

گونه‌های بهره‌گیری از عدالت در فقه و اجتهاد

سعید ضیائی فر*

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم
(تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۵/۳)

چکیده

تأثیر عدالت در اجتهاد یکی از پرسش‌های مهم و اساسی سده حاضر است. امامیه از دیرباز به صورت مبنایی و نظری بر این مطلب تأکید کرده است که خداوند عادل و حکیم و احکام الهی تابع مصالح و مفاسد و یکی از مهم‌ترین آنها حسن عدل و قبح ظلم است و به همین مناسبت به عدلیه معروف شده‌اند، ولی کمتر به نقش و تأثیر آن در اجتهاد و فقهت توجه شده است. بیشترین توجه به تأثیر عدالت در اجتهاد، در چند دهه اخیر و تنها به صورت موردی از سوی برخی از فقها صورت گرفته است. در این مقاله تلاش می‌شود تا اکثر شیوه‌هایی که به وسیله آنها می‌توان عنصر «عدالت» را در اجتهاد به کار گرفت، استقصا و دشوارتر از آن نمونه‌هایی فقهی برای بیشتر این شیوه‌ها ارائه شود. گونه‌ها و شیوه‌هایی که در این نوشتار از تأثیر آنها در اجتهاد سخن می‌گوییم، عبارتند از: تأثیر عدالت در صدور و عدم صدور روایت، تأثیر عدالت در شناخت صدور روایت برای بیان حکم شرعی یا حکم ولایی و امثال آن، استفاده از عدالت در فهم عمومیت و عدم عمومیت حکم، تأثیر عدالت در پیدایش یا رفع اجمال، تأثیر عدالت در اختصاص حکم به زمان یا مکانی خاص، استفاده از عدالت در فهم الزام یا عدم الزام، استفاده از عدالت در مقام تعارض و تراحم.

واژگان کلیدی

اجتهاد، تأثیرگذاری و بهره‌گیری، شریعت، عدالت، فقه.

مقدمه

عدالت یکی از مبانی مهم فقه از دیدگاه امامیه است، از این رو باید در اجتهاد و فقاہت به آن توجه لازم را داشت، با وجود تأکید بر نقش زیربنایی عدالت در اجتهاد از لحاظ نظری، در عمل توجه چندانی به نقش کاربردی آن در اجتهاد صورت نگرفته و شیوه‌های استفاده از آن در اجتهاد استقصا نشده است.

در رابطه میان فقه و عدالت، بحث‌های فراوانی امکان طرح و بررسی دارد که بررسی همه آنها بیش از گنجایش یک مقاله است؛ پس مقاله حاضر را به بررسی این پرسش اختصاص می‌دهیم که به چه شیوه‌هایی می‌توان از عدالت در اجتهاد استفاده کرد و بررسی سایر پرسش‌ها در این زمینه را به فرصت دیگری واگذار می‌کنیم.

پاسخ دادن به پرسش فوق، متوقف بر آن است که مبادی تصوری و تصدیقی بحث روشن شود. از این رو مهم‌ترین مبانی را هرچند به صورت گذرا توضیح می‌دهیم.

الف) حکم شرعی

حکم شرعی، حکمی است که شارع در مقام ثبوت و واقع برای مکلفان جعل کرده است و به زمان و مکان خاص اختصاص ندارد (غروی تبریزی، بی تا، ج ۱: ۲۰۰-۲۰۱).

ب) حکم فقهی

حکم فقهی حکمی است که فقیه به روش معتبر، از منابع احکام شرعی (کتاب، سنت و عقل) استنباط می‌کند و ممکن است کاشف از حکم شرعی باشد (در صورتی که استنباط مطابق واقع باشد) و شاید کاشف از حکم شرعی نباشد (در صورتی که استنباط مطابق واقع باشد). پس نسبت میان حکم شرعی و حکم فقهی تساوی نیست، بلکه عموم و خصوص من وجه است و حکم شرعی از مقوله انشا و حکم فقهی از مقوله اخبار است (ضیائی‌فر، ۱۳۹۰: ۲۳۹-۲۴۰).

ج) اجتهاد

اجتهاد تلاش علمی ضابطه‌مند و معتبری است که برای استخراج حکم فقهی از منابعش صورت می‌گیرد و از نظر بسیاری از فقها سه مرحله دارد:

۱. احراز صدور متن از معصوم؛

۲. احراز صدور متن برای بیان حکم الهی، نه بیان امر دیگر نظیر حکم تقیه‌ای؛

۳. احراز دلالت آن بر حکم مورد بحث (انصاری، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۳۷).

ولی به نظر نگارنده لازم است مراحل اجتهاد به صورت ریزتری بیان شوند که در این صورت مراحل آن بیشتر می‌شوند (با توجه به اینکه این مراحل در بخش نتایج مطرح خواهند شد، از ذکر آنها در اینجا خودداری می‌شود).

د) عدالت

عدالت را به صورت‌های گوناگونی تعریف و تفسیر کرده‌اند که بررسی آنها فرصت گسترده‌ای می‌طلبد. تعریفی که در این مقاله در نظر گرفته می‌شود، تعریف آن به صورت «اعطاء کل ذی حق حقه» است.

