

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بررسی قاعده‌ی عدالت از دیدگاه فقه امامیه

علیرضا محمدبیک^۱، مهری توتونچیان^۲

۱- عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: a.khortab@gmail.com

۲- دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

دریافت: ۹۸/۳/۱۱ پذیرش: ۹۸/۶/۲

چکیده

با وجود آنکه در فقه اسلامی تنها از کتاب، سنت، اجماع و عقل به عنوان منابع استنباط نام برده میشود، اما قواعد و اصول استنباط و فقاہت می‌تواند بسیار باشد. در این راستا، فقهای امامیه، توجه ویژه‌ای به قواعد فقهی داشته و دارند. با این وجود هنوز برخی از قواعد فقهی که البته در استنباط بسیار سرنوشت ساز هستند، نظر فقها را به عنوان قاعده به خود جلب نکرده‌اند. هر چند در لابه‌لای فتواها و استدلال‌های فقهی از این قواعد بهره بسیار برده شده است؛ ولی به صورت یک قاعده، مدون نگشته و حد و مرز آنها بوضوح تبیین نگردیده است. از این دست قواعد می‌توان به قاعده عدالت، قاعده سهولت، قاعده مساوات و... اشاره کرد. در این مقاله، در صدد پاسخ دادن به این پرسش هستیم که آیا فقیه یا حقوقدان، خصوصاً در موارد سکوت، نقص و تعارض قوانین و یا در مقام اختلاف نظر دانشمندان، میتواند به قاعده‌ی عدالت استناد کند یا خیر؟ در مورد استناد به «قاعده‌ی عدالت» توسط فقها و حقوق دانان بیان می‌گردد که در استقرایی که صورت گرفته حدود هشتاد فتوا یا نظر حقوقی است که در آن موارد، فقیه یا حقوقدانان با تمسک به «قاعده‌ی عدالت» به صدور «فتوا» یا اظهار نظر حقوقی مبادرت کرده‌اند.

کلید واژه: عدالت، قاعده، عدالت عرفی، عدالت واقعی، عدل و ظلم.

عدالت مدار آفرینش نظام تکوین و پیدایی نظام تشریح بوده است. در قرآن کریم آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰). خداوند متعال انسان را به برپایی عدالت سفارش می‌کند. حتی تحقق قسط و عدل اصلی‌ترین دلیل بعثت تمامی پیامبران بیان شده است. (حدید، ۲۵). عدالت به عنوان ارزشی فراگیر، در میان همه جوامع امری پذیرفته شده و مطلوب تلقی می‌شود. مذهب شیعه برای عدالت جایگاه والایی در نظر دارد. تا جایی که در میان دیگر مذاهب به «عدلیه» مشهور شده است. از منظر فقه نیز عدالت در عرصه‌های گوناگون زندگی انسان نقش اساسی دارد. از امام جماعت گرفته تا مرجعیت تقلید و تا زعامت عالی‌ه جامعه اسلامی، همه مشروط به عدالت هستند. سیستم قضایی اسلام نیز بر محور عدالت قاضی و شهود می‌چرخد و به‌طور کلی در بسیاری از ابواب فقه، از عبادات و معاملات، عدالت نقش محوری دارد. از این‌رو فقهای امامیه به شناخت مفهوم عدالت و شفاف‌سازی تعریف آن همت گماشته و در تلاش برای بیان شرایط تحقق آن بوده‌اند. ولی در میان نظرات در مورد نحوه‌ی اجرایی کردن عدالت در جامعه نتیجه واحدی به‌دست نیامده و آرای گوناگونی ارائه داده‌اند. برخی عدالت را از قبیل ملکه نفسانی دانسته و سرچشمه‌ی آن را در درون انسان می‌جویند (حلی، ۱۴۱۸، ص ۴۹۴. انصاری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۶. امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۱۰). برخی گفته‌اند عدالت از قبیل ملکه نیست، بلکه عبارت است از خود اعمال خارجی، از انجام واجبات و ترک محرمات، بدون آنکه مستند به ملکه باشد و برای رسیدن به آن باید فرد در تهذیب نفس خویش بکوشد. (ابن‌ادریس، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷. موسوی خویی، ۱۴۰۷، ص ۲۵۳). برخی دیگر عدالت را صرف اسلام با عدم ظهور فسق دانسته‌اند؛ بدین معنا که اگر کسی مسلمان باشد و از او در خارج فسقی ظاهر نشود، حکم به عدالت او می‌شود (حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ص ۲۶۷. نجفی، ۱۴۲۹، ص ۴۶۶). جمعی نیز عدالت را صرف حسن ظاهر به شمار آورده‌اند (مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۵). علاوه بر این، مشهور فقهای متأخر از علامه حلی، مروت را در مفهوم عدالت شرط اساسی دانسته‌اند (انصاری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۹). در مقابل، بعضی فقها نیز مروت را در مفهوم عدالت شرط نمی‌دانند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۸. موسوی خویی، ۱۴۰۷، ص ۲۷۸). در واقع این بحث اساسی و محوری، به لابه‌لای عبارات فقهی محدود و منحصر شده و به جنبه کلی و حکومتی آن کم‌تر توجه شده است؛ در حالی که حیات فقه، قاعده «عدالت» است که اگر فقیه به عدالت به عنوان یک قاعده فقهی

که در چگونگی استنباط اثر می‌گذارد بنگرد از اعوجاج و انحراف در استنباط مصون خواهد ماند.

با عنایت به مطالبی که از نظر گذشت، می‌توان به عدالت به مثابه یک ابر ارزش، تأکید داشت و از آن در گستره‌های وسیعی استفاده کرد. این گستره، از مباحث فردی و حوزه احوالات شخصیه افراد آغاز شده و تا مباحث اجتماعی، سیاسی و حکومتی امتداد یافته و می‌تواند به عنوان نقشه راه زندگی مطلوب مورد استفاده قرار گیرد. طبیعی است قاعده عدالت و ظلم‌ستیزی می‌تواند در همه جوامع به کار گرفته شده و سعادت مردم در این جوامع را تضمین کند.

۱- اهمیّت عدالت به عنوان «قاعده»

زمانی که فقیه، قاضی یا حقوقدان، عدالت را به مثابه‌ی اصل و قاعده‌ی برتر در کار استنباط تلقی کند، روشن است که همانند برخی از فقها، نه تنها به استناد قاعده‌ی عدالت مبادرت به صدور حکم یا فتوا می‌کند، بلکه همان‌گونه که خواهیم دید، با ترازوی عدالت می‌تواند «مطلق»ی را «مقیّد»ی یا «مقیّد»ی را «مطلق» کند. علاوه بر این، در پاره‌ای موارد، مجتهد می‌تواند، گستره‌ی «حکم» را با استناد به «قاعده‌ی» مذکور محدود یا وسیع‌تر کند. برای مثال ماده ۹۵۴ قانون مدنی مقرر می‌دارد: «اگر مردی در حال مرض زنی را عقد کند و در همان مرض، قبل از دخول بمیرد زن از او ارث نمی‌برد، لیکن اگر بعد از دخول، یا بعد از صحت یافتن، از آن مرض بمیرد، زن از او ارث می‌برد.» عکس قضیه چگونه است؟ اگر پس از عقد و قبل از دخول، زن بمیرد، آیا مرد از زن ارث می‌برد؟ متون و نصوص شرعی، اعم از آیات و روایات، ظاهراً در این مورد حکمی ویژه ندارند. مواد قانون مدنی هم دستوری خاص ارائه نمی‌کند، فرض کنیم عرف یا رویه قضائی و بناتات عقلائی هم در جامعه‌ی معین پاسخی روشن به مسئله ندهد، در چنین مواردی، قاعده‌ی عدالت، معیاری روشن برای یافتن پاسخ مسئله است. عدالت را در این مسئله خاص، چه به معنی تساوی و چه در معنای «انصاف» یا عدالت برتر و چه به معنای «توازن» (مطهری، ۱۳۵۳، ص ۱۸۰) یا «تعادل» و خلاصه چه در معنای «استحقاق» یا عدالت (لنگرودی، ۱۳۴۶، ج ۴، ص ۲۵۰) عرفی در نظر بگیریم، در هر صورت عدالت مقتضی آن است که در صورت فوت زن هم، مرد ارث نخواهد برد.

برخی از محققین خواستار مشخص شدن قالب معین عدالت شده‌اند و بیان داشته‌اند که در غیر اینصورت خود قاعده موجب هرج و مرج خواهد شد. این سخنی درست است. هیچ قاعده یا قانونی نباید به گونه‌ای مورد اجرا قرار گیرد که به ضدّ خود تبدیل شود، اما همین سخن درست را در خصوص هر قاعده فقهی و حقوقی و یا هر « نهاد » دیگر می‌توان مطرح کرد. باید در پاسخ این سوال را مطرح کرد که آیا قواعدی چون « احسان » یا اصل « انصاف »، یا تمسک به « عرف » یا قاعده‌ی « استصلاح » تماماً دارای قالب‌های صد درصد معین و « منصبت »، و دارای تعریف‌هایی معین هستند؟ اساساً این مفاهیم، مثل زواتی که دارای عینیت خارجی و محسوس باشند، نیستند. در این عرصه‌ها، تعریف به حدّ تام (جنس و فصل) امکان ندارد و در غالب موارد، تعریف‌ها همان شرح‌الاسم‌اند (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۵)

۲- تعریف قاعده

واژه قاعده به معنی پایه و اساس است و به لحاظ لغوی به معنای ضابطه هم آمده است. قاعده‌ی فقهی، فرمول بسیار کلی است که منشاء استنباط احکام محدودتر واقع میشود و اختصاص به یک مورد خاص ندارد، بلکه مبنای احکام مختلف و متعدد قرار می‌گیرد (محقق داماد، ۱۳۸۰، ص ۲۲). لازم به ذکر است که منظور از احکام در اینجا احکام شرعی الهی است و شامل احکام جز آن نمیشود. با توجه به تعریف، قاعده‌ی فقهی قاعده‌ای است کلی و قابل تطبیق بر موارد متعدد، شرعی و متضمن حکم الزامی (اسلامی، ۱۳۷۴، ص ۲۰).

