

مفهوم‌شناسی واژه عدالت در فقه امامیه

زین‌العابدین نجفی *

چکیده

فقه‌های امامیه درباره مفهوم عدالت آرای گوناگونی ارائه داده‌اند. به‌طور کلی اختلاف آنها در این باره در سه حوزه اساسی قابل طرح است: ۱. فقهایی چون شیخ انصاری و امام خمینی، مفهوم عدالت را از قبیل ملکه دانسته‌اند؛ در مقابل، فقهایی 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، فقهایی مانند صاحب جواهر و امام خمینی مروت را در عدالت شرط نمی‌دانند.

در این نوشتار با بررسی دلایل مسئله از آیات، روایات و اصول و بازخوانی کلمات فقها، اثبات شده است که اولاً مفهوم عدالت از قبیل ملکه است؛ ثانیاً ارتکاب صغائر به عدالت لطمه‌ای نمی‌زند؛ ثالثاً مروت در عدالت شرط نمی‌باشد.

واژگان کلیدی: مفهوم عدالت، عدالت و ملکه، عدالت و صغائر، عدالت و مروت.

* استادیار فقه و مبانی حقوق مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۶/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۴/۱۲

مقدمه

مسئله عدالت از دیرباز جزو مهم‌ترین دغدغه‌های بشر و ادیان الهی بوده است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان تحقق قسط و عدل را از بزرگ‌ترین اهداف بعثت پیامبران و تشریح ادیان الهی به‌شمار آورد (حدید، ۲۵). مسئله عدالت به‌قدری در سرنوشت ملت‌ها و دولت‌ها اهمیت دارد که حتی حکومت‌های جور نیز ریاکارانه خود را متصف به آن دانسته و برای جلب قلوب مردم، هدف خود را تحقق قسط و عدل اعلام می‌دارند.

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 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 فراوان به نقض و ابرام پرداخته‌اند؛ ولی نتیجه واحدی به‌دست نیامده و آرای گوناگونی ارائه داده‌اند؛ برخی عدالت را از قبیل ملکه نفسانی دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۹۴؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۶؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۰)؛ برخی گفته‌اند عدالت از قبیل ملکه نیست، بلکه عبارت است از خود اعمال خارجیه، از انجام واجبات و ترک محرّمات، بدون آنکه مستند به ملکه باشد (ابن‌ادریس، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۷؛ موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱، 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، ج ۸، ص ۲۶۷؛ نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۶۶)؛ جمعی نیز عدالت را صرف حسن ظاهر به‌شمار آورده‌اند (مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۵). علاوه‌براین، مشهور فقهای متأخر از علامه حلی، مروت را در مفهوم عدالت شرط دانسته‌اند (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۹). در مقابل، بعضی فقها نیز مروت را در مفهوم عدالت شرط نمی‌دانند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۵۸؛ موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۸).

در این نوشتار برآنیم که ضمن بازخوانی کلمات فقها، دلایل مسئله را از آیات، روایات و اصول بررسی نموده و مقتضای آنها را بسنجیم، تا ببینیم در زمینه مفهوم عدالت، ادله ما را به چه نتیجه‌ای رهنمون می‌سازد.

مفهوم عدالت در لغت

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، ج ۴، ص ۲۴۶؛ مألوف، بی تا، ص ۴۹۱) و برخی آن را به معنای استقامت، یعنی راست و موزون بودن دانسته‌اند (ابن منظور، بی تا، 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 اشیا به کار می‌رود... پس عدل، تقسیم نمودن به‌طور مساوی است» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۵). ابن منظور گفته است: «عدل هر آن چیزی است که فطرت انسان حکم به استقامت و درستی آن نماید» (ابن منظور، بی تا، ج ۱۱، ص ۴۱۴). نیز اهل لغت گفته‌اند: عدالت در مقابل ظلم و جور قرار دارد (فیومی، ۱۴۰۳، ص ۳۹۶؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱۱، ص ۴۱۴؛ خوری شرتونی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۹۴؛ فراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۱۵۴). فراهیدی گفته است: «العدل تقيض 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 اهل لغت درباره عدالت، هماهنگ با کلام امام علی (ع) درباره معنای عدالت است:

از امام علی (ع) سؤال شد: از عدل و جود کدام یک برتر و ارزشمندتر است؟ امام فرمود: عدل

امور را در جای خود می‌نهد، ولی جود امور را از جهت اصلی خود خارج می‌کند (نهج البلاغه،

کلمه قصار، ۴۲۹).

نکته شایان ذکر اینکه، کلام امام علی (ع) در باب عدالت، منافاتی با مساوات و برابری ندارد؛ زیرا مقصود از مساوات، تقسیم کردن به‌طور مساوی نیست؛ بلکه مقصود رعایت تناسب و اعتدال است و هرگاه آنچه که شایسته هر چیزی است، به آن داده شود، عدالت مراعات شده است.

سخن مرحوم فیض کاشانی در باب عدالت همان چیزی است که از کلام امام علی (ع) استنتاج می‌شود و 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، بی تا، 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، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۱). روشن است که نتیجه انقیاد عقل عملی نسبت به قوه عاقله آن است که حق هر یک 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 سه معنا ذکر کرده است: ۱. موزون بودن؛ مثلاً مجموعه‌ای که در آن اجزا و ابعاض مختلف به کار 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 به دست 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؛ چراکه معنای دوم و سوم در واقع به همان معنای اول برگشته و در واقع عدالت دارای یک معناست، نه سه معنا؛ زیرا در صورت تساوی و عدم تبعیض، جامعه موزون خواهد شد. از این‌رو معنای سوم تفسیر معنای دوم است؛ زیرا در صورتی مساوات، عدالت است که استحقاق‌ها رعایت شود؛ وگرنه مساوات به معنای عطای یکسان و بدون رعایت استحقاق‌ها، عدالت نخواهد بود.

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؟

مفهوم عدالت در فقه

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

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). به‌عنوان مثال، شیخ طوسی گفته است: «و أمّا فی الشریعة، فهو کلّ من كان عدلاً فی دینه، عدلاً فی مروته، عدلاً فی أحكامه» (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۱۷).

صاحب جواهر نیز گفته است: «حتی اگر قائل به حقیقت شرعیه 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 ۱۵۴؛ فیومی، ۱۴۰۵، ص ۳۹۶؛ ابن‌منظور، بی‌تا، 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 شرعیه 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 بالحقیقة الشرعية فیها فالمجاز الشرعی لا شک فی ثبوته و هو کافٍ» (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۶۵).

آرای فقهای امامیه

فقهای امامیه درباره مفهوم عدالت در فقه، آرای گوناگونی ارائه داده‌اند که به‌طور کلی می‌توان آنها را در پنج دسته تقسیم‌بندی کرد:

قول اول: دسته‌ای از فقها معتقدند عدالت ملکه نفسانی است که موجب می‌شود شخص ملازم تقوا و مروت باشد (حلی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۴۹۹؛ کرکی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۷۲؛ عاملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۹؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۷؛ حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۳؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۰؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۶).

شیخ انصاری می‌گوید: «این قول، مشهور میان علامه حلی و فقهای متأخر اوست» (همان، ص ۱۶۳). محقق اردبیلی گفته است: «این قول مشهور میان علمای عامه و خاصه در اصول و فروع است» (محقق اردبیلی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۵۱).

در این‌باره نکاتی بدین شرح شایان ذکر است:

۱. تعابیر فقها در مورد ملکه نفسانی یکسان نیست؛ برخی تعبیر به ملکه (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۷؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۰)، برخی تعبیر به هیئت راسخه در نفس (موسوی عاملی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۶۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۵، ص ۳۷) و برخی تعبیر به کیفیت راسخه نفسانی نموده‌اند (حلی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۵۰۱؛ کرکی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۷۲)؛ ولی مقصود آنها از این تعبیرات همان ملکه نفسانی است؛ زیرا ملکه عبارت است از: «کیفیه راسخه فی النفس» (تفتازانی، ۱۳۶۸، ص ۱۱)؛ بدین معنا

که ملکه، صفت وجودی است که در نفس انسان رسوخ کرده و دارای دوام و بقا باشد؛ اما اگر صفت وجودی راسخ در نفس نباشد، همانند شادی، لذت و درد، ملکه نبوده، بلکه حال نامیده می‌شود (دسوقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۵).

۲. مروت به معنای ترک اموری است که به حسب عادت موجب تنفر نفوس از انسان می‌شود (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۲۶). این عنوان مورد توافق همه فقهای که قائل به ملکه بودن عدالت هستند، نمی‌باشد؛ بلکه برخی آن را پذیرفته و برخی آن را رد کرده‌اند. این مسئله در ادامه مقاله مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

قول دوم: برخی از فقها برآنند که عدالت عبارت است از نفس اعمال خارجی، از انجام واجبات و ترک محرمات، در صورتی که ناشی از ملکه نفسانی باشد. به عبارت دیگر، عدالت استقامت عملی در جاده شریعت است، به شرط آنکه مستند به ملکه باشد. شیخ انصاری در این باره می‌نویسد:

«این قول ظاهر کلام شیخ صدوق و پدرش و شیخ مفید در مقنعه و برخی دیگر از فقهاست» (شیخ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۴). مرحوم آیت‌الله گلپایگانی نیز قائل به این قول می‌باشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۱۸۹).

