

بررسی تحلیلی مفهوم عدالت شاهد*

دکتر اردوان ارژنگ

گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی یاسوج

چکیده

شهادت (بینه) یکی از راههای اثبات دعاوی و جرائم است و شاهد یکی از ارکان مهم آن می‌باشد. نظر به تأثیر شهادت در اثبات دعاوی، جرائم و صدور احکامی دائر بر رد مال، بقای زوجیت، انحلال آن، قتل، تازیانه و ...، لازم است که شاهد دارای شرایطی باشد. یکی از این شرایط عدالت است. شهادت غیر عادل (فاسق) پذیرفته نیست. این جستار تعاریف مختلف عدالت را مورد نقض و ابرام قرار می‌دهد و عدالت را صرفاً در حد حالت درونی (نه ملکه که بر خلاف نظر مشهور است) دانسته که منجر به اجتناب از کبائر و عدم اصرار بر صغائر می‌شود و قید مروت را نیز در تعریف عدالت قبول ندارد (بر خلاف نظر مشهور). هر چند این بحث در مورد عدالت شاهد است، از آنجا که در برخی موارد دیگر (مانند امام جماعت، قاضی، ...) صفت عدالت لازم است، مباحث طرح شده راهگشای نظری و عملی در آن موارد نیز خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: شهادت، شاهد، عدالت، فسق، ملکه، کبیره، صغیره،

* - تاریخ وصول: ۱۴/۱۲/۸۱ ، تاریخ تصویب نهایی: ۸۲/۷/۳۰ . این مقاله از پایان‌نامه دکتری نگارنده استخراج شده است.

اصرار، مروت، جرح، تعدیل.

تعریف عدالت

در این بخش از مقاله به تعاریف مختلفی که از عدالت شده است و نیز تحلیل و نقد آنها و بیان نظر خود می‌پردازیم. لازم به ذکر است که تنسیق و ترتیب تعاریف بر اساس سیر تاریخی است و چنانکه می‌بینیم تعاریف آغازین بسیط و ساده‌اند اما رفته رفته دارای اجزای بیشتری می‌شوند.

تعریف اوّل

برخی عدالت را تعریف کرده‌اند به «حسن ظاهر» (منسوب به برخی قدما، (ر.ک انصاری، ۱۶۵/۳). در این تعریف ظاهر الصلاح بودن را عدالت دانسته‌اند. یعنی همین که فردی ظاهرش مورد اطمینان باشد متصف به صفت عدالت خواهد بود. یعنی اگر انسان به ظاهر اعمال دینی بپردازد و ظاهر او موجب شک در مورد فسق او نشود، عادل خواهد بود.

اشکالات تعریف اوّل

این تعریف علی‌رغم اینکه تعریفی ساده و به دور از تعقید و پیچیدگی است اما دارای اشکالاتی است:

- ۱ - حسن ظاهر ممکن است راهی برای شناخت عدالت باشد نه اینکه خود عدالت باشد. زیرا عدالت حالتی درونی است و ظاهر الصلاح بودن می‌تواند حاکی و بیانگر از عدالت باشد نه اینکه خود آن باشد. به عبارت دیگر حسن ظاهر نمی‌تواند ماهیت عدالت باشد. لذا معقول آن است که این تعریف از تعاریف عدالت محسوب نشود و آن را از راههای اثبات عدالت بدانیم تا اختلاط راه و مقصد پیش نیاید؛
- ۲ - این تعریف متعرض درونی بودن و از مقوله کیف بودن عدالت نشده است؛ ۳ - حسن ظاهر از مفاهیمی است که دقیقاً قابل تعریف نیست و به نوعی ممکن است خود،

مورد اختلاف باشد.

تعریف دوم

«عدالت عبارت است از مسلمان بودن و عدم ظهور فسق». این تعریف نظر بعضی از علمای امامیه (طوسی؛ *الخلافت*، ۲۱۷/۶؛ و نیز منسوب به ابن الجنید است: انصاری، ۱۶۵/۳) و نیز برخی از حنفیان چنین دیدگاهی دارند (کاسانی، ۴۰۷/۶ و ۴۰۸؛ حلبی، ص ۱۸۸).

به نظر این گروه اصل این است که افراد در حالت سلامت روحی و اخلاقی و عدالتند و فسق، حالتی عارضی و اثباتش محتاج دلیل است و همین که انسان، مسلمان باشد و فسقی از او ظاهر نشود، متصف به صفت عدالت خواهد بود. این تعریف با دیدگاه قانون مدنی قبل از انقلاب اسلامی تا اصلاحیه ۷۰/۸/۱۴ ملائمت و سازگاری دارد، گرچه در آن قانون به جای شرط عدالت (و نه در تعریف عدالت) عدم اشتها و معروفیت به فساد اخلاق آمده بود ولی به نظر می‌رسد که این شرط عبارت دیگری از همین تعریف دوم باشد.^۱ مزیت این تعریف آن است که با اصل عملی ذکر شده در تعریف مطابقت دارد و با آن اصل تأیید می‌شود. اثر این تعریف و همچنین تعریف اول آن است که اولاً اثبات و احراز عدالت امری بسیار ساده و راحت

۱. البته با اصلاحیه ۷۰/۸/۱۴ در قانون مدنی به شرط عدالت تصریح شد (ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی) و در آیین دادرسی دادگاههای انقلاب در امور مدنی (مصوب ۷۳/۴/۲۵) صلاحیت شاهد را به شرایط مندرج در بخش چهارم از آیین دادرسی دادگاههای انقلاب در امور کیفری ارجاع داده است. ولی تعریف عدالت در هیچ کدام از قوانین رایج ذکر نشده است که برای رفع این نقیصه بر اساس اصل ۱۶۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران باید به فتوای مشهور فقهای امامیه رجوع کرد.

