امام (ع) طبق این روایت حسن ظاهر را که عبارت از پوشاندن جمیع عیوب و مواظبت از نمازهای پنج‌گانه است، طریق و اماره شرعی بر عدالت قرار داده است. پس عدالت عبارت است از حالت نفسانی که پوشاندن جمیع عیوب و مواظبت از نمازهای پنج‌گانه که از آن به حسن ظاهر تعبیر می‌کنیم، طریق و اماره بر آن است؛ وگرنه اتحاد دال و مدلول لازم می‌آید.

عدالت و ارتکاب صغائر

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؛ چنانکه علامه حلی، محقق سبزواری، صاحب «مدارک» و صاحب «جواهر» قائل به این قول هستند (حلی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۵۰۱؛ سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۳۸؛

موسوی عاملی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۶۷؛ نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳: ۵۲۷). در مقابل، برخی از فقها ارتکاب صغیره، گرچه همراه با اصرار نباشد را به طور مطلق منافی با عدالت شمرده‌اند. شیخ عبدالکریم حائری، امام خمینی و مرحوم خوئی قائل به این قول می‌باشند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۵۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۴، ج ۳: ۱۸۹؛ موسوی خوئی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۱). از کلام صاحب «عروه» در مبحث اجتهاد و تقلید نیز همین قول به دست می‌آید (همان، ج ۱: ۲۷).

۱. دلایل منافات ارتکاب صغائر با عدالت

مهم‌ترین دلیل در این زمینه از آن مرحوم خوئی است که می‌گوید: «ارتکاب معصیت به طور مطلق، خروج از جاده و خروج از حالت عبودیت است و نمی‌گذارد که بر مرتکب آن عناوینی همانند خیر، مأمون و عفیف و سایر عناوینی که در روایات مطرح است، صدق نماید و در این زمینه میان صغائر و کبائر فرقی نیست، و نیز ارتکاب صغائر با ستر عیوب منافات دارد و مرتکب آن، سائر عیوب شمرده نمی‌شود؛ چراکه معصیت از عیوب است. چگونه معصیت خداوند سبحان عیب نیست، در حالی که خروج از وظیفه بندگی است. از این روی جماعتی از فقها قائل شدند که همه معاصی فی نفسها کبیره هستند و تقسیم معاصی به صغائر و کبائر یک امر نسبی است» (همان).

بررسی: استدلال مرحوم خوئی مخدوش به نظر می‌رسد؛ زیرا اینکه ایشان این مطلب را مسلم گرفته و گفته ارتکاب صغائر انحراف از جاده شریعت است، بجا نیست؛ چراکه این خود اول نزاع است و این دلیل وی، مصادره به مطلوب و عین مدعاست؛ زیرا همه کسانی که صغائر را مضر به عدالت نمی‌دانند، ارتکاب آن را در صورت عدم اصرار - که محل بحث ماست - انحراف از جاده شریعت نمی‌دانند.

پس اینکه ایشان برای اثبات منافی بودن ارتکاب صغیره با عدالت، چنین استدلال نموده که ارتکاب صغیره موجب خروج از جاده شرع می‌شود، و این امر را مسلم فرض کرده، بجا نیست؛ زیرا نه تنها این مطلب مسلم نیست، بلکه مشهور فقها می‌گویند ارتکاب صغیره موجب خروج از عدالت نمی‌شود؛ یعنی انحراف از جاده شریعت نیست و منافاتی با ستر عیوب و سایر عناوین یادشده ندارد؛ چنانکه قرآن کریم در وصف مؤمنان متوکل در

مسأله اجتناب از گناه، فقط به اجتناب از کبائر و فواحش بسنده کرده و ذکری از صغیره به میان نیاورده است: «وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ» (شوری/۳۷).
شیخ طوسی در تفسیر این آیه می‌گوید: «فکانه قال: وما عندالله خیر وأبقى للمؤمنین المتوکلین علی ربهم المجتنبین کبائر الإثم والذنوب» (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۹: ۱۳۳). علامه طباطبایی نیز گفته است: «والذین یجتنبون» بر «الذین آمنوا» عطف است. این آیه و دو آیه بعدی، صفات مؤمنان نیکوکار را برمی‌شمرد و سخن برخی که گفته‌اند این آیه کلام مستأنف است، سیاق آیه با آن مساعد نمی‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۸: ۶۲). بنابراین مؤمنانی که از کبائر و فواحش اجتناب کنند، خارج از جاده شریعت شمرده نمی‌شوند؛ گرچه بدون اصرار مرتکب صغیره شوند.