قواعد فقه، نه تنها در پویایی نظام حقوقی نقش برجسته ای دارند، بلکه تاثیر بالایی در آشتی دادن ثابتات احکام و قوانین با متغیرات زمانه دارند و ضامن حیات و حرکت و حضور نظام حقوقی می شوند. برای مثال قاعده عدالت، یا لاضرر، یا نفی حرج، بر هر چیزی که مصداق عدالت و نفی ستم باشد یا در نفی هر چیزی که مصداق ضرر یا حرج و ضیق باشد شامل است و شما می‌دانید که مصادیق ستم و ضرر و حرج در طول زمان تحول پیدا می‌کند و چون مصادیق در تغییر و تحول‌اند و قواعد در هر حال آنها را زیر پوشش خود دارند، ثابتات احکام از این طریق با متغیرات همراه و هماهنگ می‌شوند.

از سوی دیگر در بررسی قاعده عدالت، تلقی رایج از واژه قاعده ملاک و منظور نیست، بلکه در این تلقی، قاعده فقهی، میزان و معیار استنباط است و مجتهد بر مدار و محور این قاعده، استنباط و استخراج حکم را محک می‌زند. در این برداشت، عدالت در حقیقت میزان و ترازویی است که نه تنها به عنوان یکی از قواعد فقه، بلکه به عنوان چراغی که حتی سایر قواعد مثل لاضرر، لاجرح و... و عرف‌های عام و بنائات عقلانی هم در پرتو آن محک می‌خورند و میزان و معیار بودن خود را از آن کانون می‌گیرند، مطرح است.

۳-تعریف عدالت

با وجود آنکه تعاریف و تعابیر متعددی از واژه عدالت شده است و در نگاه اول این تعریف آسان به نظر میرسد، تعریف عدالت کار آسانی نیست، نه از آن رو که درست دریافت نمی‌شود، بلکه به این دلیل که بساطت مفهومی آن این امر را سبب می‌شود. از این روی اندیشمندان به تعریف و مراد خود از عدالت پرداخته و هر گروه، متناسب با مبانی خود به تعریف آن اقدام کرده‌اند (روحانی، ۱۳۰۳، ج ۶، ص ۲۳۹). تعریف‌هایی که اندیشمندان از عدالت ارائه کرده‌اند، بیشتر تعریف به مصداق است. عدالت در اصطلاح حقوقی به معنای رعایت حقوق افراد و دادن حق به هر صاحب حقی است. عدالت در این معنا با مساوات متفاوت است. زیرا مساوات به معنای برابری و توازن است در حالی که رعایت عدالت لزوماً برابری افراد در بهره‌مندی از حقوق را به همراه نخواهد داشت. به عبارت دیگر، عادل به کسی می‌گویند که به شایستگی‌های هر کس پی ببرد و امکانات موجود را بر اساس لیاقت‌ها تقسیم کند (آشوری و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳).

۳-۱ عدالت از دیدگاه راغب اصفهانی

راغب می‌گوید: «عدالت و معادله دارای معنای مساوات و برابری است و در مقایسه میان اشیا به‌کار می‌رود... پس عدل، تقسیم نمودن به‌طور مساوی است» (راغب اصفهانی،

۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۲۵). «الْعَدَالَةُ» و «الْمُعَادَلَةُ» لفظی است که در حکم و معنی مساوات است و به اعتبار نزدیک بودن عدل به مساوات در آن مورد هم به کار می‌رود. «عَدْلٌ» در چیزهایی که با بصیرت و آگاهی درک می‌شود، به کار می‌رود مثل احکام و عدل و «عدیل» در چیزهایی است که با حواس درک می‌شوند مثل اوزان، اعداد و پیمان‌ها (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۲۵).

۳-۲ عدالت در عرف عام

فقه‌اء گرچه در بسیاری از مسائل، عرف را مورد توجه قرار داده‌اند و بسیاری از موضوعات را به عرف منوط کرده‌اند، اما معمولاً در صدد بیان تعریف ویژه‌ای برای عرف نبوده‌اند، بلکه آن را یک امر مسلم یا مسأله معلوم عرفی تصور کرده‌اند (خمینی، ۱۴۱۵، ص ۱۰۶). «عدل» به معنای رعایت حقوق دیگران در برابر ظلم و تجاوز به کار می‌رود از این رو عدل را به معنی «اعطاء كل ذي حق حقه» گرفته‌اند، و برخی در معنای عدل توسعه داده‌اند و آن را به معنای «هر چیزی را در جای خود نهادن یا هر کاری را به وجه شایسته انجام دادن» به کار برده‌اند (فوادیان دامغانی، ۱۳۸۲، ص ۲۷).

۳-۳ عدالت خداوند

بنابر آیات و روایات فراوان، خداوند کمترین ظلمی به بندگان روا نمی‌دارد. عدالتی که جزء اصول مذهب است یکی از صفات خداست و در اصل خداشناسی که نخستین اصل از اصول دین است مندرج می‌باشد؛ ولی ممتاز ساختن آن بسیار پرمعنی است به همین دلیل در مباحث اجتماعی اسلام روی هیچ اصلی به اندازه عدالت تکیه نشده است (سلطانی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۲). خدای متعال، نسبت به هیچ کس ظلم و ستم نمی‌کند و کاری را که عقل سالم آن را زشت می‌شمارد، انجام نمی‌دهد (فوادیان دامغانی، ۱۳۸۲، ص ۲۲). خداوند عادل است و جهان را بر مبنای عدالت آفریده است روزی مردم را اندازه‌گیری فرموده و از روی عدالت به هر کدام نصیبی از وسعت رزق و تنگدستی داده است، جز به عدالت فرمان نمی‌دهد و به ستم پاداش کسی

را ضایع نخواهد کرد (حسینی شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۰). قرآن میفرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْأِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل، ۹۰). «خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد. و از فحشاء و منکر و ستم، نهی می‌کند، خداوند به شما اندرز می‌دهد شاید متذکر شوید».

یکی از جامع‌ترین برنامه‌های اجتماعی، در این آیه و آیات بعد از آن آمده است. چه قانونی از عدل وسیع‌تر، گیراتر و جامع‌تر تصور می‌شود؟ هرگونه انحراف، افراط، تفریط و تجاوز به حقوق دیگران بر خلاف عدل است، اما از آنجا که عدالت با همه قدرت و شکوه و تأثیر عمیقش در مواقع بحرانی و استثنائی به تنهایی کارساز نیست، بلافاصله دستور به احسان را پشت سر آن می‌آورد. یعنی در طول زندگی جایی که عدالت به تنهایی امکان پذیر نیست انسان نیازمند ایثار و گذشت و فداکاری است.

۴- مفهوم عدالت

«عدالت» مفهومی است که بشر از آغاز تمدن خود می‌شناخته و برای استقرار آن کوشیده است. مشاهده طبیعت و تاریخ رویدادها، و اندیشه در خلقت، از دیرباز انسان را متوجه ساخت که آفرینش جهان بیهوده نبوده و هدفی را دنبال می‌کند. انسان نیز در این مجموعه منظم و با هدف قرار گرفته و با آن همگام و سازگار است. بنابراین، هر چیزی که در راستای این نظم طبیعی باشد، درست و عادلانه است. درباره مفهوم عدالت دیدگاه‌ها مختلف بوده و نظریات متفاوتی مطرح می‌گردد:

الف. عدالت همانند سایر مفاهیم اخلاقی و متافیزیکی فاقد معنا بوده و مهمل می‌باشد و تنها بیان‌گر احساسات انسانی است و گاهی نیز برای برانگیختن احساسات استعمال میشود؛ مانند ناله و فغان انسان مصیبت‌دیده که فاقد معنا بوده و احساسات انسانی را نمایش می‌دهد؛ همان‌طور که زرد شدن چهره انسان ترس او را بیان می‌کند، با این تفاوت که در مفاهیم اخلاقی، قالب عرضه احساسات را خود انسان تعیین می‌کند و گاهی اوقات هم برای تحریک دیگران و برانگیختن آنها دست به چنین کاری می‌زند.

ب. عدالت لفظی است دارای معنا و مفهوم که حکایت از تمایلات و عواطف خاص

می‌کند یعنی تناسبی در بین دسته‌ای از افعال با خواسته‌های انسان وجود دارد که موجب می‌شود آن افعال را عادلانه بنامیم. بر طبق این دیدگاه موضوع عدالت فعل یا اشیاء خارجی نخواهد بود بلکه موضوع آن نفس حالات و کیفیات نفسانی متکلم می‌باشد.

ج) عدالت یک صفت عینی خارجی است و دارای ما بازای خارجی می‌باشد، درحالی که ما به ازای عدالت دیدنی و شنیدنی نیست بلکه تعقل کردنی است و بواسطه عقل می‌توان آن را درک نمود. پس عدالت خصوصیتی را به اشیاء یا افعال نسبت می‌دهد که هیچ صفت دیگری نمی‌تواند جانشین آن شود.

د. مفهوم عدالت دارای مصداق خارجی نیست و فقط موصوف خارجی دارد؛ یعنی عقل صرف نظر از رابطه‌ای که اشیاء یا شخص مدرک و تمایلات او دارد به کندوکاو و مقایسه اشیاء با یکدیگر می‌پردازد و با توجه به این مقایسه و ارتباطی که آنها با یکدیگر دارند مفهوم عدل را بدست می‌آورد.

هـ عدالت یک امر قراردادی محض است که نه مصداق عینی دارد و نه تمایل تکوینی انسان به آن تعلق می‌گیرد، مثل مالکیت بلکه امری است قراردادی؛ بر طبق این دیدگاه مفهوم عدالت مبتنی بر آراء عقلاء می‌باشد (آخوندزاده، ۱۳۸۵، ص ۳۸).

۴-۱ مفهوم لغوی عدالت

عدالت در لغت به معنای دادکردن، دادگر بودن، انصاف داشتن، دادگری و عدالت اجتماعی عدالتی است که همه افراد جامعه از آن برخوردار باشند (معین، ۱۳۶۲، ص ۲۲۷۲). معنای «عدل»، مساوی انگاشتن در قسمت و مجازات، بر خلاف جور و هوی، حکم به حق، استقامت در نفس و دیگر معانی گفته شده است. همچنین «انصاف» به معنای عمل کردن به عدل و قسط می‌باشد. در واقع عدل در اصل لغت، مطلق تساوی و یکسان نگری است. اما انصاف به معنای انجام تساوی با نصف کردن و اعطای نصف آمده است (الهی خراسانی، ۱۳۹۲، ص ۴۵). و نیز برخی دانشمندان علم لغت، عدالت را به معنای مساوات و برابری (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۵. طریحی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۴۲۱. ابن فارس، ۱۴۰۴، ص ۲۴۶) و برخی آن را به معنای استقامت، یعنی راست و موزون بودن دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۱۴. خوری شرتونی،

۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۹۴).