ه) اقسام عدالت

برای عدالت می‌توان اقسام گوناگونی ذکر کرد که برخی از مهم‌ترین آنها را (که با این بحث ارتباط دارد) ذکر می‌کنیم تا روشن شود کدام‌یک از اقسام عدالت محل بحث است و کدام چنین نیست.

۱. عدالت شخصی و قانونی

گاهی به عدالت به عنوان وصف شخص نگاه می‌شود، نظیر عدالت شاهد، قاضی، راوی، مرجع تقلید، امام جمعه و امام جماعت در فقه.

گاهی عدالت به عنوان وصف قانون و حکم مد نظر قرار می‌گیرد.

آنچه در این نوشتار محل بحث خواهد بود، قسم دوم از عدالت است.

۲. عدالت نقلی، عقلی و عرفی

گاهی نقل (آیه و روایت) مصداق عدالت را بیان می‌کند، گاهی عقل امری را عادلانه یا ظالمانه می‌داند و گاهی عرف. در این نوشتار عدالت عقلی در مرتبه اول و عدالت عرفی در مرتبه دوم و عدالت نقلی در مرتبه سوم محل بحث است.

۳. عدالت تعلیقی و تنجیزی

گاهی عقل یا عرف به صورت تنجیزی حکمی را عادلانه می‌دانند و گاهی نمی‌توانند به صورت قطعی امری را عادلانه بدانند، بلکه حکم خود را مشروط و به عدم اظهار نظر شارع در این زمینه معلق می‌کنند.

هم از عدالت تنجیزی و هم از عدالت تعلیقی می‌توان در اجتهاد استفاده کرد، ولی روشن است که استفاده از عدالت تعلیقی در صورتی است که ثابت شود حکم شرعی در آن مورد وجود ندارد.

و) عدالت قاعده یا قرینه

گاهی هدف این است که از عدالت، قاعده‌ای اصولی یا فقهی ساخته و پرداخته شود، همان‌طور که برخی تلاش کرده‌اند آن را به‌عنوان قاعده در نظر بگیرند (مهریزی، متون فقه‌پژوهی، ج ۱: ۱۱۷) و از آن در اجتهاد استفاده شود و گاهی هدف این است که به‌عنوان یک قرینه به کار رود.

برای استفاده نوع اول باید ادله آن را بررسی و به‌عنوان قاعده‌ای اصولی اثبات و سپس جایگاه و نسبت آن را با دیگر قواعد اصولی بررسی کرد و سرانجام باید از آن در اجتهاد استفاده شود. ولی نوع دوم استفاده، نیازمند این بررسی‌ها نیست، بلکه به‌عنوان یکی از قراین مفید اطمینان یا ظن قوی (بنا بر دیدگاه مختار) یا مفید قطع (بنا بر برخی دیدگاه‌ها در اجتهاد) یا مفید مطلق ظن (بنا بر دیدگاه انسدادی‌ها) یا مفید ظن قوی (بنا بر دیدگاه برخی دیگر) در اجتهاد به کار گرفته می‌شود. ولی این به‌کارگیری بر آن مبتنی است که: اولاً، آیا فقیه در

اجتهاد (به غیر از ظنون خاصه) تنها حصول ظن را کافی می‌داند یا ظن قوی را شرط می‌داند یا بالاتر از آن، اطمینان را لازم می‌داند یا حتی اطمینان را کافی نمی‌داند، بلکه حصول قطع را لازم می‌شمرد؟

ثانیاً، طبق هر یک از دیدگاه‌ها - به واسطه این قرینه به تنهایی یا با ضمیمه کردن سایر قراین - برای فقیه ظن و یا ظن قوی یا اطمینان یا قطع حاصل می‌شود. اینک پس از روشن شدن مبادی بحث، شیوه‌های استفاده از عدالت در اجتهاد را (طبق مراحل) که طبق نظر نگارنده باید در اجتهاد پیموده شود) بیان می‌کنیم.

۱. عدالت قرینه تقویت‌کننده صدور روایت

قرآن کریم قطعی‌الصدور است، ولی بسیاری از روایات فقهی چنین نیستند. از این رو برای استفاده در مقام استنباط و افتا باید حجیت روایت مورد استناد، قبل از استناد ثابت شود. در این زمینه چند دیدگاه وجود دارد:

الف) حجیت تبعیدی خبر ثقه

گروهی معتقدند شارع تعبداً روایتی را که راویان آنها ثقه هستند، حجت قرار داده است، هر چند که روایت مفید قطع یا اطمینان نباشد، و ظن به صدور روایت حاصل نشود. آری در صورتی که قطع به خلاف حاصل شود، روایت حجت نخواهد بود (خویی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۰).

ب) حجیت خبر مظنون‌الصدور

گروهی گفته‌اند دلیلی بر حجیت تبعیدی خبر ثقه نیست و به صدور اکثر روایات فقهی هم قطع - که حجت است - حاصل نمی‌شود. بنابراین باید گفت خبر مظنون‌الصدور حجت است (قمی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۲۰).