۲. دلایل عدم منافات ارتکاب صغائر با عدالت

دلیل اول: در «صحیح‌ه» عبدالله بن ابی‌یعمور که پیش‌تر ذکر شد، آمده است: «قلت لأبی عبدالله(ع): بِمَ تُعْرِفُ عَدَالََةَ الرَّجُلِ... فقال: أَنْ تُعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعِفَافِ... وِيعْرِفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ» (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۲۱: ۳۸۹).
عبارت «ويعرف باجتنب الكبائر» بر «أن تعرفوه بالسُّتْرِ وَالْعِفَافِ» عطف است؛ در نتیجه عدالت عبارت خواهد بود از ملکه ستر و عفاف که شخص را از امور قبیح عرفی‌ای که شایسته‌اش نیست، بازمی‌دارد، و نیز ملکه اجتناب از خصوص معاصی کبیره. بنابراین ارتکاب گناهان صغیره بدون اصرار، ضرری به عدالت نمی‌رساند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۵۶-۳۵۵). وانگهی نظر به اینکه متعلق کف بطن و فرج در حدیث ذکر نشده و مجمل است، حدیث دارای اطلاق نیست تا شامل صغائر نیز بشود. بنابراین باید در مورد متعلق امور یادشده به قدر متیقن اکتفا کرد که خصوص کبائر است؛ چنانکه به نظر مرحوم حکیم، متعلق کف بطن و فرج، خصوص کبائر است و عطف کبائر بر آن از قبیل عطف عام بر خاص است. در نتیجه صحیحه مورد بحث دلالت بر عدم لطمه ارتکاب صغائر به عدالت دارد (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۷: ۳۳۴).

علاوه بر این، در این حدیث امام(ع) در پاسخ راوی فرمود: عدالت عبارت است از ستر و عفاف، بلکه فرمود: «أَنْ تُعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعِفَافِ...»؛ یعنی شخص معروف به ستر و

عفاف و اجتناب از کبائر باشد. روشن است که ارتکاب گناه صغیره بدون اصرار بر آن، صدمه‌ای به معروفیت یادشده نمی‌زند؛ چنانکه صاحب «جواهر» می‌گوید: «عدالتی که از اخبار استفاده می‌شود آن است که شخص معروف به ستر و عفاف بوده و از گناهان بزرگ اجتناب کند و دارای حسن ظاهر باشد؛ به گونه‌ای که هر گاه در محله‌اش درباره او سؤال شود، گفته شود: از او جز نیکی چیزی نمی‌دانیم. به چنین عدالتی، ارتکاب برخی از گناهانی که بدان درجه از بزرگی نیستند، لطمه‌ای نمی‌زند، مگر آنکه بر آن گناه اصرار ورزد» (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳: ۵۰۴).

نکته شایان ذکر اینکه، دلالت روایت بر عدم اضرار صغائر به عدالت، منوط به این نیست که معرّف مطرح‌شده در روایت، معرّف منطقی باشد؛ بلکه حتی اگر مراد معرّف، اصولی یعنی اماره شرعیه دال بر عدالت باشد، باز هم دلالت روایت بر مدعا تمام خواهد بود (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۵۷-۳۵۸).

دلیل دوم: آیات و روایاتی که دلالت دارند بر اینکه هر گاه شخص از گناهان کبیره پرهیز کند، خداوند متعال گناهان صغیره او را محو می‌نماید؛ مانند آیه شریفه: ﴿إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (نساء / ۳۱). نیز روایت شیخ صدوق از امام صادق (ع) که فرموده است: هر کس از گناهان کبیره دوری ورزد، خداوند متعال همه گناهان وی را می‌پوشاند (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳: ۵۷۵).

این روایت گرچه مرسله است، ولی از مرسلات معتبر شیخ صدوق است؛ زیرا مرسلات شیخ صدوق دو قسم است: مرسلاتی که آن‌ها را به طور جزم به معصوم نسبت داده است؛ مانند «قال امیر المؤمنین...». دیگری مرسلاتی که آن‌ها را به طور جزم به معصوم نسبت نداده، بلکه گفته است: «روی عنه علیه السلام». مرسلات دسته اول مورد اعتماد و قابل قبول هستند (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۴۶۸). روایت مورد بحث نیز جزو دسته اول است؛ زیرا شیخ صدوق آن را به نحو جزم به امام صادق (ع) نسبت داده و گفته است: «قال الصادق (ع)». همچنین بعید است که مرحوم صدوق خبری که نزد او موثق نباشد و راویان‌اش صحیح نباشند را به نحو جزم به معصوم نسبت دهد، چراکه وی نهایت احتیاط و کمال دقت را در اسناد داشته است. خود شیخ صدوق نیز در کتاب‌اش به نحو عام این‌گونه اخبار را صحیح شمرده است. او در مقدمه کتاب‌اش گفته است: «روایاتی را در

این کتاب می‌آورد که بر طبق آن‌ها فتوا داده و حکم به صحت آن‌ها می‌نمایم و میان خود و پروردگرم آن‌ها را حجت می‌دانم» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳).

روایات دیگر در این زمینه، روایت محمد بن ابی عمیر است: «قال: سمعت موسی بن جعفر (ع) يقول: من اجتنب الكبائر من المؤمنین لم یُسأل عن الصغائر...»؛ هرگاه مؤمنین از گناهان کبیره اجتناب ورزند، در مورد گناهان صغیره مورد سؤال قرار نمی‌گیرند (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۱۴: ۲۵۵).

چنانکه روشن است، این آیات و روایات دلالت دارند بر اینکه کسی که از گناهان کبیره دوری نماید، خداوند متعال گناهان صغیره او را محو می‌نماید؛ به نحوی که گویا مرتکب گناهی نشده است. بنابراین گناهان صغیره به عدالت لطمه‌ای نمی‌رسانند. شایان ذکر است گرچه در مورد دلالت آیات و روایات یادشده مناقشاتی مطرح است، ولی دلالت آن‌ها در حد مؤید قابل قبول می‌باشد.

دلیل سوم: اگر صغائر نیز همانند کبائر به عدالت لطمه بزند و پرهیز از همه گناهان در تحقق عدالت شرط باشد، چنین لازم می‌آید که در میان بیش‌تر مردم عادل‌ی یافت نشود؛ زیرا معمولاً مردم در برخی معاصی واقع می‌شوند؛ چنانکه صاحب «جواهر» گفته است: «ضرورة أنه لا ینفک احد عن مواجهة بعض المعاصی» (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳: ۵۰۴). این در حالی است که مردم در بسیاری از امور خود از عبادات و معاملات به عادل نیاز دارند.

مسأله توبه هم مشکل یادشده را حل نمی‌کند؛ زیرا توبه نیازمند اختیار و آگاهی پیدا کردن از پشیمانی باطنی است و صرف گفتن «تُبَّت» بدون آگاهی از پشیمانی باطنی کفایت نمی‌کند؛ چنانکه صاحب «جواهر» گفته است: «وفتح باب التوبة غیر مجد بعد الإحتیاج الی الاختبار اذ التحقیق أنه لا تقبل بمجرد قوله «تبت» من دون معرفة الندم الباطنی منه» (همان). بنابراین اگر ارتکاب صغائر بدون اصرار نیز مضر به عدالت باشد، صدور گناه از بیش‌تر مردم یقینی است، ولی انجام توبه مشکوک است، بلکه در مورد بسیاری از مردم ظن به عدم وجود دارد. در نتیجه چنین لازم می‌آید که در بیش‌تر مردم عادل‌ی یافت نشود. نتیجه بحث آنکه، ارتکاب صغائر هر گاه به همراه اصرار نباشد، منافاتی با عدالت ندارد.