راغب میگوید: «عدالت و معادله دارای معنای مساوات و برابری است و در مقایسه میان اشیاء به کار می‌رود... پس عدل، تقسیم نمودن به‌طور مساوی است» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۵). ابن‌منظور گفته است: «عدل هر آن چیزی است که فطرت انسان حکم به استقامت و درستی آن نماید» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۱۴). نیز اهل لغت گفته‌اند: عدالت در مقابل ظلم و جور قرار دارد (فیومی، ۱۴۰۳، ص ۳۹۶). ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۱۴. خوری شرتونی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۹۴. فراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۱۵۴). فراهیدی گفته است: «العدل نقيض الجور» (همان). فیومی می‌گوید: «عدل، میانه‌روی در کارهاست و آن، خلاف جور است» (فیومی، ۱۴۰۳، ص ۳۹۶). چراکه ظلم و جور در واقع خروج از توازن و برابری است. پس میان این معنا و معنای پیشین مغایرتی نمی‌باشد.

سخن مرحوم فیض کاشانی در باب عدالت هماهنگ با معنای لغوی آن است. او در تفسیر آیه «وَوَضَعَ 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، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۱۰۷).

مفهوم عدالت در علم اخلاق نیز به معنای لغوی آن باز می‌گردد. 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، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۱). روشن است که نتیجه انقیاد عقل عملی نسبت به قوه عاقله آن است که حق هریک 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 سه‌معنا ذکر کرده است: ۱. موزون بودن: مثلاً مجموعه‌ای که در آن اجزا و ابعاض مختلف به‌کار 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 نفی هرگونه تبعیض. ۳. رعایت استحقاق‌ها و عطا کردن به هر ذی‌حقی، آنچه که استحقاق آن را دارد (مطهری، ۱۳۵۳، ص ۱۶-۱۳).

از دقت در معانی یادشده چنین به‌دست 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 باز می‌گردند. 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؟ (نجفی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱-۱۷۰).

۲-۴ مفهوم عدالت در فقه

فقه‌های امامیه درباره مفهوم عدالت آرای گوناگونی ارائه داده‌اند. به‌طور کلی اختلاف آنها در این باره در سه حوزه اساسی قابل طرح است: ۱. فقهای چون شیخ انصاری و امام خمینی، مفهوم عدالت را از قبیل ملکه دانسته‌اند. در مقابل، فقهای مانند وحید بهبهانی و مرحوم خویی، ملکه بودن عدالت را نپذیرفته و اشکالات فراوانی بر آن وارد نموده‌اند. ۲. مشهور فقها، گناهان صغیره را در صورت عدم اصرار مضر عدالت نمی‌دانند. اما در مقابل، برخی از فقها همانند شیخ عبدالکریم حائری و مرحوم خویی، صغائر را به‌طور مطلق منافی عدالت دانسته‌اند. ۳. مشهور فقهای متأخر مروت را در مفهوم عدالت شرط نموده‌اند. در مقابل، فقهای مانند صاحب جواهر و امام خمینی مروت را در عدالت شرط نمی‌دانند (نجفی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱-۱۷۰).

برخی فقهای امامیه گفته‌اند: عدالت در فقه معنای جداگانه‌ای ندارد. بلکه در همان معنای لغوی به‌کار رفته است (محقق اردبیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۳۱۲. سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۳. موسوی خویی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص 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 به‌کار رفته است».

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، ص ۲۵۸، نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۶۵). به عنوان مثال، شیخ طوسی گفته است: «و أمّا فی الشریعۃ، فهو کلّ من کان عدلاً فی دینه، عدلاً فی مروته، عدلاً فی أحكامه» (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۲۱۷).

صاحب جواهر نیز گفته است: «حتی اگر قائل به حقیقت شرعی 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، ص 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، ص ۱۱۵۴. فیومی، ۱۴۰۵، ص ۳۹۶. ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۱۴). ولی نقطه مقابل عدالت در فقه، فسق است. مثلاً اگر حاکمی در عمل، عدالت را به‌طور کامل مراعات نماید و ظلم نکند، ولی از نظر اعتقادی فاسد باشد، به او از نظر لغت عادل گفته می‌شود. چراکه اهل لغت در مسئله 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. به‌هرحال، 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 این‌رو 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 بالحقیقه الشرعیة فیها فالمجاز الشرعی لا شک فی ثبوتہ و هو کافٍ» (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۶۵).

عدالت عبارت است از ملکه و نیرویی که سبب می‌شود انسان واجبات را انجام دهد و محرمات را ترک کند. اسلام برای ترویج این صفت، امتیازات و شخصیت‌هایی به افراد داده است، مثل رهبریت، مرجعیت قضاوت، شهادت، امامت جماعت و... (سلطانی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۲-۲۱۱).

عدالت یا متعلق به اخلاق و افعال یا به تقسیم اموال یا به معاملات و داد و ستد یا به احکام و سیاست‌ها مربوط شود؛ عادل در هر یک از این موارد برای برقراری تساوی و تعادل افراط و تفریط را به اعتدال و میانه باز می‌گرداند، عادل حقیقی باید به قوانین الهی، عالم باشد تا بتواند در امور، حفظ مساوات کند (رفیعی و دیگران، ۱۳۶۰، ص ۱۷۱).

۴-۳ مفهوم دینی عدالت

از زوایای مختلف میتوان به عدالت نگریست و به تقسیمات زیر رسید:

1. عدالت تکوینی : عدالت در آفرینش
2. عدالت تشریحی: عدالت در قانون‌گذاری (از جمله حقوق مالی)
3. عدالت صوری: عدالت در برابری همگان در اجرای قانون
4. عدالت اخلاقی: عدالت در فرد به عنوان یک صفت نفسانی

عدالتی که به عنوان قاعده ای فقهی مطرح میشود، عدالت در تشریح و قانونگذاری الهی است. در واقع باید دید در مقام تشریح و جعل قانون، عدالت در احکام اخذ شده است و آیا ما در مقام استنباط میتوانیم از این عدالت سود جویم؟ آیا قانونگذار در تمامی احکام خود عدالت را بعنوان یک قید لحاظ کرده است که ما از آن تعبیر به قاعده میکنیم؟ قبل از پاسخ به این سؤال باید دید عدالت به چه معناست؟ از آنجا که عدل و ظلم از ادراکات بدیهی عقل عملی است، تعریف آن کاری دشوار مینماید.

تعریف مشهور عدالت که اتفاقاً در زمینه خطاب های قانونی میتواند به کار رود و بر اساس این مبنا به قاعده‌ی عدالت و عدل و انصاف نگریسته شود این تعریف است: « قراردادن هر چیزی در جای خود»، و یا جامع‌ترین تعریف: « اعطای حق به هر صاحب حقی» برخی صاحب نظران با توجه به این تعریف، عدالت را به دو نوع

تقسیم کرده اند: ۱- عدالت مبتنی بر حق. ۲- عدالت توافقی.

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

نوع دیگر عدالت که میتواند تحولات و تغییرات جامعه را در درون خود بپذیرد، عدالت توافقی است. عدالت در این نوع یعنی آنکه هر جامعه‌ای توافق دارد که همگی عادلانه عمل کنند؛ البته تا جایی که مدیران و کارگزاران بر آن هستند و در فکر و اندیشه آنان می‌گنجد و همچنین هیچ کس به عمد، لطمه‌ای به عدالت توافقی وارد نسازد. اما نسبت به اینکه در عمل و صحنه اجرا به دنبال کدام یک از مفاهیم عدالت باید رفت، مرحوم آیه الله عباسعلی عمید زنجانی مینویسد: «کسی نمیتواند ادعا بکند عدالت مبتنی بر حق را اجرا کرده است، این عدالت در زمان پیامبر(ص) و حضرت علی (ع) هم امکان تحقق نداشت... ما به عدالت مبتنی بر حق نمیتوانیم دست یابیم، البته بالاخره یک روز باید این اتفاق بیفتد، یعنی عدالت مبتنی بر حق پیاده شود، این یکی از دلایل ظهور حضرت مهدی (عج) است. تا قبل از ظهور حضرت، عدالت توافقی است، وقتی تراضی طرفین باشد این عدالت نسبی است و عدالت توافقی برقرار شده است (الهی خراسانی، ۱۳۹۲، ص ۴۶-۵۰).

۴-۴ مفهوم حقوقی عدالت

شاید بتوان گفت غایت تمام قوانین حقوقی، اجرای عدالت است و از دیرباز عدالت، مورد توجه کامل دانش حقوق و حقوقدانان بوده است. امروز عدالت برای حقوقدانان آرمانی است که قوانین باید از آن الهام بگیرد؛ یعنی دو مفهوم حقوق و عدالت، در عین حال که با هم پیوند نزدیک دارند، از هم جدا شده اند. به بیان دیگر، نظامی که به وسیله‌ی حقوق برقرار میشود، پیوسته در حال حرکت و تحول است و به سوی کمال میرود. کمالی که غایت آن عدالت و نیکی است... درون هر قاعده‌ی حقوقی جوهر عدالت یعنی برابری به چشم می‌خورد و مانع تبعیض‌های ناروا و خودسرانه

می‌شود. بی‌گمان چنین عدالتی صوری است و احتمال دارد ماهیت قاعده‌ی حقوقی، ظلم محض باشد. ولی دست کم صورت عدالت در هر قاعده‌ای دیده می‌شود و از همین جاست که می‌گویند: ظلم بالسویه نیز عدل است (الهی خراسانی، ۱۳۹۲، ص ۵۱-۵۰).

۵- تاریخچه قاعده عدالت

بحث از عدالت سابقه‌ی طولانی دارد و در دایره علوم اسلامی در دانش کلام، فقه و اخلاق مطرح بوده است. در اندیشه‌ی اسلامی، توجه به این بحث همزاد بحث از حسن و قبح عقلی و به درازای تاریخ کلام و فقه اسلامی است (سند، ۱۳۸۷، ص ۲۱). و نزاع‌های اشاعره و معتزله در مسأله عدل الهی و مسأله حسن و قبح، زمینه این موضوع در علم کلام است. در علم اخلاق نیز در موضوع صفات اخلاقی و کمال نفسانی از عدل سخن رفته است. توجه به عدل و احسان و انصاف در فقه امامیه نیز سابقه دارد (مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۹). اما در کتاب‌هایی که قواعد فقهی را شرح داده‌اند نامی از قاعده‌ی عدالت نیست و آنچه در دانش فقه با تعبیر «قاعده‌العدل والانصاف» از آن یاد شده به مواردی منحصر است که در نزاع مالی، مدعی و منکر از حیث ادله اثباتی مساوی باشند.

در اینجا به نظر برخی فقها، با استناد به قاعده‌ی عدل و انصاف، مال بین دو طرف به نسبت مساوی تقسیم می‌شود (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۲۴۹)؛ که از لحاظ محتوا و ادله‌ی شرعی آن، با قاعده‌ی ادعایی عدالت که در باره‌ی آن بحث خواهیم کرد تفاوت زیادی دارد. چنانکه اشاره شد قاعده‌ی عدل و انصاف مضمون دیگری دارد و نه تنها به عدالت به معنای رسیدن ذی‌حق به حقش نزدیک نیست، بلکه کاملاً در مقابل آن قرار دارد. چرا که حق واقعی برای یک نفر است، اما بالسویه بین دو طرف تقسیم می‌شود (حائری، ۱۳۸۱، ص ۶۳۰). هر چند قاعده‌ی عدل و انصاف مخالفان بزرگی دارد و در این گونه دعاوی، غالباً معتقد به اجرای قاعده‌ی قرعه هستند (خوبی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۶. کریمی، ۱۳۷۸، ص ۷۷). عدالت به عنوان یکی از قواعد و بنیادهای علم حقوق نیز همواره مورد توجه بوده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۴۶، ج ۴، ص ۲۶۰، و نخستین بار در مقاله‌ی «عدالت به مثابه قاعده‌ی فقهی» این قاعده مطرح و پذیرش شده است (مهریزی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۷-۱۸۴). در مقاله‌ی دیگر هم توجه به این موضوع

در ضمن بحث از عدالت دیده میشود (شاکری، ۱۳۸۵، ص ۱۰-۵).

شهید مطهری سابقه اصل عدالت را در فقه، به کار گرفتن رأی و قیاس در شریعت از سوی اهل سنت می‌داند (مطهری، ۱۳۵۳، ص ۳۱)، و البته برخی از اندیشمندان اهل سنت همچون مصطفی مراغی هم این تلقی را تایید می‌کند. مطهری همچنین سابقه این بحث را در میان شیعه، به بحث‌های ملازمات عقلیه و حسن و قبح عقلی برگردانده است (مطهری، ۱۳۵۳، ص ۳۴-۳۳)، ولی در دانش اصول و در کتب فقه تصریحی به این مسأله نشده است.

به نظر می‌رسد نخستین کسی که از عدالت به عنوان یک قاعده یاد کرده و از غفلت فقیهان درباره آن ابراز نگرانی نموده، شهید مطهری است؛ وی در این زمینه گفته است:

اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و در حالی که از آیاتی چون «بالوالدین احسانا» و «وفوا بالعقود» عموماتی در فقه به دست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مسأله عدالت اجتماعی دارد، مع‌هذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده است و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است (مطهری، ۱۴۰۹، ص ۲۷). همچنین امام خمینی (ره) از عدالت به عنوان میزان و معیار یاد کرده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲۱، ص ۱۷۷). و نیز شهید صدر نوشته است: «همانا عدالت در سلوک و قیام بر اساس قسط، شرط اولیه‌ی رشد تمام ارزش‌های نیک دیگر است (صدر، ۱۹۸۱، ص ۱۲۰).

نظرات برشمرده نشان می‌دهد که عدالت میزان و معیار است و میتواند به مثابه قاعده‌ای برتر، و به عنوان معیاری که جداکننده‌ی حق و ناحق و درست و نادرست است، مطرح شود.

۱- نظریات مطرح در قاعده‌ی عدالت

در یک نگاه کلی می‌توان نظریات موجود درباره‌ی قاعده‌ی عدالت را در قالب اقسام زیر اشاره کرد؛ در اینجا سه دیدگاه ارائه شده است:

۱-۱ دیدگاه غیرفقهی: شارع فقط عدالت را واجب و ظلم را حرام کرده است. یا حتی این وجوب و حرمت را نیز بیان نکرده بلکه تنها انسان‌ها را به عدالت دعوت کرده و از ظلم پرهیز داده است. به هر حال، در شریعت هیچ حکمی راجع به مصادیق آن وجود ندارد و در هر زمان مصادیق عدالت و ظلم توسط خود مردم باید تشخیص داده شود.

۲-۱ دیدگاه فقهی عدالت عرفی: شارع احکام شریعت را بر اساس عدالت جعل کرده است و در مواردی شناخت بشر از عدالت را معیاری اثباتی برای شناخت احکام خود قرار داده است. این موارد در جایی است که عرف، حکمی را عدل یا ظلم بداند و شارع با نص صریح (نه ظاهر) آن را ردع نکرده باشد. پس اگر نصی نبود و ظواهر متعددی در مورد ظلم عرفی وجود داشت، آن ظواهر کنار می‌روند. این دیدگاه میان عدل و ظلم زمان شارع و عدل و ظلم مستحدث فرقی نمی‌گذارد.

۳-۱ دیدگاه فقهی عدالت واقعی: در این دیدگاه نیز شناخت عدل و ظلم در مواردی می‌تواند معیار اثباتی برای شناخت احکام شارع باشد ولی موارد آن از دیدگاه دوم محدودتر است. این دیدگاه موضوع عدل و ظلم را در ادله آن، عدل و ظلم واقعی می‌داند و عدل و ظلم عرفی را فقط در برخی شرایط، کاشف از عدل و ظلم واقعی می‌داند. مواردی که در این دیدگاه برای شناخت عدل و ظلم اعتبار اثباتی دارد را بیان می‌کنیم:

الف. هرگاه عقل به قطع حکمی را عدل یا ظلم دانست، حکم شارع بر اساس آن شناخته می‌شود.

ب. هرگاه ارتکاز عَقْلًا، حکمی را عدل یا ظلم دانست، و هیچ دلیل خاصی به وفاق و خلاف آن وجود نداشت، سکوت شارع در بعضی از صور، آن ارتکاز را امضا می‌کند. یعنی اگر ارتکاز زمان شارع برای ما محرز بود و با سکوت شارع امضا شده بود، بنابر مبنای ثبات احکام شریعت، دیگر ممکن نیست ارتکاز جدیدی که مخالف با ارتکاز زمان شارع است امضا شود، ولی بنابر برخی مبانی در مسئله علم امام(ع)، اگر ارتکازی در زمان شارع وجود نداشت، ارتکاز جدید توسط سکوت شارع امضا می‌شود.

ج. هرگاه ارتکاز زمان شارع، حکمی را که از عموم یا اطلاق کلام شارع به دست می آید ظالمانه بداند، و ما آن ارتکاز زمان شارع را احراز کنیم، این عموم یا اطلاق توسط آن ارتکاز ظلم شکسته، و به غیر مورد ظلم منصرف می شود. ولی اگر ارتکاز زمان شارع، حکمی را که از نص کلام شارع (نه اطلاق یا عموم آن) به دست می آید ظالمانه می دانست، آن نص، رادع و ابطال کننده ارتکاز ظلم خواهد شد.

د. اگر حکمی که از اطلاق یا عموم کلام شارع به دست می آید توسط ارتکاز جدید عقلاً ظالمانه انگاشته شود، و فرض این باشد که در زمان شارع ارتکاز ظلمی نسبت به آن حکم وجود نداشته، و یا ما آن را احراز نکرده باشیم، در این صورت، آن اطلاق یا عموم رادع و ابطال کننده ارتکاز جدید ظلم می شود.

۲- امضایی و تأسیسی بودن عدالت

آیا تعامل شارع با مردم در وادی عدل و ظلم تعامل امضایی است یا تأسیسی؟

پاسخ به این پرسش یکی از مبانی قاعده‌ی عدالت را تشکیل می‌دهد. به اجمال می‌توان گفت نظریه‌ی غیر فقهی عدالت خطاب شارع در باره‌ی عدل و ظلم را امضایی می‌داند و نظریه‌ی اخباریان تأسیسی بودن آن است. اما نظریات عدالت عرفی و واقعی حدی متوسط میان آن دو دارند و آن را نه تأسیسی و نه امضایی مطلق دانسته اند (علی اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۵۰). پس سه احتمال بیان شد: یا تأسیس است، یا امضاء است و یا نه تأسیسی و نه امضایی مطلق؛ ولی آنچه که رجحان دارد امضایی بودن آن است. چون تأسیس در جایی است که عقلاً حکمی نداشته باشند. در صورتی که خیلی روشن است که همه حکم به عدل می‌کنند. در بعضی موارد فقط عقلاء و گاهی اوقات فقط عقل حکم می‌کند؛ ولی در اینجا، هم عقل و هم عقلاء اتفاق دارند که معلوم می‌شود این از موارد خیلی بدیهی و فطری است. از این رو، اگر کسی این نص « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ » را تأسیسی بداند، سخنش قابل قبول نیست.

نتیجتاً، اگر امضایی بدانیم، هم میشود به شارع مراجعه کرد در جایی که او دخالت کرده و هم میشود به غیر او مراجعه کرد (علی اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰).

۳- دلایل و مستندات قاعده‌ی فقهی عدالت

گاهی قبل از فهرست مستندات قرآنی قاعده عدالت، آورده اند که حسن عدل و إحسان، وقبح جور و عدوان، بدیهی یا از قضایای مشهوره است. لذا نیازی به بحث از مستندات قرآنی و روایی نیست. و با استناد به ارشادی بودن حکم شرع در موارد تشخیص عقل، فقط « برای تأکید و اطمینان بیشتر » سیری در آیات و روایات پرشمار در باره عدالت کرده اند (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۵). و آنگاه به نقل ترجمه چند آیه بسنده کرده و توضیحی کلی در خاتمه آورده اند (مهریزی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۴).

۳-۱ دلایل قرآنی (آیات)

آیات زیر نشان می‌دهد احکام اسلام عادلانه است و خداوند نه در تکوین و نه در تشریح هیچ ظلمی را روا نداشته است؛ آیات محل استشهاد به این شرح است:

- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ (نحل: ۹۰).
- ای مؤمنان، تنها برای خدا قیام کنید، گواه عدل و داد بوده و به حق و راستی سخن بگوئید و دشمنی قومی، شما را به ستمگری رهنمون نشود که عدالت را فرو گذارید، عدالت بورزید که از هر کاری دیگری به تقوی و پارسائی نزدیک تر است (طه، ۸).
- قطعاً خداوند شما را به عدل و داد و نیکی و احسان و بخشیدن مال و دانش به نزدیکان امر میکند و ... (نحل، ۹۰).
- ای داوود، ترا در زمین خلیفه و جانشین قرار دادیم؛ پس در بین مردم به حق و عدل داوری کن و از هوا و هوس پیروی نکن ... (ص، ۲۶).
- « به راستی، پیامبران خود را با دلایل روشن و آشکار فرو فرستادیم و همراه آنان « کتاب » و « ترازو » روانه کردیم تا « مردم » به عدالت و قسط برخیزند و ... » (حدید، ۲۵).
- « مأمورم که عدالت را میان شما بر پای دارم؛ ما مور به اجرای عدالت هستم » (شوری، ۱۵).

آیات قرآن کریم در توصیف « عدالت » درهمه‌ی عرصه‌های حیات، همچنان مواج و پرشمار است که به چند نمونه مذکور بسنده می‌کنیم .

قرآن کریم با ذکر مصادیقی متنوع از « عدالت و ظلم » انسان را به « صراط مستقیم » رهبری می‌کند. اما هرگز تعریف محدود، یا به اصطلاح « جامع و مانع » ی از عدالت نمیدهد. شاید این نکته نیز از شگفتی‌های قرآن است، برای اینکه مصایق عدالت در عصرها و نسل‌ها، و زمانها و مکانهای مختلف در تحول و تطور است، گو اینکه، مفهوم عدالت « مطلق » هم باشد، مصادیق و موارد آن به نسبت اوضاع و احوال مختلف میشود؛ اما باز هم آنچه قابل دقت است، اینکه قرآن کریم، مفهوم عدالت را آنچنان هم باز و بدون چهار چوب رها نکرده، بلکه در هر زمینه اعم از عرصه‌های اجتماعی، مدیریتی، حقوقی، اقتصادی و ...، ضابطه‌ها و معیارها و مصادیق را چنان در مدح اندیشه‌ی انسان قرار داده است که با ژرف‌نگری در آن اصول و ضوابط شاهد مبسوط چهره‌نشان می‌دهد و « صراط » روشن از دور خود را مینمایاند (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۶).

شهید صدر این ظریفه را به خوبی تبیین میکند: « اسلام که عدالت اجتماعی را، از مبادی اساسی، برای شکل‌گیری خط مشی اقتصادیش میدانند، آنرا با مفهوم تجریدی مبنا قرار نداد و نیز بصورت باز بدان دعوت نکرده، تا قابل هرگونه تفسیر باشد. همچنین آنرا به جوامع انسانی، که دیدگاه‌هایی متفاوت پیرامون عدالت دارد و براساس اندیشه و تلقی خویش از زندگی و حیات آنرا معنا می‌کنند؛ نیز واگذار نکرده است. بلکه اسلام عدالت را در ضمن یک سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی معین ارائه کرده، که توانسته است، این ایده را در واقعیتی زنده مجسم سازد واقعیتی که تمامی تار و پودش، با مفهوم اسلامی عدالت عجین است. از این رو کافی نیست که تنها به فرا خوانی اسلامی از عدالت اجتماعی بسنده شود؛ بلکه باید، بینش تفصیلی و ویژه اسلام را از عدالت را نیز شناخت» (صدر، ۱۹۷۹، ص ۳۰۳).

۳-۱-۱ مفهوم شناسی عدالت در آیات

خداوند در کتابش خود را فرمان‌دهنده به عدل و احسان شمرده است: « إن الله یامر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی » (نحل، ۹۰). در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد. و نیز هدف از رسالت انبیا را قیام مردم به قسط دانسته است: «إنا أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم

الناس بالقسط» (حدید، ۲۵). به راستی ما پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آن‌ها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند. قیام به قسط در صورتی حاصل است که تشریح و تدبیر بر پایه قسط باشد و نیز منش زندگی مردم، عادلانه گردد.

در هر یک از این سه عرصه، اگر خللی حاصل شود، دیگر قیام به قسط صورت نمی‌پذیرد. البته روشن است که عرصه تقنین و تشریح چون به خداوند برمی‌گردد، قطعاً خلل‌ناپذیر است. بنابراین تشریح و تقنین عادلانه است. فقیهی که می‌خواهد به استنباط رو کند باید این اصل را منظور دارد. در روایت‌ها نیز تاکید فراوانی بر معیار بودن عدالت شده است. رسول خدا(ص) فرمود: «العدل میزان الله فی الارض فمن اخذه قاده الی الجنة ومن تركه ساقه الی النار» (حر عاملی، ۱۴۳۲، ص ۳۱۰). عدالت میزان و ترازوی خداوند در زمین است، هر که آن را دریابد به بهشت او را سوق دهد، و هر که آن را رها سازد به دوزخ او را می‌کشاند.

امیرمؤمنان(ع) نسبت به قرآن فرموده است: «هو الناطق بالسنة العدل والامر بالفضل» (حر عاملی، ۱۴۳۲، ص ۳۱۰).

قرآن به روش عادلانه و دستور جدا سازنده، ناطق است.

۳-۲ سنت

روایات و اخبار معصومین در زمینه دادگری، بسیار سرشار و فاخر است؛ به چند نمونه از احادیث توجه کنید:

۱. علی(ع) فرمود: «مَا عُمِرْتُ الْبُلْدَانُ، بِمِثْلِهِ الْعَدْلُ». هیچ پدیده‌ای چون عدالت موجب نشاط و آبادانی شهرها و سرزمین‌ها نمی‌شود (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱).

۲. عدالت میزان خداوند در زمین است، کسی که آن میزان را فراچنگ آرد، او را به جنت المأوی رهنمون شود و آن که میزان را فرو نهد، او را به دوزخ افکند (نوری، ۱۴۰۸، ص ۱۱).

۳. ای مالک: محبوب‌ترین کارها در نزد تو ... گسترده‌ترین، و فراگیرترین آن‌ها در

عدالت و جامع‌ترین، در تحصیل رضایت مردم باشد (نهج البلاغه، نامه به مالک)
 ۴. « الظلمُ امّ الرذائل » ستم ریشه و مادر همه ی پستی ها و رذیلت ها است (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۸۰۳).

۵. ستمکار و مددکار او و کسی که به ستم (حتّی با سکوت خود) راضی شود، شرکاء و یاوران ظلم و ظالمند.

۶. یک ساعت دادگری از هفتاد سال عبادت بهتر و برتر است؛ هفتاد سال عبادتی که شب ها بیدار و روزها را به روزه سپری کند (شیران روز و پارسایان شب) (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۲).

۷. مردی به پیامبر گفت: دوست دارم عادل‌ترین مردم باشم، گفت: «آن چه برای خود دوست داری، برای همگان نیز دوست بدار تا دادگرترین مردم باشی.

با دقت نظر در آن چه گذشت، از نظر «سنت» نه تنها عدالت رکن دین، و اصل و پایه‌ی حیات و هستی است؛ بلکه میزان، معیار و هدف دین و احکام نیز می‌باشد. امیرمؤمنان (ع) فرموده است: «إن العدل میزان الله سبحانه الذی وضعه فی الخلق و نصبه لاقامة الحق فلا تخالفه فی میزانه ولا تعارضه فی سلطانه» (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۲). عدالت، ترازوی خداوند است که برای بندگان نهاد، و برای اقامه حق آن را نصب کرد، خداوند را در ترازویش نافرمانی مکنید و با سلطنت او معارضه نکنید؛ و نیز تعبیرهایی نظیر. العدل ملاک، (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۱۲) العدل قوام الرعیة، (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۲۶) العدل قوام البریة (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۲۸)، العدل نظام الامرة (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۲۸) و... از آن بزرگوار بسیار نقل شده است. (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۶-۷).

این آیه‌ها و روایت‌ها می‌تواند مصدري برای اصطياد این قاعده ارزشمند فقهی باشد. چنانکه منحصر در موارد یاد شده نیز نیست. مصطفی مراغی از مفسران اهل سنت می‌گوید: اما مصدر العدالة فی الشریعة الاسلامیة بعد الكتاب والسنة والاجماع فهو العقل و حکمة التشريع فی الاسلام. مصدر و دلیل عدالت در شریعت اسلامی پس از قرآن، سنت و اجماع، عقل و حکمت قانون‌گذاری در اسلام است. هم‌چنین رویه فقیهان در استفاده از عدالت به عنوان مصدر و میزان، شاهد و گواهی دیگر بر این نظریه است.

۳-۳ اجماع

روشن است که با توجه به آیات قرآن کریم و روایات معصومین، دانشمندان و فقهاء اسلام، بر «حسن عدالت» اجماع دارند، بلکه هر انسانی «بما هو انسان» بر نیکی دادگری پای می‌فشرد و بفرموده امیرالمومنین(ع): «مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ، فَالْجَوْرَ عَلَيْهِ أَضِيقَ» (نهج البلاغه، خطبه‌ها).

۳-۴ سیره ی عقلا

نه تنها «سیره‌ی مستمره‌ی مسلمین» که قطعاً از تعلیمات قرآن کریم و آموزه‌های معصومین(ع)، سرچشمه گرفته، بلکه روش خردمندان هم در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها بر مدار «عدالت» استقرار یافته است. خردمندان جهان نه فقط در رفتار و گفتار بلکه در «ارتکازات» هم، موید عدالت و مصادیق آن بوده‌اند. با امعان نظر در ادله و همچنین با دقت در نهادهایی چون «مصلحت»، انصاف و امثال اینها روشن میشود که میتوان به «عدالت» بمثابه قاعده‌ی فقهی برتر در «عملیه‌ی الاجتهاد» تمسک و اجتهاد کرد (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۸).

۳-۵ حکم عقل

اگرچه در اثبات مفاد این قاعده به نحو کلی می‌توان به آیات و روایات استناد کرد، اما با توجه به این‌که مستند اصلی و اولیة این قاعده «حکم عقل» است؛ لذا ادله دیگر ارشاد به همین حکم عقل می‌باشد، لذا باید گفت:

مستند اصلی و اولیة این قاعده حکم عقل است، اصولیین شیعی و معتزلی به حسن و قبح عقلی ملتزمند که بارزترین مصداق آن را عدل و ظلم می‌دانند به گونه‌ای که عقل در این ادراک بدون هیچ استمدادی از شرع به حسن عدل و قبح ظلم حکم می‌کند. بنابراین رعایت حقوق فردی، اجتماعی، سیاسی و حکومتی و عدم تزییع آن‌ها چون از عدالت عقلی اتخاذ شده است باید مورد توجه قرار گیرد و بدان ملتزم شد. و این اصل محور تمامی حقوق می‌باشد.

علت اینکه در مبحث عدالت، به عقل تکیه می‌کنیم، آن است که بالملازمه عقل نیز همانند شرع می‌تواند ملاک حکم را بفهمد و از این مسیر، طریق فهم احکام قرار گیرد؛ شاخص‌های حجیت در اینجا هم شرط است.

از آنچه تا کنون مطرح شد، به خوبی بر می‌آید که عقل قطعی - یقینی هم به «قاعده» بودن و اصل و اساس بودن «عدالت» حکم می‌کند؛ و اصولیان امامیه اعتقاد راسخ به «حسن و قبح ذاتی و عقلی» دارند و روشن‌ترین مصداق «حسن عقلی» را عدالت و «قبح عقلی» را ظلم و ستم معرفی کرده و به اصطلاح گزاره‌ی «حسن عدل و احسان» و قبح «ظلم و عدوان» را بدیهی می‌دانند. چیزی که به «مستقلات عقلیه» شهرت یافته است (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۸).

ضابطه‌ی قاعده عدالت

قاعده عدالت دارای ضوابط ذیل می‌باشد:

۱- اختلاف در تشخیص عدالت

اگر قواعد عدالت، به صورت نوعی و کلی، مبنا قرار گیرد و از داوری‌های فردی ممتاز شود، مشکل مهم، تشخیص راه استنباط و احراز این قواعد است: یعنی باید دید چگونه می‌توان احکام عادلانه را به دست آورد و چه مقامی برای این تشخیص صلاحیت دارد؟

در برابر این پرسش، پاسخ مسلم و قطعی وجود ندارد و شاید بتوان ادعا کرد که از پیچیده‌ترین مسایل است. در این مورد نظراتی داده شده است، که از مجموع این نظرات ذکر این دو نکته بی‌فایده نیست:

۱ - عدالت مفهومی است اخلاقی، پس تمام عواملی که در اخلاق هر قوم موثر است، در تمایز داد و ستم اثر دارد. قواعد عدالت فطری و ثابت نیستند، ولی در تشخیص آنها نمی‌توان تنها به نیروی عقل اعتماد کرد. زیرا اعتقادهای مذهبی و عواطف نیز در این راه سهم موثری دارند.

۲ - و نیز عدالت مفهومی است عرفی، ولی ذهن ساده عرف، قادر به تحلیل تمام

مسایل اجتماعی نیست و گاه گرفتار احساساتی می‌شود که از عقل به دور است. بنابراین، نیروی عقل باید در کنار تجربه و عرف قرار گیرد، زیرا داوری‌های عامیانه ممکن است در پاره‌ای از امور ساده و ابتدایی درست باشد، ولی نمی‌توان همیشه به آن اعتماد کرد. برای نمونه، در روزنامه‌ها می‌نویسند که مردی با کمال بی‌رحمی زن ناتوانی را شکنجه داده است. احساسات عمومی تحریک می‌شود و همه او را در وجدان خود محکوم می‌سازند. ولی دادرسی که اثر محیط را در اراده افراد دریافته و می‌داند که بی‌نظمی اجتماع عامل اساسی وقوع جرم است، با سرعت مردم حکم نمی‌کند و بیشتر از آن که درصد انتقامجویی و تسکین احساس آنی خود باشد، در پی اصلاح مجرم و درمان اوست. وضع زندگی بزهکار، رابطه او با مقتول، اوضاع و احوالی که قتل در آن اتفاق افتاده است، درجه بداندیشی مجرم، شخصیت طرفین و دهها مساله دیگر در تصمیم او موثر است. عدالتی که او می‌بیند با دیگران متفاوت است، همچنان که دید یک هنرمند با نظر عوام تفاوت دارد. بنابراین، در تشخیص عدالت، ملاک داوری عمومی نیست و باید در پی اشخاصی بود که صلاحیت جدایی درست از نادرست را داشته باشند. یعنی، عدالت باید از مجموع عقاید بزرگان اجتماعی (عرف) و رویه‌های قضایی در هر دوره‌ای استخراج شود (کاتوزیان، ۱۳۷۶، ص ۴۳-۴۶).

۲- ضابطه‌ی قاعده‌ی فقهی و تطبیق آن بر قاعده‌ی عدالت

برای اینکه گزاره‌ای یک قاعده فقهی شناخته شمرده شود باید اولاً، معیارهای قاعده فقهی بودن را دارا باشد و ثانیاً دلیل شرعی بر آن اقامه شود پس نخست باید معیارهای قاعده فقهی بودن یک گزاره معین شود. دو معیار اصلی برای قاعده فقهی بیان شده است:

معیار اول اینکه، حکم اگر اصناف پذیر باشد، قاعده است. پس معیار قاعده انگاری یک حکم بهره مندی از عنصر کلیت و عمومیت است. توضیح اینکه: کلیت یک حکم، گاه به لحاظ مکلف است، مانند وجوب نماز که همه مکلفین را دربر می‌گیرد. گاه به لحاظ مصادیق است، مانند وجوب نماز که نماز داخل خانه و مسجد و... در برمیگیرد. و گاه به لحاظ حالات است، مانند وجوب نماز در حالت فقدان آب و وجدان آب یا حالات قدرت بر ایستادن و عجز از آن. هیچ یک از این کلیت‌ها معیار قاعده‌ی فقهی بودن نیست. ولی گاه کلیت حکم به لحاظ تعدد اصناف حکم است، که

این کلیت، معیار قاعده‌ی فقهی بودن می‌باشد. صنف پذیرى حکم نیز گاه به لحاظ موضوع است مانند «قاعده ید» که در اصناف اموالی که تحت ید قرار می‌گیرد جاری می‌شود. و گاه به لحاظ حکم است مانند قاعده «تیمم المیت بمنزله تیمم الحی» که احکام تیمم حی را برای تیمم میت اثبات می‌کند.

معیار دوم اینکه: با ادله احکام دیگر، چه ادله احکام قواعد چه احکام جزئی، اصطکاک داشته باشد. یعنی میان آن و ادله احکام تعارض غیر مستقر باشد به گونه‌ای که لازم باشد میان آن و ادله احکام جمع شود. مثلاً قاعده «لاضرر» با ادله‌ی احکام دیگر اصطکاک دارد ولی وجوب نماز با ادله‌ی احکام دیگر اصطکاک ندارد. البته این اصطکاک و تعارض در قلمروهای آن ادله است، نه با قدر متیقن موضوع. و در این دو صورت می‌توانیم یک حکم را قاعده بینگاریم، چون نشانه‌ی قاعده بودن را دارد. حال سؤال می‌شود آیا قاعده عدالت دارای این دو معیار است؟ آیا در فقه شیعه قاعده عدالت به عنوان قاعده‌ی فقهی شناخته شده است؟ اگر طبق قاعده عدالت به چیزی حکم کنید، در جایی دیگر و یک وضعیت دیگر نیز به استناد آن حکم کنید معلوم می‌شود قاعده عدالت شأنیت قاعده بودن را دارد. به دلیل اینکه قاعده عدالت را می‌توانید به حوزه‌ها و اصناف مختلف سرایت بدهید و مثلاً در یک جا بگوئید عدالت اقتضای حکم به تساوی می‌کند و در جایی دیگر حکم دیگری می‌کنید.

پس از احراز اینکه قاعده عدالت معیارهای قاعده فقهی بودن را دارد، باید دید آیا ادله‌ی شرعی نیز این قاعده را اثبات می‌کند، و ادله شرعی چه حیطه‌ای را برای جریان این قاعده بیان می‌کند (علی اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۳۱).

۳- اشکال‌های قاعده عدالت

یکی از شبهاتی که در مورد قاعده عدالت مطرح می‌شود، این است که درست است که عدالت یکی از ملاک‌های مورد نظر شارع است، اما خود عدالت در احکام شرع لحاظ شده است و بدین جهت، درست نیست که بار دیگر با محک عدالت این موضوعات را بررسی کنیم و یا آنرا توسعه دهیم یا تضییق کنیم. چون از همان ابتدا در احکام خداوند، عدالت لحاظ شده است و به جزء این فرض دیگری هم نداریم. فرض این است که اولاً، کلیه‌ی احکام شرع برای همه زمان‌ها وضع شده‌اند؛ ثانیاً،

این احکام بر اساس عدالت جعل شده اند.

- اینکه عدالت در احکام شرع لحاظ شده، امری مسلم است. زیرا ما می‌دانیم که شارع، عادل و حکیم است و حکم او در لوح محفوظ حتماً عادلانه و از روی عدالت بوده است. اگر با استناد به عقل، اصل عدالت را هم بپذیریم، پس از طی روندی که اشاره کردیم، باید آنرا هم بعنوان معیار و ملاک بپذیریم، اگر آن حجت ظاهر است این هم حجت باطن است. مقصد ما این است که به آن حکم عادلانه واقعی برسیم و دچار خطا در این استنباط نشویم.

بعنوان مثال، من اکنون به تردید افتاده‌ام که آیا حکم دیه و امثال آن در همه اعصار و جوامع و شیوه‌های زندگی جاریست یا مربوط به زمان خاصی با مناسبات و شیوه‌ی زندگی خاصی بوده است؟ من نیز به دنبال حکم عادلانه شرع هستم. تردید من در موضوع حکم است. چرا که اگر در عصر حاضر موضوع منتفی شده باشد، ولی همان حکم هنوز جاری شود، این حکم همانطور که خلاف عدالت است خلاف شرع هم هست پس سخن ما در این باب برای نیل به حکم واقعی شرع است، نه چیز دیگر (علی اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۲۲۹).

۴- نسبت اصل عدالت با اصول دیگر

آیا همیشه اصل عدالت بر اصول دیگری همچون امنیت و آزادی مقدم است؟

- همیشه عدالت مقدم است و دلیل آن هم مربوط به مفهوم عدالت است. در صورتی که عدالت را برابری تعریف کنید، نمی‌توانید از تقدم همیشگی عدالت دفاع کنید. چون گاهی اصول دیگر، از برابری مهم‌تر است و آن ترجیح دارد. همچنین اگر به معنای اعطای حق به ذی حق باشد، باز هم نمی‌توانید همیشه عدالت را مقدم بدانید. زیرا ممکن است حفظ امنیت اقتضاء کند که حق مسلم شخصی را ندهید و یا با اینکه بر اساس قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» نمی‌توانید فرد را به فروش زمینش که در مسیر خیابان قرار گرفته مجبور کنید و نباید متعرض او شوید؛ ولی به جهاتی این را هم محکوم می‌کنید. یعنی حق او در مالکیت اموالش را نقض می‌کنید. بنابراین با چنین تعاریفی نمی‌توان همیشه عدالت را بر معیارهای دیگر مقدم کرد.

اما اگر آن معنای کلی عدالت را که در سطح اول بیان کردیم در نظر بگیریم در این صورت همیشه عدالت مقدم میشود و حرف آخر را او میزند. این تعریف با ارتکاز امور هم سازگار است. چون هیچ وقت عرف، وجدان و ارتکاز شما نمیپذیرد که کار ناعادلانه را روا دارید پس معلوم می شود که ارتکاز، عدالت را مساوی می داند با آن امر حق و بایسته ای که همواره لازم الاجرا و مقدم بر اصول دیگر است (علی اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۲۳۱).

نظرات فقها و حقوق دانان

۱- فتاوی فقهاء و نظر حقوق دانان

می دانیم اگر استثناء بر «قاعده» و به اصطلاح فقهی «کثرت تخصیص» در یک قاعدهی فقهی زیاد باشد، می گویند بر اثر تخصیص و استثناء فراوان، «قاعده موهون» و کم ارج شده است. عکس این سخن هم صادق است، یعنی هر چه شمول و فراگیری یک «قاعده» گسترده تر باشد و موارد و مثال ها و مصادیق افزون تر را در برگیرد، قاعده استوارتر و فراگیرتر خواهد شد، بر این پایه در «استقرایی» که صورت گرفته، تلاش این است که در استناد فقهاء و حقوقدانان برجسته به «قاعده ی عدالت» یا عناوینی مانند «عدالت و انصاف قضایی» یا «عدالت محض» و یا «قبح ظلم» و امثال و نظایر این عبارات، پردازیم.

هر چه این استقراء تام و جامع باشد، در واقع دلیل «قاعده» قوی تر و شامل تر خواهد بود (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۸).

۲- کاربرد قاعده عدالت

قاعده عدالت می تواند هم مصدر باشد و هم معیار. و براساس آن فقیه یا حقوقدان می تواند استنباط کند یا به ارزیابی برداشت خود از متون دینی پردازد. در اینجا مواردی از کاربرد این قاعده به همراه نمونه هایی فقهی را یاد می کنیم.

۲-۱ استنباط براساس قاعده عدالت

۱. صاحب جواهر در مسأله ارش آنگاه که اهل خبره در قیمت‌گذاری اختلاف کنند، فرموده است: رأی فقیهان آن است که قیمت‌ها جمع گردد و نسبت‌گیری شود؛ سپس در مقام استدلال بر این نظر نوشته است:

و مقتضی العدل الجامع بین حقی المشتري و البایع هو ما ذکره الاصحاب. (نجفی، ۱۴۲۹، ص ۲۹۴)

مقتضای عدالت که در بر دارنده حق خریدار و فروشنده باشد، نظریه اصحاب است (که آراء اهل خبره جمع می‌شود و نسبت‌گیری می‌شود).

۲. علامه حلی در مسأله ضمان مثلی، براساس قاعده عدل، یک رأی را ترجیح داده است:

آیا معیار مطالبه مثل، جایگاه غضب است، یا مکان تلف یا مکانی که مالک مطالبه می‌کند، گرچه قیمت‌ها در این مکانها متفاوت باشد؟ شیخ انصاری بر این عقیده است که مالک می‌تواند هر جا بخواهد مطالبه مثل کند، گرچه قیمت آن از مکان تلف بیشتر باشد علامه حلی نیز این رأی را مطابق عدالت اسلام دانسته است (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ۴۶۰).

۳. امام خمینی معتقد است تصرف در ملکی که مالیت ندارد حرام است، زیرا ظلم است. (خمینی، ۱۴۱۵، ص ۴۰۹)

۴. شیخ انصاری بر این عقیده است که اگر عین مثل متعذر شد مالک باید مطالبه قیمت کند وگرنه ظلم خواهد بود. (خمینی، ۱۴۱۵، ص ۳۶۹).

یک دلیل را شیخ انصاری چنین توضیح داده که، منع مالک از حقش ظلم است و ملزم کردن ضامن به ادای مثل نارواست؛ زیرا میسور نیست، سپس جمع بین دو حق آن است که باید قیمت پرداخت گردد.

۵. در این موضوع که متعاقدین باید «ما وقع علیه العقد» را تسلیم کنند، به این مطلب استدلال شده که امساک مال غیر، ظلم است و اگر یک طرف ظلم کرد و امساک نمود، طرف دیگر حق ندارد ظلم کند (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۷۱).

۲-۲ طرح حدیث براساس قاعده عدالت

مرحوم امام خمینی حرمت ربا را از آن رو می‌داند که گرفتن زیادی ظلم است و حيله‌هایی که به کار گرفته می‌شود ظلم بودن ربا را از میان برنمی‌دارد. از این رو حيله شرعی را نپذیرفته است؛ در این زمینه فرموده است:

این سخن خداوند که «سرمایه از آن شماست بدون آن که ستم کنید یا مورد ستم قرار گیرید» دلالت دارد بر این که گرفتن زیاده بر اصل مال از دیدگاه شارع، ظلم و ستم است. و همین ظلم و ستم حکمت تحریم یا علت آن است. این ستم با تبدیل عنوان از میان نمی‌رود. و نیز گفته شد که روایات صحیح حرمت ربا را چنین تعلیل کرد که ربا بسبب روی گردانی مردم از معاملات و کار نیک است. و علت آن این است که ربا فساد و ظلم است (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۵۱).

ایشان بر همین اساس روایاتی که حيله را تجویز کرده، جعلی می‌داند و بر این باور است که این احادیث برای مشوه ساختن چهره معصومین جعل شده است: «ولا استبعد ان تكون تلك الروایات من دس المخالفين لتشويه سمعة الائمة الطاهرين» (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۵۴).

۲-۳ تحدید شمول مطلقات و عمومات

ابن عاشور در تفسیر «التحریر والتنویر» روایات مربوط به زدن زن را منحصر به جایی می‌داند که این عمل، ظلم تلقی نشود و گرنه آن را ناروا دانسته است.

برخی به پاره‌ای روایتها و کردار صحابه تمسک جسته و گفته‌اند که مرد می‌تواند زن ناشزه خود را کتک زند ولو مرتکب فحشایی آشکار نشده باشد. اما به نظر می‌رسد که در این اخبار و آثار، عرف طبقات مردم و قبایل در نظر گرفته شده است. مردم در این زمینه متفاوتند. بادیه‌نشینان زدن زن را «اعتداء» نمی‌دانند و تلقی زنان نیز از کتک خوردن این نیست. بنابراین اگر زدن برای شوهران، نه والیان امر، مجاز باشد، آن هم در فرض عصیان و نافرمانی، نه در صورت ارتکاب فحشا، به طور جزم مربوط به قوم و گروهی است که زدن را عار و ننگ و رفتاری ناشایست در زندگی خانوادگی نمی‌بیند (ابن عاشور، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۱-۳۹). تحدید روایات اجاره در قانون کار نیز از این دست می‌تواند باشد.

۱-لمرو اجراء قاعده

سوال این است که از قاعده‌ی عدالت در کجا استفاده و به آن استناد میشود؟ پرسش و پاسخ آن، چگونگی تمسک به «قاعده» را سامان‌مند و به اصطلاح فقها «منصبت» می‌کند و راه سوء استفاده را میبندد. برخی از اساتید گستره‌ی اجرای قاعده را زمانی مجاز و صحیح دانسته‌اند که موردی از موارد سکوت یا تعارض یا اجمال و نقص قانون باشد. گفته‌اند: تا وقتی که اصول و ضوابط حقوقی قادر به حل مجهول باشد، نوبت به استناد به عدل و قاعده‌ی عدالت نمیرسد، زیرا مفروض این است که عدل در همان اصول و ضوابط حقوقی تجلی کرده است. در ماورای اصول و ضوابط مسلم حقوقی، به جستجوی عدالت پرداختن، نوعی خودکامگی حقوقی است (جعفری، ۱۳۸۲، ص ۴۲۱).

این سخن برای ضابطه‌مند کردن قاعده‌ی «عدالت» است که البته نوعی کوششی است از سر دردمندی و رعایت احتیاط، اما این حقیقت را هم باید افزود که عدالت، تنها یک معیار و یک «قاعده» همچون سایر قواعد فقهی نیست، بلکه عدالت هم «مبنا» هم «میزان» و قاعده» و هم «هدف» است (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۲۰).

نتیجه

انسان به واسطه‌ی فطرت خویش به دنبال عدالت است و نزد وجدان عمومی بشریت، ارزش گرانقدر دارد. چرا که در سایه عدل هر کسی به حق خویش می‌رسد؛ تعدی و تجاوز از جامعه رخت برمی‌بندد و امنیت و آرامش بر همه جا حاکم می‌شود. به همین جهت مردم، بی‌عدالتی را نکوهش می‌کنند و عدالت را می‌ستایند. عدالت مفهومی اخلاقی است؛ و انسان طالب اجرای عدالت است. اهمیت دادگری و سخن بسیار بلند «المَلِكُ یبْقِی مَعَ الْکُفْرِ، وَ لَا یبْقِی مَعَ الظُّلْمِ!» و تأیید آیات قرآن کریم و روایات معصومین (ع) و تأکید عقل و روش عقلاء و فتوای فقها و نظرات حقوق دانان و عمل آن‌ها در برخورد با حوادث، همه و همه موید این حقیقت است؛ که نه تنها عدالت بمتابزه قاعده‌ی فقهی و حقوقی، از مهمترین «قواعد» است، بلکه معیاری است که سایر قواعد چون قاعده‌ی عدل و انصاف، لا ضرر، لا حرج، و ... و عرف‌های عام و بنائات عقلی هم در پرتو آن محک می‌خورند و قاعده بودن خود را با آن می‌سنجند؛ و نیز تمام برداشت‌های فقهی و فتاوا با آن سنجیده می‌شوند. همچنین اساس تکوین و تشریح است؛ و حیات انسان جز بر عدالت استوار نخواهد ماند؛ که «بالعدل قامت السماوات و الأرض». بنابراین می‌توان «عدالت» را به عنوان «قاعده‌ای برتر» تأیید کرد؛ قاعده‌ای که می‌توان آن را «ام القواعد» نام نهاد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم

* نهج البلاغه، ترجمه و شرح سید علینقی فیضالاسلام، بی جا: زرین، بی تا.

* ابوالقاسم رفیعی مهرآبادی، عباس زریاب خویی، محمدحسین مشایخ فریدنی، پرویز ورجاوند، سید مهدی حائری قزوینی و حسن انوشه ۰۶۳۱، دائرةالمعارف تشیع دانشنامه‌ای فارسی، بنیاد طاهر، انتشارات حکمت، ایران.

* ابنادریس حلی، محمد بن منصور، (۶۸۳۱)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ج ۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.

* ابن عاشور، محمدبن طاهر، (۷۸۳۱)، التحریر و التنویر، بیجا، بینا.

* ابنمنظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، (۴۱۴۱)، لسان العرب، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.

* آخوندزاده، سعید، مفهوم عدالت، مجله دانش پژوهان، بهار و تابستان ۵۸۳۱، شماره ۸، ص ۸۳.

* اسلامی، سید حسن، ۴۷۳۱، قاعده‌ی فقهی، قاعده‌ی حقوقی و تفاوت های آن دو، بصائر، سال دوم، ش ۱۱-۲۱.

* آشوری، محمد، ۳۸۳۱، حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، تهران، دانشگاه تهران.

* اصغری، سید محمد، ۸۸۳۱، عدالت به مثابه قاعده‌ی فقهی و حقوقی، فصلنامه حقوق، دوره ۹۳، ش ۱.

* الهی خراسانی، علی، ۲۹۳۱، قاعده‌ی فقهی عدالت، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.

* خمینی، سید روح‌الله موسوی، ۹۷۳۱، تحریرالوسیله، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

* خمینی، سید روح‌الله موسوی، ۵۱۴۱ق، کتاب البیع، ج ۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

* آمدی تمیمی، عبدالواحد، ۶۶۳۱، غررالحکم و دررالکلم، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران.

* انصاری، شیخ مرتضی، ۴۷۳۱، کتاب المکاسب، ج ۳، قم: دهقان.

* جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۶۴۳۱، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۴، ابن سینا، تهران.

* حائری، سید کاظم، ۱۸۳۱، القضاء فی الفقه الإسلامی، قم، مجمع الفکر الإسلامی، چاپ دوم.

* حسینی شیرازی، محمد، ۹۸۳۱، اخلاق اسلامی، قم، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

- * حسینی عاملی، سید محمدجواد، ۲۲۴۱ق، مفتاح الكرامه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- * حکیم، سید محسن، ۶۱۴۱، مستمسک العروه الوثقی، قم، موسسه دارالتفسیر.
- * حر عاملی، محمد بن حسن، ۲۳۴۱ق، وسائل الشیعه و مستدرکها، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- * حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام، قم: دارالهدی، بی تا.
- * خوری شرتونی، سعید، ۵۸۳۱، اقرب الموارد، ج ۲، تهران: دارالأسوه.
- * خویی، ابوالقاسم، ۱۷۳۱، مستند المروه الوثقی، قم، انتشارات لطفی.
- * راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۲۶۳۱، مفردات الفاظ القرآن، ج ۲، بی جا: کتابفروشی مرتضوی.
- * روحانی، سیدمحمدصادق، ۳۰۳۱، فقه الصادق (ع)، قم: دار الکتاب، ج ۶.
- * سلطانی، غلامرضا، ۴۷۳۱، تکامل در پرتو اخلاق، حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- * سند، محمد، ۷۸۳۱، العقل العملی، قم، الإجتهد، چاپ اول.
- * شاکری، طوبی، ۵۸۳۱، عدالت فقهی، عدالت خرد و کلان، در مجله ی ندای صادق، ش ۱۴ - ۱۴.
- * صدر، شهید سید محمد باقر، ۱۸۹۱، اقتصادنا، بیروت، دارالتعارف.
- * صدوق، محمد بن علی بن حسین، ۴۰۴۱ق، من لایحضره الفقیه، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- * طباطبایی، سید محمدحسین، ۲۹۳۱ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- * طباطبایی حکیم، محسن، ۴۰۴۱ق، مستمسک العروه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- * طریحی، فخرالدین، ۵۶۳۱، مجمع البحرین، ج ۲، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- * طوسی، محمد بن حسن، ۳۱۴۱ق، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: انتشارات الأمیره،
- * عاملی، زین الدین بن علی، ۲۸۳۱، الروضه البهیة فی شرح اللعمه دمشقیه، ج ۴، قم: دارالتفسیر.
- * عاملی، زین الدین بن علی، ۵۲۴۱ق، مسالک الأفهام، ج ۳، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- * عسکری، ابی علال، معجم الفروق الغویه، موسسه النشر الاسلامی، قم ۲۱۴۱ق.
- * علیخانی، علی اکبر و همکاران، ۸۸۳۱، درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران.
- * فاضل لنکرانی، شیخ محمد، ۴۲۴۱ق، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، ج ۴، قم: مرکز فقه الأئمه الأطهار.

- * فراهیدی، خلیل بن احمد، ۵۲۴۱ق، کتاب العین، ج ۲، قم: اسوه.
- * فوادیان دامغانی، رمضان، ۲۸۳۱، سیمای عدالت در قرآن و حدیث، تهران، نشر لوح محفوظ.
- * فیض کاشانی، محمد محسن، ۳۷۳۱، تفسیر الصافی، مشهد: دارالمرتضی.
- * فیومی، احمد بن محمد، ۵۰۴۱ق، المصباح المنیر، قم: دارالهجره.
- * کاتوزیان، ناصر، ۰۸۳۱، فلسفه حقوق، ج ۱، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشار، تهران.
- * کاتوزیان، ناصر، ۶۷۳۱، حقوق و عدالت، مجله نقد و نظر، ش ۳ و ۲.
- * کاظم یزدی، سید محمد، العروة الوثقی، مؤسسه النشر الإسلامی، ج ۱، بی تا.
- * مجلسی، محمدباقر، ۵۸۳۱، بحار الأنوار، ج ۴، تهران: انتشارات اسلامی.
- * محقق داماد، سید مصطفی، ۰۸۳۱، قواعد فقه بخش مدنی، انتشارات سمت، تهران، چاپ چهارم.
- * مصطفوی، محمد کاظم، ۷۸۳۱، القواعد، قم، موسسه النشر الإسلامی، چاپ هفتم.
- * مطهری، مرتضی، ۳۵۳۱، عدل الهی، ج ۳، تهران: انتشارات اسلامی.
- * مطهری، مرتضی، ۹۰۴۱، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، انتشارات حکمت.
- * معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، (تهران، مؤسسه امیرکبیر)، ۲۶۳۱ هـ، ج ۲، ص ۹۷۲۲.
- * موسوی خویی، ابوالقاسم، (۷۰۴۱)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، تقریر میرزا علی غروی تبریزی، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت، بی تا.
- * موسوی خمینی، روح الله، ۰۷۳۱، صحیفه ی نور، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ج ۱۲).
- * مهریزی، مهدی، ۶۷۳۱، عدالت به مثابه قاعده ی فقهی، در نقد و نظر، س ۳، ش ۲-۳.
- * مهریزی، مهدی، ۹۷۳۱، فقه پژوهی، دفتر اول، تهران، انتشارات ارشاد.
- * نجفی، زین العابدین، ۱۹۳۱، مفهوم شناسی واژه عدالت در فقه امامیه، مقاله ۷، دوره ۹، شماره ۸۲، ص ۱۴۱-۰۷۱.
- * نجفی، محمدحسن، ۹۲۴۱ق، جواهر الکلام، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- * نراقی، محمد مهدی، ۹۷۳۱، جامع السعادات، ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- * نوری، محدث، ۸۰۴۱، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، قم، آل البيت.

Studying the Rule of Justice from the Perspective of Imamieh Jurisprudence

Alireza Mohammadbiki ¹, Mehri Tutunchian ².

1. Faculty member of Islamic Azad University. Central Tehran Branch. Tehran-Iran (responsible author).

Email: a.khortab@gmail.com

2. Doctor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law. Central Tehran Branch. Islamic Azad University. Tehran Iran.

Received: 01 June 2019 Accepted: 24 August 2019

Abstract

Although the sources of inference in Islamic jurisprudence are limited to books, traditions, consensus and reason, the rules and principles of inference and jurisprudence can be many. The jurists of Imamiyyah have paid special attention to jurisprudential rules and have authored numerous works in this field. However, some of the jurisprudential rules, which are, of course, crucial to the inference, have not attracted the jurists' opinion as a rule. Although these rules have been widely used in the light of fatwas and jurisprudential arguments, they have not been codified as a rule and their boundaries have not been clearly elucidated. These are the rules of justice, the rule of equality, the principle of equality, and so on. Justice can be applied to jurisprudence as a comprehensive jurisprudential rule and eliminate the challenges of executing sentences and organize the inference of religious law based on it. In this article, to answer the question of whether the jurist or jurist, especially in cases of silence, flaws, conflict of laws, or in the disagreement of scholars, can he invoke the rule of justice?, which states that there are about eighty fatwas or legal opinions in which the jurist or jurist issues a "rule of justice" by issuing "Fatwa.

Key words: justice, rule, customary justice, real justice, justice and cruelty.



studies of economic
jurisprudence