نکته شایان توجه اینکه، مغایرتی میان قول اول و دوم وجود ندارد (موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۰۵)؛ زیرا بنابر تعریف اول، عدالت ملکه‌ای است که موجب اجتناب از کبائر می‌شود و بنابر تعریف دوم، عدالت اجتنابی است که ناشی از ملکه باشد. پس در هر دو تعریف، ملکه بودن و اجتناب لحاظ شده است و بر تفاوت مختصری که میان آن دو وجود دارد، ثمره‌ای مترتب نیست.

قول سوم: برخی فقها معتقدند: عدالت عبارت است از خود اعمال خارجی، بدون آنکه مستند به ملکه باشد؛ یعنی انجام واجبات و ترک محرمات یا اجتناب از کبائر و عدم اصرار بر صغائر (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۳۰؛ ابن‌دریس، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۷؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۳۸؛ موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۳).

مرحوم خویی معتقد است: «عدالت، خود اعمال خارجی، از انجام واجبات و ترک محرمات است، بدون آنکه مقرون به ملکه بوده یا آنکه از ملکه صادر شده باشد. پس در نتیجه عدالت

عبارت است از استقامت در جاده شرع به انگیزه خوف از خداوند متعال یا به امید ثواب» (همان، ص ۲۵۳ و ۲۵۷).

قول چهارم: دسته‌ای دیگر از فقها معتقدند عدالت عبارت است از اسلام و عدم ظهور فسق در خارج؛ بدین معنا که کسی که مسلمان است و فسقی از او در خارج ظاهر نشده، حکم به عدالت او می‌شود. این قول از ابن‌جنید و شیخ مفید حکایت شده است (حلی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۸؛ حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۲۶۷؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۵). شیخ طوسی نیز در کتاب‌های **خلاف** و **مبسوط** قائل به همین قول شده و حتی در **خلاف**، بر آن ادعای اجماع نموده است (طوسی، الخلاف، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱۷؛ همو، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۱۷). البته مقصود از اسلام در این قول، ایمان (شیعه بودن) است (حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۲۶۷؛ نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۶۶)؛ ولی شهید ثانی معتقد است: «فهذا القول و ان كان أمتم دليلاً و أكثر رواية و حال السلف تشهد به ... لكن المشهور الآن بل المذهب خلافه» (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۱۳، ص ۴۰۳).

قول پنجم: بعضی فقها بر این باورند که عدالت صرفاً عبارت است از حسن ظاهر؛ بدین معنا که هرگاه شخص در ظاهر مرد صالح و مطیع اوامر و نواهی شرع شمرده شود، حکم به عدالت او می‌شود. این قول، ظاهر کلام شیخ مفید در **مقننه** و شیخ طوسی در **نهایه** و قاضی ابن‌براج است (مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۵؛ طوسی، النهایه و نکتها، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۲؛ ابن‌براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۵۶). در حاشیه **معالم** نیز از مرحوم وحید بهبهانی در این باره نقل اجماع شده است (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۷۶).

نکته شایان ذکر اینکه، قول چهارم و پنجم، یعنی اسلام و حسن ظاهر در واقع تعریف عدالت نیست؛ بلکه راه‌های شناخت عدالت است. شیخ انصاری می‌گوید: «بدون شک اسلام و حسن ظاهر دو قول در تعریف عدالت نیستند؛ بلکه آن دو طریق برای شناخت عدالت هستند» (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۵).

مرحوم خویی نیز می‌نویسد: «و الصحيح ان حسن الظاهر و الاسلام مع عدم ظهور الفسق معرفان للعدالة لا أنهما نفسهما» (موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۳). از این رو جماعتی از فقها مانند شهید اول در **ذکری و دروس** و محقق در **جعفریه** و دیگران این دو قول را ذیل عنوان: «ما به يعرف العدالة» ذکر کرده‌اند (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۵).

از سویی نیز صرف حسن ظاهر یا اسلام با عدم ظهور فسق موجب نمی‌شود که شخص واقعاً متصف به صفت عدالت باشد؛ زیرا ممکن است در واقع فاسق بوده و مرتکب معاصی شود، اما نزد مردم، خود را حفظ نماید. چنین شخصی در واقع فاسق است؛ چراکه فسق یک امر واقعی است. قرآن کریم می‌فرماید: «أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور، ۴؛ حشر، ۱۹؛ نیز ر.ک به: موسوی خویی، بی تا، ج ۱، ص ۲۳۵).

به عبارت دیگر لازمه دو قول یادشده آن است که عدالت از اموری باشد که وجود واقعی‌اش عین وجود ذهنی است، و این امر با فسق که ضد عدالت است، سازگار نیست؛ زیرا فسق از امور واقعیه است که وجود ذهنی در تحقق آن دخالت ندارد. مثلاً اگر کسی در علم‌الله مرتکب کبائر باشد، ولی این امر برای کسی آشکار نشود، لازم می‌آید که چنین کسی هم عادل باشد (زیرا تعریف عدالت به حسن ظاهر بر او صادق است) و هم فاسق (زیرا در واقع مرتکب کبیره شده و فسق از امور واقعیه است) (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۶-۱۶۵).

بنابراین قول چهارم و پنجم مربوط به تعریف عدالت نبوده و از بحث این نوشتار خارج است.

ادله فقهای امامیه

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، قول چهارم و پنجم در واقع مربوط به مفهوم عدالت نمی‌باشند، بلکه راه‌های شناخت عدالت هستند؛ قول دوم نیز به قول اول برمی‌گردد. بنابراین نزاع تنها میان قول اول و سوم مطرح است؛ بدین معنا که طرف‌داران قول اول می‌گویند عدالت ملکه‌ای است که موجب اجتناب از کبائر می‌شود؛ اما طرف‌داران قول سوم می‌گویند عدالت ملکه نیست، بلکه صرف اجتناب از کبائر است. بنابراین بحث بر این است که آیا عدالت از قبیل ملکه است یا نه و مقتضای ادله چیست؟

۱. دلایل ملکه بودن عدالت

دلیل اول: اصل (همان، ص ۱۶۶)؛ بدین معنا که اصل، عدم ترتب آثار عدالت بر صرف اجتناب عملی بدون حصول ملکه است؛ زیرا در اموری که عدالت شرط است، لازم است عدالت احراز شود؛ چراکه شک در شرط، مقتضی شک در مشروط می‌باشد. از این رو با صرف اجتناب عملی بدون ملکه، وجود شرط عدالت مشکوک خواهد بود و اصل، عدم ترتب آثار می‌باشد.

بررسی: جریان اصل در این مورد قابل قبول نیست؛ زیرا در صورتی اصل یادشده قابل جریان است که اصل مفهوم، روشن بوده و شک ما در تحقق خارجی باشد؛ یعنی شبهه مصداقیه. اما در اینجا شک ما در اصل مفهوم عدالت است؛ لذا نمی‌توانیم با اجرای اصل، معتبر بودن ملکه را در مفهوم عدالت اثبات نماییم؛ زیرا اصل مثبت لازم می‌آید. به عبارت دیگر با اجرای اصل یادشده، مفهوم عدالت روشن نمی‌شود. گویا به جهت ضعف این دلیل بود که شیخ انصاری امر به تأمل نموده است (همان).

دلیل دوم: استقامت در جاده شریعت از دو حال بیرون نیست؛ زیرا این استقامت گاهی به صورت کیفیت راسخه در نفس است؛ به گونه‌ای که به سهولت قابل زوال نیست و گاهی به صورت حالت سریع‌الزوال است. روشن است قسم اول که ملکه نامیده می‌شود، عدالت است، اما قسم دوم عدالت نیست؛ چراکه برای هر شخص فاسق مسلمان، گاهی حالت استقامت پدید می‌آید، با اینکه چنین شخصی عادل شمرده نمی‌شود (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۳).

این دلیل، متین و مطابق با مرتکبات اذهان عقلا است؛ چراکه نزد عقلا صرف حال نفسانی زودگذر ارزشی ندارد؛ بلکه آنچه نزد آنها ارزش دارد، حالت‌های پایدار نفسانی است که از آن به ملکه تعبیر می‌کنیم. از این رو فقهایایی چون مرحوم خوئی که به حسب ظاهر ملکه بودن عدالت را نپذیرفته‌اند، ولی در عین حال گفته‌اند: «صرف استقامت در جاده شریعت در تحقق عدالت کافی نیست؛ بلکه شرط است که این استقامت در جاده شریعت، مستمر باشد؛ به گونه‌ای که برای مکلف تبدیل به طبیعت ثانویه شود» (موسوی خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۷). روشن است که چنین چیزی، همان ملکه است و مقصود طرفداران ملکه، چیزی جز این نیست؛ چنان‌که ایشان نیز در پایان سخن خود گفته است: «و لعل ما ذکرناه من اعتبار الإستمرار فی مثل الواجبات و ترک المحرمات هو الذی اراده القائل بالملکه» (همان، ص ۲۵۸).

دلیل سوم: روایاتی که بر اعتبار وثوق به دین و وزع امام جماعت دلالت دارند؛ مانند روایت ابوعلی راشد: «قلت لأبي جعفر (ع) انّ موالیک قد اختلفوا فأصلی خلفهم جميعاً. فقال: لا تُصلِ إلاّ خلف من تَتَّقُ بدینه» (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۷، ص ۵۶۲).

روشن است به صرف اینکه کسی ترک معاصی نماید، به دین و وزع او وثوق حاصل نمی‌شود، مگر آنکه به وجود ملکه ترک معاصی در او علم یا ظن پیدا نماییم؛ زیرا ممکن است

ترک معاصی به‌خاطر عدم ابتلا یا به‌دلیل انگیزه‌های نفسانی یا به‌صورت اتفاقی باشد. از این رو در صورتی ترک معاصی ارزش دارد و موجب وثوق به دین و تقوای شخص می‌شود که به حالت ملکه و هیئت راسخه در نفس درآمده باشد.

مرحوم آیت‌الله خوئی به استدلال یادشده ایراد نموده و گفته است:

کسی را که می‌بینیم واجبات را انجام داده و محرمات را ترک می‌نماید، برای ما نسبت به دین او وثوق پیدا می‌شود؛ چراکه هرگاه مدتی با کسی معاشرت داشته باشیم و ببینیم که او از خداوند سبحان می‌ترسد، مرتکب حرام نمی‌شود و نسبت به واجبات مواظبت می‌نماید، به‌طور یقین نسبت به دیانت او برای ما وثوق حاصل می‌شود، خواه در عدالت ملکه را شرط بدانیم یا نه (موسوی خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۱).

بررسی: اشکال مرحوم خوئی بجا به‌نظر نمی‌رسد؛ زیرا در فرضی که ایشان مطرح نموده، در واقع ملکه عدالت وجود دارد؛ زیرا وثوق به تحقق خوف یا رجای دائمی در شخص که موجب انجام واجبات و ترک محرمات شود، همان وثوق به ملکه است؛ چنان‌که آیت‌الله فاضل لنگرانی می‌گوید: «مقصود کسانی که در عدالت ملکه را شرط می‌دانند، چیزی بیش از این نیست» (فاضل لنگرانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۱۱).

دلیل چهارم: روایاتی که درباره عدالت شاهد وارد شده و در آنها اوصاف و عناوینی ذکر گردیده که جز بر دارنده ملکه عدالت تطبیق نمی‌کند؛ اوصافی همانند عفاف، ستر، صلاح و صیانت. از طرفی اجماع قائم بر این است که اوصاف یادشده علاوه‌بر عدالت در شاهد شرط نیست (همان؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۷). پس مقصود از اوصاف یادشده همان عدالت بوده و معلوم می‌شود عدالت از قبیل ملکه نفسانی است. به‌عنوان نمونه در روایت آمده است: «ابوبصیر عن ابی‌عبدالله (ع) قال: لا بأس بشهادة الضیف اذا كان غفیفاً صائماً» (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۲۱، ص ۳۹۲).

مرحوم آیت‌الله خوئی به این استدلال نیز اشکال نموده و می‌گوید: عناوین ذکرشده در این روایت، اساساً بر افعال نفسانی انطباق ندارند... ستر به‌معنای پوشاندن است. ساتر بودن مکلف یا بدین معناست که او ساتر عیوب خویش از خداوند متعال است که ستر به این معنا با اجتناب از معاصی محقق می‌شود؛ در واقع از معاصی اجتناب می‌کند تا سرش هتک نشده و عیوبش در پیشگاه خداوند متعال آشکار نشود، یا بدین معناست که نزد مردم مستور می‌باشد؛ یعنی نزد

مردم تجاسر به معاصی نمی‌کند. پس ستر به هریک از این دو معنا باشد، صفت نفسانی نیست؛ بلکه از عناوین اعمال خارجی است (موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۲).

بررسی: این اشکال مرحوم خویی نیز تمام به‌نظر نمی‌رسد؛ زیرا مقصود از عناوین مورد بحث، صرف تحقق آنها در زمان گذشته یا حال نیست؛ بلکه مقصود، تحقق آنها در همه حالات و زمان‌های سه‌گانه است. روشن است احراز عناوین مذکور به‌نحو یادشده ملازم با تحقق ملکه است؛ چنان‌که مرحوم آیت‌الله فاضل لنکرانی گفته است:

احراز عناوین مذکور به‌نحو یادشده، از تحقق ملکه جدا نمی‌باشد؛ به‌ویژه آنکه لازم است اجتناب از معاصی ناشی از خوف و رجای نفسانی باشد. واضح است که احراز خوف دائمی، مساوی با احراز ملکه‌ای است که مانع از ارتکاب حرام و باعث انجام واجبات می‌شود (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۱۲).

دلیل پنجم: صحیح عبدالله بن ابی‌یغفور: «عبدالله بن ابی‌یغفور قال: قلت لأبی عبدالله (ع): بِمَ تعرف عدالة الرجل بین المسلمین حتی تقبل شهادته لهم و علیهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و كفا البطن و الفرج و الید و اللسان و يعرف باجتناّب الكبائر التي اوعد الله علیها النار... والدلالة علی ذلك كله أن یكون ساتراً لجميع عیوبه...» (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۲۱، ص ۳۸۹).

این روایت به دو طریق وارد شده است؛ یکی شیخ صدوق با سند خویش از عبدالله بن ابی‌یغفور و دیگری، شیخ طوسی با سند خویش از محمد بن احمد بن یحیی؛ چنان‌که علامه حلی در خلاصه و میرزا محمد استرآبادی در رجال کبیر گفته‌اند، هم طریق شیخ صدوق به عبدالله بن ابی‌یغفور صحیح است و هم طریق شیخ طوسی به محمد بن احمد بن یحیی (تجلیل تبریزی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۴-۳۸۸). فاضل هندی، صاحب جواهر، شیخ انصاری و مرحوم خویی نیز این روایت را صحیح دانسته‌اند (فاضل هندی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۶۰؛ نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۸۸؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۷؛ موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۳). بنابراین نظر صاحب مفتاح که این روایت را صحیح ندانسته، بجا نیست (حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۲۸۸).

روایت مذکور به‌وضوح دلالت بر این دارد که عدالت، ملکه نفسانی است (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۱۶)؛ زیرا آنچه در این روایت مورد سؤال واقع شده، پرسش از حقیقت عدالت در لسان شارع است؛ زیرا واژه عدالت در قرآن کریم در موارد فراوانی استعمال

شده است. علاوه بر این، استعمال آن در صدر اسلام زیاد بوده و احکام فراوانی بر آن معلق گردیده است؛ چنان که استعمال ضد آن، یعنی فسق نیز در آن زمان فراوان بوده است. از طرفی درباره مفهوم عدالت میان مراجع مسلمین در فتوا اختلاف پدید آمده بود؛ چنان که از ابی حنیفه نقل شده که او عدالت را عبارت از اسلام با عدم ظهور فسق می‌دانست (طوسی، الخلاف، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۳۰۱). در مقابل، برخی آن را به اجتناب از جمیع اموری که مورد نهی تحریمی یا تنزیهی قرار گرفته، تفسیر می‌کردند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۱۲). از این رو، راوی درصدد برآمد از امام (ع) درباره حقیقت عدالت نزد اهل بیت سؤال نماید.

البته لازم نیست که سؤال از عدالت در این روایت، پرسش از معرّف منطقی باشد؛ چنان که شیخ انصاری گفته است (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۸)؛ بلکه مقصود راوی صرفاً پرسش از مراد از عدالت نزد اهل بیت (ع) در قبال افرادی همانند ابی حنیفه است. وانگهی بر فرض اگر سؤال راوی از حقیقت عدالت نباشد، بلکه سؤال از اماره معرّف عدالت پس از علم به حقیقت آن باشد، باز هم حدیث دلالت دارد بر اینکه عدالت از صفات نفسانی است؛ چراکه در غیر این صورت نیازی به اماره کاشفه نمی‌باشد. بنابراین سؤال راوی درباره حقیقت عدالت بوده است.

