

منزلت عدالت در هندسه معرفت فقهی

و تأثیر آن در مناسبات میان فقه و اخلاق از منظر شهید مطهری

علی شیروانی*

چکیده

بر اساس اصل قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شریعت اسلامی (کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع؛ هر چه را عقل به آن حکم کند شرع نیز به آن حکم می‌کند) که در اصول فقه شیعی مورد پذیرش بیشتر اصولیون قرار گرفته، عقل یکی از منابع شریعت به شمار می‌آید، یعنی می‌توان از طریق آنچه عقل می‌فهمد به حکم شرعی فقهی دست یافت. از نظر فقیهان شیعه نیکویی و شایستگی عدالت و زشتی و ناشایستگی ظلم مهم‌ترین حقیقتی است که عقل برای دستیابی به حکم شریعت می‌فهمد و بر این پایه، به طور طبیعی انتظار می‌رود اصل عدالت از منزلتی مهم در هندسه معرفت فقهی برخوردار باشد، این در حالی است که متأسفانه فقه موجود چنین نیست! استاد مطهری با اظهار ناخرسندی از این واقعیت، همین امر را منشأ بسیاری از کاستی‌ها و بن‌بست‌ها در فقه موجود دانسته و علت آن را غلبه تفکر نص‌گرایی در فقیهان می‌شمارد؛ لذا می‌کوشد با تنقیح مبانی و مبادی لازم برای قرار دادن اصل عدالت در جایگاه شایسته خود، زمینه مناسب برای تمسک حداکثری به این اصل را برای سامان دادن احکام فقهی و نظام شریعت اسلامی فراهم سازد. در این مقاله مبانی مورد نظر شهید مطهری و اثر آن در چگونگی رابطه فقه با اخلاق مورد توجه قرار گرفته و پاره‌ای از چالش‌ها و پرسش‌های پیش‌روی آن ارزیابی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اصل عدالت، عقل و فقه، قاعده ملازمه، حسن و قبح عقلی، فقه و اخلاق، مطهری.

* دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (shirvani@rihu.ac.ir).

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۸/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۱/۰۶)

طرح بحث

بحث دربارهٔ عدالت همواره مرکز توجه اندیشمندان و دغدغهٔ عمومی آدمیان بوده است و در زمان حال نیز بخش مهم و قابل توجهی از مباحث را در حوزه‌های گوناگون و متنوع (مانند فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ سیاسی، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ حق، فلسفهٔ حقوق، علم کلام، فقه و اصول فقه) به خود اختصاص داده است. در هر یک از این رشته‌های دانشی کوشش می‌شود دربارهٔ آن جنبه از عدالت که با موضوع و مسائل آن رشته مرتبط است، بحث و بررسی و روشنگری شود و البته در ورای مسائل و مباحث خاص عدالت در هر رشته و مقدم بر آن، یک سلسله پرسش‌ها و مباحث عام نیز در باب عدالت وجود دارد که مبانی و مبادی مباحث خاص عدالت را تشکیل می‌دهد و از این‌رو، مباحث عدالت را می‌توان در دو بخش کلی قرار داد: مباحث عام عدالت و مباحث خاص عدالت.^۱

شهید مطهری نیز توجه ویژه‌ای به موضوع عدالت و مسائل پیرامون آن داشته و به مناسبت‌های گوناگون در این باره اندیشیده و کوشیده است ضمن نقد و بررسی

۱. در عرصه‌های دیگر نیز می‌توان نظیر این تفکیک میان مباحث عام و مباحث خاص را مشاهده کرد. برای نمونه، در معرفت‌شناسی، بخشی از مباحث جنبهٔ عمومی دارد و اختصاص به حوزهٔ خاصی از معرفت ندارد، مانند مباحث معطوف به خود «معرفت» و شناسایی حقیقت آن، بررسی مؤلفه‌های تشکیل‌دهندهٔ معرفت (باور، صدق، توجیه) و منابع معرفت بخش دیگر به بررسی ویژگی‌های «معرفت» در حوزه‌های خاص مانند معرفت دینی و دانش تجربی می‌پردازد. نمونهٔ دیگر فلسفهٔ علم است که در بخش مباحث عام، همهٔ علوم را شامل می‌شود و در بخش دیگر به مباحث خاص علوم طبیعی و علوم انسانی به عنوان دو قلمرو متفاوت دانش می‌پردازد و در مرحلهٔ سوم، مباحث خاص هر یک از رشته‌های علوم طبیعی (فلسفهٔ علم فیزیک، فلسفه علم پزشکی و...) و علوم انسانی (فلسفهٔ علم اقتصاد، فلسفهٔ علم روان‌شناسی و...) را جداگانه بررسی می‌کند.

دیدگاه‌های گوناگون، پاسخ‌های خود را به عنوان یک متفکر مسلمان به پرسش‌های متنوع مطرح درباره عدالت، هم در حوزه مباحث عام و هم در حوزه مباحث خاص آن، ارائه دهد. البته روشن است که انتظار فراگیری و شمول کامل مباحث و مسائل عدالت از سوی ایشان انتظاری واقع‌بینانه نیست ولی می‌توان گفت آموزه‌های لازم برای ترسیم نقشه راه عدالت‌پژوهی در آثار ایشان وجود دارد. گردآوری تأملات و آرای شهید مطهری درباره عدالت و سازمان‌دهی و عرضه آن در قالب یک ساختار منطقی و منظومه فکری منسجم و سپس تحلیل و ارزیابی انتقادی توأم با بیان مبانی و لوازم آن و آنگاه مقایسه آن با دیدگاه‌های اندیشمندان قدیم و جدید. بی‌شک گامی مؤثر در راه تعمیق و گسترش مباحث عدالت‌پژوهی، به ویژه عدالت‌پژوهی اسلامی خواهد بود.

احمد واعظی، که پیشتر دو اثر ارزنده در حوزه عدالت‌پژوهی، به نام‌های *جان‌رالزناز نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی و نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، از او منتشر شده، اخیراً با تألیف کتابی به نام *مطهری و عدالت* کوشیده است گامی مبارک و ارزشمند ولی مقدماتی در این راه بردارد. این مقاله با نظری انتقادی به آنچه در فصل دوم آن با عنوان «مطهری در سیمای نظریه‌پرداز عدالت» آمده است، می‌کوشد جایگاه بایسته و شایسته‌ای را که از نظر شهید مطهری باید «عدالت» در هندسه معرفت فقهی و احکام شریعت اسلامی داشته باشد، نشان دهد.^۱

۱. بررسی انتقادی نکات مهم مطرح در فصل‌های دیگر این اثر در این مجال نمی‌گنجد.