خواهد بود. ثانیاً اکثر افراد جامعه اسلامی متصف به صفت عدالت می‌باشند و فرد عادل، نادر الوجود نخواهد بود. علت اینکه این تعاریف آثار فوق‌الذکر را دارد بدان جهت است که این تعاریف بدون قیود و اجزاء مندرج در تعاریف دیگر است.

ولی این تعریف علاوه بر اشکال اول و آمده بر تعریف اول (یعنی اینکه عدم ظهور فسق ممکن است راهی برای شناخت عدالت باشد نه خود عدالت. همچنان که فیض کاشانی (ره) یکی از راههای اثبات عدالت را، عدم ظهور فسق و عدم ظهور خلاف عدالت می‌داند (فیض کاشانی، ۱۸/۱) و نیز اشکال دوم و آمده بر تعریف اول (عدم بیان درونی بودن صفت عدالت)، اشکالات دیگری نیز دارد:

۱ - اگر منظور از «و» در تعریف عطف تفسیری باشد یعنی بگویند عدم ظهور فسق همان مسلمان بودن است که بدیهی البطلان است؛

۲ - اگر مراد این باشد که با تحقق این دو قید، فرد عادل خواهد بود به نظر می‌آید که با اصل بتوان این دو قید را ثابت کرد که در آن صورت بحث جرح و تعدیل (تزکیه شهود) از ریشه منتفی خواهد شد در حالی که طرح آن توسط فقها، نشانگر آن است که در جرح و تعدیل نمی‌توان به اصل (اصل بر آن است که افراد جامعه اسلامی، مسلمان بوده و فسقی از آنها ظاهر نشده است) اعتماد کرد؛

۳ - تعریف عدالت به عدم ظهور فسق معنایش این است که علم و دانستن منجر به ایجاد واقعیت می‌شود. یعنی با دانستن ما عدالت تحقق یافته و با ندانستن عدالت محقق نخواهد شد. به دیگر سخن تالی فاسد این تعاریف آن است که عدالت از امور انشائی خواهد شد که تابع انشای انشاء کننده است و ما به ازاء خاصی ندارد. در حالی که این گونه نیست، یعنی عدالت از اموری است که دارای ماهیت خاص و تحقق خاص بوده و تابع دانستن و ندانستن انسان نیست؛

۴ - از آنجا که حکم روی عنوان عدالت رفته است، لذا عدالت باید احراز شود و صرف عنوان عدم الفسق برای احراز عنوان عدالت کافی نیست. توضیح آنکه اگر

تقابل عدالت و فسق از باب تقابل عدم و ملکه باشد، عنوان عدم الفسق در اتصاف فرد به صفت عدالت کافی است. ولی ما بر آنیم که تقابل عدالت و فسق از باب تقابل تضاد است که در این صورت می‌توان حالت سوم (بینابین) برای آنها فرض کرد که فرد نه متصف به عدالت باشد و نه فاسق، و در این صورت فرد غیر فاسق (که براساس این تعریف می‌بایست عادل تلقی شود) الزاماً متصف به عدالت نخواهد بود و با عدم اتصاف وی به عدالت، عدالت وی محرز نمی‌شود و چنین فردی واجد شرط عدالت در شاهد نخواهد بود. علامه حلی، تقابل این دو را از باب تقابل عدم و ملکه نمی‌داند بلکه از باب تضاد می‌داند (حلی، ۲/۲۳۷) و صاحب *العناوین* نیز تقابل آنها را از نوع تضاد می‌داند (حسینی مراغی، ۲/۷۳۶).

تعریف سوم

«عدالت عبارت است از صرف ترک گناهان (کبیره^۱ و صغیره^۱) یا فقط ترک کبائر».

۱. گناه کبیره به اشکال مختلفی تعریف شده است: گناهی که در کتاب یا سنت بر انجام آن وعده عذاب داده شده باشد (شهید اول، *الروضه البهیة*، ۳/۱۲۹)؛ گناه موجب حد (شهید اول، *القواعد و الفوائد*، ۱/۲۵۱)؛ گناهی که در قرآن شدیدتر از دو حالت فوق دانسته شده است (انصاری، ۳/۱۸۶)؛ گناهی که نشانگر بی‌مبالایی انجام دهنده آن نسبت به دین باشد (شهید اول، *الروضه البهیة*، ۳/۱۲۹ و ۱۳۰)؛ که با نگاهی به روایات (حر عاملی، ۱۱/۲۵۱) به بعد و شیخ صدوق، ۲/۴۱) در می‌یابیم که این نظریات قابل جمع می‌باشد زیرا این روایات یک دست نمی‌باشند یعنی تعداد و انواع گناهان در روایات مختلف، متفاوتند و از این تفاوت چنین استنتاج می‌شود که هر کدام از تعاریف بخشی از گناهان کبیره را ذکر می‌کند. لذا می‌توان گفت گناه کبیره گناهی است که کبیره بودنش با یکی از این راهها

دیدگاه برخی از فقیهان امامیه (از قبیل ابن ادریس، ۱۱۷/۲؛ ابن البراج و ابو صلاح حلبی، رش. مروارید) و دیدگاه علمای شافعی مذهب (شرینی، ۴۲۷/۴؛ ابوالقاسم، ۶/۶؛ رملی، ۲۹۴/۸؛ سیوطی، ۶۸۱/۲) و برخی از حنفی‌ها است (العینی، ۱۲۳/۸؛ ابن عابدین، ۲۷۷/۴؛ کاسانی، ۴۰۸/۶).

در این تعریف صرف ترک، ملاک عدالت دانسته شده و به اینکه ناشی از ملکه باشد یا ناشی عدم از ابتلای فرد به معاصی باشد، اشاره‌ای نشده است و از اشاره نکردن به آن، چنین استنباط می‌شود که لازم نیست ترک کبائر از سر داشتن ملکه باشد، بلکه همین که فرد آن را به هر دلیل انجام ندهد، متصف به صفت عدالت خواهد بود. تفاوت اساسی این تعریف با دو تعریف پیشین در این است که این تعریف بر جنبه اثباتی قضیه تأکید کرده است. یعنی اینکه در تعاریف قبل صرف عدم الفسق و ... ملاک عدالت دانسته شد ولی در این تعریف اتصاف به صفت اجتناب از گناهان، عدالت به حساب آمده است. اثر این تعریف آن است که احراز عدالت به سادگی صورت

ثابت شده باشد.