نتیجه بحث

از مباحث پیش گفته چنین برمی آید که 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، لطمه‌ای 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.

به جهت دلالت آیات قرآن کریم، در مورد شرط عدالت شهود بین فقهاء، اتفاق نظر وجود دارد آیتی مانند آیه ۲۸۲ سوره بقره، ۱۰۵ سوره مائده و ۱۳۴ سوره نساء، ۵۸ سوره نساء، آیه ۲ سوره طلاق، ۷۲ سوره فرقان، ۳۳ معارج، ۲ طلاق و آیات ۴-۵ سوره نور. شهادت شهود در امور قضایی بینه قوی است که بیش‌تر قوانین امروزی در امور کیفری بدون هیچ گونه قیدی آن را پذیرفته‌اند. اگر مفهوم عدالت به درستی روشن شود و معیاری برای تعیین حدود و مفهوم آن به دست آید و نیز میزانی برای شناسایی مصادیق و چگونگی تطبیق مفهوم بر مصداق معین گردد، گامی دیگر به سوی حفظ جایگاه این اصل خواهد بود. حکم کردن از روی ظاهر و رفتار شاهد تا زمانی که خلافی از او سر نزده، جایز می‌باشد.

حجیت شهادت در نظام فقه اسلامی از نظر کلی مورد اتفاق آراء و اجماع مکاتب فقه اسلامی است و یکی از ادله اثبات دعوی و بلکه اقوی دلیل محسوب می‌شود. عدالت شاهد باید با یکی از طرق شرعی برای دادگاه احراز شود.

برای اثبات عدالت شاهد، اولین قدم توسط قاضی و با علم وی صورت می‌گیرد. اگر قاضی عدالت شهود را شناخت و با علم خویش به عدالت آن‌ها پی برد، شهادت آن‌ها را می‌پذیرد. شیاع یا استفاضه از جمله راه‌هایی است که برای احراز عدالت شاهد به آن استناد می‌کنند. در صورتی که شهود به عدالت مشهور باشند و عده زیادی از مردم آن‌ها را عادل بدانند؛ به طوری که احتمال خلاف واقع بودن آن و خبر عدم عدالت آن‌ها به

صفر برسد می‌توان به آن اطمینان کرد و شهود را عادل دانست. شرایط شاهد (گواه) در ماده ۱۵۵ قانون جزائی آئین دادرسی کیفری بیان شده است. اگرچه قانونگذار شرط «عدالت» را در کنار سایر شرایط شاهد بیان کرده است اما این شرط نسبت به شروط دیگر، اهمیت بیش‌تری دارد و در نوشته‌های فقهی نیز بخش عمده‌ای از مباحث مربوطه را به خودش اختصاص داده است و همچنین عدالت نسبت به شروط دیگر، تأثیر بیش‌تری در راستگویی شاهد دارد.

اگر شاهی به دروغ و فسق مشهور باشد، گواهی و شهادت او قبول نمی‌شود، اعتبار و شرط عدالت برای شاهد از امور اجماعی و اتفاقی میان عموم فقیهان مکاتب اسلامی است و مستند آن هم آیات قرآن کریم است. به جهت اهمیت عامل شهادت، قرآن کریم این موضوع را مورد عنایت مخصوص قرار داده و آیات فراوانی را در تعظیم شأن شهود و اهمیت شهادت فرموده است. سیستم قضایی اسلام بر محوریت عدالت قاضی و شهود می‌چرخد و به طور کلی در بسیاری از ابواب فقه، عدالت نقش محوری دارد.