تفاوت دیدگاه حکیمان مسلمان با متکلمان شیعی و معتزلی در باب حسن و قبح

«استاد مطهری اصل عدل در فرهنگ اسلامی را به عدل الهی و عدل انسانی تقسیم می‌کند و عدل الهی را شامل عدل تکوینی و عدل تشریحی می‌داند. آنگاه عدل انسانی را به عدل فردی و اجتماعی تقسیم می‌کند... مرحوم مطهری در کتاب *عدل الهی* [که مهم‌ترین و گسترده‌ترین تحقیق وی در زمینه عدالت است] همسو با فلاسفه اسلامی و متکلمین شیعی و معتزله، از سریان عدالت در نظام هستی دفاع نظری و مستدل می‌کند و بر آن است که حکمت الهی و عدل خداوندی اقتضا می‌کند که آفرینش و هستی عالم و مراتب وجودات برحسب موازین عدالت باشد. در مقابل او نظر اشاعره را رد و انکار می‌کند» (واعظی، ۱۳۹۸: ۲۲ و ۲۳).

البته باید توجه داشت که هرچند حکمای اسلامی و متکلمین شیعه و معتزله در رد و نفی دیدگاه اشاعره در باب حسن و قبح متفق‌اند، اما برحسب روایت معروف از دیدگاه حکمای اسلامی، تفاوتی بنیادین میان آرای ایشان با متکلمین شیعی و معتزلی در این خصوص وجود دارد که نباید از آن غفلت ورزید. شهید مطهری بر همین اساس در *عدل الهی* وقتی روش‌ها و مشرب‌ها در مسأله عدل الهی را بررسی می‌کند (مطهری، ۱۳۷۱: ۲/۷۳-۷۸). مشرب حکمای اسلامی را از مشرب متکلمان شیعی و معتزلی جدا می‌کند و همدلی و موافقت دیدگاه خود با حکمای اسلامی را با صراحت بیان می‌کند و در سراسر کتاب براساس دیدگاه ایشان به حل و فصل مسائل و چالش‌های مطرح در باب عدل الهی می‌پردازد. اشکال عمده متکلمان معتزلی و شیعی از نظر وی آن است که آنان «معتقدند که اصل حسن و قبح اشیاء، همان‌طور که معیار و مقیاس کارهای بشری است، می‌تواند معیار و مقیاس افعال ربوبی قرار گیرد، و لهذا در

مسائل الهیات، همواره این اصل، مورد استناد این گروه قرار می‌گیرد... اما حکمای الهی از راه دیگر رفته‌اند... حکمای الهی منکر حسن و قبح عقلی نیستند و نظر اشاعره را مردود می‌شمارند، اما محدوده این مفاهیم را حوزه زندگی بشری می‌دانند و بس. از نظر حکمای الهی مفاهیم حسن و قبح، در ساحت کبریایی به عنوان مقیاس و معیار راه ندارند، افعال ذات باری را با این معیارها و مقیاس‌ها که صددرصد بشری است نمی‌توان تفسیر کرد» (همان: ۷۶ / ۱).

ایشان هرچند در اینجا حکما را طرفدار حسن و قبح عقلی می‌شمارد، اما باید توجه داشت که معنا و مفهوم عقلی بودن حسن و قبح نزد حکما با معنا و مفهوم آن نزد متکلمان شیعی و معتزلی کاملاً متفاوت است. این متکلمان حسن و قبح افعال را صفتی ذاتی و عینی و خارجی برای افعال به عنوان اموری نفسی و مطلق و دارای ثبوتی نفس‌الامری می‌دانند که از طریق عقل فهمیده و کشف می‌شود، در حالی که از نظر حکما، بنابر روایت مطهری^۱، «حسن و قبح... اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش

۱. آیت‌الله صادق لاریجانی از جمله کسانی است که روایتی متفاوت از دیدگاه حکیمان اسلامی در این موضوع ارائه می‌کند. وی پس از نقل کلمات ابن سینا و شرح و توضیح آن، دو روایت و برداشت از این عبارت‌ها را بیان می‌کند. در روایت نخست، قضایای حسن و قبح و باید و نباید اخلاقی از مشهورات است و واقعیتهایی جز تطابق آراء و بناهای عقلا ندارد (محقق اصفهانی، استاد علامه طباطبایی این روایت را صحیح می‌داند)، اما در روایت دوم، «قضایای اصلی اخلاق نظیر قبح ظلم و حسن عدل و امثال آن بدیهی و ضروری است و اینکه حکما آن را جزء مشهورات دانسته‌اند منافاتی با این جهت ندارد، چه اینکه قضیه‌ای واحد می‌تواند هم جزء مشهورات باشد و هم جزء یقینیات که مقدمات برهاند (صادق لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۰ و ۳۱). کسانی مانند عبدالرزاق لاهیجی در سرمایه/ایمان (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۵۹-۶۳) و مهدی حائری در کاوش‌های عقل عملی (حائری، ۱۳۶۱: ۲۲۹) و نیز صادق لاریجانی در مقاله یاد شده از این برداشت جانب‌داری می‌کنند.

اندیشه اعتباری، ارزشی عملی است نه علمی و کشفی». (همان). به دیگر سخن، حکما ذاتی بودن حسن و قبح را به معنای مورد نظر متکلمان نمی‌پذیرند^۱ و به همین دلیل نحوه کشف عقلی آن نیز از نظر ایشان به گونه‌ای دیگر است.

در دیدگاه متکلمان معتزلی حسن و قبح وصفی نفسی و مطلق برای اموری مانند راست‌گویی و دروغ‌گویی، امانت‌داری و خیانت در امانت، سخاوت و بخل است و در دیدگاه حکیمان اسلامی وصفی است که بسته به مورد آن ممکن است اطلاق و ثبات و دوام داشته باشد و یا نداشته باشد که در این صورت امری نسبی خواهد بود.^۲

عنایت به این نکته از این جهت مهم است که جایگاه وجودشناختی و

۱. به همین دلیل است که شهید مطهری در عبارت پیش‌گفته نقطه اشتراک میان حکما و متکلمان شیعه و معتزلی را پذیرش حسن و قبح عقلی می‌داند و ذکر از حسن و قبح ذاتی به میان نمی‌آورد.