ج) حجیت خبر موثوق‌الصدور

گروهی گفته‌اند دلیل بر حجیت تبعیدی خبر ثقه نیست و به صدور غالب روایات فقهی هم قطع (که حجت است) حاصل نمی‌شود و دلیلی هم بر حجیت مطلق ظن نیست. بنابراین

باید گفت روایت موثوق‌الصدور حجت است (بجنوردی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۳؛ قطیفی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۲).

بنا بر دیدگاه اول نمی‌توان موافقت مفاد روایت با عدالت را قرینه تقویت‌کننده صدور روایت قرار داد. ولی بر مبنای دیدگاه دوم و سوم موافقت مفاد روایت با عدالت، شاید در حصول ظن یا اطمینان و وثوق به صدور روایت مؤثر باشد. از این رو می‌توان به این شیوه از عدالت در اجتهاد استفاده کرد.

۲. عدالت قرینه تضعیف‌کننده صدور روایت

همان‌طور که می‌توان از عدالت در تقویت صدور روایت استفاده کرد، همچنین در صورتی که مفاد روایت با عدالت سازگار نباشد، امکان بهره بردن از آن وجود دارد. در صورتی که مفاد با عدالت سازگار نباشد، بنا بر دیدگاه دوم اگر ظن به صدور روایت (که ملاک حجیت در این دیدگاه است) از بین برود، دیگر دلیلی بر حجیت روایت نخواهد بود و بر مبنای دیدگاه سوم، اگر وثوق و اطمینان به صدور روایت از بین برود، دیگر دلیلی بر حجیت روایت نخواهد بود. بلکه اگر فقیه قطع پیدا کند که مفاد روایت با عدالت سازگار نیست، بنا بر دیدگاه اول نیز روایت در فقه استنادپذیر نخواهد بود، چون بنا بر دیدگاه حجیت‌تبعیدی خبر ثقة، روایت مادامی معتبر است که قطع به خلاف آن حاصل نشود.

نمونه آن روایاتی است که حيله را در ربا تجویز می‌کند. در میان این روایات، روایاتی است که از نظر بررسی راویان واقع در سلسله سند، حجت و معتبر است (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۸: ۱۷۹)، ولی برخی از فقیهان به این دلیل که مفاد روایات مذکور با عدالت سازگار نیست، آن را در فقه استنادناپذیر دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۵۴۲-۵۴۳؛ ج ۵: ۵۲۹-۵۳۰).

۳. عدالت قرینه صدور روایت به دلیل بیان حکم شرعی

همان‌طور که در جای خود ثابت شده است، پیامبر ﷺ و امام ﷺ شئون گوناگونی داشته‌اند. یکی از آنها شأن بیان حکم شرعی است (ضیائی‌فر، ۱۳۹۰، الف، شماره ۶۲: ۶۱). طبعاً به برخی

گفتارها و رفتارهای آنها برای بیان حکم شرعی و در فقه می‌توان استناد کرد، ولی برخی از آنها که مثلاً از جنبه عادی صادر شده‌اند، در فقه استنادپذیر نخواهند بود. پس به قراین یا قواعدی نیاز داریم که میان دو قسم تفکیک کند. در این زمینه چند دیدگاه وجود دارد:

الف) قاعده اولی صدور از شأن بیان حکم شرعی

مشهور میان دانشوران فقه و اصول این است که قاعده اولی، صدور روایت به‌علت بیان حکم شرعی است. پس برای اثبات عدم قابلیت استناد به روایت در فقه، به دلیل یا قرینه‌ای نیاز داریم (شهید ثانی، ۱۳۷۴: ۲۳۶).

ب) نبود قاعده اولی

برخی معتقدند قاعده اولی در این زمینه نداریم. از این‌رو برای تفکیک این دو قسم از روایات، باید به قراین و شواهد موردی تکیه کرد (هادوی تهرانی، ۱۳۷۸: ۳۶-۳۷).

ج) تفصیل میان عبادات و غیرعبادات

برخی معتقدند در زمینه عبادات، قاعده اولی صدور از شأن بیان حکم شرعی است، ولی در زمینه غیرعبادات قاعده اولی نداریم.

در صورتی که فقیه معتقد باشد که قاعده اولی، صدور روایت به جهت بیان حکم شرعی است، موافقت مفاد روایت با عدالت، نقش تأییدکننده خواهد داشت، یعنی قاعده اولی را تقویت خواهد کرد. ولی بنا بر دیدگاهی که به صورت کلی معتقد است قاعده اولی وجود ندارد یا در زمینه غیرعبادات وجود ندارد، موافقت مفاد روایت با عدالت، قرینه اعتمادپذیری برای صدور روایت به دلیل بیان حکم شرعی خواهد بود.

برای نمونه در روایت نبوی آمده است «من احیی ارضاً میتة فهی له» (حر عاملی، ۱۴۱۶،

ج ۲۵: ۴۱۳).

دانشوران فقه درباره این موضوع اختلاف دارند که روایت مذکور از شأن بیان حکم شرعی یا از شأن حکومتی آن حضرت صادر شده است. می‌توان عدالت را قرینه برای صدور

روایت از شأن ابلاغی حضرت دانست، به این بیان کسی که برای آباد کردن زمین بایری تلاش کند، باید در قبال این آبادانی به حقی برسد، حال یا به صورت مالکیت یا اولویت تصرف، به این معنا که تا وقتی این زمین را آباد نگه می‌دارد، برای تصرف در آن از دیگران سزاوارتر است، ولی اگر از آبادانی آن دست بردارد، دیگران هم حق عمران و آبادانی آن را خواهند داشت. البته در صورتی که این آبادانی با اذن دولت مشروع اسلامی باشد. بر مبنای این قرینه، می‌توان آن را صادر از شأن ابلاغی آن حضرت دانست.

۴. عدالت قرینه عدم صدور روایت از شأن بیان حکم شرعی

همان‌طور که می‌توان عدالت را قرینه صدور روایت برای بیان حکم شرعی دانست، در نقطه مقابل می‌توان از عدالت برای عدم صدور روایت به منظور بیان حکم شرعی استفاده کرد. بنا بر دیدگاه اول که قاعده اولی بر صدور به جهت بیان حکم شرعی است، به قرینه روشنی نیاز است تا از قاعده اولی عدول شود. ولی بر مبنای دیدگاهی که قاعده اولی به صورت کلی یا در حوزه غیرعبادات نداریم، عدالت به راحتی قرینه‌ای بر عدم صدور روایت به جهت بیان حکم شرعی است.

برای نمونه از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است که به شخصی فرمود: انت و مالک لایبک (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱۵: ۱۳۶). درباره این روایت پرسشی مطرح است که آیا در صدد بیان حکم شرعی فقهی بوده یا اینکه صرفاً بیانی است که به صدد تأدیب فرزند بوده است. با توجه اینکه فقهی دانستن این حدیث مستلزم ظلم خواهد بود، می‌توان گفت که اساساً حدیث مذکور از شأن بیان حکم شرعی صادر نشده است و باید آن را صادر از سایر شئون پیامبر صلی الله علیه و آله دانست، همان‌طور که برخی از دانشوران فقه و اصول چنین گفته‌اند (هاشمی، ۱۴۰۵، ج ۷: ۳۱).

۵. عدالت قرینه بر عموم یا اطلاق

گاهی با ادوات عموم، عموم حکم مذکور در آیه یا روایت بیان می‌شود و گاهی با ترتیب دادن مقدمات حکمت، اطلاق حکم ثابت خواهد شد. ولی گاهی اطلاق یا عموم حکم

برای فقیه چندان روشن نیست یا برخی از فقهای دیگر در عموم یا اطلاق آن تشکیک کرده‌اند. در این قبیل موارد لازم است با استفاده از قواعد و قراین دیگری، عموم یا اطلاق حکم تثبیت شود. یکی از قراین و شواهد در این زمینه «عدالت» است.

درباره اینکه آیا عموم ادله‌ای که تصرف در مال دیگران را حرام می‌داند، به تصرفاتی اختصاص دارد که از سوی پدر یا مادر صورت نگیرد یا عموم پابرجاست، دو احتمال داده می‌شود. اگر پدر و مادر مالی نداشته باشند که زندگی خود را تأمین کنند و فرزند بتواند مخارج آنان را تأمین کند، نفقه آنان بر عهده فرزند است و اگر ندهد پدر و مادر می‌توانند از مال فرزند به اندازه نیاز بردارند. ولی اگر اموال پدر و مادر برای تأمین مخارج آنان کفایت می‌کند، مقتضای اطلاق ادله‌ای چون «لایحل ال امرء الا بطیب نفسه» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۴: ۵۷۲) یعنی تصرف در مال دیگری بدون رضایت وی جایز نیست، این است که تصرف پدر و مادر در مال فرزند در این صورت جایز نخواهد بود. در این زمینه می‌توان حکم عقل به قبح ظلم و تصرف در مال دیگری را قرینه عموم و اطلاق قرار داد. همان‌طور که برخی از فقها به حکم عقل در این زمینه تمسک کرده‌اند (آملی، ۱۳۴۶، ج ۱۱: ۴۵۲).

۶. عدالت قرینه‌ای بر انصراف

اطلاق و انصراف دو ضابطه اصولی برای استفاده در اجتهادند. مقتضای اصل اطلاق، اثبات شمول حکم مذکور در آیه یا روایت برای تمام افراد و حالت‌های آن طبیعت است. برای عدول از اطلاق به قراینی نیاز است که یکی از این قراین عدول از اصالة الاطلاق و اثبات انصراف آن است که تمسک به اطلاق سبب ظلم شود. برای نمونه در روایت آمده است: رهگذران حق دارند به اندازه متعارف از میوه درختان در مسیر عبور تناول کنند (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۸: ۲۲۶) که اصطلاحاً به آن «حق ماره» می‌گویند.

پرسش این است که آیا روایت مذکور اطلاق دارد به گونه‌ای که اگر تناول از میوه‌ها عرفاً سبب ظلم بر صاحب درختان هم می‌شود، مثلاً اگر درختان در مسیری است که اتوبوس‌های مسافربری در آنجا توقف می‌کنند یا ایستگاه قطار در کنار آن است به گونه‌ای

که عملاً هیچ میوه‌ای برای صاحب درختان باقی نمی‌ماند یا مقدار اندکی برای آن باقی می‌ماند، آیا می‌توان گفت ادله «حق ماره» چنین اطلاق دارد یا منصرف است به جایی که چنین پیامدی نداشته باشد.

به نظر نمی‌رسد که بتوان به چنین اطلاقی نظر داد، بلکه باید گفت که عدالت و قبح ظلم، سبب انصراف ادله به مواردی می‌شود که عرفاً ظلمی به حساب نیاید. حتی در صورتی که افاده عموم با اطلاق نباشد، بلکه با ادوات عموم باشد، شاید بتوان گفت ادله قبح ظلم مخصوص چنین عمومی خواهد بود.

۷. عدالت قرینه‌ای برای رفع اجمال

در بسیاری از زبان‌های دنیا، واژه‌هایی وجود دارند که در دو یا چند معنا به کار می‌روند که سبب چند احتمال و اجمال کلام می‌شوند. برای مثال در زبان عربی «لام» هم برای ملکیت، هم برای اولویت تصرف، هم برای اختصاص و... به کار می‌رود.

برخی از احکام فقهی که در قرآن و روایات بیان شده با لام استعمال شده است، مثلاً در آیه اول سوره انفال تعلق انفال به خدا و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با «لام» بیان می‌شود، همان‌طور که در روایات تعلق انفال به امام عَلَيْهِ السَّلَام چنین است (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۹: ۵۲۳، ح ۱).

پرسش این است که «لام» در امثال این آیه و روایت، به معنای مالکیت شخصی خدا و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امام عَلَيْهِ السَّلَام نسبت به انفال است، یا اینکه «لام» در امثال این آیه و روایت به معنای ملکیت منصب امامت است یا صرفاً اختصاص را بیان می‌کند یا اولویت تصرف را یا معنای دیگری؟ با این احتمال‌ها، مفاد آیه و روایت مجمل می‌شود و به قرینه نیاز است تا اجمال را برطرف کند.

یکی از قراینی که می‌توان از آن برای رفع اجمال استفاده کرد، موافقت یکی از این احتمال‌ها با عدالت یا مخالفت برخی دیگر با عدالت است.

یکی از فقها پس از ذکر چند احتمال درباره مفاد این آیه و روایت، به قرینه عدالت می‌گوید: از امثال این ادله استفاده می‌شود که انفال ملک منصب امامت است، نه ملک

شخص امام. چرا که تمام دریاها، معادن، صحراها، نزارها، هدایای ملوک، ارث بردن وارث و خمس همه درآمدهای مردم، ملک شخصی یک نفر قرار داده شود با عدالت سازگار به نظر نمی‌آید (منتظری، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۸-۲۰).

۸. عدالت قرینه اجمال

گاهی هنگامی که تنها به متن (اعم از دینی و غیردینی) چشم دوخته می‌شود، کلام ظاهر در معنایی به نظر می‌آید، ولی هنگامی که به امور دیگری فراتر از متن توجه می‌شود، ظهور از بین می‌رود و به تعبیر فنی، کلام مجمل خواهد شد. شاید امور متعددی سبب اجمال کلام شوند که یکی از آنها ناسازگاری عموم یا اطلاق کلام با عدالت است.

برای نمونه در آیه ۶۱ سوره نور خوردن افراد از منزل یازده گروه تجویز شده است. مقتضای ظهور اطلاق آیه این است که هرچه در منزل این یازده گروه وجود دارد، می‌توان خورد، هرچند که عرفاً با عدالت سازگار نباشد و ظلم به حساب آید، ولی با احتمال ظالمانه بودن برخی از تصرف‌ها، آیه از این جنبه مجمل می‌شود و نمی‌توان به استناد آن، هرچه در منزل این گروه‌ها وجود دارد، تناول کرد و شاید به همین دلیل برخی از فقها گفته‌اند در تناول تنها به موارد یقینی اکتفا می‌شود (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۳۶: ۴۰۷؛ حکیم، ۱۳۸۹، ج ۵: ۴۴۴).

۹. عدالت قرینه اختصاص حکم به زمان خاص

دانشوران فقه احکام و مسائل فقهی را به زمان و مکان خاصی محدود نمی‌دانند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۸۳). ولی در مسیر استنباط فقهی، به روایاتی بر می‌خورند که عمومیت زمانی آن را قابل دفاع نمی‌دانند، از این رو آن را به زمان خاصی منحصر می‌دانند، نظیر عصر حضور امام معصوم علیه السلام یا زمان عدم استقرار حکومت صالح.

نمونه احتمالی آن روایاتی است که انفال را بر شیعیان حلال کرده است (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۹: ۵۴۹). مقتضای عمومیت زمانی روایات مذکور این است که انفال در همه زمان‌ها بر شیعیان حلال است، چه در زمان استقرار دولت صالح اسلامی، چه در زمان دولت جائز.

ولی شاید در عمومیت زمانی این حکم خدشه وارد شود، پس عدالت قرینه‌ای محسوب می‌شود که با این عمومیت ناسازگار است، همان‌طور که برخی از فقها به قرینه عدالت و نفی ظلم گفته‌اند روایات حلال کردن انفال عمومی برای شیعیان به زمانی اختصاص دارد که دولت‌های جائر بر انفال تسلط و برخی شیعیان به انفال احتیاج داشته‌اند، چرا که اطلاق آزاد بودن انفال برای همه و عدم مقید بودن آن به موازین عدل و انصاف سبب می‌شود که گروهی استیلائی مستبدانه بر انفال داشته باشند و گروهی از مردم مستضعف محروم شوند؛ همان‌طور که امروزه مشاهده می‌کنیم و این بی‌عدالتی محسوب می‌شود که شریعت از آن بیزار است و بر کسی که به مذاق شریعت واقف است، این مطلب پوشیده نیست (منتظری، ۱۴۱۵، ج ۳: ۸۲).

پذیرش ناپذیر بودن عموم زمانی دلیل انفال بر شیعیان، در کلمات دیگر فقها هم آمده است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۱۵۰-۱۵۱).

۱۰. عدالت قرینه اختصاص حکم به منطقه‌ای خاص

همان‌طور که گذشت، دانشوران فقه مسائل فقهی را فرازمانی و فرامنطقه‌ای دانسته‌اند، ولی گاهی در مسیر استنباط به روایاتی برخورد می‌کنند که عمومیت مکانی آن را قابل دفاع نمی‌دانند، از این رو آن را حکمی منطقه‌ای می‌دانند. نظیر منطقه جزیره‌العرب یا منطقه‌ای مانند آن، که بافتی قبیله‌ای دارد.

نمونه احتمالی این بحث روایاتی است که دیه قتل اشتباهی را بر عهده عشیره و قبیله قاتل می‌داند (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۹: ۳۹۲ به بعد). مقتضای عدالت حقوقی و جزایی این است که هر فرد بالغ رشید خود مسئول اعمال و جرایم خویش باشد، هرچند که عمل موجب کیفر را به اشتباه انجام داده باشد، اما اینکه خود شخص اصلاً مسئولیتی نداشته باشد و مسئولیت کاملاً متوجه خانواده، عشیره یا قبیله وی باشد، موجه نیست، مگر در صورتی که قراردادی میان دو طرف منعقد شود که چنین مسئولیتی را به دیگری منتقل کند. در این صورت انتقال ضمان به دیگری موجه و عادلانه خواهد بود (نظیر ضمان جریره در گذشته و بیمه در این زمان).

همچنین اگر بافت فرهنگی و اجتماعی جامعه به گونه‌ای باشد که عشیره یا قبیله را اتم جامعه

بدانند نه فرد و در نتیجه رویه‌ای استقرار داشته باشد که هم در ناحیه حقوق و هم در ناحیه وظایف و مسئولیت‌ها، عشیره یا قبیله محوریت بلامنازع داشته باشد نه فرد و فرد تنها در سایه قبیله و با شناسنامه آن شناخته شود، چنین حکمی عادلانه و موجه خواهد بود. ولی در منطقه‌ای که بافت فرهنگی اجتماعی به گونه‌ای است که تمام مسئولیت‌ها و حقوق متوجه شخص است، چنین حکمی عادلانه و موجه نخواهد بود. از این رو به قرینه ناعادلانه بودن چنین حکمی در منطقه فاقد قبیلگی، نمی‌توان این حکم را به منطقه‌ای تعمیم داد که بافت قبیله‌ای ندارد، بلکه عدالت قرینه اختصاص حکم به منطقه خاصی خواهد بود.

۱۱. عدالت قرینه استنباط حکم الزامی

بسیاری از دانشوران علم اصول معتقدند که ماده و هیئت امر بر الزام فعل و ماده و هیئت نهی بر الزام ترک دلالت می‌کند. ولی برخی از آنان دلالت برخی یا همه این چهار ضابطه را بر الزام نپذیرفته‌اند. بر اساس این دیدگاه باید به قراین و دلایل دیگری الزام را استفاده کرد. یکی از قراینی که در این زمینه به کار می‌آید، عدالت است.

برای نمونه در روایات، از احتکار طعام نهی شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۱۶۵). طبق قاعده اصولی، الفاظی نظیر «ایاک ان تحتکر» دلالت بر الزام می‌کند، ولی برخی از فقها دلالت امثال این روایات را بر الزام نپذیرفته‌اند یا در آن تشکیک کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۹۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۶۹) و لذا احتکار را صرفاً مکروه دانسته‌اند. ولی با توجه به اینکه احتکار طعام، نوعی ظلم و ظلم قبیح است، می‌توان به قرینه آن، استنباط حکم الزامی از روایات را تقویت کرد.

۱۲. عدالت قرینه استنباط عدم الزام

بسیاری از دانشوران علم اصول اموری را به‌عنوان ضابطه و قاعده فهم الزام ذکر کرده‌اند، نظیر ماده و هیئت امر که بر الزام فعل دلالت می‌کند و ماده و هیئت نهی که بر الزام ترک دلالت می‌کند، ولی گاهی قراین و شواهدی وجود دارد که باید از این قاعده عدول کرد. یکی از این قراین، ناسازگاری مفاد آیه یا روایت با عدالت است.

۱۳. عدالت قرینه بر ترجیح در مقام تعارض

گاهی میان دو آیه یا روایت ناسازگاری وجود دارد. ناسازگاری و تعارض یا ابتدایی است و با معیارهای مقرر می‌توان ناسازگاری را برطرف کرد و به اصطلاح میان آنها جمع عرفی برقرار کرد و گاهی ناسازگاری رفع‌شدنی نیست، در این صورت نوبت به مرجحات باب تعارض می‌رسد. دو دیدگاه درباره مرجحات وجود دارد.

الف) اکتفا به مرجحات منصوصه

گروهی از دانشوران فقه و اصول معتقدند که در هنگام تعارض، تنها مرجحاتی که در قرآن و روایات آمده‌اند، نظیر موافقت با کتاب، معتبر است و غیر از این مرجحات اعتباری ندارد. بر مبنای این دیدگاه چون در قرآن کریم هم به عدالت امر و هم از ظلم و بغی نهی شده است (نحل: ۹۰)؛ اگر یکی از دو روایت با عدالت موافق و با ظلم مخالف باشد و روایت دیگر چنین نباشد، روایت موافق با عدالت و مخالف با ظلم، مقدم و حجت خواهد بود و روایت دیگر حجت نخواهد بود. ناگفته نماند که این موافقت یکی از مصادیق موافقت با کتاب است.

ب) تعدی از مرجحات منصوصه

گروهی از دانشوران فقه و اصول معتقدند آنچه در روایات درباره علاج دو روایت متعارض آمده از باب مثال است. از این رو هر مرجحی که سبب ظن بیشتر به صدور یکی از دو روایت متعارض شود، معتبر است. پس از مرجحاتی نظیر موافقت با کتاب و مخالفت با فتاوی اهل سنت تعدی می‌شود.

بر اساس این دیدگاه نیز اگر یکی از دو روایت موافق با عدالت باشد و دیگری چنین نباشد، روایت موافق با عدالت مقدم خواهد شد.

۱۴. عدالت قرینه ترجیح در مقام تراحم

گاهی دو دلیل اثبات‌کننده حکم فقهی با هم سازگارند، ولی اگر مکلف بخواهد به اطلاق آن دو دلیل در همه موارد پایبند باشد، میان دو دلیل ناسازگاری و تعارض به وجود خواهد

آمد. مثلاً دلیل «غصب نکن» با دلیل «وجوب نجات جان انسان» به‌خودی‌خود ناسازگار نیستند، ولی التزام به اطلاق این دو دلیل سبب می‌شود در مواردی نتوان به هر دو دلیل عمل کرد، مثلاً در جایی که شخصی در حال غرق شدن در استخری است که در منزل دیگران وجود دارد، مقتضای اطلاق دلیل «لا تغصب» این است که ناجی غریق وارد منزل مردم نشود و مقتضای اطلاق دلیل «انقاذ الانسان» این است که به منزل دیگری وارد شود. در این وضعیت باید به تکلیفی که اهمیت بیشتری دارد و در صورت عدم احراز اهمیت بیشتر، به تکلیفی که احتمال اهمیت آن بیشتر است، امتثال کرد.

یکی از اموری که سبب اهمیت بیشتر یک تکلیف می‌شود، موافقت بیشتر آن با عدالت است. مثلاً اگر دو نفر در حال غرق شدن در استخر هستند و ناجی غریق نمی‌تواند هر دو را نجات دهد، یکی از این دو نفر به افراد زیادی بدهکار است که اگر زنده بماند می‌تواند کار کند و حقوق مردم را به آنان بپردازد، ولی فرد دیگر به مردم بدهکار نیست، نجات دادن فرد بدهکار به عدالت نزدیک‌تر است، چون سبب تأمین حقوق دیگران می‌شود. یا یکی از دو نفر زن بارداری است که با نجات وی حق حیات دو نفر تأمین می‌شود، ولی دیگری چنین نیست و با نجات وی حق حیات یک نفر تأمین می‌شود یا یکی از دو نفر محکوم به اعدام شده است (به‌دلیل قصاص یا یکی از حدود الهی) و دیگری به اعدام محکوم نیست (البته همه این فرض‌ها در صورتی است که در یکی از دو طرف فقط یک مرجح وجود داشته باشد، وگرنه در صورت بودن چند مرجح، باید میان آنها کسر انکسار صورت گیرد).

نتیجه‌گیری

به نظر برخی می‌توان عدالت را ضابطه اصولی یا قاعده فقهی در نظر گرفت و از آن در اجتهاد استفاده کرد. اثبات این راه بسیار دشوار است، از این‌رو نگارنده در این مقاله تلاش کرد که پیشنهاد دیگری ارائه دهد و آن پیشنهاد، استفاده از عدالت و قبح ظلم به‌عنوان قرینه

است. استفاده از آن به‌عنوان قرینه به اثبات نیاز ندارد، چون بدیهی است که قرینه اقوی بر ذوالقرینه مقدم می‌شود، به‌علاوه استفاده از آن به‌عنوان قرینه به‌صورت موردی در عمل فقها دیده می‌شود، همان‌طور که در این مقاله نشان داده شده است که فقها به‌صورت موردی از عدالت در اجتهاد استفاده کرده‌اند. ولی تاکنون اولاً: استقصای کاملی صورت نگرفته است تا موارد استفاده از عدالت در اجتهاد گردآوری شود؛ ثانیاً: طرح منسجمی بر اساس مراحل که باید در اجتهاد پیموده شود، آماده نشده است تا همه موارد استقصاشده در آن طرح گنجانده شود. ولی بحمدالله نگارنده در این نوشتار توانست اولاً: با تأمل فراوان طرحی (بر اساس مراحل که باید در اجتهاد پیموده شود) ارائه دهد؛ ثانیاً: با تتبعی نه‌چندان گسترده توانست مسائلی را مطرح کند که شاید بتوان با توجه به عدالت، در اجتهادهای سابق بازنگری انجام داد.

روشن است که تلاش نگارنده در هر دو جنبه، در حد ظرفیت یک مقاله بوده است. در این مقاله با بسط مراحل اجتهاد مطلوب، نشان داده شد که حتی با تحفظ بر اصول و مبانی فقه رایج، می‌توان شیوه‌ها و راهکارهای معتبر و قابل دفاعی را یافت یا ساخته و پرداخته کرد و با آنها در پرتو مبانی و اهدافی نظیر عدالت، به بازنگری در برخی مسائل فقهی پرداخت.

نگارنده بیش از حد انتظار از یک مقاله تلاش کرد تا نمونه‌هایی از مسائل فقهی را برای هر مورد بیابد و فراتر از آن تلاش کرد تا شاهی از سخن فقیهان برای هر مرحله مطرح کند، تا سند گویایی باشد که در فقه موجود نیز این نمونه‌ها وجود دارد. هر چند در دستیابی به این هدف صد درصد موفق نبود و نتوانست برای همه موارد چهارده‌گانه، شاهی از کلام فقها ارائه دهد که صد البته چنین انتظاری از یک مقاله بسیار بیش از حد متعارف است. امید که در فرصت‌های دیگری به این هدف کاملاً دست یابد.

منابع

قرآن کریم.

۱. آملی، محمدتقی (۱۳۴۶ش)، *مصباح الهمدی فی شرح العروة الوثقی*، مطبوعه فردوسی.
۲. انصاری، مرتضی (۱۳۸۱ق)، *فرائد الاصول*، تحقیق عبدالله نورانی، چ ۲، قم، انتشارات مطبوعات دینی.
۳. بجنوردی، سیدحسن (بی تا)، *منتهی الاصول*، چ ۲، بصیرتی، قم.
۴. حر عاملی، محمد (۱۴۱۶ق)، *وسائل الشیعه*، چ ۳، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵. حکیم، سیدمحسن (۱۳۸۹ق)، *مستمسک العروة الوثقی*، چ ۳، نجف اشرف، مطبوعه الآداب.
۶. خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، چ ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. _____ (۱۳۷۹)، *کتاب البیع*، چ ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام خمینی.
۸. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۰۹ق)، *معجم رجال الحدیث*، چ ۱، منشورات مدینه العلم، قم.
۹. شهید ثانی، زین الدین (۱۳۷۴)، *تمهید القواعد*، چ ۱، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۰. شیخ طوسی، محمد (۱۳۷۸ق)، *المبسوط فی فقه الامامیه*، چ ۳، تهران، المکتبه المرتضویه.
۱۱. ضیائی فر، سعید (۱۳۹۰)، *شئون معصوم و تأثیر آن بر شناخت تعالیم دین، نقد و نظر*، سال شانزدهم، شماره ۲، ص ۶۱-۷۴.
۱۲. _____ (۱۳۹۰)، *مکتب فقهی امام خمینی*، چ ۱، تهران، مؤسسه عروج.
۱۳. علامه حلی، حسن (۱۴۱۳ق)، *مختلف الشیعه*، چ ۱، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. غروی تبریزی، علی (بی تا)، *الاجتهاد و التقليد (تقریرات درس آیه الله خوئی)*، چ ۲، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۵. قطیفی، سیدمنیر السید (۱۴۱۴ق)، *الرافد (تقریرات درس آیه الله سیستانی)*، چ ۱، قم، دفتر آیه الله سیستانی.

۱۶. قمی، میرزابوالقاسم (۱۳۸۸)، *التعوانین المحکمہ*، ج ۱، قم، مؤسسه السیده المعصومه.
۱۷. کلینی، محمد (۱۳۸۸ق)، *الکافی*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق)، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۲، قم، نشر تفکر.
۱۹. مهریزی، مهدی (۱۳۷۹)، *متون فقه پژوهی*، ج ۱، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۵)، *جواهر الکلام*، تحقیق: عباس قوجانی، ج ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۸)، *مکتب و نظام اقتصادی اسلام*، ج ۱، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
۲۲. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۰۵ق)، *بحوث فی علم الاصول*، (تقریرات درس شهید صدر)، ج ۲، المجمع العلمی للشهید الصدر.