راستگویی شاهد با عادل بودن وی احراز می‌شود زیرا شخص عادل، دروغ نمی‌گوید، اما باید توجه داشت که وصف عدالت ناظر به جنبه‌های مختلف اخلاقی و رفتاری انسان است یعنی شخص عادل، دروغ نمی‌گوید، دیگران را اذیت نمی‌کند، به مالیت مردم بر اموالشان احترام می‌گذارد، هنجارهای اجتماعی را رعایت می‌کند و... اگر شخصی، برخی از این موارد را رعایت نکند، عادل نیست. وقتی انسان موقع سخن گفتن، بجای سخن بگوید و فقط حرف درست و مطابق با حق را بزند و شنیده‌های خود از مردم را تکرار نکند به عدالت در گفتار او پی می‌بریم.

در جوامعی که افراد مقید به راستگویی هستند و اداء شهادت را تکلیف خود می‌دانند، اداء شهادت می‌تواند در احیاء حقوق مؤثر واقع شود. برای قاضی راستگویی مهم است و همین که صداقت شاهد برای قاضی روشن شد، شهادت او را قبول می‌کند. اگر فرض کنیم شاهد، دروغ نگفته اما گناهی انجام داده، ملاک برای ما عدالت باشد.

از آنجا که در وضعیت فعلی اکثریت قضات، قاضی مورد نظر شرع (مجتهد جامع شرایط) نیستند و کارشان قضاوت به معنای فقهی نیست، بلکه حکم دعاوی را در قوانین جست‌وجو می‌کنند. در چنین وضعیتی نمی‌توان گفت به شرط علم به موافقت

عقیده جرح یا معدّل و عقیده قاضی یا حداقل عدم علم به مخالفت عقیده آن‌ها درباره عدالت و فسق، صرف گواهی به جرح یا تعدیل کافی است و نیازی به ذکر اسباب نیست بلکه قانونگذار اولاً باید معنای عدالت و اسباب فسق را بیان کند؛ زیرا با توجه به اختلاف نظر فقها در معنای عدالت و فسق نمی‌توان برداشت از این دو اصطلاح را به عهده قضات گذاشت تا به نظر خود در این باره عمل کنند، ثانیاً با توجه به وضعیت خاص دستگاه قضایی و قضات - که اشاره شد - نمی‌توان پذیرفت که جرح یا تعدیل شاهد بدون ذکر سبب انجام گیرد بلکه باید عدالت تعریف شود و اسباب فسق بیان گردد و جرح و معدّل نیز به بیان اسباب جرح و تعدیل ملزم شوند.

مع الوصف به نظر می‌رسد نهادی به نام نهاد تعدیل و توثیق باید در دادسراها و دادگاه‌ها تأسیس شود تا عدالت شهود در آن نهاد محرز شود. هرگاه دادگاه، شهود معرفی شده را واجد شرایط قانونی و شرعی تشخیص دهد، شهادت را می‌پذیرد و شهادت شرعی محسوب می‌شود. در صورتی که شاهد واجد شرایط شهادت شرعی نباشد شهادت و اطلاعات او به عنوان شهادت عرفی استماع می‌شود. تشخیص میزان تأثیر و ارزش این نوع شهادت در حدود اماره قانونی با دادگاه است، لیکن قاضی نمی‌تواند به صرف شهادت شهود حکم را صادر کند، چراکه شهادت گاهی اوقات شهادت عرفی است و اماره قانونی محسوب می‌شود و جهت اطلاع از ما وقع است؛ لذا شهادت طریقی دارد و طریقت ادله در کلام فقها عبارت است از اینکه اگر شهادت شرعی باشد در غالب موارد طریق به سوی واقع است و تا هنگامی که علم به خلاف آن‌ها پیدا نشود حجت است و قاضی باید بر اساس آن حکم صادر نماید.