۲. لازم به توضیح است که نسبی دو اصطلاح دارد که یکی اعم از دیگری است. نسبی در معنای عام، در برابر حقیقی و نفسی، معنا و مفهومی است که در آن اضافه و نسبت چیزی به چیزی ملحوظ نیست - مانند مفهوم حیات، وجود، سفیدی، شادی، گرسنگی - و یا آنکه مفهومی است که شیء خودش فی‌نفسه و بی‌آنکه اضافه و نسبتش با چیزی دیگر سنجیده شود به آن متصف می‌گردد، مانند علم، که گرچه همواره متعلق دارد که به آن اضافه می‌شود (معلوم)، ولی اتصاف یا عدم اتصاف الف به عالم بودن به چیزی امری مطلق، حقیقی و غیراضافی است، برخلاف بزرگی و کوچکی. اما نسبی در معنای خاص، در برابر مطلق، معنا و مفهومی است که اولاً به معنای نخست نسبی است، یعنی در آن نوعی اضافه و نسبت ملحوظ است، و ثانیاً شمول و فراگیری ندارد. «مطلق» اگر در برابر نسبی به معنای دوم باشد اعم از مطلق در برابر نسبی به معنای اول است، چون نقیض اخص، اعم از نقیض اعم است.

حسن و قبح از دیدگاه متکلمان معتزلی اوصافی ذاتی برای موصوف‌های خود هستند و از این جهت به هر دو معنا غیرنسبی‌اند، اما در نظر حکیمان به معنای اول، اموری نسبی‌اند - زیرا یک عمل وقتی به این اوصاف متصف می‌شود که با آثار و نتایج مترتب بر آن سنجیده شود - هرچند به معنای دوم، در برخی موارد یا براساس برخی دیدگاه‌ها مطلق‌اند و در برخی موارد و یا براساس دیدگاهی دیگر نسبی‌اند.

معرفت‌شناختی اصل عدالت را (یعنی حسن و نیکویی و شایسته و بایسته بودن عدالت را که به صورت جمله‌هایی مانند: «عدل نیکوست» و «باید عدالت ورزید» بیان می‌شود) نزد نظریه‌پرداز عدالت مشخص می‌کند. با توجه به این مقدمه باید ببینیم اصل عدالت در نظر شهید مطهری چه جایگاهی در نظام تشریح اسلامی دارد و یا باید داشته باشد.

جایگاه‌شناسی عدالت در نظام تشریح و فقه اسلامی

در نظر شهید مطهری احکام شریعت اسلامی [در واقع و آن‌گونه که شارع جعل کرده است] تابع مصالح و مفسدات واقعی و عینی و خارجی و در نتیجه، متأخر از اصل عدل می‌باشد و براساس عدالت سامان یافته است و فقه نیز [به عنوان علم کاشف از احکام واقعی شارع] باید بر همین پایه سامان یابد. با وجود این، فقه موجود شیعی بر این اساس شکل نگرفته و به جای آنکه عدالت مقیاس احکام فقهی باشد، احکام فقهی مقیاس عدالت قرار گرفته است و علت این امر، عدم استمرار جریان عقل‌گرایی در میان مسلمانان اعم از شیعه سنی و غلبه نص‌گرایی در جهان اسلام بوده است (واعظی، ۱۳۹۸: ۲۳-۲۶).

شهید مطهری معتقد است در فقه امروز ما بن‌بست‌ها و تضادهایی وجود دارد، که خاستگاهش انکار یا بی‌اعتنایی به اصل عدل در اندیشه‌هاست. این انکار یا بی‌اعتنایی «مانع شد که فلسفه اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای عقلی و علمی قرار بگیرد و راهنمای فقه قرار گیرد؛ [در نتیجه،] فقهی به وجود آمد غیر متناسب با سایر اصول اسلام و بدون اصول و مبنای و بدون فلسفه اجتماعی. اگر حریت و آزادی فکر باقی بود و موضوع تفوق اصحاب سنت بر اهل عدل پیش نمی‌آمد و بر شیعه هم مصیبت

اخباری‌گری نرسیده بود، ما حالا فلسفه اجتماعی مدوونی داشتیم و فقه ما بر این اصل بنا شده بود و دچار تضادها و بن‌بست‌های کنونی نبودیم» (مطهری، ۱۳۷۸: ۳/ ۲۵۰).

مسأله چگونگی ابتنای فلسفه اجتماعی اسلام بر اصل عدل (و یا به تعبیری، شاید عام‌تر و دقیق‌تر، بر حسن و قبح عقلی) و نیز چگونگی تأثیر فلسفه اجتماعی اسلام (و به بیانی دیگر، حکمت عملی اسلام) بر شریعت اسلامی و احکام فقهی نکته‌ای بسیار مهم و شایان توجه است که در *مطهری و عدالت* مجال بسط و تدقیق نیافته و با سکوت از کنار آن عبور شده است.^۱

اما درباره مسأله رابطه اصل عدل با فقه، واعظی بر آن است که «استاد شهید در گزارش توصیفی خویش نسبت به غفلت از اصل عدل به عنوان قاعده و مبنای دخیل در فرایند استنباط فقهی در فقه امامیه معاصر تا حدود زیادی مُحقق و بر صواب است» (واعظی، ۱۳۹۸: ۲۶).

ظاهراً مقصود ایشان از «تا حدود زیادی» آن است که از نظر وی (واعظی) این اصل هر چند در بخش عمده فقه نادیده گرفته شده، اما در پاره‌ای موارد نیز به آن توجه شده

۱. تأثیر اصل حسن و قبح عقلی در تأسیس حکمت عملی اسلامی و قرار دادن آن در جایگاه فلسفه علوم اجتماعی اسلامی مورد توجه آیت‌الله عابدی شاهرودی قرار گرفته (ر.ک: علی عابدی شاهرودی، (۱۳۹۵)، *قانون اخلاق بر پایه نقد عقل به عقل*، قم، طه). و توسط دو تن از شاگردان ایشان بسط و گسترش یافته است (ر.ک: سیدحمیدرضا حسنی و هادی موسوی، (۱۳۹۸)، *جایگاه‌شناسی حکمت عملی*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه). نویسندگان در این کتاب اخیر کوشیده‌اند نشان دهند هر آنچه امروزه با عنوان علوم انسانی / اجتماعی با آن مواجه هستیم، نظریه‌ای در حوزه حکمت عملی است (همان، صفحه ۵).

است و در این صورت، بسیار مفید و بجاست که این موارد مشخص شود تا بررسی دقیق و روش‌شناسانه این موارد راهنمای کاربرست این اصل در بخش‌های دیگر فقه قرار گیرد.^۱

وی در ادامه بیان می‌کند که بحث عدالت در فقه امامیه در سه محور مطرح بوده است: (۱) مباحث مربوط به اشتراط عدالت فرد در تصدی برخی از منصب‌ها که وجه اجتماعی دارد، مانند افتاء، قضاوت، ادای شهادت، امامت جمعه و جماعت، اخذ و جمع‌آوری زکات، تصدی شئون ولایی و امور حسبی. در بحث‌های فقهی مرتبط با این حوزه که برخی به صورت رساله‌ای مستقل و با عنوان «عدالت» تألیف شده، عدالت به عنوان صفت و ویژگی فرد مورد بحث قرار می‌گیرد و تعریف و محدوده آن بررسی می‌شود و ناظر به کاربرست اصل عدالت در فقه نیست (همان: ۲۶ و ۲۷).

(۲) مباحث مربوط به «قاعده عدل و انصاف» که برخی از فقیهان آن را معتبر می‌دانند. این قاعده بیانگر آن است که در دعاوی مالی هرگاه به دلیل ابهام شرایط اثباتی نتوان صاحب واقعی حق را مشخص کرد و یکی بر دیگری ترجیح نداشته باشد، باید مال را به طور مساوی میان اطراف دعوا تقسیم کرد تا بدین وسیله دست کم بخشی از حق به صاحب واقعی آن برسد. محل جریان این قاعده، چنان‌که از مفاد آن دانسته می‌شود، در تعیین موضوع حکم شرعی در موارد مشتبه (شباهت موضوعی) است و نه در تعیین خود حکم شرعی (شباهت حکمی) که مورد نظر شهید مطهری است (همان: ۲۷ و ۲۸).

۱. مهریزی به پاره‌ای از این موارد اشاره کرده است (ر.ک: مهدی مهریزی (۱۳۷۶). «عدالت به مثابه قاعده فقهی»، قم، نقد و نظر، سال سوم، شماره دوم و سوم).

۳) تمسک به اصل حسن عدل و قبح ظلم به عنوان یک قاعده فقهی در مقام تشخیص و تعیین حکم شرعی (شبهه حکمی^۱) همانند تمسک به «قاعده لاضرر»^۲ در شبهه حکمی. (همان: ۲۸).

۱. شبهه حکمی در برابر شبهه موضوعی و به معنای شک در حکم کلی شرعی است، مانند شک در حکم شرعی استعمال دخانیات که آیا حرمت است یا کراهت یا اباحه. در شبهه حکمی فقیه حکم شرعی کلی را نمی‌داند و در شبهه موضوعی، مکلف حکم شرعی جزئی را نمی‌داند، برای مثال نمی‌داند نوشیدن آنچه در این لیوان است حلال است یا حرام، چون نمی‌داند آلوده به سم کشنده هست یا نیست. منشأ جهل و تردید در شبهه موضوعی امور خارجی است، اما در شبهه حکمی منشأ آن نبود نص معتبر یا اجمال نص یا تعارض دو یا چند نص است (ر.ک: جمعی از محققان (۱۳۹۷)، فرهنگ‌نامه اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، صفحه ۵۰۰).

۲. «قاعده لاضرر» از قواعد مشهور و معتبر فقهی است که بیانگر نفی مشروع بودن هرگونه ضرر و اضرار در اسلام است. مهم‌ترین مستند این قاعده روایتی است که در آن رسول اکرم (ص) به کسی (سَمْرَةَ بن جُنْدَب) که، با رفت و آمد فراوان برای رسیدگی به درختش با عبور از زمین همسایه، اسباب مزاحمت برای وی فراهم آورده بود و به هیچ وجه راضی به صرف نظر کردن از این کار نمی‌شد، فرمود: «انک رجلٌ مضار، لاَضْرَر و لاَضْرَر علی مؤمن؛ تو مردی سخت‌گیر و آسیب‌رسانی، و ضرر و زیان رساندن بر مؤمن روا نیست» و در نقل دیگری پیامبر اکرم (ص) خطاب به همسایه وی که شاکی بود فرمود: «اذهب فاقْلَعْها و ارم بها وَجْهه، فأنه لاَضْرَر و لاَضْرَر؛ برو آن را بکن و نزد او بیانداز، زیرا ضرر و ضرار روا نیست» (ر.ک: همان: صفحه ۶۲۲).

شهید مطهری یکی از مشخصات برنامه عملی اسلام را «منتفی بودن ضرر» می‌داند و آن را این گونه توضیح می‌دهد: «دستورهای اسلامی که مطلق و عام است، تا آن حد لازم الاجراست که مستلزم ضرر و زیانی نباشد. قاعده [لا] ضرر یک قاعده کلی است در اسلام، که حق «وتو» در مورد هر قانونی دارد که منتهی به ضرر گردد» (مطهری، ۱۳۷۱: ۲/۲۴۳). قائل شدن به «حق وتو» برای این اصل و قاعده فقهی نشانگر اهمیت و جایگاه مهم آن در شریعت اسلامی است. از تفسیر و توضیح شهید مطهری معلوم می‌شود که به نظر ایشان مورد تمسک به قاعده لاضرر شبهه حکمی نیست، بلکه جایی که حکم کلی شرعی معلوم است اما می‌دانیم که عمل به آن به خود یا دیگری ضرر و زیان می‌رساند، آن حکم برداشته می‌شود. در واقع این قاعده قیدی کلی برای همه احکام اسلامی فراهم می‌آورد و اجرای آن را مشروط به آن می‌داند که مستلزم ضرر و زیانی نباشد.

به نظر می‌رسد جایگاه بایسته اصل عدل در نظر شهید مطهری مهم‌تر از چیزی است که در محور سوم بیان شده است؛ به گونه‌ای که آن را نه به عنوان قاعده‌ای در کنار سایر قواعد فقهی جاری در شبهات حکمی، بلکه در رتبه‌ای بالاتر و حاکم بر آنها قرار می‌دهد، چندان که نه تنها خود می‌تواند در غیاب ادله نقلی (نصوص)، مورد استناد فقیه برای استنباط حکم قرار گیرد بلکه در موارد تمسک به نصوص نیز می‌تواند در تعیین مراد جدی نقش‌آفرین باشد و حتی محدوده و قلمرو قواعدی مانند قاعده لاضرر نیز با توجه به آن تعیین گردد.^۱

به دیگر سخن، اگر نظامی هر می برای احکام و قواعد فقهی قائل باشیم، جایگاه اصل عدل در رأس این هرم بوده و در نتیجه، نوعی سیطره و تفوق عام برای آن پدید می‌آورد، به گونه‌ای که همه احکام شریعت اسلامی زیرچتر اصل عدل قرار می‌گیرد.

تأثیر جایگاه‌شناسی عدالت بر رابطه میان فقه و اخلاق

براساس طرح پیشنهادی شهید مطهری درباره جایگاه اصل عدل در نظام شریعت اسلامی، اخلاق^۲ در فقه تلفیق می‌شود و زمینه مناسبی فراهم می‌گردد تا فقه بتواند از

۱. در واقع مبنای خود قاعده لاضرر، اصل عدالت است، به این بیان که ضرر و زیان رساندن به دیگری به این جهت مانع اجرای حکم شرعی می‌گردد که ظلم در حق اوست و با اصل عدالت ناسازگار است.