امام (ع) عدالت را به ستر، عفاف و کف تفسیر نموده است؛ در حالی که این امور از اوصاف نفسانی هستند (همان، ص ۱۶۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۲۰)؛ زیرا عفت در لغت به معنای کف و بازداشتن نفس از زشتی‌ها و امور محرم است: «العفة: الكفّ عَمَّا لَا يَحِلُّ» (فراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۲۳۸)؛ ابن فارس نیز آن را به «الكفّ عن القبیح» تفسیر نموده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳). ابن منظور می‌گوید: عفت یعنی بازداشتن نفس از آنچه که حلال و زیبا نیست (ابن منظور، بی تا، ج ۹، ص ۲۵۲). سخن راغب در این زمینه روشن تر است؛ او می‌گوید: عفت آن است که برای نفس حالتی پدید آید که در اثر آن، از غلبه شهوت بر او امتناع نماید (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۹). این کلام در مقام بیان این امر است که عفت، یک صفت نفسانی است. سخن سایر لغت‌شناسان که عفت را به کف تفسیر نموده‌اند نیز ظهور در این مطلب دارد؛ زیرا مقصود از کف، صرف ترک و اجتناب نیست؛ بلکه مقصود آن است که در نفس حالتی پدید آید که در اثر آن، شخص از زشتی‌ها و امور محرم امتناع نماید.

واژه ستر نیز به حال نفسانی باز می‌گردد؛ زیرا چنان‌که شیخ انصاری گفته است، ستر در اینجا مرادف با حیا و عفاف است. جوهری نیز می‌گوید: «رجلٌ مستورٌ و ستیرٌ ای عقیف و الجاریة ستیرة» یعنی عقیفه (جوهری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۸۳)، خلیل بن احمد و ابن‌منظور نیز ستر را به معنای حیا دانسته و طریحی به نقل از قاموس آن را به معنای خوف و حیا دانسته است (فراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۷۸۹؛ طریحی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۳۲۳؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۴۴). ابن‌منظور می‌گوید: «یقال ما لفلان ستر و لا حجر، فالستر: الحياء و الحجر: العقل» (همان).

روشن است که حیا یک امر نفسانی است؛ چنان‌که طریحی گفته است: «و الحياء... و هو الإقباض و الإنزواء عن القبیح مخافة الذم» (طریحی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱۶). فیومی نیز همین مطلب را در معنای حیا ذکر کرده است (فیومی، ۱۴۰۵، ص ۱۶۰).

«كفّ البطن و الفرج» نیز که در حدیث آمده، به حالت نفسانی برمی‌گردد؛ زیرا واژه کف به معنای صرف ترک و اجتناب نیست؛ بلکه به معنای ترک و اجتنابی است که از حالت درونی سرچشمه گیرد. وانگهی مقصود از کف در این حدیث این نیست که شخص در برخی از حالات و زمان‌ها از ارتکاب حرام اجتناب کند؛ بلکه مقصود ترک در جمیع حالات و زمان‌هاست. البته روشن است که چنین چیزی جز بر حالات نفسانی قابل انطباق نیست. از این رو بسیاری از فقها از جمله شیخ انصاری، سبزواری و فاضل لنکرانی گفته‌اند: ستر و عفاف و کف که در این حدیث به کار رفته، از اوصاف نفسانی است و این حدیث بر ملکه بودن عدالت دلالت دارد (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۸-۱۶۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۱۶ و ۳۲۰؛ سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۷) علاوه بر این، آنچه در ادامه روایت به عنوان طریق و دلیل بر عدالت ذکر شده است (و الدلالة علی ذلک کله آن یکون ساتراً لجمیع عیوبه...) دلالت بر این دارد که عدالت یک حالت نفسانی است؛ چراکه امام (ع) طبق این روایت حسن ظاهر را که عبارت از پوشاندن جمیع عیوب و مواظبت از نمازهای پنج‌گانه است، طریق و اماره شرعی بر عدالت قرار داده است. پس عدالت عبارت است از حالت نفسانی که پوشاندن جمیع عیوب و مواظبت از نمازهای پنج‌گانه که از آن به حسن ظاهر تعبیر می‌کنیم، طریق و اماره بر آن است؛ و گرنه اتحاد دال و مدلول لازم می‌آید.

اشکالات مطروحه و نقد و بررسی آنها

فقه‌های بزرگی چون وحید بهبهانی، صاحب **مفتاح‌الکرامه**، صاحب **جواهر و آیت‌الله خویی**، ملکه بون عدالت را نپذیرفته و اشکالات فراوانی بر آن وارد نموده‌اند (همان، ص ۱۴۴؛ نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۸۸؛ حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۲۷۰). مهم‌ترین اشکالات مطرح‌شده بدین شرح است:

اشکال اول: مرحوم وحید بهبهانی در کتاب **مصابیح‌الظلام** گفته است: پدید آمدن ملکه ترک گناه نسبت به همه گناهان، آن‌هم به معنای صعوبت صدور گناه، نه استحاله آن، بر فرض تحقق، در افراد نادری از مردم محقق می‌شود؛ درحالی‌که عدالت مورد ابتلای عموم بوده و نیاز بدان در معاملات، ایقاعات و عبادات زیاد است. از این‌رو اگر عدالت ملکه باشد، حرج و اختلال نظام لازم می‌آید؛ درحالی‌که نه‌تنها یقین داریم در زمان پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) کار بدین دشواری نبوده است، بلکه از بررسی اخبار فراوان برای ما یقین پیدا می‌شود که در مورد شاهد و امام جماعت، مطلب بدین سختی که طرف‌داران عدالت می‌گویند، نمی‌باشد (همان).

صاحب **جواهر** در این زمینه توضیحات بیشتری داده و می‌گوید: بنابر اینکه عدالت از قبیل ملکه باشد، در مورد هیچ‌کس جز افرادی همانند مقدس اردبیلی و سید هاشم (بحرانی) نمی‌توان حکم به عدالت کرد؛ حتی در مورد آن‌دو نیز نمی‌توان حکم به عدالت نمود؛ زیرا چه کسی می‌تواند با اطمینان بگوید که در آن‌دو نسبت به هر معصیت ظاهر و باطنی ملکه‌ای بوده که صدور معصیت از آنها صعوبت داشته است:

و کیف و قد سئل الأردبیلی - علی ما نقل - ما تقول لو جاءت امرأة لابسة أحسن الزينة متطيبة

بأحسن الطيب و كانت في غاية الجمال و ارادت الأمر القبيح منك؟! فاستعاذ بالله من أن يتلى

بذلك و لم يستطع أن يركي نفسه (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۸۸).

بررسی: اشکال یادشده تمام به‌نظر نمی‌رسد؛ زیرا به‌طور کلی ملکات نفسانی، خواه عدالت باشد، خواه دیگر صفات نفسانی، ذومراتب‌اند؛ درحالی‌که از کلام وحید بهبهانی و صاحب **جواهر** این نکته به ذهن تداعی می‌کند که گویا ملکه ذومراتب نیست، بلکه دارای یک مرتبه، آن‌هم مرتبه عالی است. از این‌رو این اشکال را مطرح نموده‌اند که اگر عدالت ملکه باشد، جز در مورد افراد نادر نمی‌توان حکم به عدالت کسی نمود. این در حالی است که ملکه عدالت همانند سایر ملکات ذومراتب است؛ در نتیجه در تحقق عدالت، پایین‌ترین مرتبه آن کفایت می‌کند؛ چراکه

بر مرتبه پایین ملکه نیز عدالت صدق می‌کند؛ چنان‌که در روایت عبدالله بن ابی‌یعفور، حسن ظاهر که مرکب از ترک کبائر و مواظبت بر نمازهای پنج‌گانه است، طریق و دلیل بر عدالت دانسته شده است.

شیخ انصاری نیز گفته است: مراتب ملکه در قوت و ضعف گوناگون است که آخرین مرحله آن، عصمت را به‌دنبال دارد. آنچه که در عدالت یا در مراتب آن معتبر است، حالتی است که در انسان پدید می‌آید و موجب می‌شود که در برخورد اولیه با گناه، شخص در برابر هوای نفس مقاومت نماید، گرچه پس از آن مغلوب هوای نفس واقع شود. از این‌رو از صاحب ملکه عدالت نیز فراوان گناه کبیره صادر می‌شود (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۶).

مرحوم حکیم و مرحوم سبزواری نیز تصریح نموده‌اند که ملکه عدالت دارای مراتب گوناگون بوده و پایین‌ترین مرتبه آن، در تحقق عدالت کفایت می‌کند (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۱؛ سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۴).

اشکال دوم: مرحوم حسینی عاملی، صاحب *مفتاح الکرامه* می‌گوید: فقها حکم می‌کنند که به هنگام صدور منافی عدالت از شخص، عدالتش زایل می‌شود؛ ولی به مجرد آنکه توبه نماید، عدالت او به حال اول خود باز می‌گردد. این امر با ملکه بودن عدالت منافات دارد؛ زیرا ملکه در یک لحظه ایجاد نمی‌شود. پس اینکه فقها می‌گویند به مجرد توبه عدالت عود می‌کند، دلیل بر این است که عدالت از قبیل ملکه نیست (حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۲۷۱).

بررسی: این اشکال نیز تمام به‌نظر نمی‌رسد؛ زیرا گرچه بگوییم در اثر گناه کبیره، عدالت به‌طور حقیقی زایل می‌شود، ولی پشیمانی بر معصیت، حالت سابقه را که ملکه عدالت باشد، برمی‌گرداند؛ زیرا چنان‌که شیخ انصاری گفته است، خود ملکه در ایجاد پشیمانی بر گناه نقش دارد. در نتیجه حالت پشیمانی عین همان حالت نفسانی است که بالفعل مانع صدور معصیت می‌باشد (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۸).

وانگهی می‌توانیم بگوییم که توبه، حکم معصیت را رفع نموده و چنان می‌کند که گویا معصیتی واقع نشده است. در نتیجه گناه کبیره عدالت را به‌طور واقعی زایل می‌کند؛ ولی برگشت عدالت در اثر توبه، تعبدی خواهد بود (همان).

امام خمینی اساساً گناه کبیره را زایل‌کننده حقیقی ملکه عدالت نمی‌داند؛ بلکه آن را زایل‌کننده حکمی می‌داند. ایشان می‌فرماید: «صفت عدالت در اثر ارتکاب کبائر به‌نحو حکمی زایل می‌شود... صفت عدالت در اثر توبه عود می‌کند؛ در صورتی که ملکه عدالت باقی باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲). این کلام امام خمینی بدین معناست که صدور گناه ملازم با از بین رفتن ملکه عدالت نیست؛ بلکه ممکن است با وجود صدور گناه از شخص، ملکه عدالت در او همچنان باقی بوده، منتها مغلوب هوای نفس واقع شده باشد. بنابر این قول، زوال و عود ملکه عدالت، حقیقی نیست؛ بلکه حکمی بوده و اشکال صاحب **مفتاح الکرامه** وارد نخواهد بود.

اشکال سوم: این اشکال نقضی است؛ بدین نحو که اگر عدالت از قبیل ملکه، یعنی حالت راسخه در نفس باشد، چنین لازم می‌آید که اثبات عدالت بسیاری از روایان اخبار برای ما ممکن نباشد؛ حتی اگر ترکیه روایان را از ظنون اجتهادی بدانیم؛ زیرا ادعای حصول ظن به وجود ملکه عامه در آنها نسبت به همه معاصی به صرف نقل برخی احوال آنها کذب و افترا خواهد بود (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۸۹). باین‌وجود حتی ممکن است به عدم وجود ملکه عدالت در بیشتر اصحاب پیامبر(ص) یقین حاصل شود؛ چراکه از آنها امور مهمی از قبیل ترک امر به معروف و نهی از منکر و کتمان شهادت صادر شده است. حتی در اخبار وارد شده که در همه اصحاب پیامبر(ص) جز مقدار، ابی‌ذر، سلمان و عمار، شک داخل شده بود و احتمال اینکه آنها دارای ملکه عدالت بودند، ولی به مجرد رحلت پیامبر(ص) این ملکه به‌صورت دفعی از آنها زایل شده، جداً بعید است...؛ چراکه ملکه در صورت زوال، به تدریج زایل می‌شود، نه به‌صورت دفعی (همان).

بررسی: این اشکال نیز مخدوش به‌نظر می‌رسد؛ زیرا درباره عدالت روایان اخبار، در کلام صاحب جواهر میان کشف عدالت آنها برای معاصران آنها و اثبات عدالت آنها برای نسل‌های بعد، خلط شده است؛ چراکه آنهایی که عدالت روایان را کشف نموده‌اند، با آنها مخالطت و حشرونشر داشته و از این طریق عدالت برای آنها ثابت شده است. روشن است که کشف ملکه از طریق مخالطت و حشرونشر امکان‌پذیر و بدون اشکال است. اما این بحث که شهادت آنها برای نسل‌های بعد چگونه و با چه تعداد حجت است، اختصاص به ملکه بودن عدالت ندارد؛ بلکه عدالت چه ملکه باشد و چه نباشد، این بحث مطرح است که شهادت نسل اول برای نسل‌های بعد و سپس اصحاب رجال برای ما در مورد عدالت روایان اخبار، چگونه و با چه تعداد حجت است؟

نیز کلام صاحب جواهر در مورد یقین به عدم وجود ملکه در بیشتر اصحاب پیامبر(ص) ناتمام است؛ زیرا چنان‌که در پاسخ اشکال اول گفته شد، مراتب عدالت در قوت و ضعف گوناگون است و از صاحبان ملکه عدالت نیز گناه کبیره صادر می‌شود (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۶). در مورد اصحاب پیامبر(ص) نیز امور یادشده همانند سایر گناهان کبیره صادر شده است و در این زمینه میان صدور امور یادشده و سایر گناهان کبیره از جهت دفعی یا تدریجی بودن فرقی وجود ندارد؛ زیرا آنچه از اصحاب پیامبر(ص) صادر شده - از کتمان شهادت و سایر امور - همانند کبائری است که از صاحبان ملکه عدالت صادر می‌شود. روشن است که صدور امور مذکور از اصحاب پیامبر(ص) دلالتی بر زوال دفعی ملکه عدالت ندارد و اساساً صدور امور یادشده از اصحاب پیامبر(ص) تفاوتی با صدور سایر کبائر از انسان‌های دیگر ندارد؛ لذا دلیلی برای اختصاص به ذکر اصحاب پیامبر(ص) در کلام صاحب جواهر وجود ندارد. اما اینکه هنگام صدور کبیره، زوال ملکه عدالت به صورت تدریجی است یا دفعی، یا آنکه اساساً زوال ملکه به طور مطلق، به نحو دفعی است یا تدریجی، بحثی است که مجال دیگری می‌طلبد. بنابراین اشکالاتی که در مورد ملکه بودن عدالت مطرح شده، ناتمام بوده و وارد نمی‌باشد.

عدالت و ارتکاب صغائر

یکی از مسائل مورد اختلاف میان فقهای امامیه در خصوص مفهوم عدالت، ارتکاب گناهان صغیره است؛ بدین معنا که آیا گناهان صغیره به طور مطلق با عدالت منافات دارند، یا آنکه این گناهان فقط در صورت اصرار، با عدالت منافات داشته و به آن لطمه می‌زنند. به عبارت دیگر آیا در عدالت فقط اجتناب از کبائر که شامل اصرار بر صغیره نیز می‌شود، معتبر است، یا آنکه لازم است علاوه بر اجتناب از کبائر، از صغائر نیز به طور مطلق اجتناب شود؟

فقهای امامیه در این باره اختلاف نظر دارند، اما آنچه میان آنها معروف است، این است که صغائر در صورت اصرار، با عدالت منافات دارد، ولی در صورت عدم اصرار، منافاتی با عدالت ندارد؛ چنان‌که علامه حلی، محقق سبزواری، صاحب مدارک و صاحب جواهر قائل به این قول هستند (حلی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۵۰۱؛ سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۸؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۶۷؛ نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۵۲۷).

در مقابل، برخی از فقها ارتکاب صغیره، گرچه همراه با اصرار نباشد را به‌طور مطلق منافی با عدالت شمرده‌اند. شیخ عبدالکریم حائری، امام خمینی و مرحوم خوئی قائل به این قول می‌باشند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۵۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۱۸۹؛ موسوی خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۱). از کلام صاحب عروه در مبحث اجتهاد و تقلید نیز همین قول به‌دست می‌آید (همان، ج ۱، ص ۲۷).

۱. دلایل منافات ارتکاب صغائر با عدالت

مهم‌ترین دلیل در این زمینه از آن مرحوم خوئی است که می‌گوید:

ارتکاب معصیت به‌طور مطلق، خروج از جاده و خروج از حالت عبودیت است و نمی‌گذارد که بر مرتکب آن عناوینی همانند خیر، مأمون و عقیف و سایر عناوینی که در روایات مطرح است، صدق نماید و در این زمینه میان صغائر و کبائر فرقی نیست، و نیز ارتکاب صغائر با ستر عیوب منافات دارد و مرتکب آن، سائر عیوب شمرده نمی‌شود؛ چراکه معصیت از عیوب است. چگونه معصیت خداوند سبحان عیب نیست، در حالی که خروج از وظیفه بندگی است. از این‌رو جماعتی از فقها قائل شدند که همه معاصی فی‌نفسها کبیره هستند و تقسیم معاصی به صغائر و کبائر یک امر نسبی است (همان).

بررسی: استدلال مرحوم خوئی مخدوش به‌نظر می‌رسد؛ زیرا اینکه ایشان این مطلب را مسلم گرفته و گفته ارتکاب صغائر انحراف از جاده شریعت است، بجا نیست؛ چراکه این خود اول نزاع است و این دلیل وی، مصادره به مطلوب و عین مدعا است؛ زیرا همه کسانی که صغائر را مضر به عدالت نمی‌دانند، ارتکاب آن را در صورت عدم اصرار - که محل بحث ماست - انحراف از جاده شریعت نمی‌دانند.

پس اینکه ایشان برای اثبات منافی بودن ارتکاب صغیره با عدالت، چنین استدلال نموده که ارتکاب صغیره موجب خروج از جاده شرع می‌شود، و این امر را مسلم فرض کرده، بجا نیست؛ زیرا نه تنها این مطلب مسلم نیست، بلکه مشهور فقها می‌گویند ارتکاب صغیره موجب خروج از عدالت نمی‌شود؛ یعنی انحراف از جاده شریعت نیست و منافاتی با ستر عیوب و سایر عناوین یادشده ندارد؛ چنان‌که قرآن کریم در وصف مؤمنان متوکل در مسئله اجتناب از گناه، فقط به اجتناب از کبائر و فواحش بسنده کرده و ذکری از صغیره به میان نیاورده است: «وَالَّذِينَ يُجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ» (شوری، ۳۷).

شیخ طوسی در تفسیر این آیه می‌گوید: «فکأنه قال: و ما عندالله خیر و أبقى للمؤمنین المتوکلین علی ربهم المجتنبین کبائر الإثم و الذنوب» (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۱۳۳). علامه طباطبایی نیز گفته است: «و الذین یجتنبون» بر «الذین آمنوا» عطف است. این آیه و دو آیه بعدی، صفات مؤمنان نیکوکار را برمی‌شمرد و سخن برخی که گفته‌اند این آیه کلام مستأنف است، سیاق آیه با آن مساعد نمی‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۸، ص ۶۲). بنابراین مؤمنانی که از کبائر و فواحش اجتناب کنند، خارج از جاده شریعت شمرده نمی‌شوند؛ گرچه بدون اصرار مرتکب صغیره شوند.

۲. دلایل عدم منافات ارتکاب صغائر با عدالت

دلیل اول: در صحیح‌ه عبدالله بن ابی‌یعفور که پیش‌تر ذکر شد، آمده است: «قلت لأبی عبدالله(ع): بِمَ تُعْرِفُ عَدَالَةَ الرَّجُلِ... فقال: أَنْ تُعْرِفَهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ... و يعرف باجتنب الكبائر» (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۲۱، ص ۳۸۹).

عبارت «و يعرف باجتنب الكبائر» بر «أَنْ تُعْرِفَهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ» عطف است؛ در نتیجه عدالت عبارت خواهد بود از ملکه ستر و عفاف که شخص را از امور قبیح عرفی‌ای که شایسته‌اش نیست، باز می‌دارد، و نیز ملکه اجتناب از خصوص معاصی کبیره. بنابراین ارتکاب گناهان صغیره بدون اصرار، ضرری به عدالت نمی‌رساند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۵). وانگهی نظر به اینکه متعلق کف بطن و فرج در حدیث ذکر نشده و مجمل است، حدیث دارای اطلاق نیست تا شامل صغائر نیز بشود. بنابراین باید در مورد متعلق امور یادشده به قدر متیقن اکتفا کرد که خصوص کبائر است؛ چنان‌که به نظر مرحوم حکیم، متعلق کف بطن و فرج، خصوص کبائر است و عطف کبائر بر آن از قبیل عطف عام بر خاص است. در نتیجه صحیح‌ه مورد بحث دلالت بر عدم لطمه ارتکاب صغائر به عدالت دارد (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۳۳۴).

علاوه‌براین، در این حدیث امام(ع) در پاسخ راوی نفرمود: عدالت عبارت است از ستر و عفاف، بلکه فرمود: «أَنْ تُعْرِفَهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ...»؛ یعنی شخص معروف به ستر و عفاف و اجتناب از کبائر باشد. روشن است که ارتکاب گناه صغیره بدون اصرار بر آن، صدمه‌ای به معروفیت یادشده نمی‌زند؛ چنان‌که صاحب جواهر می‌گوید:

عدالتی که از اخبار استفاده می‌شود آن است که شخص معروف به ستر و عفاف بوده و از گناهان بزرگ اجتناب کند و دارای حسن ظاهر باشد؛ به‌گونه‌ای که هرگاه در محله‌اش درباره او

سؤال شود، گفته شود: از او جز نیکی چیزی نمی‌دانیم. به چنین عدالتی، ارتکاب برخی از گناهانی که بدان درجه از بزرگی نیستند، لطمه‌ای نمی‌زند، مگر آنکه بر آن گناه اصرار ورزد (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۵۰۴).

نکته شایان ذکر اینکه، دلالت روایت بر عدم اضرار صغائر به عدالت، منوط به این نیست که معرفّ مطرح‌شده در روایت، معرفّ منطقی باشد؛ بلکه حتی اگر مراد معرفّ، اصولی یعنی اماره شرعیه دال بر عدالت باشد، باز هم دلالت روایت بر مدعا تمام خواهد بود (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۷).

دلیل دوم: آیات و روایاتی که دلالت دارند بر اینکه هرگاه شخص از گناهان کبیره پرهیز کند، خداوند متعال گناهان صغیره او را محو می‌نماید؛ مانند آیه شریفه: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» (نساء، ۳۱). نیز روایت شیخ صدوق از امام صادق (ع) که فرموده است: هرکس از گناهان کبیره دوری ورزد، خداوند متعال همه گناهان وی را می‌پوشاند (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۷۵).

این روایت گرچه مرسله است، ولی از مرسلات معتبر شیخ صدوق است؛ زیرا مرسلات شیخ صدوق دو قسم است: مرسلاتی که آنها را به‌طور جزم به معصوم نسبت داده است؛ مانند «قال امیرالمؤمنین...» دیگری مرسلاتی که آنها را به‌طور جزم به معصوم نسبت نداده، بلکه گفته است: «روی عنه علیه‌السلام». مرسلات دسته اول مورد اعتماد و قابل قبول هستند (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۶۸). روایت مورد بحث نیز جزو دسته اول است؛ زیرا شیخ صدوق آن را به‌نحو جزم به امام صادق (ع) نسبت داده و گفته است: «قال الصادق (ع)». همچنین بعید است که مرحوم صدوق خبری که نزد او موثق نباشد و روایانش صحیح نباشند را به‌نحو جزم به معصوم نسبت دهد، چراکه وی نهایت احتیاط و کمال دقت را در اسناد داشته است. خود شیخ صدوق نیز در کتابش به‌نحو عام این‌گونه اخبار را صحیح شمرده است. او در مقدمه کتابش گفته است: روایاتی را در این کتاب می‌آورم که بر طبق آنها فتوا داده و حکم به صحت آنها می‌نمایم و میان خود و پروردگار آنها را حجت می‌دانم (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳).

روایات دیگر در این زمینه، روایت محمد بن ابی‌عمیر است: «قال: سمعت موسی بن جعفر(ع) يقول: من اجتنب الكبائر من المؤمنین لم یُسأل عن الصغائر...»؛ هرگاه مؤمنین از گناهان کبیره اجتناب ورزند، در مورد گناهان صغیره مورد سؤال قرار نمی‌گیرند (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۱۴، ص ۲۵۵). چنان‌که روشن است، این آیات و روایات دلالت دارند بر اینکه کسی که از گناهان کبیره دوری نماید، خداوند متعال گناهان صغیره او را محو می‌نماید؛ به نحوی که گویا مرتکب گناهی نشده است. بنابراین گناهان صغیره به عدالت لطمه‌ای نمی‌رسانند. شایان ذکر است گرچه در مورد دلالت آیات و روایات یادشده مناقشاتی مطرح است، ولی دلالت آنها در حد مؤید قابل قبول می‌باشد.

دلیل سوم: اگر صغائر نیز همانند کبائر به عدالت لطمه بزند و پرهیز از همه گناهان در تحقق عدالت شرط باشد، چنین لازم می‌آید که در میان بیشتر مردم عادل‌یافت نشود؛ زیرا معمولاً مردم در برخی معاصی واقع می‌شوند؛ چنان‌که صاحب جواهر گفته است: «ضرورة أنه لا ینفک احد عن واقعة بعض المعاصی» (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۵۰۴). این در حالی است که مردم در بسیاری از امور خود از عبادات و معاملات به عادل نیاز دارند. مسئله توبه هم مشکل یادشده را حل نمی‌کند؛ زیرا توبه نیازمند اختیار و آگاهی پیدا کردن از پشیمانی باطنی است و صرف گفتن «تبت» بدون آگاهی از پشیمانی باطنی کفایت نمی‌کند؛ چنان‌که صاحب جواهر گفته است: «و فتح باب التوبة غیر مجد بعد الاحتیاج الی الاختبار اذ التحقیق أنه لا تقبل بمجرد قوله «تبت» من دون معرفة الندم الباطنی منه» (همان).

بنابراین اگر ارتکاب صغائر بدون اصرار نیز مضر به عدالت باشد، صدور گناه از بیشتر مردم یقینی است، ولی انجام توبه مشکوک است، بلکه در مورد بسیاری از مردم ظن به عدم وجود دارد. در نتیجه چنین لازم می‌آید که در بیشتر مردم عادل‌یافت نشود. نتیجه بحث آنکه، ارتکاب صغائر هرگاه به همراه اصرار نباشد، منافاتی با عدالت ندارد.

عدالت و رعایت مروت

بسیاری از فقهای امامیه، علاوه بر ترک گناه، رعایت مروت را نیز در تحقق عدالت شرط دانسته‌اند.

۱. مروت در لغت

مروت، مشدد «مروءت»، از ریشه «مرء» به معنای انسانیت است (جوهری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۷). فراهیدی و ابن‌منظور آن را به معنای کمال مردانگی دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۶۸۸؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۴). فیومی گفته است: مروءت، آداب نفسانی‌ای است که مراعات آن موجب می‌شود انسان به محاسن اخلاق و عادات نیکو برسد (فیومی، ۱۴۰۵، ص ۵۶۹).

۲. مروت در اصطلاح فقها

عبارات فقها در این زمینه گوناگون، ولی نزدیک به هم است. محقق سبزواری گفته است: مروت عبارت است از دوری نمودن از آنچه که بر پستی نفس و پایین بودن همت دلالت دارد، از مباحات و مکروهات و گناهان صغیره، در صورتی که به حد اصرار نرسد (محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۴۲). کلام مقدس اردبیلی نیز همانند کلام محقق سبزواری است؛ با این تفاوت که از مروت به ملکه تعبیر نموده است (محقق اردبیلی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۵۱).

به نظر می‌رسد بهترین تعریف از نظر جامعیت و اختصار از آن صاحب مدارک است که در تعریف مروت می‌گوید: «تنزیه النفس من الدناءة التي لا تليق بأمثاله» (موسوی عاملی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۶۷). برخی مثال‌هایی که فقها برای مخالف مروت ذکر نموده‌اند، عبارت‌اند از: غذا خوردن در بازار در غیر مکان‌هایی که برای آن مهیا شده است، زیاد خنده کردن، افراط در مزاح، فقیه‌ی که لباس نظامی بپوشد، دراز نمودن پا نزد مردم (همان، ص ۶۸؛ محقق اردبیلی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۵۶؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۴۳). البته این موارد به حسب اختلاف اشخاص، زمان‌ها، مکان‌ها و عادات، متفاوت خواهد بود؛ بدین معنا که ممکن است چیزی نسبت به شخص یا زمان یا مکانی مخالف مروت باشد، ولی نسبت به شخص یا زمان یا مکان دیگر مخالف مروت نباشد.

۳. بررسی اقوال فقها

در خصوص ارتباط مروت با عدالت، میان فقهای امامیه اختلاف است. مشهور فقهای متأخر از علامه برآنند که در مفهوم عدالت، مروت شرط است؛ چراکه آنها در تعریف عدالت گفته‌اند: «هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى و المروءة» (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۹). نیز از ظاهر کلام فیض کاشانی در **مفاتیح الشرایع** به دست می‌آید که مشهور فقها، مروت را جزو مفهوم عدالت دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۰).

در مقابل، بسیاری از فقها از جمله محقق حلی، صاحب مدارک، شیخ انصاری، مرحوم حکیم، امام خمینی و مرحوم خوئی مروت را در مفهوم عدالت، شرط ندانسته‌اند (حلی، بی‌تا، ص ۹۱۱؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۶۸؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۴؛ حکیم، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۳۳۷؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۵۸؛ موسوی خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۸). از مجموع کلمات صاحب جواهر نیز همین قول به دست می‌آید (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۹۸). مقدس اردبیلی نیز در جایی می‌گوید: «دلیلی بر اعتبار مروت نمی‌شناسیم» (محقق اردبیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۶۶)؛ نیز در جایی دیگر گفته است: اعتبار مروت در عدالت ثابت نشده است، نه از نظر شرع و نه از نظر لغت و نه از نظر عرف (همان، ۳۱۲). محقق سبزواری نیز گفته است: «برای اعتبار مروت در عدالت، از جهت نصوص شاهدهی وجود ندارد» (محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۴۲).

۴. بررسی دلایل

مهم‌ترین دلیلی که برای اثبات شرط بودن مروت در عدالت مطرح شده، دو چیز است:

۱. دلیل اول، صحیح‌ه عبدالله بن ابی‌یعفور (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۲۱، ص ۳۸۹) است که پیش از این ذکر شد. در این مسئله، به دو فخره این روایت استدلال شده است. مرحوم فاضل لنکرانی به فخره «آن تعرفوه بالستر و العفاف» استدلال نموده و گفته است: دلیل مهم بر اعتبار مروت در عدالت، همین فخره است که امام (ع) در پاسخ به سؤال از ماهیت و حقیقت عدالت آن را ذکر نمود؛ زیرا بنابر آنچه که در کتب لغت آمده، عفاف به معنای «الکف عما لایحِلّ و یجمل» است. پس ارتکاب اموری که جمیل نبوده و شایسته حال شخص و مناسب مقام و شئون عرفیه او نباشد، به عدالت اخلال وارد نموده و مانع از تحقق عفاف می‌باشد؛ عفافی که بنابر ظاهر روایت، در عدالت شرط است (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۶۳).

استدلال یادشده تمام به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اولاً آنچه که مرحوم فاضل از کتب لغت نقل نموده، بجا نیست؛ چراکه بیشتر اهل لغت، پرهیز از غیر جمیل را در معنای عفت ذکر نکرده‌اند. به عنوان نمونه، خلیل بن احمد می‌گوید: «العفة الکفّ عمّا لایحِلّ» (فراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۲۳۸)؛ ابن‌فارس در تفسیر آن «الکفّ عن القبیح» را ذکر کرده است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳)؛ جوهری نیز عفت را به خودداری از حرام تفسیر نموده است (جوهری، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۱۶)؛ راغب گفته است: عفت حالتی است در نفس که موجب می‌شود انسان از غلبه شهوت امتناع نماید (راغب

اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۹). از میان اهل لغت، تنها ابن‌منظور پرهیز از امور غیر جمیل را در معنای عفت لحاظ کرده است. از سویی نیز روشن است که هنگام شک باید به قدر متیقن اکتفا شود که همان خودداری از حرام است. پس عفت شامل پرهیز از امور غیر جمیل نمی‌شود.

ثانیاً، جای تعجب است که مرحوم فاضل، ارتکاب گناهان صغیره را که حرام شرعی بوده و مورد نهی شارع قرار گرفته، مخل عدالت ندانسته و گفته است: «و التفصیل الصحیح ما اخترناه من عدم قح ارتکاب الصغیره شرعاً فی تحقیق العدالة» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۶۰)؛ ولی انجام مباحاتی که شارع ارتکاب آن را اجازه داده است، مخل عدالت می‌داند.

از طرف دیگر، مرحوم خوبی فقره دیگری از این روایت را برای استدلال بر اشتراط مروت در عدالت نقل کرده که عبارت است از «و الدلیل علی ذلک ان یكون ساتراً لجمیع عیوبه...»؛ با این تقریب که عنوان عیوب در این روایت مطلق بوده و شامل هر دو مورد عیوب عرفی و شرعی می‌شود. پس هرگاه مکلف مرتکب عیوب عرفی (عمل خلاف مروت) شود، ساتر جمیع عیوب بر او صدق نمی‌کند؛ در نتیجه نمی‌توان به عدالت او حکم کرد (موسوی خوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹).

این استدلال نیز مخدوش به نظر می‌رسد؛ زیرا اگرچه عنوان عیوب در این روایت فی‌نفسه مطلق است، ولی مناسبت حکم و موضوع و اینکه گوینده کلام امام معصوم است، قرینه است بر اینکه عیوب، انصراف به عیوب و نقایص شرعی دارد؛ چراکه امام معصوم درصدد بیان نظر شارع مقدس است. پس این قرینه که در حکم قرینه متصل است، چنین اقتضا دارد که مقصود از عیب، عیب در نزد شارع باشد، نه آنچه که نزد دیگران عیب است. بنابراین ارتکاب خلاف مروت، منافاتی با عدالت نخواهد داشت؛ چنان‌که مرحوم حکیم گفته است: «اولاً عیوب یادشده در روایت انصراف به عیوب شرعی دارد و ثانیاً، اگر مراد اعم از عیوب شرعی و عرفی باشد و استدلال تمام باشد، فقره یادشده اقتضا دارد که ستر جمیع عیوب در طریق عدالت معتبر باشد، نه در نفس عدالت» (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۳۳۷).

۲. دلیل دوم بدین بیان است که «کسی که برخلاف شئون و مقام خود مرتکب خلاف مروت می‌شود و از مردم خجالت نمی‌کشد و از غیر خداوند سبحان حیا نمی‌کند و نسبت به نقایص عرفی بی‌مبالات است، چنین کسی از خداوند متعال نیز خجالت نمی‌کشد و از او نیز

حیا نمی‌کند؛ زیرا بی‌مبالاتی انسان در امور خلاف مروت، کاشف از بی‌حیایی وی می‌باشد» (موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹).

این استدلال نیز ضعیف و ناتمام است؛ زیرا بی‌مبالاتی انسان نسبت به امور متعارف در نزد مردم و عدم استیحا و خجالت از غیر خداوند سبحان، کاشف از عدم استیحا از خداوند سبحان نمی‌باشد؛ چراکه به‌نظر میان این دو ملازمه‌ای وجود ندارد؛ بلکه گاهی ممکن است بی‌مبالاتی انسان نسبت به امور متعارف نزد مردم بدین دلیل باشد که او فانی در خداوند متعال و امور اخروی است؛ بدین جهت به غیر خداوند متعال اعتنا نکرده و امور دنیوی و مدح و ذم مردم برایش مهم نیست. با این بیان چگونه ممکن است بی‌مبالاتی انسان به امور متعارف و دنیوی، کاشف از عدم خجالت و استیحا از خداوند سبحان باشد؟! حق آن است که این دلیل از دلیل پیشین هم ضعیف‌تر است. در نتیجه ارتکاب منافیات مروت به عدالت انسان لطمه‌ای نمی‌زند.

از طرفی چگونه ارتکاب امور غیر متعارف نزد مردم به عدالت لطمه می‌زند، درحالی‌که برخی از این امور از اولیای خدا صادر می‌شود؛ چنان‌که صاحب جواهر گفته است: «فإن أولیاء الله یقع منهم کثیر من الأشياء التي ینکرها الجهلة» (نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۹۸). به عبارتی چگونه عدم رعایت شئونات به عدالت لطمه می‌زند، درحالی‌که روایت شده پیامبر اکرم (ص) سوار بر الاغ برهنه می‌شد و کسی را هم پشت‌سر خود سوار می‌کرد و در حال رفتن به نماز، غذا می‌خورد (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۸۸، ص ۳۰).

شایان ذکر است: ۱. هرگاه ارتکاب منافیات مروت به‌گونه‌ای باشد که موجب هتک حرمت انجام دهنده آن باشد، مانند اینکه مرجع تقلیدی بدون دلیل، لباس نظامی بپوشد و در کوچه و خیابان تردد نماید، چنین عملی با عدالت منافات دارد؛ نه از این جهت که خلاف متعارف و مروت است، بلکه از آن جهت که این عمل هتک حرمت بوده و شرعاً حرام است؛ زیرا همان‌طور که هتک حرمت دیگران بر مکلف حرام است، هتک حرمت خویشان نیز بر او حرام می‌باشد؛ چراکه خودش نیز مؤمن و محترم است.

۲. هرگاه خلاف مروت به‌گونه‌ای باشد که دلالت بر بی‌مبالاتی انجام‌دهنده آن نسبت به دین نماید، در این صورت نیز خلاف مروت با عدالت منافات خواهد داشت؛ چنان‌که صاحب عروه، منافیات مروتی که دلالت بر بی‌مبالاتی انجام‌دهنده آن در دین دارد را منافی عدالت دانسته و

احدی از فقهایایی که بر عروه حاشیه زده‌اند، با او مخالفت نکرده‌اند (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۱۸۹).

این کلام به معنای شرط بودن مروت در عدالت نیست؛ بلکه به این معناست که صرف منافیات مروت، منافاتی با عدالت ندارد؛ چنان که شیخ انصاری گفته است: این تفصیل در حقیقت تفصیل در مسئله اعتبار مروت در عدالت نیست؛ بلکه در واقع نفی اعتبار مروت به‌طور مطلق است (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۲).

امام خمینی نیز اعمالی که از نظر عرف دلالت بر بی‌مبالاتی در دین دارد را از منافیات مروت جدا نموده و این اعمال را مضر به عدالت دانسته است؛ ولی منافیات مروت را مضر به عدالت ندانسته است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۵۸). بنابراین، مروت در مفهوم عدالت شرط نیست و ارتکاب منافیات مروت لطمه‌ای به عدالت نمی‌زند.

نتیجه

از مباحث پیش‌گفته چنین برمی‌آید که مفهوم عدالت از قبیل ملکه است. دلایل فراوانی بر این مطلب دلالت دارد و اشکالاتی که برخی از فقها در این زمینه مطرح کرده‌اند، تمام به‌نظر نمی‌رسد. نیز مقتضای ادله از آیات و روایات آن است که ارتکاب صغائر در صورت عدم اصرار، لطمه‌ای به عدالت نمی‌زند. همچنین دلایلی که برخی از فقها بر اشتراط مروت در مفهوم عدالت اقامه نموده‌اند، دلالتی بر مدعای آنها ندارد و مروت در مفهوم عدالت شرط نمی‌باشد. بنابراین مفهوم عدالت از منظر فقه امامیه، ملکه‌ای است که موجب ترک کبائر می‌شود و قیودی همانند مروت و ترک صغائر در آن دخالتی ندارد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، ترجمه و شرح سید علی نقی فیض الاسلام، بی‌جا: زرین، بی‌تا.
- ابن‌ادریس حلی، محمد بن منصور، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی، بی‌تا.
- ابن‌براج، قاضی عبدالعزیز، المهذب، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۶ ق.

- ابن حمزه، محمد بن علی، الوسيلة الى نيل الفضيلة، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۸ق.
- ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار الكتب العلمية، بی تا.
- امام خمینی، سید روح الله موسوی، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
- _____، كتاب البيع، ج ۵، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- انصاری، شیخ مرتضی، كتاب المكاسب، ج ۳، قم: دهاقانی، ۱۳۷۴.
- تجلیل تبریزی، ابوطالب، معجم الثقات، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۳.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المختصر، ج ۲، قم: علامه، ۱۳۶۸.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة و مستدرکها، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۳۲ق.
- حسینی عاملی، سید محمدجواد، مفتاح الكرامه، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
- حلّی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام، قم: دارالهدی، بی تا.
- حلّی، حسن بن یوسف، قواعد الأحكام، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- _____، مختلف الشیعه، قم: مكتب الإعلام الإسلامی، ۱۳۷۵.
- خوری شرتونی، سعید، اقرب الموارد، ج ۲، تهران: دارالأسوه، ۱۳۸۵.
- دسوقی، محمد بن محمد عرفه، حاشیة الدسوقی، اصفهان: مكتبة الشفیعی، بی تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، ج ۲، بی جا: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۲.
- سبزواری، سید عبدالاعلی موسوی، مهذب الاحكام، قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۸.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین، من لایحضره الفقیه، ج ۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۲ق.
- طباطبایی حکیم، محسن، مستمسک العروة، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق.

- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، ج ۲، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: انتشارات الأمیره، ۱۴۱۳ق.
- _____، المبسوط فی فقه الإمامیه، بی‌جا: المكتبة المرتضویه، بی‌تا.
- _____، کتاب الخلاف، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
- _____، النهاية و نکتها، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
- عاملی، زین‌الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللعنة الدمشقیة، ج ۴، قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۲.
- _____، مسالک الأفهام، ج ۳، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۵ق.
- فاضل لنکرانی، شیخ محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، ج ۴، قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار، ۱۴۲۴ق.
- فاضل هندی، محمد بن حسن اصفهانی، کشف اللثام، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۲، قم: اسوه، ۱۴۲۵ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن، تفسیر الصافی، مشهد: دارالمرتضی، بی‌تا.
- _____، مفاتیح الشرائع، قم: نشر مجمع الذخائر الإسلامیه، ۱۴۰۱ق.
- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
- کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد، ج ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۵ق.
- مألوف، لوئیس، المنجد، بیروت: دارالمشرق، بی‌تا.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۴، تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۸۵.
- محقق اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۳، بی‌جا: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۸ق.
- محقق سبزواری، محمدباقر، کفاية الفقه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۳ق.
- مطهری، مرتضی، عدل الهی، ج ۳، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۳.
- مفید، محمد بن نعمان، المقنعه، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق.

- موسوی خویی، سید ابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، تقریر میرزا علی غروی تبریزی، چ ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت، بی‌تا.
- موسوی عاملی، سید محمد، مدارک الاحکام، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۰ ق.
- نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام، چ ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۹ ق.
- نراقی، محمدمهدی، جامع السعادات، ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی‌تا.

Archive of SID