



The University of Tehran Press

An introduction to the idea of "contingent justice"

Hamed Pourrostami^{1*} | Mohammad Javad Fallah²

1. Corresponding Author, Department of Shia Studies and Islamic Studies, Faculty of Theology, College of Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: purrostami@ut.ac.ir

2. Department of Ethics, University of Islamic teachings, Qom, Iran. Email: fallah@maaref.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:

Research Article

Article History:

Received July 31, 2023

Revised August 10, 2023

Accepted December 10, 2023

Published online 19 December 2023

Keywords:

contingent justice,

expediency,

Justice,

reasonable profit,

religion

ABSTRACT

One of the most fundamental categories in Islam is the principle of justice, which is considered the key to balance in the world of development and legislation. In this article, according to the drawing and presentation of the mechanism of justice with expediency, the idea of expediency justice is proposed, in which expediency is of the category of justice, of course, of the type of contingent justice, in which there is no need to sacrifice justice to expediency or expediency to justice. In fact, according to the principle of reasonable profit and the semantic spirit of the concept of justice, rulings and orders, in the case of unity (principle of the subject), were subject to (the conditions of the subject) until the ruling was made in its appropriate position and the most appropriate action was determined according to the circumstances. In fact, the secondary matters and the judgment subordinate to it are within the scope of the principle of contingent justice and correspondence between justice and expediency. In this discourse, passing expediency is not only not fair, but it will bring the person or matter into the category of oppression.

Cite this article: Pourrostami H. & Fallah, M. J. (2023). An introduction to the idea of "contingent justice",. *Philosophy of Religion*.20(1). 231-245.
DOI: <http://doi.org/10.22059/jolt.2022.350041.1007137>



© Hamed Pourrostami & Mohammad Javad Fallah **Publisher:** University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jolt.2022.350041.1007137>



انتشارات دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

درآمدی بر ایده «عدالت اقتضایی»

حامد پوررستمی^{۱*} | محمدجواد فلاح^۲

۱. نویسنده مسؤل، گروه شیعه‌شناسی و معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: purostami@ut.ac.ir
۲. گروه اخلاق، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران، رایانامه: fallah@maaref.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸

کلیدواژه:

ربح معقول،

دین،

عدالت،

عدالت اقتضایی،

مصلحت.

یکی از مقوله‌های بنیادین در دین اسلام اصل عدالت است که رمز تراز و تعادل در عالم تکوین و تشریح قلمداد می‌شود. به باور دانشمندان این اصل نباید تحت عناوین دیگر مانند اصل مصلحت خدشه‌دار شود. در زمینه مصلحت نظریات و تعاریف مختلفی طرح شده است که غالب آن‌ها بر لحاظ خیر و نفع کلی تمرکز یافته است. اما درباره نوع ارتباط مصلحت با عدالت کمتر سخن به میان آمده است که در آن‌ها نیز بحث عدول از عدالت در هنگامه مصلحت یا چربش مصلحت بر عدالت تحت عناوین ثانوی پررنگ شده است. اما در این مقاله حسب ترسیم و تقریری که از سازکار عدالت با مصلحت آمده است ایده عدالت اقتضایی مطرح شده که در آن مصلحت از مقوله عدالت، البته از نوع عدالت اقتضایی، است و در آن نیاز نیست عدالت فدای مصلحت یا مصلحت فدای عدالت شود. در واقع، با توجه به اصل ربح معقول و روح معنایی مفهوم عدالت، احکام و دستورها، در صورت وحدت اصل موضوع، تابع شرایط موضوع است تا وضع حکم در موضع مقتضی آن صورت گیرد و مناسب‌ترین اقدام حسب شرایط رقم خورد. در واقع امور ثانوی و حکم تابع آن در گستره اصل عدالت اقتضایی و تناظر عدالت و مصلحت است. در این گفتمان، عبور از مصلحت نه تنها عادلانه نیست بلکه فرد یا امر را وارد مقوله ظلم خواهد کرد.

استناد: پوررستمی، حامد و فلاح، محمدجواد (۱۴۰۲). درآمدی بر ایده «عدالت اقتضایی». *مجله فلسفه دین*. ۲۰(۳)، ۲۳۱-۲۴۵.

DOI: <http://10.22059/jolt.2022.350041.1007137>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© حامد پوررستمی و محمدجواد فلاح

DOI: <http://doi.org/10.22059/jolt.2022.350041.1007137>



مقدمه

یکی از چالش‌های فکری و میدانی در جامعه نوع تعامل و رابطه میان عدالت و مصلحت است. تحلیل چپستی و چگونگی این رابطه در عرصه‌های سیاسی-اجتماعی از اهمیت و کارکرد ویژه‌ای برخوردار است. در تاریخ اسلام نیز این ماجرا به وضوح قابل درک است. به بیان شهید مطهری دوستان خیراندیش به حضور علی^(ع) آمدند و با نهایت خلوص و خیرخواهی تقاضا کردند که به خاطر مصلحت مهم‌تر انعطافی در سیاست خود پدید آورد؛ پیشنهاد کردند که خود را از دردسر این هوچی‌ها راحت کن، این‌ها افرادی متنفذ و بعضی از این‌ها از شخصیت‌های صدر اول‌اند، تو فعلاً در مقابل دشمنی مانند معاویه قرار داری که ایالتی زرخیز مانند شام را در اختیار دارد، چه مانعی دارد که از روی «مصلحت» فعلاً موضوع مساوات و برابری را مسکوت‌عنه بگذاری؟ علی^(ع) جواب داد: «أَتَأْمُرُونِي أَنْ أُطَلِّبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ ... وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أَمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا وَلَا كَانُ الْمَالُ لِي لَسَوِيَّتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَأَنَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ.» (خطبه ۱۲۶)؛ یعنی شما از من می‌خواهید که پیروزی را به قیمت تبعیض و ستمگری به دست آورم؟ از من می‌خواهید که عدالت را به پای سیاست و سیادت (مصلحت) قربانی کنم؟ خیر، سوگند به ذات خدا که تا دنیا دنیاست چنین کاری نخواهم کرد و به گرد چنین کاری نخواهم گشت (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۲۳). ممکن است برخی از این فرافراز دوگانگی و حتی ضدیت عدالت با مصلحت را برداشت کنند و فدا شدن عدالت برای مصلحت را خط قرمز بزرگان دین بدانند. از سوی دیگر کم نیستند کسانی که اساساً طرح مقوله مصلحت را توجیه و فریبی برای عوام می‌دانند که هدف آن خدشه‌دار کردن مقوله عدالت است.

از این رو موضوع عدالت و مصلحت، چه از حیث اهمیت چه از حیث گستره بحث، قابل تأمل است و بسیاری از علوم و رشته‌های دانشگاهی مانند حقوق، اخلاق، مدیریت، فقه، و ... را می‌تواند درگیر خود کند. شاید نتوان عرصه‌ای را به‌خصوص در علوم انسانی نام برد که وجه ارتباطی با مقوله عدالت و مصلحت نداشته باشد. در عرصه میدانی و اجرایی نیز انسان‌ها همواره با دوراهی ترجیح عدالت بر مصلحت یا بالعکس مواجه شده‌اند و می‌شوند. مثلاً امروزه یکی از مواردی که نظام اسلامی گاهی مورد اتهام قرار می‌گیرد موضوع فدا کردن اخلاق و عدالت و دیانت از روی مصلحت است. در این میان طرح ایده عدالت اقتضایی و تبیین سازکار و شاخصه‌های آن می‌تواند پاسخی برای نوع رابطه میان دو مقوله راهبردی عدالت و مصلحت باشد که در این مجال به آن پرداخته می‌شود. گفتنی است پژوهش‌هایی در این عرصه شده است که البته مسئله آن متفاوت با مقاله حاضر است. از جمله این آثار می‌توان اشاره کرد به «نقد و بررسی نظریه عدالت» (احمد واعظی)، «طراحی سیستم خط‌مشی‌گذاری دولتی برای تحقق عدالت اجتماعی» (علی اصغر پورعزت)، «نظریه جامع عدالت» (ناصر جهانیان)، «بررسی جامع مفهوم عدالت از دیدگاه اسلام» (حمید حاجی حیدر)، و «مفهوم و ماهیت عدالت اجتماعی با رویکرد اسلامی» (سید رضا حسینی) که در آن‌ها موضوع مقاله رابطه مصلحت با عدالت و ایده اقتضایی نیست.

روش تحقیق

این مقاله بر اساس روش اسنادی و با رویکرد تحلیلی-توصیفی و ابزار فیش سامان یافته است. مراحل تدوین مقاله در سه مرحله طرح و اجرا و گزارش بوده است.

مفهوم عدالت و مصلحت

عدالت ناموس بزرگ الهی و مدار آفرینش نظام تکوین و پیدایی نظام تشریح بوده است. قرآن کریم یکی از اهداف ارسال پیامبران را برقراری قسط و عدالت در میان مردم شمرده است. عدل در لغت نقیض جور و ستم است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۱۱۵۴) و به معنای حد وسط و میانه افراط و تفریط است به گونه‌ای که در آن هیچ نقصان و زیاده‌ای نباشد (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۵۵). در زبان فارسی عدالت معادل‌هایی مانند داد کردن، دادگر بودن، انصاف داشتن، دادگری بیان شده و عدالت اجتماعی را عدالتی دانسته‌اند که همه افراد جامعه از آن برخوردار باشند (معین، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۲۷۹). در همین زمینه برخی عدالت را به دو قسم صوری و ماهوی تقسیم می‌کنند؛ در عدالت صوری بر همه موقعیت‌ها و اشخاصی که موضوع آن قرار می‌گیرند یکسان حکومت می‌شود و تبعیضی وجود ندارد؛ اما عدالت ماهوی عبارت است از اینکه به مضمون و محتوای قاعده نیز توجه شود (بختیاری،

۱۳۸۲: ۷۹). در نگاه کسانی مانند برتراند راسل عدالت بر مبنای میزان رضایت حداکثری و عرف است و آورده‌اند: «عدالت عبارت از هر چیزی است که اکثریت مردم آن را عادلانه بدانند.» (راسل، ۱۴۰۱: ۴۳) یا عبارت از نظامی است که آنچه را به تصدیق عموم زمینه‌هایی برای نارضایتی مردم فراهم می‌کند به حداقل برساند (حکیمی، ۱۳۷۶: ۴۴). اما، از منظر وحیانی، عدالت به نوعی هماهنگ با واقعیت‌های نظام هدفمند آفرینش و تشریح است (باقری، ۱۳۷۶: ۴۸). عالمان اخلاق عدالت را انقیاد عقل عملی در مقابل عقل نظری و سیاست کردن قوه غضب و شهوت دانسته‌اند (نراقی، ۱۳۸۳: ۵۱). این تعریف از عدالت بیشتر ناظر بر عدالت رفتاری است که عمل و رفتار بر اساس یک قاعده برخاسته از عقل و شرع صادر می‌شود. اما علامه طباطبایی کمی قلمرو مفهوم را وسیع‌تر گرفته و حقیقت عدل را برقراری موازنه بین امور دانسته است؛ طوری که هر چیزی سهم مورد استحقاق خویش را داشته باشد و همه امور در جایگاه مستحق خویش قرار گیرند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲: ۳۵۳). این سخن ناظر به آن است که هر یک از امور و حوادث عالم دارای جایگاه و موضع معینی است.

بنابراین، میزان عدالت وابسته به میزان رضایت بشری نیست؛ بلکه منوط به میزان تطابق آن با قوانین تشریحی و تکوینی هستی و هستی‌آفرین است. از منظر آموزه‌های دینی، امور و وقایع هستی دارای موضع و جایگاه مشخص‌اند و معنای عدل «نهادن هر چیز در جایگاه ویژه آن» است. چنان که می‌توان از فراز «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَ الْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا.» (حکمت ۴۳۷) چنین نتیجه‌ای را گرفت. زیرا وقتی عدالت هر چیزی را در جای خودش قرار می‌دهد بدان معناست که هر چیزی در عالم جای معین و ویژه‌ای دارد که ابزار عدالت چنین «کارکرد جای نشاندن» دقیق دارد. هرچند تعریف «يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» را باید تعریف کارکردشناختی از عدالت دانست نه هستی‌شناختی.

در دیگر توصیفات و تعاریفی که درباره عدل وجود دارد دگر بار جنبه کارکردشناختی ملاحظه می‌شود؛ مانند «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»، یعنی آسمان‌ها و زمین به عدالت برپایند (آمدی، ۱۳۶۶: ۳۲، ج ۵۶۱۶) یا «الْعَدْلُ أَسَاسٌ بِهٖ قَوَامُ الْعَالَمِ»، یعنی عدالت بنیادی است که استواری عالم به آن است (شافعی، ۱۲۸۷ ق: ۲۱).

بر این پایه برخی بر این باورند که انسان در شبکه متعامل هستی زندگی می‌کند و برای اینکه بتواند لمس و احساسی را درون خود ایجاد کند مجبور است عوامل و متغیرهای فردی (بدنی، فکری، احساسی) و جمعی مرتبط با موقعیت خود را تنظیم کند. بر این اساس، بدون برنامه برای زندگی فردی و جمعی از رسیدن به هدف محروم خواهد شد. چگونگی تنظیم متغیرهای یادشده نیازمند اطلاع از متغیرهای ماورایی و کمیّت و کیفیت تأثیر آن‌ها در متغیرهای دنیایی است. ادیان، با احاطه بر این متغیرها، برای حرکت انسان به سوی این هدف، دستورالعمل‌هایی داده‌اند. این دستورالعمل‌ها برآیند حرکت انسان را در شبکه هستی به سوی هدف، که لقاءالله است، قرار می‌دهند. این برآیندسازی به‌وجودآورنده عدل است. اگر شاخص‌ها و فرایندهای تحقق عدالت فردی، عدالت جمعیتی، عدالت عقلانی، عدالت علمی، عدالت برنامه‌ای، عدالت اجتماعی، عدالت محیط زیست، عدالت سلامت، عدالت آموزش، و همه عدالت‌های مضاف بر اساس فرمول عدل شبکه‌ای تعیین شوند، الگوی پیشرفت عادلانه رقم خواهد خورد (واسطی، ۱۳۹۶: ش ۲). در این نگاه شبکه قوانین و حقایق هستی بر اساس شبکه عدلی استوار است که مجموعه عناصر آن با هم ارتباط سیستمی و درهم‌تنیده دقیق دارند.

به هر روی، اگرچه عدالت به حمل اولی ذاتی و به حمل شایع صناعی قابل تعریف و به انواع عدالت صیانتی و کیفری و توزیعی و ... قابل تقسیم است، جزء مشترک همه مصادیق آن جانب‌نداری و حکومت قانون است (حاجی‌حیدر، ۱۳۸۸: ش ۲)؛ قانونی که باید بر اساس عدل شبکه‌ای و وضع امور در موضع خود استوار باشد.

بنابراین به یک معنا می‌توان گفت که عدل رعایت قانون نظام هستی و ظلم تخلف از این قانون است. جالب آنکه عدالت ارتباطی درهم‌تنیده با عقلانیت دارد؛ یعنی کار عادلانه در عین حال کار عاقلانه هم است. از همین رو امام در نهج البلاغه می‌فرماید: «العَاقِلُ هُوَ الَّذِي يَضَعُ الشَّيْءَ مَوَاضِعَهُ.» (حکمت ۲۲۷)؛ یعنی عاقل کسی است که هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد. گذاردن هر چیز در جای خود کنایه‌ای است مبنی بر اینکه هر قول و فعلی زمانی بر اساس عدل و عقل است که بجا و در جای مناسب خود صورت گیرد. به دیگر بیان می‌توان روح معنایی بر مفاهیم عدالت و عقلانیت را «بهترین اقدام در جای

۱. وَ قِيلَ لَهُ صِفْ لَنَا الْعَاقِلَ فَقَالَ هُوَ الَّذِي يَضَعُ الشَّيْءَ مَوَاضِعَهُ فَصِفْ لَنَا الْجَاهِلَ فَقَالَ قَدْ قُلْتُ يَعْنِي أَنَّ الْجَاهِلَ هُوَ الَّذِي لَا يَضَعُ الشَّيْءَ مَوَاضِعَهُ فَكَيْفَ تَرَكُ صِفَتَهُ صِفَةً لَهُ إِذْ كَانَ بِخِلَافِ وَصْفِ الْعَاقِلِ.

مناسب خود» دانست. در این تعریف کار عادلانه عاقلانه است و کار عاقلانه قطعاً بر اساس موازین عدل روی خواهد داد؛ وگرنه عاقلانه نیست. بر این پایه، عدالت را می‌توان «امر یا اقدام متناسب با قوانین و موازین الهی» تعریف کرد که «امر» ناظر به عدالت نظری و «اقدام» ناظر به عدالت عملی است. با توجه به آنچه گذشت، این موازین تابعی از اراده خداوند متعال و متناظر با قوه عقلانیت به منزله یکی از حجت‌های خداست؛ یعنی هم‌افق و هم‌سو با آن‌هاست، نه آنکه تابع اموری چون قرارداد یا اکثریت خواست مردم باشد.

اما مصلحت جمع مصالح و به معنای نیکی‌ها است؛ یعنی آنچه موجب آسایش و سود باشد. مصالح معاش و معاد به معنی چیزهایی است که خیر و مصلحت دنیا و آخرت با آن توأم است (دهخدا، ۱۳۴۵: ذیل واژه). لسان العرب مصلحت را به معنای صلاح و خیر و صواب می‌داند که در مقابل فساد قرار می‌گیرد (ابن منظور، ۱۴۰۵: ق: ۵۱۶؛ طریحی، ۱۴۰۸: ق: ۶۲۵).

در اصطلاح، مصلحت به معنای سبب رسیدن به مقصود شارع و به دست آوردن آن است؛ اعم از عبادت که مربوط به حق خود شارع است یا عادت که برای نفع بندگان و انتظام معاش و احوال آن‌هاست (ابوزهره، ۱۳۸۲: ق: ۲۶۳). در اصطلاح علمای اصول مصلحت معنای لغوی خود را حفظ کرده است، با این تفاوت که دایره مصلحت و خیر در دنیا و آخرت «جری» پیدا می‌کند؛ یعنی خیر و منفعت و سودی که متوجه انسان در دنیا یا آخرت می‌شود. محقق حلّی در تعریف مصلحت می‌گوید: «مصلحت یعنی آنچه موافق مقاصد انسان در دنیا یا آخرت یا هر دو است و حاصل معنای مصلحت تحصیل منفعت یا دفع ضرر می‌باشد.» (محقق حلّی، ۱۴۰۳: ق: ۲۲۱). این مقاصد در طیف وسیعی از امور اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، فقهی وجود دارد و به دنبال ربح و صلاح برتر در هنگامه حدوث شرایط ثانویه است. همچنین میرزای قمی می‌گوید: «مراد از مصلحت دفع ضرر و کسب منفعت برای دین (آخرت) یا دنیا است.» (میرزای قمی، ۱۴۳۰: ج ۳: ۲۰۸). در همین زمینه غزالی در المستصفی می‌نویسد مصلحت در اصل عبارت است از جلب منفعت و دفع مضرت، لیکن این مفهوم منظور ما نیست؛ زیرا جلب منفعت و دفع ضرر مقاصد خلق است، لیکن مراد ما (اصولیین) از مصلحت محافظت بر مقصود شرع است (حکیم، ۱۳۹۰: ق: ۳۸۱).

تعریف مختار از مصلحت در این مقاله را می‌توان همان تعریف مرحوم محقق حلّی دانست که آن را امر موافق مقاصد انسان در دنیا یا آخرت یا هر دو قلمداد کرده و حاصل آن تحصیل منفعت یا دفع ضرر است. در واقع مصلحت به جلب مصلحت یا دفع ضرر کلی و کلان می‌نگرد و مقصود صرفاً جلب منفعت دنیوی و مقاصد آدمی نیست؛ بلکه حرکت در مسیر اراده الهی است که مهم‌ترین آن‌ها حفظ دین، نفس، نسل، عقل، و مال انسان‌ها است.

گفتنی است مصلحت بر وزن مفعله است که یکی از معانی آن دلالت بر ابزار و وسیله است. زین رو مصلحت را می‌توان به معنای ابزار سنجش و تحصیل خیر و نفع کلی معنا کرد. در واقع این معنای ابزاری ناظر به نقش ابزاری مصلحت هم است. جایگاه مصلحت در دین به قدری عمده است که فقها معتقدند «احکام تابع مصالح و مفاسد هستند». البته مصلحت گاهی بُعد فردی دارد و گاهی بُعد اجتماعی که حالت دوم آن اهمیتی فراتر دارد. در مصلحت فردی (رابطه شخص با خود) تعیین مصلحت شرعی کار به مراتب آسان و در بسیاری از موارد منصوص است. مثلاً برای خانم باردار یا شیرده مصلحت بر این است که روزه خود را افطار کند. اما گاهی اوقات مصلحت بُعد اجتماعی پیدا می‌کند و در سطح کلان تأثیرگذار می‌شود. مثلاً طبق قاعده نفی سبیل فروش سلاح و تجهیز نظامی کفار حرام است که بر اساس مصلحت و شرایط ثانوی ممکن است در مواردی واجب شود. در واقع از موضع عدالت اولی به مصلحت ثانوی روی می‌آوریم. در ادامه به تحلیل سازکارها پرداخته می‌شود.

رابطه عدالت و مصلحت با احکام اولیه و ثانویه

احکام اولیه و ثانویه تقسیمی برای احکام واقعی است. به احکامی که متعلق به فعل مکلف یا موضوع خارجی (ذوات) باشد و صرفاً به دلیل مصالح و مفاسد موجود واقعی جعل شده باشد و به عناوین اصلی و اولیه آن افعال تعلق گیرد، بدون آنکه راجع به حالات استثنایی مکلف باشد، احکام اولی می‌گویند. اما احکام ثانوی به موضوعاتی تعلق می‌گیرد که به عناوین ثانویه بازگردند؛ از قبیل اضطرار، اکراه، عجز، ضرر، عسر و حرج، تقیه، نذر، عهد، قسم، اطاعت والدین (انصاری، ۱۳۶۸، ج ۶: ۲۶؛ آخوند خراسانی، ۱۳۸۶: ۳۸۲؛ نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۹۵).

همچنین برخی دیگر از فقها با تعمیم احکام ثانویه از عناوین لاضرر، لاجرح، اضطرار، اکراه، و جز آن به عنوان مصلحت و حفظ نظام برای حاکم در تقنین قوانین جاری و مقتضی زمان و مکان اختیاراتی قائل شده‌اند (خمینی، ۱۳۸۰، ج ۱۵: ۲۹۷، ۱۷ ج ۲۱: ۳۳۵). برخی نیز در کنار احکام منصوص از خلأ نصوص به عنوان منطقه الفراغ یاد کرده و آن را عرصه‌ای برای اجتهاد در احکام ناظر به زمان و مکان شمرده‌اند (صدر، ۱۳۸۷: ۳۸۰؛ بجنوری و همکاران، ۱۳۶۸، ج ۱۰: ۲۱۰).

احکام اضطراری نیز از اقسام احکام ثانوی و از اعتباراتی است که در صورت عدم امکان امتثال امر واقعی اولی برای مکلف جعل شده است. در احکام اضطراری حالت شک و جهل مکلف لحاظ نشده، بلکه حالت اضطرار مورد نظر است؛ مانند وجوب تیمم برای نماز در صورت عدم دسترسی مکلف به آب و جواز اکل میتة در حال اضطرار. در شریعت اسلام اوامر زیادی وجود دارد که اختصاص به موارد ضرورت و تعذر امتثال اوامر اولی یا اختصاص به حالت حرج نسبت به اوامر اولی دارد، مانند تیمم و وضو و غسل جبیره‌ای، نیز مانند نماز خواندن کسی که از ایستادن یا نشستن عاجز است یا مانند نماز کسی که در حال غرق شدن است (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۰۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۱۳).

زین رو احکام اولی متناظر با عناوین اصلی و اولیة آن است که در چارچوب عدالت قرار می‌گیرد و احکام ثانوی برخاسته از عنوان اضطرار و غیر عادی در مقوله مصلحت قابل ارزیابی است. به دیگر بیان، همه احکام اولیه ناظر به اصل عدالت (ابتدایی) است؛ بدین معنا که امر در جایگاه اولی و عادی خودش قرار داده شده است و در مقابل احکام ثانوی ناظر به مصلحت (عدالت اقتضایی) است و در آن نفع و خیر کلی لحاظ شده است.

در تعریف عدالت اقتضایی می‌توان گفت اقدام و حکمی است که بر اساس شرایط غیر عادی و ملاحظات شرایط حاکمه بر موضوع صادر شده و هدف آن تأمین خیر و نفع کلی بر اساس موازین الهی است. اما همچنان این سؤال باقی است که مصلحت در عرصه‌های فقهی، اجتماعی، اخلاقی، و ... چه ارتباطی با اصل عدالت دارد؟

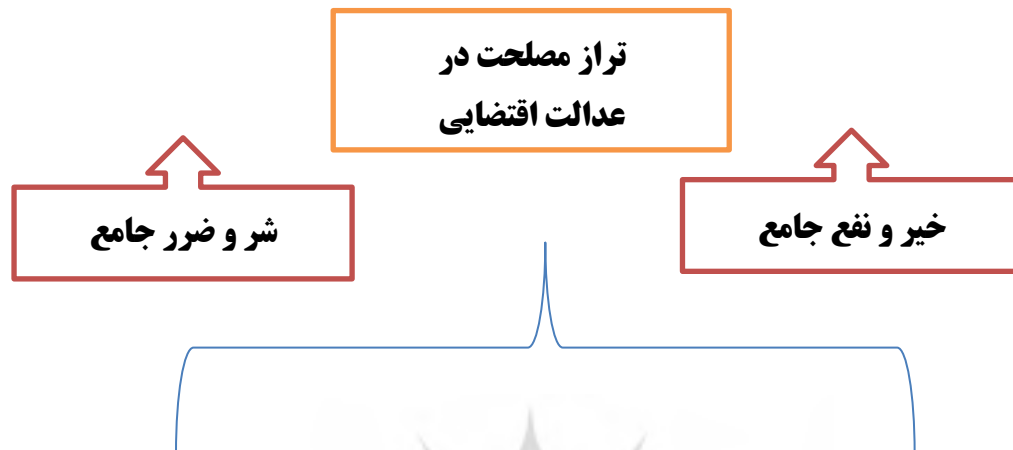
تسمیه و چرایی عدالت اقتضایی و تقریر ربح معقول

آنچه در این میان می‌تواند محل تأمل باشد کاربست عنوان عدالت برای مصلحت است که گویای رابطه درهم‌تنیده و تساوی میان این دو مقوله و با تقریر موضوع «ربح معقول» قابل تبیین و ارائه است؛ طوری که اقدام بجا و متناسب در دو شرایط ممکن است رخ نمایند. گاهی در شرایط عادی و ابتدایی است و گاهی در شرایط خاص و غیر عادی. اما نکته مهم آن است که چه در شرایط عادی چه در شرایط غیر عادی لازم است تراز منفعت و «ربح معقول» بر ضرر و خسران چربش داشته باشد. به دیگر بیان اگر اقدامی صورت گیرد که مضار آن بیش از مصالح معقول آن باشد، آن کار عادلانه نیست؛ همچنان که عادلانه هم نیست. اصطلاح دفع ضرر و مضار در مباحث فقهی امر غریبی نیست. مثلاً محقق حلی در شرایح نگاه کردن به نامحرم در موارد ضرورت را جایز دانسته، طوری که پزشک می‌تواند در مواقع ضرورت جهت معالجه به عورت زن برای دفع ضرر بنگردد. شاهد مثال در اینجا عبارت «دفع ضرر» است که می‌تواند ناظر به اصل ربح معقول و تراز چربش مصالح بر مضار باشد (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۲۶۹). چون اساساً مصلحت را جلب منفعت یا دفع مفسده دانسته‌اند (حکیم، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۸۱).

گفتنی است در مباحث دینی و معنوی سود و منفعت فقط بار سلبی ندارد؛ بلکه می‌تواند بار ایجابی هم داشته باشد. اساساً در جهان بینی اسلامی انسان‌ها به تجارت‌پیشگانی تشبیه شده‌اند که با سرمایه‌های سنگین قدم به بازار تجارت این جهان می‌گذارند. بعضی سود کلانی می‌برند و گروهی زیان می‌بینند و اصطلاحاً دچار خسران می‌شوند. قرآن کریم نیز انسان‌ها را به تجارتی پرسود دعوت کرده است که سعادت آن‌ها را رقم خواهد زد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ...». اساساً تجارت در قرآن انواعی دارد؛ تجارت بدون سود: «فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ»، تجارت بسیار زیان‌بار: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ»، تجارت مستمر و بادوام: «تِجَارَةٌ لَنْ تَبُورَ»، تجارت سودآور: «تجاره مریحه» که مورد آخر در نهج البلاغه (خطبه ۱۹۳) خطبه متقین آمده است.

از این رو دین‌دار عادل و عاقل در همه اقدامات خود چه ابتدایی و عادی چه اقتضایی و غیر عادی به دنبال سود و تجارت حقیقی باید باشد.

نکته مهم آنکه در شرایط عادی و ابتدایی اقدام عدالت‌محور نه چندان مشکل است نه هزینه‌بر. یعنی هم در مقام تشخیص موضوع آسان است هم در مقام تحمل هزینه‌های احتمالی. به دیگر بیان تشخیص مصالح و مضار واقعی در عدالت ابتدایی در مقایسه با عدالت اقتضایی آسان است و در مقام عمل هم هزینه و ضرری قابل توجه در پی ندارد. در تراز عدالت ابتدایی فاصله مصالح و مضار زیاد است. اما در تراز عدالت اقتضایی این فاصله نزدیک و لب مرز و تشخیص غلبه و چربش مصالح یا مضار امری دشوار است.



در عدالت اقتضایی (نسبت به عدالت ابتدایی) اقدام عادلانه و عاقلانه در مقام تشخیص دشوارتر و در مقام اجرای و هزینه سنگین‌تر است. مثلاً در شرایط ابتدایی و عادی کشتن معاویه در صفین امری لازم است؛ یعنی عدالت ابتدایی حکم می‌کند که چشم فتنه، یعنی معاویه، کنده شود. اما اگر شرایط عادی نباشد و تغییر کند، مالک اشتر اگر خود را به کنار خیمه معاویه هم برساند، باید برگردد و به دستور مولایش علی^(ع) گوش دهد. چون مصالح این کار بیش از مضار آن است و این نوع مصلحت‌بینی همان عدالت است، اما از نوع عدالت اقتضایی. زیرا روح معنایی عدالت «وضع الشی فی موضعه» تعریف شده است؛ یعنی بهترین اقدام متناسب با زمان و مکان و شرایط، اینجا عدالت در تبعیت از امام^(ع) و نکشتن دشمن است و ظلم در کشتن آن.

از این رو رابطه عدالت با مصلحت، که ناظر به شرایط غیر عادی و ثانوی است، از جنس تساوی و هم‌ترازی است که عدالتی از نوع اقتضایی نامیده می‌شود. چون مصلحت یا همان عدالت اقتضایی به سود و تجارت کلان کمال‌محور و چربش و غلبه مصالح بر مضار می‌نگرد. از این رو، از مقوله عدالت خارج نمی‌شود. در اینجا مصلحت بر اساس تعریف لغوی و اصطلاحی و حتی دینی عدالت صورت می‌پذیرد. از این رو، وجود نهادهایی همچون تشخیص مصلحت نظام (اگر حقیقتاً هم‌سو با رسالت خود حرکت کنند) نه برای ذبح عدالت، بلکه برای تولد و احیای عدالت ضروری به نظر می‌رسند.

نکته مهم در مورد تعیین ملاک مصلحت حکومت مصالح شرعی است؛ بدین معنا که هیچ مصلحتی به عنوان حکم ثانویه بر احکام اولیه بار نمی‌شود، مگر آنکه برخاسته از یک مبنا و قاعده شرعی برتر باشد. به تعبیر دیگر، مصلحتی در حکم مغایر با شریعت وجود ندارد که بخواهد حکم اولیه را باطل کند و مصلحت همواره از امری شرعی ناشی می‌شود. با این تفاسیر مشخص می‌شود که «مصلحت» باید مشروع و هم‌سو با ربح معقول باشد.

گزینه‌های فراروی در شرایط عدالت ابتدایی خوب و بهتر است. اما در شرایط عدالت اقتضایی گزینه‌های فراروی بد و بدتر است. یعنی اوضاع طوری است که گزینه خوب و ایده‌آل وجود ندارد. در مثال نبرد صفین، هم گزینه برگشتن مالک اشتر با دست خالی از کنار خیمه مطلوب نبود هم گزینه قتل معاویه برخلاف دستور امام خوب نبود. بی‌بصیرتی‌ها امام^(ع) را بین دو گزینه بد و بدتر قرار داد. هم تشخیص عدالت اقتضایی مشکل است هم انجام دادن عدالت اقتضایی هزینه‌بر است. چون امام سرشار از علم و بصیرت بود در حوزه تشخیص مصلحت حقیقی مشکلی نداشت. اما نمی‌شد جلوی هزینه‌های تحمیلی را گرفت. با وجود این، اقدام امام که مصلحت‌مدارانه بود برای دفع هزینه‌های سنگین‌تر لازم و بجا بود و نسبت به گزینه قتل معاویه برتری داشت. و این همان وضع الشی فی موضعه است؛ یعنی اقدام متناسب با شرایط حالیه و در نظر گرفتن تراز مصالح و مضار که ترجمان عدالت اقتضایی است. بر این اساس همین گزینه برگشتن مالک از کنار خیمه، که در نگرش خرد اقدام و گزینه‌ای بد بود، در نظام

و ایدۀ عدالت اقتضایی با نگرش کلان اقدامی خوب و بجا و به تعبیری دقیق تر «عادلانۀ و عاقلانۀ» قلمداد می‌شود. چون هم دفع افسد کرده است هم غلبۀ مصالح بر مضار در آن رقم خورده است. از این رو عدول از مصلحت در واقع عدول از عدالت است نه عمل به عدالت و اگر در شرایط غیر عادی اقدام بر اساس موازن مصلحت و اصل «ربح معقول» صورت نگیرد کار نه‌تنها عادلانه بلکه ظالمانه خواهد بود. چون نقیض عدل ظلم تعریف شده است.

البته نباید دور از نظر داشت که مصلحت، در عین نسبی بودن، بی‌ضابطه نیست. بدین معنا که ممکن است عملی در یک موضوع خاص مصداق مصلحت باشد و در حالت مشابه دیگر مصداق مصلحت نباشد. چون تشخیص صلاح و فساد و تمییز افسد و فاسد در هر مورد متفاوت است. اما این «عدم اطلاق مصلحت در مورد خاص» به معنای آن نیست که هر رفتاری به بهانه آنکه مصلحتی موقتی است مجاز شمرده شود. بدین معنا که «مصلحت» قرار نیست ابزار توجیه‌گر رفتارهای نظام و دولت باشد و به‌خودی‌خود دارای ویژگی‌هایی است که در صورت رعایت آن‌ها صلاحیت صدق عنوان «مصلحت» می‌کند. در ثانی، در صورت تراحم مصلحت فردی با مصلحت اجتماعی رعایت مصلحت اجتماعی عقلاً اولی است (ایزدهی، ۱۳۹۵).

در عین حال، این تراحم به معنای تقابل مصلحت با عدالت نیست، بلکه مصلحت واقعی همان عدالت اقتضایی است که در آن عدالت و مصلحت مقابل هم نیستند که لاجرم یکی فدای دیگری شود؛ بلکه عبور و عدول از مصلحت عبور از عدالت است. به دیگر بیان خاستگاه ظلم تنها نفی عدالت ابتدایی نیست، بلکه نفی عدالت اقتضایی (نفی مصلحت) هم موجبات بروز و ظهور ظلم و ستم را رقم خواهد زد؛ کما اینکه در اندیشۀ عالمانی مانند رهبر انقلاب مصلحت هم یک حقیقت است و حقیقت هم مصلحت است، هرچند بعضی خیال می‌کنند که «مصلحت» در مقابل «حقیقت» است (خامنه‌ای، ۱۳۷۷).

در این میان برخی بر این باورند که نباید بحث آن‌قدر ساده‌سازی شود که گمان شود اصلاً عدالت و مصلحت تعارضی ندارند، در حالی که واقعاً تعارض پیش می‌آید. مثلاً حکم حکومتی در مصالح و مفاسد قطعاً با عدالت تعارض پیدا می‌کند و اینکه گفته شود هیچ حکمی بر شرع مقدم نیست صحیح نیست. در حالی که امام راحل فرمود حکم حکومتی حکم اولی است و می‌تواند بر احکام اصلی مقدم شود (مهاجرنیا، ۱۳۹۵). این سخن از این حیث که حکم حکومتی (مثل تعطیلی یا حرمت حج) بر دیگر احکام اصلی و اولیه مقدم می‌شود صحیح است. اما اینکه این حکم با مقولۀ عدالت تعارض داشته باشد پذیرفتنی نیست. چون ممکن است حکم حکومتی با عدالت ابتدایی تعارض پیدا کند، ولی با عدالت اقتضایی خیر. اساساً طبق ایدۀ عدالت اقتضایی حکم حکومتی همان عدالت اما از نوع اقتضایی است و سخن از تقابل مصلحت و عدالت نیست؛ بلکه عدول از حکم حکومتی می‌تواند مصداق ظلم باشد. مثلاً «اصل موضوع» اگر وجوب حج باشد، تحت شرایطی که مضار حج گزاردن بر منافع آن غلبه پیدا کند، ربح معقول و مشروع اقتضا می‌کند «حکم موضوع» بر پایۀ «شرایط ثانوی موضوع» تغییر کند و بهترین اقدام متناسب با شرایط (وضع الشی فی موضعه) رخ دهد که ترجمان عدالت اقتضایی یا همان مصلحت ثانوی عدم وجوب حج است.

عناوین ثانویه تابع اصل عدالت اقتضایی

گزاره‌های شرعی شامل چهار عنصر هستند: حکم، موضوع، مصداق و متعلق، شرایط. مثلاً وقتی گفته می‌شود خوردن ماهی بدون فلس حرام است، خوردن ماهی بدون فلس همان موضوع، حرام حکم، مصداق ماهی که در خارج با آن مواجه هستیم و بدون فلس مثلاً ماهی ازومبرون، و شرایط در اینجا عادی است. چون اصل اولی در گزاره‌ها و احکام شرعی همان شرایط ابتدایی و عادی است. در بحث عدالت اقتضایی بحث روی تغییر شرایط است؛ و گرنه حکم و موضوع حتی مصداق و متعلق ثابت است. مثلاً در گزارۀ «امثال امر پدر واجب است»، متعلق موضوع ممکن است خوردن گوشت یا شرب خمر باشد که حکم اولی وجوب و دومی عدم وجوب است. اما ممکن در همان متعلق شرب خمر دو وضعیت حادث شود: شرایط ۱ = حرام و شرایط ۲ = واجب که شرایط دوم عنوان و حکم ثانوی را طلب می‌کند. در واقع در «موضوع واحد» این «شرایط موضوع» است که «حکم موضوع» را تغییر می‌دهد.

سؤالی که برخی محققان مطرح می‌کنند آن است که عناوین ثانویه‌ای چون شرط، امر والد، عسر و حرج، نذر، قسم، ضرورت، تقیه، تسهیل، مصلحت نظام، و ... در چه صورت باعث می‌شود این موارد بر عناوین اولی مقدم شوند و در چه صورتی مقدم نشوند؟ روایاتی که می‌فرماید «المؤمنون عند شروطهم الا شرطاً خالف الکتاب» معنایش این است که شرط خلاف کتاب و سنت

نافذ نیست. از طرفی نیز در اصول فقه گفته می‌شد «ما من عامٍ الا و قد خص». بنابراین آیا می‌توان گفت روایت «المؤمنون ...» هم تخصیص خورده است؟ یعنی هر شرطی خلاف کتاب و سنت بود باطل است، مگر در یک مورد خاصی که اگر شرط خلاف کتاب و سنت بود درست است. یا اینکه در این موارد باید بگوییم این عام عاری از تخصیص است؟ مثلاً حکم اولی خوردن گوشت مباح است. اگر پدر امر به اکل لحم کند، این امر مباح واجب می‌شود و اگر نهی کند، حرام می‌شود. اما مثلاً شرب خمر حرام است و با امر والد هیچ تغییری نمی‌کند و با نهی هم تغییری نمی‌کند. زیرا قبلاً حرام بوده حالا هم حرام است. البته تأکید می‌شود؛ اما تأسیس نیست، تأکید است. بحث در این است که چطور اکل لحم که یک حکم است با امر والد یا نذر یا قسم تغییر می‌کند، اما شرب خمر تغییر نمی‌کند؟ (همین شرب خمر که تغییر نمی‌کند در مواردی تغییر می‌کند، مثلاً در خمر یک عنوان ثانوی داریم که حکم را عوض نمی‌کند، مانند امر والد. اما یک عنوان ثانوی داریم که حکم را عوض می‌کند، مانند حفظ جان و ضرورت.) (عابدی، ۱۳۹۷).

شاید بتوان گفت که اساساً عبارت «المؤمنون عند شروطهم الا شرطاً خالف الكتاب» ناظر به اصل اولی و عدالت ابتدایی است. بدان معنا که موضوع حکم همان ضرورت عمل به شروط در گستره شریعت است که پایبندی بدان لازم است. حال ممکن است شرایطی حادث شود که عمل به شرط باعث نجات جان مؤمنی می‌شود، ولو مخالف حکم شرعی باشد. در اینجا، بر اساس اصل ربح معقول و چربش مصالح بر مضار، اصل عدالت اقتضایی جاری می‌شود که در آن مصلحت زیرمجموعه عدالت قرار می‌گیرد. در مثال امر پدر در خوردن گوشت یا شرب خمر، اصل اولی و عدالت ابتدایی «وجوب امتثال امر پدر در متعلقات حلال است»، که مواردی مانند خوردن گوشت شامل آن اصل و حکم می‌شود و قاعداً مواردی نظیر شرب خمر خارج از قاعده است. بنابراین اینکه اکل لحم حسب امر والد تغییر می‌کند و شرب خمر حسب همان امر تغییر نمی‌کند تابع قاعده و اصل اولی است. در واقع در اینجا اطاعت از امر پدر در خوردن گوشت و اطاعت از امر پدر در شرب خمر دو موضوع متفاوت است که قاعداً دو حکم متفاوت دارند و نمی‌توان یکسان حکم کرد. همان‌طور که پیش‌تر آمد اصل شرایطی در موارد بالا و همه احکام اصل عادی و ابتدایی است.

حال اگر در اطاعت از امر پدر در خوردن گوشت شرایط ثانویه (غلبه مضار بر منافع) حادث شد، حکم ثانوی می‌طلبید. یعنی دو موضوع خوردن گوشت و شرب خمر نداریم، بلکه یک موضوع خوردن گوشت داریم. ولی چون شرایط موضوع تغییر کرده، بر اساس اصل مصلحت و ربح معقول، حکم بر عدم امتثال جاری می‌شود که از جنس عدالت اقتضایی است. در واقع این امر ثانوی و حکم ثانوی تابع آن در گستره اصل عدالت اقتضایی و تناظر عدالت و مصلحت است.

در موضوع اطاعت از امر پدر در شرب خمر نیز همین‌طور است که شامل حکم و قاعده عدم امتثال امر پدر در متعلقات حرام است که تغییر شرایط می‌تواند حکم را تغییر دهد.

نکته مهم در اینجا خلط عنوان «تغییر موضوع» است. در محاورات علمی گاهی مراد از تغییر موضوع تغییر «اصل موضوع» است. مثلاً موضوع از خوردن ماهی فلس‌دار به خوردن ماهی بدون فلس تغییر می‌کند که در اینجا وقتی گفته می‌شود موضوع تغییر کرد یعنی «اصل موضوع» تغییر کرد و به تبع حکم تغییر می‌کند. این مورد خارج از بحث عدالت اقتضایی و عناوین ثانوی است.

اما گاهی مراد از تغییر موضوع تغییر شرایط موضوع است. یعنی، به‌رغم اینکه اصل موضوع تغییر نکرده، شرایطی بر موضوع عارض می‌شود که در تغییر حکم موضوع می‌تواند تأثیرگذار باشد. آنچه در عدالت اقتضایی مطرح است و مصلحت زیرمجموعه آن قلمداد می‌شود تغییر شرایط در اصل موضوع واحد است (نه تغییر موضوع در شرایط واحد)؛ که چون وضعیت ربح معقول و تراز مضار بر مصالح را تغییر می‌دهد لاجرم در تغییر حکم موضوع هم مؤثر است.

برخی از دانشمندان آورده‌اند که اگر یک عنوانی خودش (لو خلی و تبعه) موضوع حکم شد، با تغییر عنوان حکم عوض می‌شود. اگر حکم روی عنوان بی‌هیچ قید و شرطی برود، مثلاً شارع مقدس بگوید وضو واجب است، در اینجا وجوب حکمی است که روی وضو رفته است و وضو موضوع وجوب است. حال اگر وضو یک عنوان دیگری پیدا کرد، مثلاً وضوی حرجی یا وضوی تقیه‌ای یا وضوی ضرری، در مواردی چون تقیه، ضرر، حرج، و ... ممکن است حکم وضو تغییر کند. در این موارد روشن است که

موضوع عوض شد و الان موضوع جدید حکم جدید می‌خواهد. اما بعضی مواقع شارع مقدس حکم را روی یک موضوع یا عنوان به صورت مطلق می‌برد؛ یعنی این عنوان یا موضوع در هر حالی این حکم را دارد، یعنی موضوع دیگر (لو خلی و تبعه) نیست، بلکه موضوع عبارت است از این عنوان با هر قید و شرطی. در این صورت هیچ عنوان ثانوی بر این تأثیر نمی‌گذارد و حکمش همیشه ثابت است. مثلاً در شرب خمر شارع همین کار را کرده است و فرموده است شرب خمر مطلقاً حرام است. یعنی خود شرب خمر حرام است. والد امر کند باز هم حرام است، نذر شرب خمر کنی باز هم حرام است، قسم بر شرب خمر منعقد کنی باز هم حرام است، مصلحت تسهیل باشد باز هم حرام است. با این‌گونه موارد موضوع تغییر نمی‌کند. اما در یک مواردی موضوع آن تغییر می‌کند. مثلاً اگر یک نفر شرب خمر نکند، جانش را از دست خواهد داد. در این صورت موضوع تغییر می‌کند (البته معلوم نیست ضرورت نیز حکم شرب خمر را تغییر دهد) (عابدی، ۱۳۹۷).

به نظر می‌رسد در اینجا هم فرقی میان وجوب گرفتن وضو و حرمت شرب خمر نیست. چون اگر اصل موضوع را وضو گرفتن و شرب خمر فرض کنیم، در هر دو مورد، شرایط موضوع می‌تواند حکم موضوع را تغییر دهد. در واقع تغییر شرایط عنوان ثانوی ایجاد می‌کند و مصلحت اقتضایی حکم اقتضایی را می‌طلبد که در اینجا نیز اصل عدالت اقتضایی حاکم است و این عنوان ثانوی زیرمجموعه عدالت غیر مغایر با مصلحت قرار می‌گیرد.

ازین رو همه احکام الهی بر اساس عدالت ابتدایی استوار هستند. مثلاً اگر می‌گوییم حج گزاردن واجب، شرب خمر حرام، وضو گرفتن واجب، اطاعت از پدر واجب، دروغ گفتن حرام، و ... بر اساس عدالت ابتدایی است. آنچه حکم را تغییر می‌دهد، نه تغییر اصل موضوع، بلکه شرایط عارضه بر موضوع است که تحت مصلحت حکم ثانوی را در مدار عدالت اقتضایی قرار می‌دهد (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۶۹).^۱ یعنی شرایطی بر حج گزاردن، شرب خمر، وضو گرفتن، اطاعت از پدر، دروغ گفتن حادث و عارض می‌شود که اصل مصلحت و ربح معقول ایجاب می‌کند حکم تغییر کند و بر اساس عدالت اقتضایی جریان یابد.

نمونه‌های میدانی - تاریخی

یکی از مسائل تاریخی که بسیار مورد سؤال هم قرار می‌گیرد مسئله صلح امام حسن^(ع) و قیام امام حسین^(ع) است؛ اینکه فلسفه صلح امام حسن^(ع) و جنگ امام حسین^(ع) چیست؟ می‌دانیم که ائمه و پیشوایان دین به ما دستور داده‌اند تا آنجا که قدرت داریم از حق خود دفاع کنیم و زیر بار ظلم نرویم و آزادانه به زندگی خود ادامه دهیم، چنان که امام حسین^(ع) در یکی از خطبه‌های خود می‌فرماید: «ای مردم آگاه باشید فرومایه‌ای مرا میان جنگ کردن و تن به ذلت دادن مخیر ساخته است. ولی ذلت از ساحت ما به دور است. ما هرگز تن به ذلت نمی‌دهیم.» (سید بن طاووس، ۱۳۹۲: ۹۷). روشن است که منظور آن حضرت از به کار بردن کلمه «ما» بیان راه و رسم همه خاندان عصمت و طهارت بوده است. پس چگونه برادر بزرگوار او با وجود اینکه فرومایگی معاویه کمتر از یزید نبود در برابر اعمال او صبر کرد؟ (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۴: ۱۹۹).

در اینجا گزاره‌ای که با آن مواجهیم چنین است: «قیام علیه طاغوت و حاکم ظالم واجب است». موضوع: قیام علیه طاغوت؛ حکم: وجوب؛ متعلق و مصداق طاغوت: معاویه یا یزید. ولی شرایط اجتماعی و سیاسی و انسانی که در زمان امام حسن^(ع) حاکم بود با شرایط زمان امام حسین^(ع) یکسان نبود؛ طوری که اصل اولیه که قیام علیه معاویه بود، تحت شرایط عارضه بر موضوع، ملغی شد. چون، در صورت قیام، تراز مضر بر منافع کار بیشتر می‌شد و ربح معقول مشروع رقم نمی‌خورد.

در واقع نه اصل موضوع (قیام علیه طاغوت) تغییر کرده نه مصداق موضوع (معاویه یا یزید). ولی چون شرایط موضوع تغییر کرده حکم را تغییر داده است. این عدم قیام امام حسن^(ع) که تابع اصل ثانوی و مصلحت است همان فعل احسن و ربح معقول است که عدالت اقتضایی را رقم می‌زند.

زین رو بر پایه گزاره «قیام علیه طاغوت و حاکم ظالم واجب است» و توضیحات فوق، قیام امام حسین^(ع) در قلمرو عدالت ابتدایی و قیام امام حسن^(ع) در قلمرو عدالت اقتضایی محسوب می‌شود. در اینجا می‌توان قاعده‌ای استنباط کرد مبنی بر اینکه مقوله مصلحت بر اساس گزاره‌های اصلی و مبنایی شرعی سنجیده و ارزیابی می‌شوند. مثلاً چون قیام امام حسن^(ع) با گزاره مبنایی «قیام علیه طاغوت و

۱. مانند جواز اکل میتة در شرایط اقتضایی.

حاکم ظالم واجب است» هم‌افق نیست، صلح او مصلحت و امر ثانوی و به تبع عدالت اقتضایی قلمداد می‌شود و چون قیام امام حسین^(ع) هم‌سو با گزارهٔ مبنایی فوق است این قیام را باید بر پایهٔ اصل عدالت ابتدایی حمل و حکم کرد. به دیگر بیان، اگر حسین^(ع) قیام نمی‌کرد اقدامی از روی مصلحت بود که البته در آن صورت هم اقدامی عدالت‌آمیز بود، اما از جنس اقتضایی.

مثال دیگر عدالت اقتضایی خطبهٔ شقشقیه در نهج‌البلاغه است. امام در این خطبه خود را بین دو گزینه مخیر می‌بیند که البته هیچ‌یک گزینهٔ مطلوب نیست؛ بلکه یکی بد و دیگری بدتر است. در واقع هر یک هزینه‌هایی بر جامعهٔ اسلامی دارد: یکی قیام با دست خالی و دیگر صبر همراه با درد و هزینه‌ها و آسیب‌های فراوان. امام می‌فرماید: «وَ طَفِقْتُ أَرْتِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَدَاءٍ أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيئِهِ عَمِيَاءٍ، يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ، وَيَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ، وَيَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ». اما امام می‌فرماید جمع‌بندی من بین دو گزینهٔ مطروحه ترجیح گزینهٔ دوم بود. چرا؟ چون به عقل و عقلانیت نزدیک‌تر بود: «فَرَأَيْتُ أَنْ الصَّبْرَ عَلَى هَذَا أَحْسَنُ».

ممکن است برخی امام^(ع) را متهم به مصلحت‌اندیشی کنند و اینکه چرا قیام نکرد؟ نهایت آنکه امام کشته می‌شد. مگر امام عاشق شهادت نبود؟! در پاسخ می‌توان گفت امام از منظر کلان به قضیه می‌نگرد و به ترازهای مصالح و مضار برای اسلام و جامعهٔ اسلامی می‌اندیشد نه فقط به شهادت و بهشت رفتن خود. در اینجا حکم اولی که ناظر به عدالت ابتدایی است همان قیام علیه طاغوت با دست پر و یاران کافی است که شرایط مطلوب عادی و ابتدایی امر است. ولی وقتی شرایط به گونه‌ای بود که اگر با دست خالی و بریده قیام شود مضار و آثار منفی اقدام بر منافع و آثار مثبت غلبه می‌یابد، این شرایط عارضی بر موضوع حکم موضوع را تغییر می‌دهد و امام جامعهٔ مجبور به صبر در شرایط دشوار می‌شود. در اینجا عنوان ثانوی عبارت است از «قیام فاقد ربح معقول» که ناشی از شرایط عارضی بر موضوع است. حکم مقتضی در اینجا وجوب صبر است که برخاسته از شرایط ثانوی و مصلحت است. به نظر می‌رسد این حکم بهترین و حتی تنها گزینه در آن شرایط خاص بود که مصداق بارز عدالت اقتضایی به شمار می‌رود.

در واقع امام «ربح معقول» برای جامعهٔ مسلمین را در صبر دید نه قیام. چون بی‌بصیرتی‌ها شرایط را برای قیام گرفته بود و امام مسلمین ناچار به اقدام حسب عدالت اقتضایی شد. البته همان‌طور که گفته شد عدالت اقتضایی هزینه‌بر است و هزینهٔ آن را هم امام تحمل کرد: «فَصَبَّرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَذَى وَ فِي الْحَلْقِ شَجَأٌ أَرَى تَرَائِي نَهْبًا، حَتَّى مَضَى الْأَوَّلُ لِسَبِيلِهِ فَأَذَلِّي بِهَا...»؛ یعنی به مدت ۲۵ سال خار در چشم و استخوان در گلو برای امام و البته آسیب‌های فراوان برای جامعهٔ مسلمین. چون این یک قاعدهٔ عمومی است. اگر امام جامعه در رنج و ستم باشد آن جامعه روی خوشی و رفاه مطلوب را نخواهد دید.

شاهد دیگر برای تأیید مطلب فوق نامهٔ ۶۲ است. امام می‌فرماید: «كَخَشِيْتُ أَنْ لَمْ أَنْصُرِ الْأِسْلَامَ وَ أَهْلَهُ أَنْ أَرَى فِيهِ ثَلَمًا أَوْ هَدْمًا، تَكُونُ الْمُصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ أَكْبَرَ مِنْ قُوَّتِ وَلَايَتِكُمْ...»؛ یعنی اگر من به یاری اسلام و مسلمین نمی‌شتافتم گزینه‌ای بدتر و سخت‌تر در انتظار امت اسلامی بود، یعنی نابودی اصل اسلام و مصیبتی که امام آن را بزرگ‌تر از فوت ولایت و حکومت قلمداد می‌کند.

در واقع اینجا باز هم اصل عدالت اقتضایی خودنمایی می‌کند؛ طوری که دو گزینه فراروی حضرت قرار دارد که البته هیچ‌یک مطلوب امام نیستند. اما باید غلبهٔ مصالح بر مضار را دید، ولو هزینه‌هایی داشته باشد: ۱. سکوت و یاری جامعه با هزینهٔ فوت ولایت و ۲. قیام و عدم یاری اسلام با هزینهٔ نابودی اسلام.

امام می‌فرماید گزینهٔ ۱ را به عقل و عقلانیت نزدیک‌تر دیدم، ولو هزینهٔ سنگینی چون از دست رفتن ولایت ظاهری را داشت. اما اصل مصلحت یا ربح معقول که بر اساس نوعی عدل استوار است حکم می‌کند که هر چیز باید در جای خود قرار گیرد و امام در آن شرایط عارضی بهترین گزینه را انتخاب می‌کند. چون امام همواره بر اساس اراده و خواست خدا عمل می‌کند و این اقدام چیزی جز «قرار دادن امر در جای خود» نیست که ترجمان عدالت است. چون بر اساس شرایط عارضی و مصلحت این تصمیم گرفته شد، عدالت اقتضایی حکم‌فرما می‌شود.

در عرصهٔ اجتماعی نیز وقتی ما پشت چراغ قرمز می‌ایستیم، در واقع، کار عادلانه انجام می‌دهیم. چون شرایط عادی و طبیعی ما را به سوی عدالت ابتدایی سوق می‌دهد. اما گاهی می‌شود که با وجود آنکه چراغ قرمز است، افسری که پای چراغ قرمز است، به دلیل شرایط اورژانسی، به خودروهای می‌گوید از چراغ قرمز عبور کنند و توقف و معطلی را صلاح نمی‌بیند. اینجا عدالت آن نیست که باز هم بمانیم، بلکه باید گذشت. یعنی شرایطی پیش آمده که مضار ماندن از مصالح توقف پشت چراغ قرمز بیشتر شده و چون ربح معقول و چربش مصالح بر مضار در تبعیت از پلیس و عبور از چراغ قرمز است، باید عبور کرد. این اقدام همان رعایت

مصلحت یا عدالت اقتضایی است که ترجمان «وضع الشی فی موضعه» است؛ یعنی اقدام بجا و به‌هنگام در جای خود. همچنین، در اخلاق هم این قصه وجود دارد. مثال بارز آن گفتن دروغ در شرایطی است که جان کسی در خطر باشد. به دیگر بیان در اینجا ربح معقول و تراز مصلحت اقتضا می‌کند که شما گفتن خلاف واقع را بر به خطر افتادن جان یک انسان ترجیح دهید و چون تراز چربش مصالح بر مضار همان ترجیح جان انسان است، عدالت اقتضایی در گفتن خلاف واقع است. در اینجا «اصل موضوع» تغییر نکرده و تا زمانی که در گزاره دینی اصل موضوع تغییر نکند، حکم همواره ثابت است و تغییر نخواهد کرد. در اینجا «اصل موضوع» دروغ گفتن «بر مبنای شرایط عادی و اولیه» است که همواره حکم آن حرمت و ظلم است. اما شرایطی بر موضوع عارض می‌شود که عمل به آن موجب نجات جان فردی یا جمعیتی می‌شود. در اینجا ربح معقول و تراز مصلحت حکم حرمت و ظلم دروغ گفتن را برمی‌دارد و حکم حلیت یا وجوب دروغ گفتن را جایگزین آن می‌کند. در واقع تغییر حکم تابع شرایط موضوع است و دروغ گفتن در این شرایط را عادلانه و تابع اصل اقدام در جای خود می‌داند که هم‌افق با اراده خداست. گفتنی است فهم هم‌افقی اقدام با اراده خدا از منابع دین یعنی شواهد نقلی یا استنتاجات عقلی برمی‌خیزد.

نتیجه

بر پایه آنچه گفته شد رابطه عدالت با مصلحت که ناظر به شرایط غیر عادی و ثانوی است از جنس هم‌ترازی است که عدالت از نوع اقتضایی نامیده می‌شود؛ یعنی مصلحت همان عدالت از نوع اقتضایی است. چون چنین مصلحتی به سود و تجارت کلان کمال‌محور و چربش و غلبه مصالح بر مضار می‌نگرد. از این رو از مقوله عدالت خارج نمی‌شود. نکته گفتنی در این میان خلط احتمالی عنوان «تغییر موضوع» است. در محاورات علمی گاهی مراد از تغییر موضوع تغییر «اصل موضوع» است. مثلاً موضوع از خوردن ماهی فلس‌دار به خوردن ماهی بدون فلس تغییر می‌کند که در اینجا وقتی گفته می‌شود موضوع تغییر کرد یعنی «اصل موضوع» تغییر کرده و به تبع حکم تغییر می‌کند. این مورد خارج از بحث عدالت اقتضایی و عناوین ثانوی است. اما گاهی مراد از تغییر موضوع تغییر شرایط موضوع است. یعنی به‌رغم اینکه اصل موضوع تغییر نکرده، شرایطی بر موضوع عارض شده که در تغییر حکم موضوع می‌تواند تأثیرگذار باشد. آنچه در عدالت اقتضایی مطرح است و مصلحت زیرمجموعه آن قلمداد می‌شود تغییر شرایط در اصل موضوع واحد (نه تغییر اصل موضوع در شرایط واحد) است که چون وضعیت ربح معقول و تراز مضار بر مصالح را تغییر می‌دهد، لاجرم، در تغییر حکم موضوع هم مؤثر است. مثلاً در مورد قیام یا عدم قیام‌های امامان علیه حکام طاغوت حکم اولی و وجوب قیام و ناظر به عدالت ابتدایی است. ولی وقتی شرایط به گونه‌ای بود که اگر با دست خالی و بریده قیام شود، مضار و آثار منفی اقدام بر منافع و آثار مثبت غلبه می‌یابد، این شرایط عارضی بر موضوع حکم موضوع را تغییر می‌دهد و امام جامعه مجبور به صبر در شرایطی دشوار می‌شود. در اینجا عنوان ثانوی عبارت است از «قیام فاقد ربح معقول»، که ناشی از شرایط عارضی بر موضوع است. حکم مقتضی در اینجا وجوب صبر است که برخاسته از شرایط ثانوی و مصلحت است. به نظر می‌رسد این حکم بهترین و حتی تنها گزینه در آن شرایط خاص بود که مصداق بارز عدالت اقتضایی به شمار می‌رود. چند مثال در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، فقهی، و ... گذشت که در همه آن‌ها شاخصه‌های عدالت اقتضایی خودنمایی می‌کند؛ یعنی گزینه مطلوب ابتدایی در عدالت اقتضایی نیست، اما پشتوانه منطقی و عقلی دفع و رفع افسد و مضار بیشتر در همه مثال‌های فوق حکم می‌کند که باید ربح معقول را تبعیت کرد و به تبع خود اقدامی عادلانه و عاقلانه را رقم خواهد زد. پس این‌طور نیست که امام هیچ‌گاه عدالت را فدای مصلحت نمی‌کرد، بلکه در نظر گرفتن مصلحت حقیقی، که بر پایه تراز منفعت اکثر و ربح معقول است، خود نوعی عدالت است. اساساً در ایده عدالت اقتضایی مصلحت هووی عدالت نیست، بلکه فرزند عدالت است و از دل آن می‌جوشد.

از این رو رابطه میان عدالت اقتضایی و مصلحت رابطه تداخل است و در واقع روی دیگر سکه عدالت اقتضایی مصلحت است. به نظر می‌رسد کارکردهای فراوان و عملیاتی ایده عدالت اقتضایی در عرصه‌های نظری و میدانی این ایده را به یک ایده استراتژیک و بنیادین تبدیل خواهد کرد؛ طوری که در سیاست، اخلاق، فقه، جامعه‌شناسی، مدیریت، و دیگر رشته‌ها از نقش ایده عدالت اقتضایی بیشتر سخن به میان خواهد آمد. همچنین این ایده می‌تواند پایه و مبنای پاسخ به بسیاری از شبهاتی باشد که ذهن جوان دیروز و امروز را به خود مشغول کرده است. چون این ایده می‌تواند مستظهر به دیگر پشتوانه‌های تجربی، منطقی، تاریخی، و وحیانی باشد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
۱. ابن طلحه شافعی (۱۲۸۷ ق). کمال الدین، مطالب السئول. تهران: طبع حجری.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ ق). لسان العرب. قم: ادب الحوزه.
 ۳. ابوزهره، محمد (۱۳۸۲ ق). اسبوع الفقه الاسلامی و مهرجان الامام ابن تمیمه. قاهره: مجلس الاعلی لرعاية الفنون.
 ۴. انصاری، مرتضی (۱۳۶۸). المکاسب. قم: دار الکتب.
 ۵. ایزدهی، سید سجاد (۱۳۹۵). کرسی علمی ترویجی «عدالت و مصلحت». قم: مرکز مطالعات بینارشته‌ای، تالار فرهنگ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۶. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۳۸۶). کفایه الاصول. قم: دار الفکر.
 ۷. آمدی، عبدالوهاب (۱۳۶۶). غررالحکم و دررالكلم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۸. باقری، علی (۱۳۷۶). مبانی عدالت اقتصادی در اسلام و سایر مکاتب. قم: دانشگاه مفید.
 ۹. بجنوری و همکاران (۱۳۶۸). دائره المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
 ۱۰. بختیاری، صادق (۱۳۸۲). تحلیلی از توزیع درآمد با استفاده از روش پارامتریک. تهران: وزارت امور اقتصادی و دارایی.
 ۱۱. بروجردی، حسین (محاضر) و منتظری، حسین علی (مقرر) (۱۴۱۵ ق). نهاییه الاصول. تهران: تفکر.
 ۱۲. جمعی از محققان (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۱۳. حاجی حیدر، حمید (۱۳۸۸). بررسی جامع مفهوم عدالت از دیدگاه اسلام. معرفت سیاسی، سال ۱، شماره ۲.
 ۱۴. حکیم، سید محمدتقی (۱۳۹۰ ق). الاصول العامه للفقه المقارن. بی‌جا: مؤسسه آل البیت.
 ۱۵. حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۶). حقوق و عدالت. نقد و نظر، شماره ۲ و ۳.
 ۱۶. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۷). بیانات در جلسه پرسش و پاسخ مدیران مسئول و سردبیران نشریات دانشجویی، <https://farsi.khamenei.ir/newspart->
 ۱۷. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۰). البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(د).
 ۱۸. _____ (۱۳۹۲). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۱۹. دهنخدا، علی اکبر (۱۳۴۵). لغتنامه. همکاران: محمد معین و سید جعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.
 ۲۰. راسل، برتراند (۱۴۰۱). اخلاق و سیاست در جامعه. مترجم: محمود حیدریان. تهران: مصدق.
 ۲۱. سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۳۹۲). لهوف. قم: سرور.
 ۲۲. صدر، سید محمدباقر (۱۳۸۷). اقتصادنا. قم: بوستان کتاب قم.
 ۲۳. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ ق). مجمع البحرین. تحقیق: سید احمد الحسینی. بی‌جا: نشر الثقافه الاسلامیه.
 ۲۴. عابدی، احمد (۱۳۹۷). درس خارج فقه، ۲۶/۰۸/۹۷، www.eshia.ir/feqh/
 ۲۵. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۵). کفایه الاصول. قم: نوح.
 ۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق). العین. تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی. بی‌جا: مؤسسه دارالهیجره.
 ۲۷. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: اسماعیلیان.
 ۲۸. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ ق). معارج الأصول. قم: مؤسسه آل البیت^(ع).
 ۲۹. مصطفوی، حسن (۱۳۷۴). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ج ۱۱.
 ۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). سیری در نهج البلاغه. تهران: صدرا.
 ۳۱. معین، محمد (۱۳۶۲). فرهنگ فارسی معین. تهران: مؤسسه امیر کبیر.
 ۳۲. مکارم شیرازی، ناصر و سبحانی، جعفر (۱۳۸۴). پاسخ به پرسش‌های مذهبی. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب^(ع).
 ۳۳. مهاجرنیا، محسن (۱۳۹۵). کرسی علمی ترویجی «عدالت و مصلحت». قم: مرکز مطالعات بینارشته‌ای، تالار فرهنگ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی <https://rasanews.ir/>
 ۳۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن (۱۴۳۰ ق). القوانين المحکمه فی الأصول. قم: احیاء الکتب الاسلامیه.

۳۵. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶). *فوائد الأصول*. قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۶. نراقی، مهدی (۱۳۸۳). *جامع السعادات*. قم: اسماعیلیان.

۳۷. واسطی، عبدالحمید (۱۳۹۶). نظریه پایه در حیطه‌های مختلف عدالت. *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*، سال ۳، شماره ۲.

- The Holy Quran.
- Nahj al-Balaghah.
- 1. A group of researchers (1389). *Dictionary of Principles of Jurisprudence*. Tehran: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)
- 2. Abedi, A. (2017). *Khareg Jurisprudence Course*. 08/26/97, www.eshia.ir/feqh/. (in Persian)
- 3. Abu Zahra, M. (1382 A.H.). *Isbu' al-Fiqh al-Islami and Imam Ibn Tamima's Festival*. Cairo: Majlis-ul-Ali for the Care of the Arts. (in Persian)
- 4. Akhund Khorasani, M.K. H. (2007). *Kefayah al-Asul*. Qom: Dar al-Fikr. (in Persian)
- 5. Amodi, A.W. (1987). *Ghorar al-Hekam and Dorar al-Kalam*. Qom: Islamic Propaganda Office. (in Persian)
- 6. Ansari, M. (1989). *Al Makaseb*. Qom: Dar Al Kitab. (in Persian)
- 7. Bagheri, A. (1997). *The Basics of Economic Justice in Islam and Other Schools*. Qom: Mofid University. (in Persian)
- 8. Bakhtiari, S. (2003). *An Analysis of income distribution using parametric method*. Tehran: Ministry of Economic Affairs and Finance. (in Persian)
- 9. Bojnouri et al. (1997). *The Great Islamic Encyclopaedia*. Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopaedia. (in Persian)
- 10. Boroujerdi, H. (lecturer) & Montazeri, H. A. (lecturer) (1994 A.H.). *Anh al-Asul*. Tehran: Nisfar. (in Persian)
- 11. Dehkhoda, A.A. (1996). *Dictionary*. co-authors: Mohammad Moin & Seyyed Jaafar Shahidi. Tehran: University of Tehran. (in Persian)
- 12. Farahidi, Kh. A. (1988 A.H.). *Al-Eyin*. Research: Mahdi Makhzoumi- Ibrahim Samraei. Bija: Dar al-Hajra Institute. (in Persian)
- 13. Fazel Lankarani, M. (2006). *Kefayah al-Asul*. Qom: Nouh. (in Persian)
- 14. Haji Haider, H. (2009). A Comprehensive review of the concept of justice from the perspective of Islam. *Political Knowledge*, first year, No. 2.
- 15. Hakim, S. M.T. (2013). *Al-Asul al-Fiqh al-Moqaren*. Bija: Al-Al-Bayt Foundation. (in Persian)
- 16. Hakimi, M.R. (1997). Law and justice. *Criticism And Opinion*, No. 2 & 3. (in Persian)
- 17. Ibn-Manzoor, M. M. (1985). *Lasan al-Arab*. Qom: Adab al-Hawza publishing house. (in Persian)
- 18. Ibn-Talha Shafi'i (1870). *Kamal al-Din, Mataleb al-Souol*. Tehran: Taba Hajarri. (in Persian)
- 19. Izadehi, S. S. (2015). *Extension Scientific Chair "Justice and Expediency"*. Qom: Center for Interdisciplinary Studies, Culture Hall, Research Institute of Islamic Culture and Thought. (in Persian)
- 20. Khamenei, S. A. (1998). Statements in the question and answer session of responsible managers and editors of student publications <https://farsi.khamenei.ir/newspart->. (in Persian)
- 21. Khomeini, S. R. (2001). *Al-Bey*. Tehran: Institute for editing and publishing the works of Imam Khomeini^(RA). (in Persian)
- 22. ----- (2013). *Tahrir al-Wasilah*. Tehran: Institute for editing and publishing the works of Imam Khomeini. (in Persian)
- 23. Makarem Shirazi, N. & Sobhani, J. (2005). *Answers to religious questions*. Qom: Madrasa al-Imam Ali bin Abi Talib^(a.s.). (in Persian)
- 24. Mirzai Qomi, A. M.H. (2010). *Al-Quwanin al-Mahkama fi al-Usul*. Qom: Ihya al-Kitab al-Islamiyya. (in Persian)
- 25. Mohaghegh Hali, J. H. (1988). *Islamic Laws in Halal and Haram Issues*. Qom: Isma'alian. (in Persian)
- 26. Mohagheq Hali, J. H. (1983). *Ma'araj Al-Usul*. Qom: Al-Al-Bayt Foundation^(AS). (in Persian)
- 27. Mohajernia, M. (2016). *"Justice and Expediency" Extension Scientific Chair*. Qom: Center for Interdisciplinary Studies, Culture Hall, Research Institute of Islamic Culture and Thought. <https://rasanews.ir/>. (in Persian)
- 28. Moin, M. (1983). *Farhang Farsi Moin*. Tehran: Amirkabir Institute. (in Persian)
- 29. Mostafavi, H. (1995). *Altaḥiqq on the words of the Holy Qur'an*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. Vol. 11. (in Persian)
- 30. Motahari, M. (1366). *Incoming on Nahj al-Balagheh*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- 31. Naini, M.H. (1987). *Fawaed al-Usul*. Qom: Al-Nashar Islamic Publishing House. (in Persian)
- 32. Naraghi, M. (1987). *Jame Al-Saadat*. Qom: Ismailian. (in Persian)
- 33. Russell, B. (2022). *Ethics and politics in society*. translated by Mahmoud Heydarian. Tehran: Mossadegh. (in Persian)
- 34. Sadr, S. M.B. (2008). *Ekhtesadona*. Qom: Qom Book Park. (in Persian)
- 35. Seyyed Bin Tavous, A. M. (1392). *Lohuf*. Qom: Nash Sarwar. (in Persian)

36. Tarehi, F. (1988). *Majma Al-Bahrin*. research: Seyyed Ahmad Al-Husseini. Bija: Al-Tafqarah al-Islami publication. (in Persian)
37. Vaseti, A. H. (2016). Basic Theory in Different Fields of Justice. *Fundamental Research of Humanities*, Year 3, No. 2. (in Persian)