با توجه به مباحث که مطرح شد می‌توان چنین گفت که بحث شهادت یکی از موضوعات بسیار مهم اجتماعی است به اتفاق فقها و حقوقدانان می‌تواند دلیلی برای اثبات دعوی قرار گیرد. شهادت در جامعه‌ای دین‌مدار که روابط بر اساس حسن رفتار و حسن گفتار تعریف می‌شود؛ می‌تواند کاربرد زیادی داشته باشد و یکی از ادله بسیار مهم اثبات حق و دعوی به شمار آید. فقها شهادت را از نظر کمی و کیفی منوط به شرایطی چون بلوغ، عقل، ایمان، عدالت و... دانسته‌اند تا راه سوء استفاده را مسدود نماید و تضمین برای صاحب حق باشد، منظور از عدالتی که در بینه شرعی شرط می‌باشد عبارت

است از: «وجود یک حالتی ثابت و پایداری که موجب می‌شود شخص مرتکب گناهان کبیره نشود و بر گناهان صغیره نیز اصرار نورزد» و این عدالت با ارتکاب کبیره و اصرار بر صغیره زایل می‌شود تا اینکه دوباره فرد توبه کند و به حال اول برگردد. و الا شهادت‌اش پذیرفته نیست. عدالت با تعریف که از آن ارائه شد در واقع یک امر عدمی است و اثبات امری عدمی به صورت مستقیم بسیار دشوار و نزدیک به محال است، از سوی مفهوم عدالت یک مفهوم کابردی اجتماعی و در زندگی مردم به اصطلاح عام بلوی است، در فقه اسلامی به عنوان یکی از شرایطی مهم برای شهادت ذکر شده است، بر این اساس در فقه اسلامی راه‌های برای اثبات و احراز عدالت بین‌بینه بیان شده است، که با استفاده از متون فقهی و آیات و روایات می‌توان؛ علم قاضی، حسن ظاهر افراد، تعدیل توسط دو شاهد دیگر، تأیید بین‌بینه توسط منکر، شیاع، گواهی عدل واحد و آزمایش و اختبار شاهد و اقتداء عدلین، را از راه‌های کشف و احراز عدالت بین‌بینه دانست.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن ادريس حلی، محمد بن منصور. بی تا، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، چاپ ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

ابن براج، قاضی عبدالعزیز. ۱۴۰۶ق، **المهذب**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

ابن حمزه، محمد بن علی. ۱۴۰۸ق، **الوسيلة الى نيل الفضيلة**، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.

ابن فارس، احمد. ۱۴۰۴ق، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. بی تا، **لسان العرب**، بیروت: دار الكتب العلمية.

امام خمینی، سید روح الله موسوی. ۱۳۷۹ش، **تحریر الوسيلة**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

انصاری، شیخ مرتضی. ۱۳۷۴ش، **کتاب المکاسب**، چاپ ۳، قم: دهقانی.

بروجردی، سیدحسن. ۱۳۸۷ش، **منابع فقه شیعه**، ترجمه احمد اسماعیل تبار و همکاران، تهران: فرهنگ سبز.

تجلیل تبریزی، ابوطالب. ۱۳۶۳ش، **معجم الثقات**، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

تفتازانی، سعد الدین. ۱۳۶۸ش، **شرح المختصر**، چاپ ۲، قم: علامه.

جوهری، اسماعیل بن حماد. ۱۴۱۹ش، **الصحاح**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

حر عاملی، محمد بن حسن. ۱۴۳۲ق، **وسائل الشیعة ومستدرکها**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

حسینی عاملی، سید محمدجواد. ۱۴۲۲ق، **مفتاح الكرامة**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

خوانساری، احمد. بی تا، **جامع المدارک فی شرح المختصر النافع**، ج ۶، چاپ ۲، تهران: مكتبة الصدوق.

خوری شرتونی، سعید. ۱۳۸۵ش، **اقرب الموارد**، چاپ ۲، تهران: دار الأسوه.

خویی، سید ابوالقاسم. ۱۲۹۶ق، **مبانی تکملة المنهاج**، کتاب القضاء والحدود، قم: المطبعة العلمية.

دسوقی، محمد بن محمد عرفه. بی تا، **حاشیة الدسوقی**، اصفهان: مكتبة الشفیعی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۲۶۲ش، **مفردات الفاظ القرآن**، چاپ ۲، بی جا: کتابفروشی مرتضوی.