۲. گفتنی است که اخلاق به معنای علم مربوط به شناسایی فضایل و رذایل نفسانی و راه پاکسازی نفس از رذایل و آراستن وی به فضایل در اینجا مورد نظر نیست - هرچند همین تعریف در نزد اندیشمندان مسلمان رایج بوده است و به همین دلیل هم آن را علم اخلاق (جمع خُلُق به معنای ملکه‌ای نفسانی که مقتضی صدور فعل از نفس بدون نیاز به اندیشه و درنگ و تأمل است) نامیده‌اند و خواجه طوسی در تعریف آن گفته است «علم است بدان که نفس انسانی را چگونه خلقی اکتساب توان کرد که جملگی

همه ظرفیت موجود در تأملات عقلی و عقلایی در حوزه اخلاق و ارزش‌ها برای تعیین حکم فقهی و شرعی افعال اختیاری انسان مکلف بهره‌مند شود. بر این اساس، دیگر نمی‌توان گفت فلان کار از نظر فقهی مباح ولی از نظر اخلاقی قبیح و ناپسند و نارواست. همسو با این دیدگاه شهید مطهری، نگارنده بر آن است^۱ که داوری‌های اخلاقی و ارزشی در حوزه رفتار آدمی اگر صبغه فقهی نیابد و در تعیین احکام شرعی و ترسیم نظام شریعت اسلامی نقش مناسب خود را ایفا نکند، مهر اعتبار دینی و اسلامی بر چهره‌اش نمی‌خورد و برای کسانی که رفتار و سبک زندگی خود را تنها براساس دستورالعمل اسلام تعیین می‌کنند فاقد تأثیرگذاری شایسته و بایسته و درخور اعتنائی خواهد بود و از سوی دیگر، حاکم اسلامی نیز در کاربست آن ملاحظات اخلاقی در ترتیب نظامات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و غیر آن ضرورت و الزامی نخواهد دید.^۲

-
- افعالی که به ارادت از او صادر شود جمیل و محمود بود» (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۸) بلکه علم ناظر به تشخیص خوب و بد و باید و نبایدهای ارزشی مربوط به رفتار اختیاری آدمی است.
۱. برای توضیح بیشتر درباره این دیدگاه نگارنده نگاه کنید به مصاحبه من در *مناسبات اخلاق و فقه در گفت‌وگوی اندیشوران* که در آنجا گفته‌ام: «به نظر بنده اگر ما نقش و جایگاه عقل را در فقه توسعه دهیم و به آن پایبند شویم و آن را کاملاً منقح کنیم، تمام سرمایه اخلاقی ما در خدمت فقه قرار می‌گیرد. وقتی باید و نبایدهای اخلاقی و احکام عقل عملی و وجدان اخلاقی را در فقه به رسمیت شناختیم و عقل را نه در اسم و صورت، بلکه در عمل هم منبع فقهی برشمردیم، بر غنای فقه خواهیم افزود» (محمد هدایتی، ۱۳۹۸: ۲۱۴ و ۲۱۵).
 ۲. مطالبی که علامه جوادی آملی در بیان رابطه عقل و دین و جایگاه‌شناسی عقل در منظومه معرفت دینی بیان کرده است، می‌تواند برای شناسایی مبانی نظری رابطه فقه و اخلاق زمینه خوب و سودمندی را فراهم کند (ر.ک: عبدالله جوادی آملی، ۱۳۹۵، *عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ نهم، قم، اسراء).

پاسخ به چند پرسش در باب «جایگاه‌شناسی عدالت در فقه»

از جمله نکات قابل توجه در مطهری و عدالت ابهام‌ها و پرسش‌هایی است که در این کتاب دربارهٔ محور سوم بحث عدالت در فقه امامیه (کاربست حسن عدل و قبح ظلم به مثابه یک قاعده فقهی در شبهه‌های حکمی)، همراه با ادعای عدم ارائه پاسخی از سوی شهید مطهری به آنها، مطرح شده است. در اینجا ضمن طرح این پرسش‌ها می‌کوشیم پاسخ‌های احتمالی شهید مطهری را متناسب با آرا و مبانی ایشان ارائه دهیم.

پرسش نخست و پاسخ آن

۱. «در برخی آیات قرآنی امر به عدالت شده است، نظیر ﴿اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾؛ [عدالت بورزید که آن نزدیک‌تر است به پروا پیشگی] (مائده / ۸). «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»؛ [همانا خدا فرمان می‌دهد به عدالت و نیکوکاری] (نحل / ۹۰)؛ ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾؛ [برپا دارندگان عدالت و گواهان برای خدا باشید] (نساء/۱۳۵).

آیا اوامر قرآنی نسبت به عدل‌ورزی تأسیسی است یا امضایی؟ آیا این اوامر ارشاد به حکم عقل به حسن و بایستنی بودن عدل‌ورزی است یا ارشاد به لزوم التزام به احکام شرعی است، زیرا احکام شرعی متضمن عدالت است و در جعل این احکام ملاحظهٔ عادلانه بودن آنها شده است و چون عادلانه بوده است بر [عهده] عباد قرار داده شده است؟

تأسیسی دانستن این اوامر به این معناست که وجوب عدل‌ورزی و اقامهٔ قسط یکی از واجبات الهی در عرض دیگر واجبات الهی است و همان‌طور که ما شرعاً مکلف به نماز

و روزه و حج و پرداخت زکات هستیم واجب دیگری به نام اقامه عدل و قسط بر عهده داریم» (واعظی، ۱۳۹۸: ۲۸ و ۲۹).

اصطلاح «امر تأسیسی» در اصول فقه در برابر «امر تأکیدی» به کار می‌رود نه در برابر امر امضایی، و مقصود از آن امری است که بر مطلوبی جدید دلالت کرده و امثالی را مستقل از امثال اوامر مشابه خود می‌طلبد. به دیگر بیان، در امر تأسیسی امرکننده، خواسته‌ای جدید دارد، نه اینکه بخواهد بر امر پیشین خود تأکید کند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷: ۲۵۳).

اما «امر امضایی» اصطلاح رایجی در اصول فقه نیست و ظاهراً مراد از آن در عبارت بالا «امر ارشادی» است. امر ارشادی امری است که به حکم عقل ارشاد و راهنمایی می‌کند، مانند آیاتی که به اطاعت خداوند امر می‌کند: «أطیعوا الله؛ از خدا فرمان برید» (آل عمران، ۳۲) و یا روایاتی که به وجود مصلحت در چیزی ارشاد و راهنمایی می‌کند که متعلق امر، وسیله‌ای برای دستیابی و یا اشاره به آن است، مانند ارشاد به شرط بودن - در آنجا که می‌گوید: «لباس و بدن را برای نماز تطهیر کن» که مقصود آن است که طهارت لباس و بدن شرط صحت نماز است - و ارشاد به جزء بودن در آنجا که می‌گوید: «حیوانی را که می‌خواهی ذبح کنی رو به قبله قرار بده» که مقصود آن است که تزکیه شدن حیوانی که ذبح می‌شود مشروط به آن است که رو به قبله باشد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷: ۲۴۸).

با توجه به این توضیح، پرسش مطرح در مطهری و عدالت را می‌توان به این صورت

بازگویی کرد:

آیا امر به عدلورزی در آیات قرآن، امری ارشادی است یا مولوی؟

به نظر می‌رسد پاسخ شهید مطهری به این پرسش، با توجه به آنچه ایشان درباره جایگاه بایسته اصل عدالت در هندسه احکام شریعت بیان کرده، این باشد که این امر، مولوی است و این امر مولوی، و هماهنگ و همنوا با حکم عقل به حسن و بایستنی بودن عدلورزی می‌باشد. بنابراین، ما بر لزوم شرعی عدلورزی هم دلیل شرعی داریم و هم دلیل عقلی.^۱

اینک می‌پرسیم: اگر امر قرآنی به عدلورزی، امری مولوی و وجوب مستفاد از آن، وجوبی شرعی باشد، چه نسبتی میان آن با دیگر اوامر و احکام مستفاد از ادله شرعی وجود دارد؟

به نظر می‌رسد پاسخ شهید مطهری این باشد که، دست‌کم در حوزه احکام اجتماعی و غیرفردی شریعت اسلامی، عدلورزی واجبی شرعی است که رعایت آن در روابط اجتماعی امری لازم است. البته احکام مستفاد از نصوص دینی (ادله نقلی) تا حدودی راهنمای ما برای تشخیص مصادیق عدل و ظلم‌اند، ولی این حکم نیز می‌تواند در تعیین

۱. در واقع می‌توان گفت: همه کسانی که قاعده ملازمه میان حکم عقل به حسن عدل و قبح ظلم و حکم شرع به حسن عدل و بایستنی بودن آن و قبح ظلم و نبایستنی بودن آن را می‌پذیرند و اذعان می‌کنند که «کلُّ ما حَکَمَ به العقل حَکَمَ به الشرع»؛ هر چه را عقل عملی به آن حکم کند شرع نیز به آن حکم می‌کند» این حکم را مولوی می‌دانند. بنابراین، امر «اعدلوا» دلیل نقلی دیگری بر این حکم شرعی مولوی و مؤید مفاد قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع است. بر این اساس، دو دلیل بر وجوب شرعی عدلورزی در اختیار است، یکی دلیل نقلی مانند آیاتی که امر به عدلورزی می‌کند و دیگری حکم (و به تعبیر دقیق‌تر: ادراک) عقل نسبت به شایسته و بایسته بودن عدلورزی به ضمیمه قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع.

گستره و قلمرو مدلول نصوص شرعی تأثیرگذار باشد و به عنوان یک قاعده برتر چهارچوبی برای مفاد ادله نقلی فراهم آورد که راهنمای ما در تشخیص محدوده و قلمرو دقیق احکام شرعی باشد.^۱

پرسش دوم و پاسخ آن

«اگر بپذیریم که عدل و جوب تأسیسی دارد [و به عنوان یکی از واجبات الهی در عرض دیگر واجبات الهی است]، مرجع تشخیص مصادیق عدالت چیست؟ تشخیص فردی فقیه معتبر است، یا مرجع تشخیص عرف و عقلا هستند؟» (واعظی، ۱۳۹۸: ۲۹).

به نظر می‌رسد پاسخ شهید مطهری این باشد که مرجع تشخیص مصادیق عدالت در هر عرصه‌ای، کارشناسان آن عرصه‌اند. مثلاً اگر تردید داشته باشیم در این که احداث سد در منطقه‌ای خاص نسبت به اهالی آن منطقه و دیگر کسانی که به نحوی از آن یا بهره‌مند می‌شوند یا آسیب می‌بینند مطابق با عدالت هست یا نه؟ به کارشناسان مربوط به این مسأله مراجعه می‌شود تا آن را از جنبه‌های مختلف زیست‌محیطی، اقتصادی، اجتماعی

۱. نویسنده مقاله «عدالت به مثابه یک سند، یک قاعده، رویکرد و گفتمان عام در کشف حکم و اجرای احکام مکشوف» که در آن ابعاد گوناگون تأثیرگذاری عدالت در عرصه استنباط حکم شریعت و عمل به آن در عرصه فردی و اجتماعی بیان شده است، با عنوان «عدالت به مثابه رویکرد در فهم ادله و استنباط حکم» به یکی از جنبه‌های مهم تأثیرگذاری موضوع عدالت در فقه اشاره می‌کند و آن را چنین توضیح می‌دهد: «عدالت، گاه به صورت یک رویکرد درمی‌آید و فقیه در سرتاسر فقه آسناد شرعی را با آن رویکرد فهم می‌کند و به استنباط حکم می‌پردازد. در این صورت است که بسیاری از آسناد [= ادله نقلی؛ نصوص] به گونه‌ای خاص فهم می‌شود؛ برخی ادله خاص، عام فهمیده می‌شود [و مفهوم اولیه آن گسترش می‌یابد] و بالعکس - ادله عام، خاص فهم می‌گردد [و گسترش مفهوم اولیه آن محدود و مقید می‌شود] بدون اینکه مستنبط حکم [= فقیه] از ضوابط شناخته شده اجتهاد خارج گردد».

و... بررسی کنند و عادلانه و به مصلحت بودن یا نبودن آن را تشخیص دهند. نظر شخصی فقیه در این خصوص همچون سایر موارد این چنینی حجیتی برای مقلدان ندارد. این مثالی بود برای مرجع تشخیص در مصادیق جزئی و خاص عدالت؛ درباره احکام نیز در موارد ابهام و روشن نبودن حکم موضوعی از جهت مصداق بودن یا نبودن آن برای عدالت نیز بر همین رویه عمل می شود، هر چند فقیه نقش برجسته تری در بیان حدود و قیود موضوع حکم ایفا می کند.

پرسش سوم و پاسخ آن

«نظر به اوامر قرآنی مربوط به عدل و قسط، آیا تشخیص اینکه فعلی از مصادیق عدل امت توان آن را دارد که ایجاباً طریق اثبات حکم شرعی و جوب برای آن فعل قرار گیرد؟ به تعبیر دیگر، آیا اصل عدالت می تواند در قامت یک قاعده فقهیه برای شبهات حکمیه ظاهر شود؟» (همان: ۲۹).

با اطمینان می توان گفت که پاسخ شهید مطهری به این پرسش مثبت است و اساساً شکوه و شکایت ایشان این است که چرا اصل عدالت در فقه در جایگاه اصلی خویش قرار نگرفته است و به عنوان یک قاعده یا اصل به آن استناد نمی شود. البته چنان که پیش از این نیز اشاره شد، از نظر شهید مطهری اصل عدالت را اگر هم قاعده ای فقهی به شمار آوریم، یک ابرقاعده است و در مرتبه ای بالاتر از قواعدی مانند «لا ضرر» قرار می گیرد. به یک معنا می توان گفت با توجه به آیاتی مانند «﴿إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾»؛ همانا خدا فرمان می دهد به عدالت و نیکوکاری و دادن [حق] خویشاوندان و باز می دارد از کارهای زشت و ناپسند و

ستمگری» (نحل / ۱۶). هر جا، به صورتی روشمند و مورد تأیید عقلا و کارشناسان، تشخیص داده شود که کاری ظالمانه و برخلاف عدالت است نمی‌توان حکم شرعی به لزوم و وجوب و حتی ترجیح انجام آن کار داد، و هر جا تشخیص داده شود که کاری مصداق عدالت است نه تنها ترکش را نمی‌توان راجح شمرد بلکه انجام آن به نحو وجوب یا استحباب رجحان می‌یابد. ضوابط و احکام شریعت اسلامی، ضوابطی بر اساس عدل و انصاف و پرهیز از ظلم و تجاوز است.

پرسش چهارم و پاسخ آن

«آیا تشخیص مصادیق ظلم (ظلم عرفی یا عقلایی) می‌تواند طریق اثبات حکم حرمت قرار گیرد؟ یعنی آیا قاعده نفی ظلم می‌تواند به عنوان یک قاعده فقهیه در شبهات حکمیه کارکرد داشته باشد» (همانجا).

در اینجا نیز به نظر می‌رسد پاسخ شهید مطهری مثبت است. در واقع لزوم عدل‌ورزی و لزوم پرهیز از ستم‌ورزی دو روی سکه‌اند و اگر مبانی عقلی و نقلی لازم برای اثبات لزوم عدل‌ورزی در شریعت اسلامی فراهم باشد، آن مبانی پرهیز از ستم‌ورزی را نیز اثبات می‌کند، زیرا همان‌گونه که ستم‌ورزی امری قبیح و ناپسند است، پرهیز از آن نیز امری حسن و پسندیده می‌باشد. البته اینکه آیا بر فرد مسلمان لازم است که برای برطرف کردن ظلمی که از سوی دیگران بر کسی رفته است، اقدام کند یا آنکه چنین تکلیفی ندارد، مسأله دیگری است که باید جداگانه بررسی شود. عبارت «نفی ظلم» در پرسش بالا از این جهت ابهام دارد. در هر حال، بحث از جایگاه عدالت در شریعت اسلامی به طور مستقیم ناظر به این مسأله نیست؛ هر چند بی‌ارتباط با آن نمی‌باشد.

پرسش پنجم و پاسخ آن

«بر فرض مثبت بودن پاسخ به پرسش‌های ۳ و ۴، آیا موارد کاربردی قاعده عدل و قاعده نفی ظلم در اثبات حکم شرعی کلی مختص به موارد فقدان دلیل شرعی (مالانص فیه) است؟» (همانجا).

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که پاسخ شهید مطهری به این پرسش منفی است، زیرا یکی از کارکردهای مهم اصل عدالت تأثیرگذاری در تعیین و تحدید و تشخیص مفاد نص (دلیل نقلی) می‌باشد.

پرسش ششم و پاسخ آن

«آیا می‌توان به واسطه قاعده نفی ظلم و تشخیص عرفی ظالمانه بودن فعلی عموم دلیل شرعی را تخصیص زد یا از شمول عام یا اطلاق دلیل جلوگیری کرد؟» (همان: ۳۰).

اگر مقصود از «نفی ظلم» اجتناب از کاری باشد که ستمی را از سوی فرد بر دیگری وارد می‌آورد، باید گفت پاسخ مثبت است و وجه آن نیز از آنچه گذشت روشن می‌شود.

منزلت عدالت در فقه و قاعده ملازمه

قاعده ملازمه یکی از مباحث مهم علم اصول فقه است و مقصود از آن ملازمه میان حکم عقل و شرع است که با این عبارت بیان می‌شود: «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع و کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل؛ هر آنچه را عقل بدان حکم کند شرع (یعنی شریعت اسلامی) نیز بدان حکم می‌کند، و هر آنچه را شرع بدان حکم کند، عقل نیز بدان حکم می‌کند».

آنچه در این بحث مهم است قسمت نخست قاعده است که بیانگر همراهی و پیروی

احکام شریعت اسلامی از احکام عقلی است؛ به گونه‌ای که می‌توان از طریق حکم عقل به حکم شریعت اسلامی پی برد و آن را کشف کرد و این به معنای قرار دادن عقل در جایگاه منبع برای کشف حکم الهی در کنار قرآن و سنت است. مقصود از حکم عقل در اینجا، حکم عقل به حُسن و یا قُبْح کاری است که از مکلف سر می‌زند که مهم‌ترین آن و در رأس همه، حکم عقل به حُسن عدل و قبح ظلم است. بنابراین، این قاعده با منزلت عدالت در نظام تشریح اسلامی ارتباطی مستقیم دارد و قابل توجه اینکه مشهور فقهای اصولی (در برابر فقهای اخباری) شیعه این قاعده را پذیرفته‌اند و تنها برخی از ایشان و نیز فقهای اخباری مسلک آن را نپذیرفته‌اند.

پرسش مهم این است که چرا با وجود اذعان اکثر فقهای برجسته شیعه به این قاعده، اصل عدالت چنان‌که باید و شاید، و آن‌گونه که شهید مطهری انتظار دارد، در نظام فقهی شیعی نقش درخوری نداشته است؟

پاسخ آن است که فقهای شیعه، در عین اذعان به این قاعده، مورد آن را اختصاص می‌دهند به آنجا که مصداق حکم عقل به نحو قطعی و یقینی معلوم و محرز باشد، مثلاً یقین داشته باشیم فلان حکم و یا فلان کار، حکم و یا کاری عادلانه و مطابق با مصلحت است یا فلان حکم و یا فلان کار، حکم و یا کاری ظالمانه است. شهید مطهری نیز در بیان این قاعده قید «قطعی» را می‌آورد: «مقصود [از کُلُّ ما حَکَم به العقل حَکَم به الشرع] این است که هر جا که عقل، یک «مصلحت» یا یک «مفسده» قطعی^۱ را کشف کند، به دلیل لمّی و از راه استدلال از علت به معلول حکم می‌کنیم که شرع اسلام در اینجا

۱. تأکید از نگارنده است.

حکمی دایر بر استیفای آن مصلحت و یا دفع آن مفسده دارد، هرچند آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد» (مطهری، ۱۳۷۱: ۱/۵۶).

با توجه به مبانی شهید مطهری، این عبارت را می‌توان این‌گونه بازنویسی کرد: «مقصود از «کلُّ ما حَكَمَ به العقلُ حَكَمَ به الشرع» این است که هر جا که عقل از مصادیقی از مصادیق عدالت و یا ظلم به نحو قطعی و یقینی آگاهی یابد^۱ پی می‌بریم که یک حکم فقهی شرعی دایر بر اجرای عدالت و یا نفی ظلم در آن مورد وجود دارد، زیرا لزوم عدل‌ورزی و پرهیز از ظلم در سلسله علل احکام شریعت اسلامی است، و هرگاه در جایی بدانیم علت چیزی هست خواهیم دانست که آن چیز (معلول) هم تحقق دارد».

عامل اصلی و اساسی برای فقیهان شیعه در تمسک حدافلی به اصل عدالت در مقام استنباط احکام شرعی و فتوا دادن، عدم احراز یقینی مصادیق عدل و ظلم است. در مقابل، آن دسته از فقهای اهل سنت که به «رأی و قیاس» عمل می‌کردند (مانند ابوحنیفه و پیروان او) احراز ظنی موارد مصلحت و مفسد و عدل و ظلم را کافی دانسته‌اند و همین امر زمینه تمسک حداکثری به حکم عقل برای پی بردن به حکم شرع را برای ایشان فراهم آورده است.

این عمل اهل قیاس، در عین حال که نوعی عقل‌گرایی و پذیرش حجیت عقل به عنوان یکی از منابع شریعت اسلامی است، نزد فقهای شیعه نادرست به شمار آمد، زیرا شیوه آنان «عمل به ظنّ است نه عمل به علم، تبعیت از خیال است نه تبعیت از عقل»

۱. به فرض، یقین کنیم که قانون افزایش مالیات متناسب با افزایش درآمد قانونی عادلانه است و یا قانون گرفتن مالیات از کسانی که زیر خط فقرند ظالمانه است.

(همان: ۵۷).^۱ تفاوت اصلی میان فقهای شیعه و اهل رأی و قیاس از فقهای سنی در همین نقطه است. «در فقه شیعه میان عقل و خیال، و به عبارت دیگر میان برهان عقلی و قیاس ظنی که همان تمثیل منطقی است، تفکیک شد» (همان: ۵۸).

به نظر می‌رسد برای آنکه اصل عدالت منزلت مورد نظر شهید مطهری را در نظام شریعت اسلامی باز یابد باید رویکردی میانه برگزید که نه به افراط اهل قیاس گرفتار شود و نه به تفریط موجود در فقه کنونی شیعه مبتلا گردد، به این صورت که برای احراز مصادیق خاص مصلحت و مفسده و یا عدالت و ظلم سازوکاری در نظر گرفته شود که در عین حال که پیروی از ظن و گمان و خیال و وهم را ناروا می‌شمارد، مانع تمسک به علم اطمینانی و قریب به یقین نباشد. پرسش اساسی ما از شهید مطهری آن است که چگونه و با چه مبانی و مبادی روشمندی می‌توان حجیت علم اطمینانی برای اثبات حکم شرعی را به اثبات رساند؟ مادام که این پرسش پاسخ متقن و قانع‌کننده‌ای نیابد، اصل عدالت در جایگاه مورد نظر ایشان قرار نخواهد گرفت.

۱. شهید مطهری وجه دیگری را نیز برای نادرست شمردن عمل اهل قیاس ذکر کرده است که از محل بحث فعلی ما بیرون است، و آن اینکه «مبنای لزوم رجوع به رأی و قیاس این است که اصول و کلیات اسلامی وافی نیست» (مطهری، ۱۳۷۱: ۵۷/۱). از نظر شهید مطهری این دیدگاه نادرست است، زیرا در شریعت اسلامی، اصول و ضوابطی کلی وجود دارد که با هنر اجتهاد می‌توان از آنها احکام موارد خاص و جزئی را به دست آورد (همانجا).

نتیجه‌گیری

آنچه شهید مطهری در باب جایگاه بایسته اصل عدالت در منظومه شریعت اسلامی و سازماندهی و تکمیل و گسترش آن همراه با شناسایی و پاسخ‌دهی به چالش‌های پیش‌رو به صورتی روشمند و مطابق با اصول فقه و مبانی استنباط فقه شیعی پیشنهاد کرده است، زمینه‌ای مناسب برای بهره‌گیری فقیهان از تأملات اخلاقی در استنباط احکام شریعت فراهم می‌سازد که هم می‌تواند بن‌بست‌های موجود در فقه را برطرف کند و هم ظرفیت آن را برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های زمانه به نحو چشمگیری افزایش دهد. یکی از مهم‌ترین چالش‌ها - اگر نگوییم مهم‌ترین چالش - در راه تحقق این پیشنهاد، اشتراط یقین و قطع در تشخیص مصادیق اصل عدالت است که موجب تمسک حداقلی به این اصل در فقه شیعی شده است و راه چاره آن اثبات حجیت اطمینان (علم قریب به یقین) در این خصوص به نحوی روشمند و مطابق با ضوابط پذیرفته شده در اصول فقه شیعی است.

منابع

۱. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳). *اخلاق ناصری*، به تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۳. لاریجانی، صادق (۱۳۷۲). «حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی»، نشریه معرفت، شماره ۷، ص ۲۷-۳۴.
۴. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴). *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، به تصحیح صادق لاریجانی، تهران، الزهرا.
۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری*، تهران، انتشارات صدرا.
۶. _____ (۱۳۷۸). *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، انتشارات صدرا.
۷. واعظی، احمد (۱۳۸۶). *جان رالز از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی*، قم، بوستان کتاب.
۸. واعظی، احمد (۱۳۹۳). *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. واعظی، احمد (۱۳۹۸). *مطهری و عدالت*، تهران، ندای فطرت.
۱۰. هدایتی، محمد (۱۳۹۸). *مناسبات فقه و اخلاق در گفت‌وگوی اندیشوران*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.