۱. گناهانی را که در عداد کبیره نباشند و به عبارتی تأثیرشان کمتر از کبیره باشد، صغیره می‌نامند. علت اصلی اینکه عدم اصرار بر صغیره در تعریف عدالت آمده این است که پیامبر (ص) فرمود: «لا صغیره مع الاصرار» (حر عاملی، ۲۶۸/۱۱). چنانچه بر معصیت صغیره اصرار شود، دیگر عنوان صغیره را نخواهد داشت و معنون به عنوان کبیره می‌شود. اما اینکه چگونه و چرا با اصرار بر صغیره، عنوان صغیره به کبیره تبدیل می‌شود توجیهاتی ارائه شده است: اصرار بر صغیره کاشف از پستی نفس، باعث دوری از خداوند، موجب تأثر از پلیدی گناه، سبب کوچک شمردن گناه (که خود عمل بسیار قبیحی است)، منجر به مغرور شدن به ستاریت خدا، باعث ایجاد لذت حرام، سبب تجاهر و ترویج گناه می‌شود (بجنوردی، ۳۶۵/۷).

می‌گیرد. زیرا قید ملکه را که احراز آن به شدت سخت است، ندارد. البته تعداد افراد مشمول این تعریف که عادل خواهند بود کمتر از تعداد افراد مشمول تعریف اول و دوم خواهند بود. دلیل دیگر برای اینکه احراز عدالت سهل‌تر صورت خواهد گرفت، آن است که پیچیدگی تعریف چهارم، پنجم و ششم را (که قید مروت را لازم می‌دانند) ندارد.

اشکالات تعریف سوم

۱ - صرف عدم انجام گناهان کبیره و صغیره نمی‌تواند خود عدالت باشد زیرا عدالت از مقوله کیف حالتی درونی است و این مسئله مهمی است که باید مشخص شود که هر مفهومی تحت چه مقوله‌ای است؛

۲ - ترک گناه می‌تواند (نه الزاماً) نشانه وجود عدالت باشد نه خود عدالت؛

۳ - ترک گناه ممکن است از سر ترس از مردم، به طمع اعتبار اجتماعی پیدا کردن یا عدم ابتلای به گناه یا قدرت نداشتن بر گناه باشد که هیچ کدام نشان دهنده آن حالت درونی نیست. زیرا عدالت باید نشانگر چنان وضعیتی باشد که فرد علی‌رغم قدرت بر گناه و تحقق زمینه آن، فقط به انگیزه الهی مرتکب گناه و معصیت نشود.

تعریف چهارم

عدالت عبارت است از «اجتناب از کبائر، حفظ از صغائر و محافظت بر مروت». این تعریف را علمای مالکی (زحیلی، ۲۷۶/۴؛ القرافی، ۲۰۱/۱۰ و ۲۲۳) و نیز فقهای حنبلی بیان کرده‌اند (عبدالله ابن احمد، ۳۲/۱۲). بر اساس این تعریف در تحقق عدالت سه قید لازم است. یکی عدم انجام گناه کبیره و دیگری حفظ از صغائر و سوم محافظت و داشتن مروت. تفاوت تعریف چهارم با تعریف سوم در این است که در تعریف سوم عدم اصرار بر صغائر قید عدالت دانسته شده بود ولی در این تعریف حفظ

خود از صغائر که عدم اصرار حکایت از دوام و استمرار دارد ولی حفظ از صغائر مرتبه ضعیف‌تری از آن است. تفاوت دیگر آنها در این است که در تعریف سوم قید مروت وجود ندارد ولی در این تعریف قید مروت لازم دانسته شده است.

بر اساس این تعریف احراز عدالت سخت‌تر از تعاریف قبل ولی ساده‌تر از تعاریف بعدی است. اما اینکه بر اساس این تعریف، سخت‌تر از تعاریف قبل می‌توان عدالت را احراز کرد به دلیل قید مروت می‌باشد و اینکه ساده‌تر از تعاریف بعد، احراز عدالت صورت می‌گیرد به سبب این است که در تعاریف بعدی (پنجم و ششم) قید مروت نیز باید احراز شود. با توجه به این تعریف انسان برای متصف شدن به عدالت نیاز به چند صفت جزئی‌تر دارد ولی در تعاریف پیشین، اتصاف فرد به عدالت، با قیود کمتری تحقق پیدا می‌کرد. به عبارت دیگر با تکیه بر این تعریف، تعداد افراد کمتری مصداق عادل خواهند بود. بر این تعریف دو اشکال وارد می‌آید:

اولاً اشکالات تعریف پیشین بر این تعریف هم وارد است؛ ثانیاً اشکال دیگر از جهت قید مروت است که در تعریف ششم به بررسی آن پرداخته‌ایم.

تعریف پنجم

عدالت عبارت است از «استقامت (عدم انجام گناه) فعلی که از سر ملکه و حالت پایدار درونی باشد». (شیخ مفید، ۷۲۵؛ شیخ طوسی، *المبسوط*، ۲۱۷/۸؛ همو، *النهایه*، ۵۲/۲؛ حلی (محقق)، ۹۱۱/۴). بر اساس این تعریف، صرف ترک گناه منجر به اتصاف فرد به عنوان عادل نمی‌شود. بلکه باید عدم ارتکاب معصیت ناشی از ملکه درونی باشد. تفاوت این تعریف با تعریف ششم در این است که در تعریف ششم فقط بعث و ادا کردن ملکه به اجتناب از گناه، عدالت دانسته می‌شود ولی در این تعریف اجتناب فعلیت یافته از سر ملکه عدالت تلقی شده است (نه اجتناب مثلاً از باب عدم ابتلاء). و تفاوتش با تعریف سوم و چهارم در این است که در تعریف سوم و چهارم

صرف ترک، ملاک عدالت به حساب آمده است در حالی که در این تعریف (تعریف پنجم)، ترک و اجتناب ناشی از ملکه، عدالت می‌باشد. بر خلاف تعریف سوم و چهارم که صرف ترک گناه را عدالت می‌دانست این تعریف صرف ترک گناه را عدالت نمی‌داند بلکه عدم صدور گناه و معصیت را از سر حالت پایدار (ملکه) عدالت می‌داند. در واقع به نظر می‌رسد شأن و وظیفه این تعریف رفع اشکال ذکر شده در تعریف سوم و چهارم می‌باشد یعنی این تعریف بدین جهت بیان شده است که اشکال (صرف ترک گناه، عدالت نیست) را برطرف کند.

در این تعریف احراز عدالت پیچیده‌تر و مشکل‌تر از تعاریف پیشین است. زیرا در آن قید ملکه آمده است، ولی احراز عدالت ساده‌تر از تعریف ششم صورت می‌گیرد زیرا در تعریف ششم قید مروت وجود دارد. همچنین بر اساس این تعریف، تعداد افراد عادل بیشتر از تعداد افراد عادل بر اساس تعریف ششم خواهد بود. زیرا برای اتصاف به عدالت در تعریف بعدی، قیود بیشتری لازم است بر خلاف این تعریف که قیود کمتری لازم دارد، زیرا هر چه قیود بیشتر باشد مصادیقش کمتر است. ولی این تعریف خود دارای اشکالاتی است:

۱ - اولین اشکال این تعریف آن است که عدم انجام گناه [ناشی از ملکه] را عدالت دانسته نه خود آن حالت پایدار درونی را. به دیگر سخن، عدالت را از طریق آثار و نمودهایش (عدم انجام گناه) تعریف نموده و ماهیت آن را تعریف نکرده است. یعنی تأکید روی عدم انجام گناه است که عدالت را همین دانسته ولی در ادامه تعریف، منشأ این حالت یعنی عدالت را بیان کرده است. به نظر می‌رسد که قید (ناشی از حالت پایدار بودن) را جزء تعریف ندانسته بلکه آن را علت عدم انجام گناه تلقی کرده است. برای رفع این اشکال باید نقطه مرکزی و ماهیت عدالت را حالت درونی می‌دانست.

۲ - در این تعریف ذکر نشده است که اجتناب از گناه و عدم انجام آن به معنای عدم صدور معصیت، به طور کلی است یا نه؟ که این ابهام در تعریف امری پسندیده

نیست. چرا که اگر به معنای عدم صدور معصیت به طور کلی باشد، صحیح نخواهد بود، زیرا اولاً، عدم صدور معصیت فقط مربوط به مقام عصمت است؛ ثانیاً در آن صورت به ندرت انسان عادل پیدا می‌شود و مردم از قبل نیافتن فرد عادل دچار عسر و حرج می‌شوند. تبیین قضیه چنین است که از آنجا که در موارد متعددی (قاضی، شاهد، امام جماعت و ...) عدالت لازم است با معنا نمودن اجتناب از تمام معاصی به عدم صدور معصیت، مردم برای امام جماعت، شاهد، قاضی و ... فرد عادل را پیدا نمی‌کنند و لازم می‌آید بخش‌های مختلفی از نظام زندگی دینی و دنیایی که نیازمند افراد عادل است تعطیل شود که با اصل نفی عسر و حرج سازگار نیست. در نتیجه با تمسک به اصل نفی عسر و حرج می‌توان گفت که اجتناب از معاصی نمی‌تواند به معنای عدم صدور معصیت و گناه باشد.

۳ - با مراجعه به تاریخ صدر اسلام می‌بینیم که در زمان رسول خدا (ص) و ائمه (ع) مردم گناه می‌کردند و عدالت به معنای این نبود که کسی گناه نکند بلکه به این معنا بود که فرد به سختی مبتلای به گناه شود.

۴ - اشکال دیگر این تعریف مربوط به قید ملکه است که در تعریف بعدی به آن می‌پردازیم. زیرا تعریف پنجم بر خلاف تعریف بعدی که قید ملکه را آورده گویا آن را منشأ و علت عدم انجام گناه دانسته است نه اینکه آن را جزء تعریف عدالت آورده باشد. ولی تعریف بعدی (تعریف ششم) قید ملکه را نقطه اساسی و محوری و مرکزی تعریف دانسته است، لذا ترجیح داده می‌شود که در اشکالات وارد شده بر تعریف ششم، اشکالات اخذ قید ملکه در تعریف عدالت بیان شود.

همچنان که در ذیل تعریف پنجم گفته شد با افزایش قیود و احاله تعریف به امور صعب الاحراز مصادیق کمتری پیدا خواهیم کرد. در این تعریف برای عادل بودن قید تقوا (اجتناب از گناه کبیره و عدم انجام گناه صغیره) و ترک این گناهان از سر ملکه بودن (که امری صعب الاحراز است) و نیز افزودن قید مروت، مصادیق کمتری برای

انسان عادل پیدا خواهیم کرد. به عبارت دیگر ممکن است بر اساس تعاریف اول و دوم، اکثر مسلمانان در جامعه اسلامی، عادل باشند اما بر اساس تعریف سوم و چهارم این تعداد به شدت اندک خواهد شد و با رفتن به سراغ تعریف پنجم و ششم، جز افراد معدودی، واجد صفت عدالت نخواهد بود.

تعریف ششم

عدالت «ملکه‌ای درونی و نفسانی است که فرد را بر تقوی و مروت وادار می‌کند». این تعریف نظر مشهور بین علمای امامیه، بعد از علامه یعنی از شهید اول به این سو است (حلی (علامه)، ۱۳۹/۲؛ شهید اول، *القواعد و الفوائد*، ۲/۲۵۰). در این تعریف دو چیز دیده می‌شود: اولاً اصل عدالت ملکه‌ای درونی دانسته شده است؛ ثانیاً حالت فوق باید منجر به نمود و بروزی شود که در این تعریف تقوی (اجتناب از کبائر و عدم اصرار بر صغایر) و مروت، تظاهر و نمود آن حالت دانسته شده است. مزیت این تعریف آن است که محور تعریف عدالت، همان حالت درونی دانسته شده و تقوی (اجتناب از گناه) و مروت نتیجه آن حالت تلقی شده است. لذا اشکال اول وارد بر تعریف پنجم، بر این تعریف وارد نیست. ناگفته نماند مراد ما از ملکه، حالت ثابت، راسخ و پایدار درونی است.

هر چند این تعریف دارای مزیت است اما اشکالاتی نیز دارد که پنج اشکال بر اخذ قید ملکه وارد می‌شود و سه اشکال نیز بر قسمت‌های دیگر:

۱ - اشکال اول بر اخذ قید ملکه؛ در اینجا باید به سه مقدمه و نتیجه حاصل از آنها

توجه کنیم:

- اگر انسان کار منافی عدالت یا منافی مروت انجام دهد، عدالت از بین می‌رود؛

- اگر فرد انجام دهنده کار منافی عدالت یا منافی مروت، توبه کند، عدالت وی بر

می‌گردد؛

- ملکه، دارای این خصوصیت است که زود از بین نرود و طبیعی است که به سرعت هم تحقق نمی‌یابد.

نتیجه: لازم دانستن قید ملکه در تعریف عدالت، با مقدمات اول و دوم سازگار نیست. زیرا معقول نیست که بگوییم ملکه به سرعت زائل نمی‌شود، اما با انجام کبیره، به سرعت از بین رود و نیز معقول و منطقی نیست بگوییم ملکه از اموری نیست که به سرعت ایجاد شود، اما به محض انجام توبه، برگردد و تحقق یابد.

۲ - اشکال دوم بر اخذ قید ملکه؛ در اینجا نیز نخست به سه مقدمه و آن گاه به نتیجه حاصل اشاره می‌کنیم:

- تعدیل عبارت است از اثبات عدالت شاهد توسط دو شاهد واجد شرایط؛

- جرح عبارت است از اثبات عدم وجود شرایط (از جمله عدالت) توسط

دو شاهد؛

- اگر سخن جارحان و معدلان، قابل جمع باشد و تعارضی نباشد، بحث تقدیم

یکی بر دیگری موضوعیت نخواهد داشت. ولی اگر سخن معدلان و جارحان، با یکدیگر تعارض داشته و قابل جمع نباشد، علما معتقدند که سخن جارح بر معدل، مقدم است و به قول او عمل می‌شود (شیخ طوسی، *المبسوط*، ۱۰۸/۸؛ شهید اول، *الدروس*، ۷۹/۲).

نتیجه: مقدم داشتن قول جارح بر معدل با لازم دانستن قید ملکه در تعریف عدالت سازگار نیست، زیرا معدل از علمی سخن می‌گوید که بر اثر معاشرت طولانی و اختبار و آزمایش برای او حاصل شده یا اینکه در اثر فحص و جستجوی اعمال و کارهای فرد مورد نظر به علمی در مورد او رسیده و لذا بعید است که خطا نماید و با تقدیم قول جارح بر معدل، گویا معتقدیم که عدالت ملکه نیست بلکه حسن ظاهری است که جارح بر اساس آن سخن می‌گوید.

از سوی دیگر در تقدیم قول جارح بر سخن معدل، چنین گفته‌اند که عمل به قول

جارج، گویا تصدیق قول هر دو (جارج و معدل) است، زیرا ممکن است در انسان هم موجبات تعدیل ایجاد شود و هم موجبات جرح و توجیه. قضیه بدین صورت است که جارج، به چیزی علم پیدا کرده که موجب جرح او شده و معدل به چیزی علم پیدا کرده که موجب تعدیل شده است (شیخ طوسی، همان، ۱۰۸/۸؛ رشتی، ص ۱۴۵) در حالی اگر در تعریف عدالت، قید ملکه را لازم بدانیم، از آن جا که معدل از عدالت (ملکه) خبر می دهد، باید علی القاعده قول او مقدم شود زیرا از واقعیت خبر می دهد در حالی که قول جارج مقدم داشته می شود.

۳ - اشکال سوم قید ملکه؛ شناخت ملکه امر بسیار مشکلی است یعنی بسیار مشکل است که ما بفهمیم اجتناب از سر ملکه بوده یا چنین نبوده است. لذا تعریف عدالت به ملکه، تعلیق به امر صعب تشخیص است که از مذاق و دأب شارع مقدس به دور است.

۴ - اشکال چهارم قید ملکه؛ اگر عدالت به معنای ملکه باشد (آن هم به معنای اجتناب از تمام قبائح و کبائر) فرد عادل پیدا نمی شود. زیرا به دست آوردن آن ملکه نیازمند مجاهدات و تلاشهای بسیار شاق و سخت به علاوه تأییدات الهی و ربانی است، در حالی که عدالت از اموری است که بخشی از مسائل دینی و دنیایی مردم بر آن متکی است و به اصطلاح عام البلوی است و بعید است چنین مسئله عام البلوائی این گونه تعریف شود.

۵ - اشکال پنجم قید ملکه؛ از اشکالات فوق چنین نتیجه گرفته می شود که بر لزوم ملکه در تعریف عدالت نه تنها هیچ دلیل قرآنی و روایی وجود ندارد بلکه ادله مختلفی که اقامه نموده ایم آن را نفی می کند. به فرض که ادله ای آن را تأیید نماید، شاید برای لزوم عدالت در شاهد نباشد. چه بسا ممکن است ملکه در عدالت اخلاقی که لازمه رسیدن انسان به سعادت است، لازم باشد نه آن چیزی که در مقام ترافع و تخاصم

می‌تواند منجر به کشف حق یا اثبات جرمی باشد. بنابراین لازم دانستن قید ملکه در تعریف عدالت بدون پشتوانه منطقی و مستدل باقی می‌ماند.

۶ - اشکال دوم تعریف پنجم بر این تعریف نیز وارد است و با این تعریف اشکال مورد نظر برطرف نمی‌شود.

۷ - اگر از اشکال ششم اغماض کنیم (که به سختی می‌توان این کار را کرد) می‌توان گفت تعریف ششم قابل ارجاع به تعریف پنجم می‌باشد. زیرا در تعریف ششم عدالت ملکه و ادار کننده به اجتناب دانسته شده و در تعریف پنجم، عدالت به ملکه به علاوه اجتناب فعلی (نه شأنی) تعریف شده است. به عبارت دیگر منظور از ملکه در هر دو تعریف آن چیزی است که موجب اجتناب فعلی از گناه بشود نه اینکه شأنی بوده و از شأنش این باشد که انسان را وادار به اجتناب نماید، بلکه مراد هر دو تعریف اجتناب فعلی است.

۸ - اشکال دیگر این تعاریف (تعریف مشهور) آن است که قید مروت را در تعریف آورده‌اند. برای تبیین این اشکال لازم است که توضیحاتی در مورد مروت داده شود.

آراء و ادله قائلان به لزوم آوردن قید مروت

الف) در برخی از تعاریف، بخصوص تعریف مشهور امامیه - از شهید اول به این سو - (شهید ثانی، ۱۲۹/۳) و نیز در تعریف مالکیه (القرافی، ۲۲۳/۱۰) و همچنین در تعریف حنبلیه (عبدالله ابن احمد، ۳۴/۱۲) قید مروت در تعریف عدالت آمده است.^۱

۱. حنفیه در تعریف عدالت و حتی در بیان شرایط شاهد، مروت را لازم نمی‌دانند (کاسانی، ۴۰۷/۶) و شافعیه قید مروت را از شرایط شاهد می‌دانند اما جزء تعریف عدالت نمی‌دانند (رملی، ۲۲۹/۸).

البته لازم به ذکر است که شیخ طوسی در بیان شرایط شاهد به گونه‌ای دیگر مروت را آورده است: «عادل باید در سه چیز عدالت داشته باشد عدالت در دین (مسلمان بودن و عدم ظهور فسق) عدالت در مروت، عدالت در احکام (بلوغ و عقل)» (المبسوط، ۲۱۷/۸). البته این نکته در مذهب حنبلیه نیز آمده است (عبدالله ابن احمد، ۳۲/۱۲). به نظر می‌رسد اینان بیشتر در مقام بیان معنای لغوی عدل و اعتدال باشند تا بیان تعریف عدالت. زیرا از ذکر تعبیر عدالت در احکام (بلوغ و عقل) چنین بر می‌آید که مرادشان تعریف عدالت نیست.

ب) مروت تعریف شده است به تخلق به اخلاق و رفتارهایی که مناسب احوال انسان (با توجه به زمان و مکان) است. مروت یعنی اینکه انسان کارهایی که مناسبت یا مناسب شأن او نیست، انجام ندهد (شهید ثانی، ۱۰۳/۳؛ فیض کاشانی، ۲۰/۱). گرچه فقهای عظام به ذکر مثالهایی از جمله خوردن غذا در بازار، پوشیدن لباس سرباز توسط فقیه و ... به عنوان اعمال خلاف مروت پرداخته‌اند (شهید ثانی، ۱۰۴/۳؛ فیض کاشانی، ۲۰/۱) باید دانست مصداقهای مروت دقیقاً امری عرفی بوده و با توجه به زمان، مکان و شخص تفاوت می‌کند. یعنی چه بسا رفتار شخصی در یک محیط مخالف مروت باشد و در محیط دیگر خلاف مروت نباشد.

ج) معتقدان به لزوم قید مروت در تعریف عدالت به دو دلیل تمسک می‌کنند: یکی روایت معروف در این زمینه که در آن روایت امام معصوم (ع) فرموده است: شخص عادل، ساتر و پوشاننده تمام عیوبش می‌باشد. معتقدان چنین استدلال می‌کنند که پوشاندن عیب شامل عیوب شرعی و عیوب عرفی می‌شود که پوشاندن عیوب عرفی، همان مروت است. دلیل دیگر تمسک به آن، بخشی از روایت فوق است که نشانه عدالت را عفت شکم و غریزه جنسی و حفظ دست و زبان از انجام کارهای حرام می‌داند. با این توجیه که اینکه منشأ گناهند و اموری که منافی عفت باشند، منشأ این امور ناپسند و گناه می‌شوند. همچنین، حسن شهرت و تقید به فرائض هم از دیگر

نشانه‌های عدالت بر شمرده شده است. این روایت در *وسایل الشیعة*، ۲۸۸/۱۸ آمده است.

انجام اعمال منافی مروت یا به خاطر فساد عقل است یا نقصان عقل و یا ناشی از کم توجهی و قلت مبالات و کم حیائی است و در هر صورت از گفته چنین فردی برای انسان، اطمینان حاصل نمی‌شود (فیض کاشانی، ۲۱/۱).

نقد ادله قائلان به قید مروت

اولاً: منظور از ستر و پوشش، ستر و پوشش فعلی بوده که مرادف عفاف است و متبادر از عیوب هم، عیوب شرعی است نه عیوب عرفی تا بتوان قید مروت را در تعریف عدالت آورد.

ثانیاً: عفت و بازداشتن در امور شرعی و معاصی شرعی، مراد است نه صرف بازداشتن از خواهشهای نفسانی.

ثالثاً: اگر مراد از عیوب عرفی باشد، تخصیص اکثر لازم می‌آید. زیرا اموری که منافی مروت باشد و در تحقق عدالت، وجود آنها لازم نباشد بیشتر از امور منافی مروتی است که برای تحقق عدالت، وجود آنها لازم می‌باشد.

رابعاً: اگر بپذیریم ستر و پوشش امور منافی مروت در عدالت دخالت داشته باشد تتمه راه شناخت عدالت است (مانند حسن ظاهری که راه شناخت عدالت است) نه اینکه جزء و بخشی از تعریف عدالت بوده باشد.

متمسک به این استدلال در واقع به حکمت و به علت اصلی لزوم همه شرایط (عقل، عدالت و ...) اشاره کرده است یعنی (عدم اطمینان به گفته افراد غیر واجد شرایط) که می‌توان گفت اگر هدف، صرف حصول اطمینان باشد که لازمه آن پذیرش شهادت شخصی است که مورد اطمینان باشد. زیرا ممکن است انسان از گفته فرد فاسق نیز اطمینان حاصل کند، در حالی که شرع آن را نمی‌پذیرد. بنابراین می‌توان گفت: هدف

شارع حصول اطمینان با راههای مخصوص و با شرایط مخصوص در شاهد است. لذا دقیقاً باید به شرایطی که شرع بیان کرده است استناد کرد.

نتیجه آنکه مروت جزء تعریف عدالت نیست و به فرض که بتوان آن را از شرایط شاهد دانست، شرط مستقلی است نه جزء و بخشی از عدالت. یعنی می‌توان گفت شاهد باید دارای شرایطی باشد: اسلام، عدالت، مروت و ... نه اینکه آن را از قیود تعریف عدالت بداند. بنابراین، هیچ کدام از تعاریف خالی از اشکال نیست. لذا به نظر می‌رسد که اولاً بین اصل ماهیت عدالت و روش شناخت عدالت تفکیک کنیم، یعنی ماهیت عدالت را با راه شناخت ماهیت اشتباه و اختلاط نکنیم زیرا در برخی تعاریف ماهیت عدالت با راه عدالت با هم ذکر و به نوعی اختلاط مبحث شده است. مثلاً تعریف اول و دوم تعریف عدالت نیستند بلکه می‌توان آنها را راهی برای شناخت حقیقت عدالت دانست. زیرا حسن ظاهر و عدم ظهور فسق هم معنای عدالت نیستند بلکه طریق و راهی برای معرفت به ماهیت عدالتند. بنابراین، تعاریف اول و دوم از تعاریف عدالت خارج است و تنها می‌توان آن دو را مکمل (به عنوان راه شناخت) دانست. لذا سه مورد از تعاریف باقی می‌ماند. تعریف ششم نیز قابل ارجاع به تعریف پنجم می‌باشد. اشکالات متعدد سایر تعاریف را هم قبلاً ذکر کردیم.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه تعاریف مختلف امامیه و غیر امامیه اشکالات فراوان دارد می‌توان عدالت را به گونه‌ی ذیل تعریف نمود: «عدالت حالتی درونی و نفسانی (نه ملکه) در وجود غیر معصوم است که منجر به ترک کبائر و عدم اصرار بر صغائر می‌شود».

در توضیح، تقویت و مزایای این تعریف می‌گوئیم:

۱ - عدالت، حالتی درونی و از مقوله‌ی کیف است که ما در تعریف خود این نکته را

لحاظ کردیم (بر خلاف اکثر تعاریف امامیه و همه‌ی تعاریف اهل سنت).

۲ - عدالت را ملکه ندانستیم (بر خلاف نظر مشهور امامیه) بلکه همچنان که متذکر شدیم صرفاً حالتی درونی دانسته شد که تفاوتش با ملکه در آن است که، ملکه حالت ثابت، راسخ و پایدار درونی است ولی ما معتقد به رسوخ، پایداری و دوام آن نیستیم بلکه فقط در حد درونی بودن آن را قبول داریم زیرا اخذ قید ملکه در تعریف عدالت توالی فاسد زیادی دارد که در نقد تعاریفی که این قید را لازم می‌دانستند، این توالی فاسد را متذکر شدیم و مزیت اصلی تعریف ما همین است.

۳ - عدالت را حالت درونی که منجر به ترک کبائر و عدم اصرار بر صغائر دانستن موجب تفاوت جدی با تعاریف اول و دوم می‌شود زیرا صرف عدم انجام کبائر و ... عدالت نیست بلکه آن حالت درونی که منجر به این وضعیت بیرونی می‌شود عدالت است. به عبارت دیگر عدم انجام کبیره و ... نتیجه عدالت است نه خود عدالت.

۴ - قید مروت را در تعریف عدالت لازم ندانستیم (بر خلاف نظر مشهور امامیه و برخی از اهل سنت) زیرا دلیل متقن و محکمی بر لزوم اخذ آن در تعریف عدالت وجود ندارد. به فرض که قید مروت برای شاهد لازم باشد شرط مستقلی است نه جزء و قید تعریف عدالت.

۵ - قید غیر معصوم برای این است که اشکالات وارده بر تعریف پنجم و ششم (اینکه آیا این ترک گناه به معنای اجتناب تمام کبائر است یا نه؟) بر این تعریف وارد نباشد و بحث عدالت را در حیطة انسانهای غیر معصوم مطرح نماییم.

۶ - این تعریف با راههای اثبات عدالت که فقها بیان کرده‌اند ملائمت و تناسب بیشتری دارد. این راهها عبارتند از بینه، معاشرت و مصاحبت مستمر (فیض کاشانی، ۱۸/۱) دلیل تلائم و تناسب تعریف مورد نظر با این راهها در این است که هدف این راهها آن است که انسان به وجود آن حالت درونی علم پیدا کند نه اینکه ظاهر را بشناسد چه، شناخت ظاهر، نیازی به بینه و استمرار در معاشرت و مصاحبت ندارد بلکه با نگاه اول و حتی با عدم استمرار معاشرت و مصاحبت می‌توان ظاهر را شناخت.

۷ - با حذف قید ملکه از تعریف عدالت و لازم ندانستن قید مروت، هم احراز عدالت ساده‌تر خواهد بود و هم تعداد افراد بیشتری مصداق عادل می‌باشند که مسئولیت‌هایی که شرط عدالت برای آنها لازم دانسته شده است، بلا تصدی رها نخواهد شد.

البته ممکن است چنین اشکال شود که تعریف ما قیدهایی دارد و با افزایش قیود، مصادیق کم می‌شود که در جواب می‌گوییم ما نه تنها قیدها را نیافزوده‌ایم بلکه از آنها کم کرده‌ایم و دیگر آنکه برخی از قیود فقط برای تبیین جوانب علمی و نظری قضیه است و لذا منجر به صعوبت در احراز عدالت و نیز کاهش مصادیق نخواهد شد. مثلاً قید (در وجود غیر معصوم) برای مشخص کردن محدوده کار است و لذا طبیعی و منطقی به نظر می‌رسد و منجر به کاهش افراد عادل نخواهد شد زیرا معصومان، تخصصاً از موضوع بحث ما خارج هستند.

به نظر می‌رسد که با توجه به صعوبت در احراز عدالت بتوان به گونه‌ای تفکیک در شرط عدالت در مقامات و مواضع متعدد قائل شد. مثلاً در مورد حاکم حکومت اسلامی، عدالت را نوعی ملکه بدانیم و قید مروت را نیز لازم ولی در مورد شاهد با توجه به نوع موضوع مورد شهادت عدالت را قابل انعطاف بدانیم. به طور مثال در مورد شاهد بر قتل و زنا، شخص شاهد عدالتش محکم‌تر باشد (اجتناب از تمام کبائر و صغائر) ولی در موضوع معاملات عدالت را در حد اجتناب از کبائر بدانیم.

منابع

- قرآن کریم.

- ابن ادریس، ابوجعفر محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثانية، ۱۴۱۰ق.

- ابن عابدین، محمد امین، *رد المحتار علی الدر المختار* (معروف به حاشیه ابن عابدین)، لبنان، دار الفکر، ۱۴۱۵ق.

- ابوالقاسم، عبدالكريم، *العزیز شرح الوجیز*، لبنان، دار الكتب الاسلامیة، الطبعة الثانية، ١٤١٧ق.
- انصاری، مرتضی، *مکاسب*، قم، انتشارات دهاقانی (اسماعیلیان)، چاپ سوم، ١٣٧٤ش.
- حر العاملی، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعة الى تحصيل مسائل الشریعة*، لبنان، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- حسینی مراغی، میرعبدالفتاح، *العناوین*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٨ق.
- حلبی، ابراهیم بن محمد، *مجمع الانهر فی شرح ملتقى الابحر*، ترکیه، بی تا.
- حلی (محقق)، جعفر بن الحسن، *شرایع الاسلام فی المسائل الحلال و الحرام*، تعلیقات سید صادق شیرازی، تهران، انتشارات استقلال، ١٤٠٩ق.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف، *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، بی جا، بی تا، (چاپ سنگی).
- رشتی، حبیب الله، القضاء، قم، *دارالقرآن الکریم*، ١٤١٠ق.
- رملی، شمس الدین محمد، *نهاية المحتاج الى شرح المنهاج*، لبنان، دار الفكر، ١٤٠٤ق.
- زحیلی، وهبه الدین، *العقوبات الشرعیة*، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٩ق.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *الاشباه والنظائر*، تحقیق (محمد محمد قاضی و حافظ عاموز حافظ) قاهره، دار السلام، ١٤١٨ق.
- شربینی، محمد الخطیب، *معنی المحتاج الى معرفة معانی الفاظ المنهاج*، بی جا، دار الفكر، بی تا.
- شهید اول، محمد بن مکی، *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٤ق.
- شهید اول، محمد بن مکی، *القواعد و الفوائد*، ترجمه دکتر مهدی صانعی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ١٣٧٢ش.
- شهید ثانی، محمد بن جمال الدین مکی، *الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة*، لبنان، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٣ق.
- صدوق، محمد بن علی، *الخصال*، لبنان، دار الصعب و دار التعارف، بی تا.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *المبسوط فی فقه الامامیة*، تهران، المكتبة المرتضویة، ١٣٥١ش.

- _____، *الخلاف*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- _____، *النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى*، قم، انتشارات محمدی، بی تا.
- _____ عبدالله بن احمد، *المعنى و الشرح الكبير*، لبنان، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
- _____ العینی، ابو محمد، محمود بن احمد، *البنایة فی شرح الهدایة*، لبنان، دار الفکر، ۱۴۱۱ق.
- _____ فاضل مقداد، شیخ جمال الدین، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران، المكتبة المرتضوية، بی تا.
- _____ فیض کاشانی، محمد حسن، *مفاتيح الشرايع*، تحقیق: السيد مهدي الرجائي، ایران، مجمع الذخائر الاسلامیة، ۱۴۰۱ق.
- _____ القرافی، شهاب الدین احمد بن ادريس، *الذخيرة*، تحقیق: محمد بوخزه، لبنان، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۴م.
- _____ کاشانی، ابوبکر بن مسعود، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرايع*، لبنان، المكتبة العلمية، بی تا.
- _____ مروارید، علی اصغر، *سلسلة نیا بیع الفقهیه*، لبنان، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۳ق.
- _____ مفید، محمد بن محمد نعمان، *المقنعه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- _____ *نهج البلاغه*، (ترجمه: محمد دشتی).
- _____ *قانون آیین دادرسی کیفری*.
- _____ *قانون آیین دادرسی مدنی*.
- _____ *قانون مدنی*.
- _____ *قانون آیین دادرسی دادگاههای انقلاب در امور مدنی*.
- _____ *قانون آیین دادرسی دادگاههای انقلاب در امور کیفری*.
- _____ *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*.