زراعت، عباس. ۱۳۸۰ش، **شرح قانون مجازات اسلامی**، کتاب حدود، تهران: ققنوس.

سبزواری، سید عبدالأعلى موسوی. ۱۳۸۸ش، **مهذب الاحکام**، قم: دار التفسیر.

صدوق، محمد بن علی بن حسین. ۱۴۰۴ق، **من لا یحضره الفقیه**، چاپ ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم. ۱۴۲۴ق، **العروة الوثقی**، چاپ ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۹۲ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- طریحی، فخر الدین. ۱۳۶۵ش، **مجمع البحرين**، چاپ ۲، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. بی تا، **التهدیب**، ج ۶، بیروت: دار الاضواء.
- عاملی، زین الدین بن علی. ۱۳۸۲ش، **الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية**، چاپ ۴، قم: دار التفسیر.
- عطاردی، عزیزالله. ۱۳۶۸ش، **اخبار و آثار حضرت رضا(ع)**، تهران: کتابخانه صدر.
- فاضل لنکرانی، شیخ محمد. ۱۴۲۴ق، **تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة**، چاپ ۴، قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار.
- فاضل هندی، محمد بن حسن اصفهانی. ۱۴۲۲ق، **کشف اللثام**، چاپ ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. ۱۴۲۵ق، **کتاب العین**، چاپ ۲، قم: اسوه.
- فیض کاشانی، محسن. ۱۴۱۰ق، **مفاتیح الاسلامیة**، ج ۳، قم: انتشارات خیام.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. بی تا، **مفاتیح الشرایع**، ج ۳، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
- فیض کاشانی، محمد محسن. بی تا، **تفسیر الصافی**، مشهد: دار المرتضی.
- فیومی، احمد بن محمد. ۱۴۰۵ق، **المصباح المنیر**، قم: دار الهجرة.
- کرکی، علی بن حسین. ۱۴۱۵ق، **جامع المقاصد**، چاپ ۲، قم: مؤسسه آل البيت.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. ۱۴۲۰ق، **الکافی**، قم: دار الحدیث للطباعة والنشر.
- مألوف، لوئیس. بی تا، **المنجد**، بیروت: دار المشرق.
- محقق اردبیلی، احمد. ۱۴۱۸ق، **مجمع الفائدة والبرهان**، چاپ ۳، بی جا: مؤسسه النشر الإسلامی.
- محقق سبزواری، محمد باقر. ۱۴۲۳ق، **کفاية الفقه**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۵۸ش، **بیست گفتار**، چاپ پنجم، قم: صدرا.
- مفید، محمد بن نعمان. ۱۴۱۰ق، **المقنعة**، چاپ ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۵ش، **تفسیر نمونه**، ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم. بی تا، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، تقریر میرزا علی غروی تبریزی، چاپ ۲، قم: مؤسسه آل البيت.
- موسوی عاملی، سید محمد. ۱۴۱۰ق، **مدارک الاحکام**، قم: مؤسسه آل البيت.
- نراقی، احمد. بی تا، **معراج السعادة**، تهران: انتشارات جاویدان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

A New Viewpoint on Testament Judgment Based on Verses and Traditions

Mohammad Reza Keikha: Assistant Professor, Jurisprudence, Sistan & Balouchestan University

Zahra Beizadeh: Teacher, Education Ministry, Jiroft

Abstract

Shiite mysticism considers and knows justice as the necessary condition for some positions such as congregational Imam, testifying, judgment and authority. Jurisprudents express various meanings for justice and the present paper proves that justice is of different levels and of duties. It also proves that for the various positions in which justice is a must, it is not equally valid; for some such as congregational Imam a low level is needed while for judges and religious authorities (marji' taqlid) the highest level is a must rather than other positions. Testifying is one of the most important ways to prove right for judgment. Our legislator has developed testament proofing power in a way that there is no limitation for testament in spite of foreign laws in which specific claims are only permitted to be testified. This article studies testament completely.

Keywords: testament, obtaining justice, jurisprudence, laws, positive laws.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی