

عدالت در فقه سیاسی شیعه

هاشم نیازی

مدرس درس خارج حوزه و عضو هیئت علمی
جامعه المصطفی العالمیه

محمد هاشم رضایی

فارغ التحصیل سطح چهار فقه و اصول و ارشد فقه سیاسی

گفتار
حکومت

سال پنجم - شماره
هشتم - بهار و
تابستان ۱۴۰۰

چکیده

عدالت از نخستین مفهوم بنیادی در منظومه فکری شیعه می‌باشد، که در نظام تکوین و نظام تشریح ملاحظه و سازماندهی شده است. این ایده تنها در همین حد متوقف نماند، بلکه در سائر عرصه‌های علمی و بخصوص علم فقه به صورت جدی مطرح شد و در طی مراحل بحث‌های فقهی و سیاسی اساس کار فقیهان قرار گرفت. فقها همچنین در تشکیل نظام سیاسی و اجتماعی اهتمام ویژه یافت و نسبت به چگونگی اجرا و پیاده‌سازی آن برای ایجاد یک جامعه متعادل و متعالی و جلوگیری از ظلم، استبداد و تامین امنیت عمومی پا فشرده‌اند. نوشتار حاضر می‌کوشد تا پاسخ در خور این پرسش اساسی را که در رویکرد فقه سیاسی شیعه عدالت دارای چه درجه از اهتمام است؟ تهیه نماید. لذا در آغاز به معنای لغوی عدالت پرداخته و در ادامه از کیفیت اهتمام علم کلام و علم فقه راجع به اصل عدالت به ترتیب و حتی‌المقدور سخن گفته است.

واژگان کلیدی: عدالت، شیعه، کلام، فقه، سیاست، فقه سیاسی.

مقدمه

با شناخت عدالت و اهتمام مرتبه آن در فقه سیاسی شیعه، بدست می‌آید که اصل عدالت در حوزه اجتماعی از فروعات دین و در عرصه اعتقادی از اصول دین اسلام می‌باشد. و در گذشته تاریخ بحث از مساله عدالت به عنوان یک اصل اساسی در تلقیات کلامی و فقهی شیعه مطرح بوده است. بر اساس همین ایده است، که تحقق عدالت از لحاظ ارسال رسل هدف و غایت به حساب می‌آید. و از همین روست، که انسان برای اجرای آن در اجتماع خود مسئول شناخته شده است، و باید بدین وظیفه خطیر خویش جامه عمل بپوشند، تا اینکه در سایه آن جامعه بی‌طبقه توحیدی استقرار یافته و زمینه‌های رشد و سعادت انسانی تضمین گردد.

اگر بخواهیم اهمیت عدالت را به صورت دقیق مطالعه کنیم، باید به منابع قرآن کریم، سنت، عقل و اجماع مراجعه کنیم. از سوی دیگر، بحث از مسأله امامت بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و نیز مساله حاکم اسلامی در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام ما را در شناخت جایگاه آن در فقه سیاسی شیعه مساعدت فراوان می‌کند. در نتیجه خواهیم دید، که عدالت در فقه سیاسی شیعه در نخستین درجه اهمیت قرار دارد.

شناخت یک مساله وابسته به تعریف درست واژه‌های مربوط به آن می‌باشد. بنابراین برای شناخت عدالت در رویکرد فقه سیاسی شیعه لازم است نخست با مفهوم لغوی عدالت آشنا شویم، و در مراحل بعد به توضیح واژگان و مباحث مرتبط به آن پردازیم.

۱. مفهوم عدالت

در منابع لغوی برای عدالت مترادف‌هایی زیاد وجود دارد که هر کدام بخشی از معانی آن را شامل می‌شود؛ از جمله می‌توان به واژه‌های قسط، استقامت، وسط، کیل، مساوات و انصاف اشاره کرد. کلمه‌های «ظلم» و «جور» نیز ضد «عدل» است.

الف) عدلت در لغت: عدل: (بفتح عین و سکون دال) داد، ضد ظلم و جور، و نیز به معنی عادل، و مثل، نظیر و برابر، و کسی که شهادت او مقبول باشد است (عمید، ۱۳۶۴: ۷۲۶).
راغب اصفهانی می‌گوید: «العدالة: لفظٌ يقتضی معنی المسوات» (اصفهانی، ۱۴۱۶: ۵۵۱)، عدالت؛ لفظی است که اقتضای معنای مساوات و برابری را دارد. بنابراین در منابع لغت غالباً،

مساوات و برابری را جزء از معانی «عدالت» آورده‌اند. ولی شرط لازم معنای «عدالت» مساوات و برابری در همه موارد نیست. مثلاً در تعیین خطوط مرزی که خط القعر (در رودهای سر حدی) و خط الرأس (در مورد جبال مرزی) را اساس قرار می‌دهند، مفهوم برابری و موازنه در بین نیست، ای بسا که خط القعر به ساحل یکی از دو کشور مجاور نزدیک‌تر باشد. در تعدیل بین زوجات مفهوم برابری ملحوظ است. رعایت حال اضعف مأمومین (در نماز جماعت) ملازمت با مساوات و برابری ندارد، ولی مصداق عدل است (لنگرودی ۱۳۸۱: ۴، ۲۵۰۴).

ب) عدالت در اصطلاح: بعد از بیان معنای لغوی عدالت اینک به بررسی مفهوم اصطلاحی آن در علم کلام و فقه شیعه می‌پردازیم. بدون شک مفهوم عدالت در فقه شیعه مبتنی بر مفهوم کلامی آن می‌باشد. لذا نخست بالاجمال به بررسی مفهوم کلامی آن می‌پردازیم.

۱. عدالت در علم کلام: بحث‌های کلامی و عقیدتی از نیمه دوم قرن اول هجری پیدا شد (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۹ - ۱۸). بحث «عدل» در میان متکلمین نیز به دنبال بحث از مسأله جبر و اختیار مطرح شد؛ زیرا رابطه مستقیمی است میان اختیار و عدل از یک طرف، و جبر و نفی عدل از طرف دیگر وجود دارد. یعنی، تنها در صورت اختیار است که تکلیف و پاداش عادلانه مفهوم و معنا پیدا می‌کند. اگر انسان، آزادی و اختیار نداشته باشد و در مقابل اراده الهی مجبور باشد، دیگر ارسال رسل، تکلیف، پاداش و کیفر مفهوم خود را از دست می‌دهد (مطهری، همان: ۱۸). در میان مباحث کلامی، عدل الهی در درجه نخست، و مسئله حسن و قبح ذاتی از جمله مسائل مهم آن به شمار آمده است. سوال اصلی آن دو بدین گونه مطرح می‌شود، که آیا خداوند عادل است؟ و آیا حسن و قبح ذاتی وجود دارد؟ این دو مسئله اهمیت یافته و متفرعات زیادی پیدا کردند که دامنه‌اش به حوزه عدالت سیاسی و اجتماعی کشیده شد. در نتیجه بحث عدل الهی و نفی و اثبات آن متکلمان اسلامی دو دسته شدند: دسته‌ای با نام متکلمین شیعه و معتزله که «عدلیه» نامیده می‌شوند. دسته‌ای با نام «اشاعره» که «غیرعدلیه» نامیده شدند. با نظر داشت این پیشینه، در زیر به دو مسئله عدل الهی و حسن و قبح ذاتی، که باهم ارتباط نزدیک دارند پرداخته و برخی از بازتاب‌های آن دو را نیز ذکر می‌کنیم.

۱.۱. عدل الهی نزد عدلیه و غیر عدلیه: عدلیه ضمن اعتقاد به عدالت خداوند، گفتند: ما آنگاه که به ذات افعال نظر می‌کنیم، قطع نظر از این که افعال، مورد تعلق اراده تکوینی یا تشریحی ذات

حق قرار دارد یا نه، می‌بینیم که افعال در ذات خود با برخی دیگر متفاوت است. برخی افعال در ذات خود عدل است. مانند، پاداش به نیکو کاران، و برخی افعال در ذات خود ظلم است. مانند، کیفر دادن به نیکوکاران. و چون افعال در واقع در ذات خود با یکدیگر متفاوت است، معلوم می‌شود که ذات مقدس باری تعالی، که حکیم مطلق و عادل مطلق است کارهای خود را با معیار عدل انتخاب می‌کند (مطهری، همان: ۱۸ و ۱۹). اما غیر عدلیه (اشاعره) منکر اصل عدل بودند. آنها عدل را در باره خداوند به گونه‌ای خاصی تفسیر کرده و گفته‌اند: عدل؛ خود واقعیت و حقیقتی ندارد که بتوان آن را توصیف کرد و معیاری برای فعل پروردگار قرار داد. اساساً معیار قراردادن برای فعل خداوند نوعی تعیین تکلیف، تحدید مشیت و اراده ذات حق محسوب می‌شود.

در مسئله عدل الهی در دو قسمت بحث شد: نخست اینکه آیا نظام خلقت به عدل بر پاست؟ یا این که خداوند چون اراده اش مطلق است، هیچ چیزی نمی‌تواند اراده او را محدود کند و بنابر آیه: «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيُحْكُمُ مَا يَرِيدُ» (ابراهیم: ۲۷) فعال ما یشاء است و آفرینشش تابع هیچ قاعده نمی‌باشد و هر چه او بکند عدل است. قسمت دیگر بحث مربوط به نظام تشریح است، که شریعت اسلامی خوانده می‌شود. سؤال این است، که آیا نظام تشریح عادلانه وضع شده و هر حکمی تابع یک حقیقت و یک مصلحت و مفسده واقعی است یا این طور نیست؟ وقتی که به قوانین شریعت اسلام دقت می‌کنیم می‌بینیم، که به درستی، عدالت و امانت امر شده و از دروغ، خیانت و ظلم نهی شده است بدون شک می‌توان گفت: آنچه امر کرده خوب است و آنچه نهی کرده بد است. اما آیا چون خوب‌ها خوب بوده و بد‌ها بد بوده‌اند خدا به آن امر کرده و از این نهی کرده، یا آن که چون خدا به این یکی امر کرده خوب شده و چون از آن یکی نهی کرده بد شده؟ و اگر بر عکس کرده بود، اگر از راستی، عدالت و امانت نهی کرده بود این‌ها واقعاً بد می‌شدند؟

عدلیه معتقدند: که عدل خود واقعیت و حقیقتی است در مقابل ظلم، و پروردگار به حکم این که حکیم و عادل مطلق است، در نظام تشریح کارهای خود را با معیار عدل انجام داده است. غیر عدلیه در مقابل عدلیه می‌گویند: هیچ کاری فی حد ذاته عدل یا ظلم نیست، آنچه خدا حکم کند عین عدل است. عدل خود، حقیقتی نیست، که به توان آن را معیاری برای فعل

پروردگار قرار داد، چنین کاری ممکن نیست و منظور از عادل بودن خدا این است، که او سرچشمه عدل می‌باشد. مثلاً؛ اگر خداوند بندگان مطیع را کيفر، و کافران و عاصیان را پاداش دهد، عین عدل است. بنابراین؛ بر اساس نگرش عدلیه، عدالت چه در نظام تکوین و چه در نظام تشریح بنیان فعل خداوند است. اما مطابق نظریه غیر عدلیه فعل خداوند مطلقاً بر مبنای عدالت نمی‌باشد و عدالت از فعل خداوند ناشی می‌شود و هرچه او اراده و فرمان دهد عین عدل است.

۱،۲. حُسن و قبح ذاتی نزد عدلیه و غیر عدلیه: ریشهٔ اختلاف در مسئلهٔ عدل الهی، حسن و قبح ذاتی افعال است. طرح این اصل از طرف عدلیه دامنه ی وسیع‌تری دارد. مثلاً؛ راستی، عدالت، امنیت، امانت، عفت، تقوا، ذاتاً نیکو است. و دروغ، ظلم، خیانت، فحشاء، تعرض، تجاوز و... ذاتاً زشت است؛ پس افعال، در ذات خود پیش از آنکه خدا در بارهٔ آن‌ها حکمی جعل نماید دارای حسن ذاتی و یا قبح ذاتی می‌باشند. از همین جا به اصل دیگری دربارهٔ عقل انسان دست یافتند و آن این که عقل انسان در ادراک حسن و قبح اشیاء استقلال دارد، یعنی بدون بیان شارع نیز می‌تواند حسن و قبح برخی افعال را درک کند (مطهری، ۱۳۸۴-۱۴۲۷: ۲، ۳۵).

شهید مطهری(ره) به دنبال طرح مسئلهٔ حسن و قبح ذاتی می‌گوید: در بارهٔ عدل و ظلم اجتماعی نیز، این تفاوت پیش آمد. یعنی، مطابق نظر عدلیه؛ در واقع و نفس الامر حقی هست و ذی حقی، و ذی حق بودن و ذی حق نبودن خودش یک واقعیتی است. قبل از آنکه دستور اسلام برسد حقی و ذی حقی بود؛ یکی به حق واقعی خود می‌رسید و یکی محروم می‌ماند. اسلام آمد و دستورهای خود را طوری تنظیم کرد که هر حقی به ذی حق خود برسد (مطهری، همان: ۴۰). غیر عدلیه با این اصل نیز مخالفت کردند و گفتند: حسن و قبح ذاتی تابع دستور شرع بوده و امر نسبی و تابع موقعیت مکان و زمان و تحت تأثیر عواملی همچون تقلید و تلقین است. همچنین عقل را در ادراک حسن و قبح، تابع راهنمایی شرع می‌دانند و می‌گویند: هر کاری را که شارع خوب بداند، خوب است، و هر کار را بد بداند بد است (کاظمی، ۱۳۸۱: ۷۷). بنابراین در نتیجه بحث کلامی عدالت و حسن و قبح ذاتی افعال آشکار شد، که عدلیه دیدگاه متفاوت از مفهوم عدالت در نظام تکوین و تشریح در قبال اشاعره، دارند.

۱,۳. باز تاب فقهی - سیاسی دیدگاه عدلیه و غیر عدلیهک به دنبال بحث کلامی عدل الهی و حسن و قبح ذاتی بحث عدل و ظلم در حوزه‌های فقهی، سیاسی و اجتماعی نیز به میان آمده است و برآن دو مساله بازتاب‌های بسیاری از این دست مترتب است، که به دو مورد آن اشاره می‌کنیم:

یک) بنا بر دیدگاه عدلیه حق، عدالت، امنیت، حسن و قبح، مصالح و مفساد خود حقیقت و واقعیتی دارند و شرع فقط از آنها پرده برمی‌دارد، و در برخی موارد هم می‌توان از حکم صریح عقل در تشخیص حق و عدالت و فهم صلاح و فساد احکام سود جست و با استفاده از قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» می‌توان حکم شرعی را بدست آورد، زیرا عقل قابلیت درک مبانی و روح و غرض احکام را در برخی موارد دارد، و با تغییر موضوع احکام، حکم‌های صحیح را تشخیص می‌دهد. مثلاً؛ وقتی قبح ظلم و حسن عدالت را درک کرد حرمت شرعی ظلم و وجوب عدالت را نیز درک می‌کند. اما بنا بر دیدگاه غیر عدلیه، عقل نمی‌تواند در اینگونه موارد راهنما باشد. قوانین و مقررات اسلامی یک روح و معنایی ندارند که ما این روح و معنا را اصل قرار دهیم؛ هر چه هست همان شکل، صورت و ظواهر است و با تغییر ظواهر، شکل و صورت همه چیز عوض می‌شود. هر چند نام حق و عدالت و نام مصلحت و تقدیم مصلحتی بر مصلحت دیگر برده می‌شود، ولی مفهوم واقعی ندارند؛ نام همان شکل و ظواهر و صورت را مصلحت، عدالت حق و... نهاده‌اند (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۴ و ۴۵).

دو) تفاوت دیدگاه عدلیه و غیر عدلیه، موجب نشد تا آنان در عمل در گذشته تاریخ، نظام سیاسی و اجتماعی عادلانه یا عادلانه‌تری ایجاد کنند. اعتقاد به اصل «عدالت» سیاسی و اجتماعی را به همراه نیاورد. تفاوت اساسی بین معتزلیانی که در خدمت مأمون و معتصم و واثق بودند و اشعریان و اشعری اندیشان که قبل و بعد از آنان بودند وجود نداشت و شیعیان نیز تا حدودی مشمول این حکم‌اند، با وجود این؛ مهمترین تفاوت دیدگاه عدلیه و غیر عدلیه از بحث «عدالت» آن است، که عدلیه در پی تأسیس نظام سیاسی عادلانه بودند و حتی در فرض اقتضای شرایط از فتوای قیام علیه حکام جور طفره نرفتند، به ویژه عالمان و شیعیان که این نوع حکومت‌ها را غاصب شمردند. اما اشعریان به عدالت به دیده شرعی می‌نگریستند که در دستان حکام جور قرار گرفته بود، لذا معنا نداشت با تکیه بر چنین عدالتی که مورد سوء استفاده جائران

و توجیه‌گران آنان شده بود به مقابله بپردازند، این تفاوت، دوگونه جنبش را پدید آورد عدالت خواهانه، و ضد بدعت خواهانه که حتی حرکت‌های عدالت خواه را نیز بدعت می‌شمردند (مسجد جامعی، ۱۳۸۵: ۲۳۱). بنابراین، با تبیین مفهوم کلامی عدالت روشن شد که دو دیدگاه متفاوت نسبت به مفهوم عدالت خداوند بین مسلمین وجود دارد که بازتاب‌های متفاوت علمی و اجتماعی را به همراه دارد. و همین تفاوت در مفهوم کلامی عدالت مبنای نگرش متفاوت به عدالت در فقه شیعه و اهل سنت شده است.

۲. عدالت در فقه شیعه

در فقه شیعه عدالت عبارت است از: ملکهٔ راسخ نفسانی است، که باعث ملازمت تقوا در ترک گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره و انجام دادن واجبات می‌گردد. یکی از تعاریف مهم عدالت تعریف «شهید ثانی» است. ایشان می‌گوید: عدالة؛ وهي ملکه نفسانیة باعثة علی ملازمة التقوا التي هی القيام بالواجبات وترك المنهيات الكبيرة مطلقاً، والصغيرة مع الاصرار علیها، وملازمة المروءة التي هی اتباع محاسن العادات، واجتناب مساوئها، وما یفرغنه من المباحات، ویؤذن بخسة النفس ودناءة الهممة؛ عدالت؛ ملکهٔ نفسانی است، که باعث ملازمت تقوا می‌گردد در قیام به انجام دادن واجبات و ترک منهیات و گناهان کبیره بصورت مطلق و ترک گناهان کوچکی که بر آن اصرار ورزیده می‌شود. همین‌گونه عدالت سبب ملازمت مروت می‌شود که عبارت است از: تبعیت عادات نیکو و اجتناب از عادات بد و هرآنچه از مباحات که موجب تفر می‌گردد و فرومایگی نفس و پستی همت را موجب می‌گردد (شهید ثانی، بی تا: ۱، ۳۷۴-۳۸۹).

شیخ انصاری (ره) در رسالهٔ فی العدالة (انصاری، بی تا: ۳۲۶). تأکید دارد که ترک معاصی باید بر مبنای «ملکه» باشد. نیز بر این باور است که وجود چنین ملکه‌ای مبین اجتناب عملی و قطعی فرد از گناهان است، چون ممکن است گاهی اجتناب از گناه از باب ملکه نباشد. مثلاً شخص از روی شرم مردم دست به گناه نزنند. در این صورت چنین فردی عادل نیست. بنابراین با مراجعه به کتب فقهی شیعه می‌بینیم که در تعاریف عدالت، بر «ملکه» نفسانی آن تأکید ورزیده‌اند. اما نکته‌ای قابل توجه این است که مقصود از عدالت به معنای ملکه‌ای نفسانی تقوا در شخص غیر معصوم می‌باشد که نقش بازدارندگی از گناه را دارد. و گاهی هم منظور از عدالت عصمت است، آنجایی که سلطان را به سلطان عادل و جائز تقسیم می‌کنند و مراد از

سلطان عادل امام معصوم علیه السلام است؛ چنانکه شهید ثانی (ره) می‌گوید: المراد به [ای الحاکم] السلطان العادل او نایب‌الخاص اوالعام - مع تعذر الاولین - و هو القیبه الجامع لشرط الفتوی العدل... (شهید ثانی، ۱۴۶۰: ۲۶۵)، منظور از حاکم؛ در جامعه اسلامی به ترتیب سه شخص است: امام معصوم علیه السلام، نایب خاص او، یا نایب عام او فقیه که تمام شریط فتوا و حکم را در خود جمع کرده و عدالت جزء آن است.

بنابراین از تعریف «عدالت» در فقه شیعه، به این مطلب دست یافتیم که از متفرعات بحث عدالت در کلام اسلامی بحث فقهی آن است؛ زیرا همانگونه که افعال خداوند در نظام تکوین و تشریح بر معیار عدالت استوار است در فقه شیعه نیز عدالت به عنوان ملکه نفسانی عالمان میزان عملکردهای فکری، علمی، سیاسی و اجتماعی می‌باشد. به فرموده امام خمینی (ره): اسلام خدایش عادل است، پیغمبرش عادل و معصوم، و امامش هم عادل و معصوم است، قاضی‌اش هم معتبر است که عادل باشد، فقیهش هم معتبر است که عادل باشد، شاهد طلاقش هم معتبر است که عادل باشد، امام جماعتش هم معتبر است که عادل باشد، امام جمعه‌اش هم باید عادل باشد - از ذات مقدس کبریا گرفته تا آن آخر زمامدار باید عادل باشند؛ ولاتشان هم باید عادل باشند. این ولاتی که در اسلام می‌فرستادند، والی‌هایی که می‌فرستادند به این طرف و آن طرف، امام جماعت‌شان هم بود، باید عادل باشند. اگر عادل نباشد، اگر عدالت در بین زمامداران نباشد، این مفاسدی است که دارید می‌بینید. اسلحه دست اشخاص غیرصالح، اسلحه دست اشخاص ناصالح، اشخاص بی‌نصاف، بی‌عدالت (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۳).

۳. مفهوم فقه سیاسی

بدون تردید تاریخ فقه سیاسی به عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله در دوران بعد از هجرت آن حضرت وقتی، که مجتمع اسلامی شکل گرفت برمی‌گردد. در این دوران می‌بینیم که اکثر آیات منزله از جانب خداوند بر محور مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دور می‌زند. یعنی در این دوره احکام حکومتی اسلام شکل می‌گیرد و حتی در جامعه اسلامی آن روز اجرا می‌گردد. مثلاً، احکام مربوط به تولی و تبری، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، قوانین ذمه و معاهده با اهل کتاب، اعزام نماینده و سفیر به کشورهای مختلف آن روز و دعوت جهانی، اجرای حدود و اعمال شعایر و... تماماً مورد عمل قرار گرفته و پیاده می‌شود. این مرحله اولین

مرحله از مراحل تاریخ فقه سیاسی است. بعد از رحلت آن حضرت ضمن رو در روئی مسلمین با مسائل مستحدثه و نوظهور، اجتهاد در قرآن و سنت آغاز می‌شود و بر این اساس فقه سیاسی اسلام مدون می‌گردد و تکامل بیشتری پیدا می‌کند (شکوری، بی تا: ۱، ۳۰-۳۵). در این مرحله، تحولات به دو صورت قابل مطالعه است: اولاً، تحولاتی که فقه سیاسی پا به پای فقه عام داشته و در لابلای مباحث و عناوین متفاوت فقهی ادوار گوناگونی را طی کرده و مراحل خود را پیموده است. ثانیاً، تحولاتی که فقه سیاسی بصورت مستقل و جدای از مباحث دیگر فقهی به خود دیده و مراحل را پیموده است. این مراحل را می‌توان در دو محور فقه شیعه و فقه سنی مورد مطالعه قرار داد (زنجان، ۱۳۶۶: ۲، ۴۱).

مکاتب فقهی متعدد، که از همان سده‌های اولیه به تدریج به وجود آمدند در باب سیاست و مسائل سیاسی جامعه به ارائه دیدگاه‌های خود پرداختند؛ به گونه‌ای که برخی پنداشته‌اند که زبان سیاست در اسلام ابتدا زبان فقه و شریعت بوده است. علت این امر نیز این بود که حرکت تدوین و نظریه‌پردازی در باب امور سیاسی ابتدا از کتاب و سنت شروع شد و به تدریج، به صورت احکام فقهی درآمد. این موضوع، بویژه، با توجه به نیاز جامعه و وجود دستگاه خلافت و الزامات آن در خصوص جوابگویی دانشمندان به مقتضیات جدید حائز اهمیت است (زنجان، همان، ۳۹۶). مذهب فقهی شیعه از ستم خلافت و حکام جور و امرای وقت در امان نبود و امنیت نداشت، در حالی که از عوامل مهم پیشرفت مذاهب فقهی اهل سنت توجه و حمایت خلافت و سلاطین و منصب قضاوت و رسمی بودن آنها بوده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۱: ۹۶).

اصطلاح فقه سیاسی، از دو واژه «فقه» و «سیاست» ترکیب شده است. «فقه» در لغت چنین آمده است: فقه؛ یدلُ علی ادراک الشئ والعلم به (زکریا رازی، بی تا: ۴۴۳)، فقه؛ عبارت است از: لفظی که دلالت می‌کند بر ادراک چیزی و علم به آن. در لسان قرآن و روایات «فقه» علم وسیع و عمیق به معارف و دستورات اسلامی است و اختصاص به بخش خاصی ندارد و قرآن کریم نیز تعبیر «لِیَتَفَقَّهُوا فی الدین» (توبه: ۱۲۲) را به کار برده است. در روایتی از امام جعفر صادق علیه السلام آمده است: «إِذَا ارَادَ اللهُ بَعْدَ خَيْرٍ فَتَفَقَّهُ فِي الدِّينِ» (کلینی، ۱۴۱۱، ۱: ۳۶)، وقتی خداوند نسبت به بنده خود خیر و پاداشی برساند او را بصیرت در دین می‌دهد.

اما فقه در اصطلاح فقیهان شیعه در طی زمان اختصاص به «فقه الاحکام» یافته است، لذا بصورت زیر تعریف کرده‌اند: الفقه؛ هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصیلیة (زین‌الدین، بی تا: ۲۲)، فقه دانش احکام شرعی و فرعی از منابع تفصیلی است.

اما مفهوم واژه سیاست؛ سیاست در لغت به معنای حکم راندن بر رعیت و اداره امور داخلی و خارجی کشور آمده است (معین، ۱۳۶۰: ۲، ۱۹۶۶). سیاست در اصطلاح؛ به معنای مدیریت کلان دولت و راهبرد امور عمومی در جهت مصلحت جمعی و انتخاب روش‌های بهتر در اداره شؤونات کشور در ارتباط با بخشی از زندگی انسان مطرح است. و چون به عمل انسان مربوط می‌شود، ناگزیر با دین که متکفل بیان شیوه‌های زیستن است، تماس پیدا می‌کند. و از این رو یا در تضاد با آن و یا هم سوی آن عمل می‌کند. در هر دو حال، دین به سیاست نظر دارد و سیاست نیز به نوبه خود در قلمرو دین عمل می‌کند (زنجانی، ۱۳۸۵: ۷). بنابراین، فقه سیاسی عبارت است از: مجموعه احکام، اصول و قواعد فقهی و حقوقی که عهده دار تنظیم مناسبات مسلمانان با خودشان و ملل دیگر عالم بر اساس عدالت می‌باشد، که تحقق عدالت، فلاح و آزادی را فقط در سایه توحید، عملی می‌داند.

۴. رویکرد فقه سیاسی شیعه به عدالت

بطور کلی و با عنایت به منابع فقهی می‌توان گفت: که رویکرد فقه سیاسی شیعه نسبت به عدالت در درجه نخست عدالت‌محور است و از همان آغاز عدالت را ملکه نفسانی تعریف می‌کند. در عرصه فعالیت‌های فکری، علمی و موضوعات اجتماعی نیز، از آن به عنوان معیار لازم و غیر قابل اغماض سخن می‌گوید. عدالت را در تشکیل حکومت اسلامی شرط رهبری و در اجتماع هم عبارت از: اعطاء کل ذی حق حقه، معرفی می‌کند، و در هر جایی که شئونی از شئون شرعی، سیاسی و اجتماعی در میان باشد عدالت را به عنوان بنیان محکم و غیر قابل خدشه مطرح می‌سازد. (مطهری، بی تا: ۱۶). بنابراین در رویکرد فقه سیاسی شیعه «عدالت» یک مساله صرفاً قراردادی و اعتباری نیست تا اثبات و نفی آن تابع اراده و خواست انسان باشد، بلکه یک وضع و حقیقت نفس الامر و الهی است. انسان هم در فطرت خود به عدالت تمایل دارد و هم زندگی دینی، سیاسی - اجتماعی او بر بنیان عدالت استقرار یافته است. از فطرت‌های الهیه

که در کمون ذات بشر مخمّر است، حب عدل و خضوع در مقابل آن و بغض ظلم و عدم انقیاد در پیش آن است (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۱۱۳).

عدالت دارای قشام و شاخه‌های مختلفی است. در ادامه به برخی از آنها اشارتی می‌رود:

۴.۱. **عدالت حکومتی**؛ در فقه سیاسی شیعه عدالت حکومتی در دو قسمت بحث می‌گردد:

یک) شرایط حاکم: فقهای شیعه برای امامت دو مرتبه قائلند: مرتبه امامت بالاصالّه و امامت درحال غیبت امام معصوم علیه السلام. در امامت بالاصالّه دو شرط اساسی را اجتناب‌ناپذیر می‌شمارند: ۱) عصمت امام. ۲) انتصاب و تعیین امام از جانب خدا و رسول (ن.ک. نساء: ۵۹).

برای شرط اول مطلق بودن اطاعت از امام را مانند اطاعت از خدا و رسول دلیل آورده‌اند. و دلیل انتصابی بودن امامان را عدم قدرت بشر بر شناخت و انتصاب معصومان و نیز روایات زیادی می‌دانند، که در کتب معتبر از طریق محدثین در این زمینه نقل شده است. اما در حال غیبت امام معصوم، امامت بمعنی عام بر پا می‌شود که دلائل ضرورت آن در جای خودش بحث شده است، و نسبت به شرایط حاکم؛ فقهای شیعه متفقاً علاوه بردارای بودن شرایط عمومی حاکم، به شرط خاص عدالت تأکید ورزیده‌اند و نبود آن را در حاکم و متصدیان امور سیاسی و شرعی، باعث عدم اجرای اسلام و تبدیل شدن حکومت اسلامی به استبداد تلقی نموده‌اند که این خود از مصادیق رکون بر ظالم است (زنجانی، ۱۳۶۶: ۲، ۳ و ۲۰۴).

شهید ثانی (ره) عدالت را از شرایط اساسی حاکم اسلامی در زمان غیبت می‌داند: و هو [ای الحاکم] الفقیه الجامع لشرایط الفتوی العدل... (شهید ثانی، ۱۴۶۰: ۶، ۲۶۵). محقق کرکی (ره) ضمن بر شمردن شرایط حاکم در عصر غیبت بعد از ایمان به خدا عدالت را از شرایط مهم رهبری می‌داند: الايمان لان العدالة شرط كما سنبين وغير المؤمن لا يكون عدلاً... (محقق کرکی، ۱۴۰۹: ۱، ۱۶۷ و ۶۸). امام خمینی (ره) در این زمینه می‌گوید: شرایطی که برای حاکم اسلامی و زمامدار ضروری است، مستقیماً ناشی از طبیعت حکومت اسلامی است. ایشان علاوه بر شرایط عمومی دو شرط را در امر رهبری مهم و اساسی می‌داند: لا بد فی الوالی من صفتین، هما اساس الحکومة القا نوبیة، ولا یعقل تحقیقها الا بهما؛ إحداهما: العلم بالقانون وثانیتهما: العدالة (امام خمینی، بی تا: ۲، ۶۲۳).

بنابراین، دلیل که حاکم و رهبر جامعه اسلامی در زمان غیبت باید عادل باشد: (۱) اجماع فقهای شیعه؛ (۲) و روایات متعدد است که به دو روایت زیر اشاره می‌شود: «عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ايما مؤمن قدم مؤمنا في خصومة إلى قاضٍ او سلطان جائر، ففضى عليه بغير حكم الله، فقد شركه في الإثم» (عاملی، بی تا: ج ۲۷، ۱۱). امام علیه السلام در این روایت می‌فرماید: هر مؤمن در رفع مناصمات بین خود به نزد قاضی و یا سلطان ستمگر رفته و قاض یا حاکم جائز از روی ستم به غیر حکم خدا فرمان صادر کند، در این صورت چنین مؤمنی در ارتکاب گناه با حاکم ستم‌گر شریک است.

«عن ابي عبدالله عليه السلام (همان، ص ۱۱) قال: في رجل كان بينه وبين أخ له ممرأة في حق، فدعا الي رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه، فأبى إلا أن يرافعه إلى هؤلاء: كان بمنزلة الذين قال الله عزوجل: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء/۶۰)، و نیز امام علیه السلام در مورد مومنی که در مورد حقی نزاع دارند و می‌خواهند به نزد حکام جور برای رفع نزاع بین خود بروند، می‌فرماید: آنان بمنزله کسانی هستند که خداوند عزوجل درباره‌شان فرموده است: آیا ندیدی کسانی را که گمان می‌کنند به آنچه (از کتاب‌های آسمانی که) بر تو و پیش از تو نازل شده، ایمان آورده‌اند، در حالی که می‌خواهند برای داوری نزد طاغوت و حکام باطل بروند؟ با این که به آنها دستور داده شد، به طاغوت کافر شوند». بنابراین، در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام وظیفه تشکیل حکومت اسلامی در صورت بسط الید به عهده فقیه جامع شرایط و عادل می‌باشد تا عدالت در جامعه اسلامی پیاده شود و از ستم جلوگیری گردد.

دو) اجرای عدالت: در فقه سیاسی شیعه اجرای عدالت منوط به راهبرد حکومتداری است. و راهبرد حکومتداری در اسلام بر پایه عصمت و عدالت فرمان روا نهاده شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء: ۱۳۵). خداوند در این آیه مبارکه دستور به قیام عدالت می‌دهد که هم عدالت حاکم و هم راهبرد حکومت‌داری عادلانه را بیان می‌کند. راهبرد حکومت‌داری عادلانه ی حاکم تصدب و شدت عمل است. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: وَاللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِنَّ النَّسَاءَ، وَمَلِكَ بِهِ

الإمام؛ لَرَدُّ دُتُهُ؛ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ، فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضِيقٌ (دشتی، ۱۳۸۳: ۲۶) به خدا قسم! بیت‌المال تاراج شده (زمین‌های متعلق به عموم مسلمین) را هر کجا، که بیابم به صاحبان اصلی آن باز می‌گردانم، گرچه با آن ازدواج کرده، یا کنیزانی خریده باشند؛ زیرا در عدالت گشایش برای عموم است، و آن کس، که عدالت بر او گران آید، تحمل ستم برای او سخت‌تر است.

در رابطه به این شدت عمل امام علیه السلام، عمروعاص در نامه‌ای برای معاویه نوشت: ما كُنْتُ صَانِعًا فَاصْنَعْ قَبْلَ إِذْ قَشَرَكَ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ مِنْ كُلِّ مَالٍ تَمْلِكُهُ كَمَا تُقَشِّرُ عَنِ الْعَصَا لِحَاها (ابن ابی الحدید، بی تا: ۱، ۹۰) هر کاری که از تو ساخته است بکن، که پسر ابی طالب هر چه داری و در این مدت جمع کرده‌ای از تو خواهد گرفت و از تو جدا خواهد کرد، آن طور که پوست عصایی را از آن جدا می‌کنند.

راهبرد امام علی علیه السلام در حکومت‌داری، عدالت خواهی و شدت عمل در اجرای آن بود تا جای که درباره آن حضرت گفته‌اند: قُتِلَ فِي مِحْرَابِهِ لِشِدَّةِ عَدْلِهِ (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۰). بنابراین رویکر فقه سیاسی شیعه به عدالت حکومتی مبتنی بر عدالت حاکم و راهبرد عدالت خواهی او استوار است.

۴,۲. عدالت اجتماعی: عدالت اجتماعی عبارت است از: اعطاء كل ذي حق حقه، رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی حق، حق او را و ظلم عبارت است از: پامال کردن و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران (مطهری، ۱۳۸۴: ۵۶). اگر جامعه و به ویژه نهاد سیاسی نسبت به تأمین حقوق اجتماعی مردم بی تفاوت باشد و یا در زمینه‌هایی مانند فراهم آوردن و توزیع امکانات عمومی، جذب نیروی انسانی در مدیریت جامعه، آموزش‌های اجتماعی مانند آموزش سواد و بهداشت و تأمین درمان و نیز بهره‌وری‌های اقتصادی مانند توزیع انرژی و سرمایه‌های عمومی و نیز استقرار نهاد قضایی بین اقشار جامعه تبعیض قائل شوند، زمینه خیزش و شورش و ناامنی را فراهم آورده است؛ زیرا تبعیض در محورهای یاد شده و مانند آنها، تا مدتی ممکن است قابل تحمل باشد؛ اما در نهایت با تراکم تبعیض‌ها، موجب انفجار و شورش اجتماعی خواهد شد. بی‌عدالتی و ظلم محورهای مهم این تهدیدها است. این یک حقیقت و سنت الهی است که ظلم و تبعیض، بی‌اساس و ناپایدار است: «الملك يتي مع الكفر ولا يتي مع الظلم»

(احمدی، ۱۳۷۹: ۱۴۹). بنابراین، مطابق رویکرد فقه سیاسی شیعه عدالت اجتماعی وقتی محقق می‌شود که تسری عدالت در تمامی ابعادش در عرصه‌های اجتماعی موجب شکل‌گیری جامعه پایدار اسلامی گردد.

۴,۲,۱. **ابعاد عدالت اجتماعی:** از آنجایی عدالت اجتماعی در رویکرد فقه سیاسی شیعه از اهتمام ویژه بر خوردار می‌باشد در زیر به اختصار از ابعاد عدالت اجتماعی بحث می‌کنیم:

الف. عدالت اداری: حاکم جامعه اسلامی باید کمالات، صفات و ویژگی‌های افراد جامعه را مدنظر قرار داده، با هر یک به گونه‌ای که مستحق آن است بر خورد کند و هرگز میان افراد دارای کرامات و کمالات انسانی شبیه هم، تبعیض قائل نشود، بلکه با آنان همسان رفتار کند و همه را مانند هم از ثروت و بیت‌المال برخوردار سازد (کاظمی، ۱۳۸۱: ۲۴). امام علی علیه السلام به عنوان حاکم جامعه اسلامی به منظور تحقق عدالت اداری به گذشته جامعه می‌پردازد می‌خواهد گذشته را بر اساس اصل عدالت ساخته و اصلاح نماید، چه که همواره سابقه و گذشته، سازنده حال و آینده است. و می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَ لَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ؛ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَأَلْصِحُّهُ لَكُمْ، وَ تَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيَّكُمْ ... ای مردم، مرا بر شما و شما را بر من حقی واجب شده است. حق شما بر من، آن که از خیرخواهی شما دریغ نوزم و بیت‌المال را میان شما عادلانه تقسیم کنم (دستی، ۱۳۸۳: خطبه ۳۴).

در قسمت إعطاء مناصب سیاسی نیز باید رعایت حداکثر شایستگی‌ها لیاقت‌ها را مدنظر داشته باشد؛ چنان که امام علی علیه السلام درباره انتخاب وزیران خطاب به مالک می‌فرماید: «...إِنَّ شَرَّ وَرَثَائِكَ مَنْ كَانَ لِأَشْرَارٍ قَبْلِكَ وَرِثًا، وَمَنْ شَرَكَهُمْ فِي الْآثَامِ فَلَا يَكُونَنَّ لَكَ بَطَانَةً، فَإِنَّهُمْ أَعْوَانُ أَثْمَةٍ، وَإِخْوَانُ الظُّلْمَةِ (همان، نامه‌ها، ۵۳). بدترین وزیران تو، کسی است که پیش از تو وزیر بدکاران بوده و در گناهان آنها شرکت داشته، پس مبدا چنین افرادی محرم راز تو باشد، زیرا که آنان یاوران گناهکاران، و یاری دهندگان ستمکارانند.

ب. عدالت اقتصادی: در جامعه اسلامی در ضمن اینکه مسئول نهاد اقتصادی باید عادل باشد، اساس اقتصاد جامعه، زیر ساخت‌ها، تاسیس کارخانه‌های تولیدی و شرکت‌های تجاری و مناسبات اقتصادی در سطح ملی و بین‌المللی نیز باید بر معیار عدالت استوار گردد. حکومت

نهاد اقتصادی، اشخاص حقیقی و حقوقی و همه مردم در قراردادهای و معاملات اقتصادی و تجاری خود در بعد داخلی و بین‌المللی باید راست‌قدمان و پایبند به عهد باشند، چه طرف قرارداد ضعیف باشد یا قوی قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُجْلَى الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» (ما نده: ۱). قرآن کریم راه کار اقتصاد سالم در جامعه اسلامی را انعقاد قراردادهای به مقتضای عدالت می‌داند و عدم پایبندی بدان را موجب ظلم معرفی می‌کند. و باز خداوند می‌فرماید: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ، هَمَّةُ فَهَاءُ» همه فقها می‌گویند: مناسبات و معاملات اقتصادی باید بدون اجبار انجام پذیرد و الا موجب اجحاف در حق غیر می‌شود. و معاملات از این دست باطل می‌باشد. فلا يقع البيع من المکره (امام خمینی، بی‌تا: ۱، ۵۰۸). بنا براین، مناسبات اقتصادی از کوچک‌ترین تا بزرگش باید بر محور عدالت انعقاد یابد و لزوماً عدالت در آنها چراغ راهنماست.

ج. عدالت قضایی: در نظام قضایی اسلام رؤسای محاکم قضایی و قضات باید عادل باشند، زیرا منصب قضاوت از مناصب رسول خدا و جانشینان اوست. امام صادق علیه السلام از امیر المومنین علیه السلام نقل می‌کند، که شریح را مورد خطاب قرار داده فرموده است: یا شریح! قد جلست مجلساً لا یجلسه الا نبی او وصی نبی او شقی (عاملی، بی‌تا: ۱۸، باب ۳). از این روایت اهمیت قضاوت استفاده می‌شود، چون نبی و منصوبان او عصمت و عدالت دارند و از عالمان به قضاء و از عدالت خواهان در جامعه اسلامی هستند. در روایتی از امام صادق علیه السلام ملاحظه می‌کنیم، که می‌فرماید: «اتقوا الحکومة فانما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین کننیه او وصی نبی» (عاملی، همان). بدون شک آنچه در امر قضاوت ضرورت دارد علم بحق و اجرای عدالت است و تحقق عدالت بدون شناختن حق، غیر ممکن می‌باشد.

د. عدالت فرهنگی: عدالت فرهنگی در صورت در جامعه اسلامی برپا می‌گردد، که نهادهای آموزش و پرورش قاطعانه مجری عدالت در قسمت تعلیم و تربیت فرزندان مردم باشد. تمام طبقات اجتماعی را تحت پوشش بگیرد و فرق بین ضعیف و قوی نگذارد، رنگ‌ها و مظاهر را ملاک برتری قرار ندهد قوم و دون قوم ملاک امتیاز و برتری نباشد. تعلیم و تربیت از حقوق اولیه هر انسان می‌باشد. هر انسانی که تابعیت جامعه‌ی اسلامی را دارد و لو ذمی بوده باید آموزش ببیند و تربیت گردد. حضرت علی علیه السلام خطاب به رعیت می‌فرماید: «فأما حاکم

علیّ تعلیمکم کیلا تجهلوا وتأدیبکم کیما تعلمو، حق شما بر من، آن که شمارا آموزش دهم تا بی سواد نباشید، و شمارا تربیت کنم تا راه و رسم زندگی را بدانید (دستی، ۱۳۸۳: خطبه ۳۴). بنابراین؛ نهادهای فرهنگی در قسمت آموزش و پرورش اولاً، تبعیض‌پذیر نیست و ثانیاً، یکی از تکالیف حاکم اسلامی نظارت بر نهادهای تعلیم و تربیت است و نباید در سایه نظام سیاسی عادلانه اسلامی، احدی از نعمت تعلیم و تربیت محروم گردد.

ح. عدالت نظامی: یکی دیگر از ابعاد عدالت اجتماعی تشکیل اردوی نظامی است. یعنی، نهاد سیاسی وقتی سپاه، پلیس و نیروی نظامی را برای استیلا و حاکمیت خود تدارک می‌بیند باید هدف خود را اجرای عدالت در جامعه قرار دهد و مردم را از طریق استقرار و توسعه عدالت اقناع سازد و فقط به فکر سلطه خود نباشد. در این صورت است، که نهادهای نظامی معتدل می‌باشند. امام علی علیه السلام فرمود: **اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعَلَّمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الْإِذَى مِمَّا فَسَدَ فِي سُلْطَانٍ، وَلَا التَّمَّاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْخَطَا، وَ لَكِنْ لَنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ، وَ تُظَهِّرُ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْتِي مَنْ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَ تَقَامُ الْمُعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ،** خدایا! تو می دانی که جنگ و درگیری ما، برای بدست آوردن قدرت و حکومت و دنیا و ثروت نبود، بلکه می‌خواستیم نشانه‌های حق و دین تو را به جایگاه خویش بازگردانیم، و در سر زمین‌های تو اصلاح را ظاهر کنیم، تا بندگان ستمدیده‌ات در امان و امان زندگی کنند، و قوانین و مقررات فراموش شده‌ تو بار دیگر اجرا گردد (دستی: همان، خطبه، ۱۳۱). بنابراین مطابق آنچه گفته شد؛ عدالت به عنوان ستون فقرات جامعه انسانی دارای ابعاد و آثار دیگر نیز می‌باشد. نظیر عدالت محیط زیست و غیره...، که بحث و بررسی از همه ابعاد و آثار آن در این مقال نمی‌گنجد و فرصت دیگری می‌طلبد. اما یکی دیگر از مباحث مهم عدالت در فقه سیاسی شیعه اهتمام به عدالت در مناصب شرعی است.

۴،۳. عدالت در مناصب شرعی: در رویکرد فقه سیاسی شیعه عدالت شرط مسؤلیت‌پذیری در کلیه امور شرعی اجتماعی است. نظیر، عدالت امام جمعه، جماعت، قاضی، شاهد، مرجع تقلید، مفتی و...، که در موارد زیر بدان اشاره می‌کنیم:

الف. عدالت امام جمعه و جماعت: صاحب جواهر در ارتباط به شرط بودن عدالت در امام جمعه و جماعات می‌گوید: **المسألة الخامسة؛ يعتبر في أمم الجمعة كمال العقل و الايمان والعدالة وطهارة المولد والذكورة، كما تسمع الكلام فيه مفضلاً في الجماعة...** (نجفی، ۱۳۷۳، ۱۱: ۱۹۶). چنان که معلوم

است صاحب جواهر عدالت را در امام جمعه و جماعات که یک منصب شرعی و اجتماعی است شرط می‌داند.

ب. **عدالت شهود در اقامه شهادت:** در مورد عدالت شهود فقیهان شیعه اجماع دارند و بر شهادت فرد فاسق ترتیب اثر نمی‌دهند چنان که در کتاب جواهر چنین آمده است: و یشرط ستة أوصاف: الاول: البلوغ، الثاني: كمال العقل، الثالث: الايمان، الرابع: العدالة، كتاباً (طلاق: ۲) وستة مستفیضة أو متواترة واجماعاً بقسمیه (نجفی: همان؛ ۴۱، ۹-۱۵-۱۶ و ۲۵ به بعد).

ج. **عدالت در مرجع تقلید و مفتی؛** امام خمینی می‌فرماید: يجب أن يكون المرجع للتقليد عالماً مجتهداً عادلاً ورعاً في دين الله، مرجع تقلید باید عالم، مجتهد، عادل و باورع در دین خدا باشد (امام خمینی، ۱۳۶۶: ۱، ۵).

د. **عدالت در مقام استنباط احکام؛** عدالت در فقه سیاسی شیعه مبنایی کار فقیه می‌باشد. کار فقیه در استنباط احکام به معنی مرجعیت بیان احکام و یکی از مرتبه رهبری مردم است. بر همین اساس، فقها در برخی موارد با معیار قراردادن عدالت فتوا به حکم شرعی داده‌اند. در ادامه به برخی از این نظرات اشارتی می‌رود:

۱. نظر صاحب جواهر: در مسئله ارش در جایی که اهل خبره در قیمت‌گذاری اختلاف می‌کنند می‌گوید: رأی فقیهان آن است که قیمت‌ها جمع گردد و نسبت‌سنجی شود. سپس در مقام استدلال بر این نظر می‌نویسد: ومقتضى العدل الجامع بين حقی المشتري والبایع هو ما ذكره الاصحاب (نجفی، ۱۳۷۴: ۲۳، ۲۹۴)، عدالت اقتضا می‌کند که بین حق مشتری و بایع جمع گردد، این چیزی است که اصحاب ما می‌گویند.

۲. نظر علامه حلی: مرحوم حلی در مسئله ضمان مثلی، بر مقتضای عدل، یک رأی را رجحان داده است: «هل المدار في مطالبة المثل على مكان الغصب والاستيلاء او مكان التلف او مكان المطالبة ولومع اختلاف القيم فيها؟ ذهب الشيخ الاعظم «قده» الى ان للمالك المطالبة ولو كانت قيمته في مكان المطالبة ازید منها في مكان التلف وفاقاً للجميع وعن الحلی انه الذی یقتضیه عدل الاسلام (امام خمینی، ۲، ۴۶۰). آیا معیار مطالبه مثل؛ محل غصب است، یا مکان تلف یا جایی که مالک مطالبه می‌کند، ولو قیمت‌ها در این مکان‌ها متفاوت باشد؟ شیخ اعظم انصاری بر این باور است، که مالک می‌تواند هر جا

بخواهد مطالبه مثل بکند، اگر چه قیمت آن از مکان تلف بیشتر باشد. علامه حلی هم این رای را مطابق با اقتضای عدل در اسلام دانسته است.

۳. نظر شیخ انصاری: ایشان معتقد است که اگر عین مثل متعذر شد مالک باید مطالبه قیمت کند و گرنه ظلم خواهد بود: «منها ما افاده الشيخ الاعظم (قده) من ان منع المالك ظلم و الزام الضامن با لمثل منفي بالتعذر و مقتضى الجمع بين الحقين وجوب القيمة» (امام خمینی، همان، ۳۶۹). منع مالک از حقیقت ظلم است و ملزم کردن ضامن به ادای مثل ناروا است، زیرا میسور نیست، اقتضای جمع بین دو حق این است، که باید قیمت پرداخت گردد.

۴. نظر مرحوم امام خمینی: حرمت ربا را از آن رو می داند که گرفتن زیادی ظلم است. و حلیه‌هایی که به کار گرفته می شود ظلم بودن ربا را از میان بر نمی دارد. از همین جهت حلیه شرعی را نپذیرفته است و در این زمینه فرموده است: ان قوله تعالى: وان تيمم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون، ظاهری ان اخذ الزيادة عن رأس المال ظلم فی نظر الشارع الاقدس و حکمه فی الجعل ان لم نقل با لعلیه و ظاهر ان الظلم لا يرتفع بتبديل العنوان مع قيام الاخذ علی حاله و قدمرت ان الروایات الصحيحة وغيرها عللت حرمة الربا با نه موجب لانصراف الناس عن التجارات واصطناع المعروف، وان العلة كونه فساداً وظلماً (امام خمینی، همان، ۵، ۵۶۱). این سخن خداوند تعالی: که سرمایه از آن شماست بدون آن که ستم کنید یا مورد ستم قرار گیرید ظاهر است بر این که گرفتن زیاده بر اصل مال از دیدگاه شارع ظلم و ستم است. و همین ظلم و ستم حکمت تحریم یا علت آن است. این ستم با تبدیل عنوان از میان نمی رود، و نیز گفته شد که روایات صحیح، حرمت ربا را چنین تعلیل کرد که ربا سبب روی گردانی مردم از معاملات و کار نیک است. علت آن این است که ربا فساد و ظلم است.

بنابراین؛ به طور کلی باید گفت: فقهای شیعه همواره با اهتمام بر عدالت به نکات سه گانه زیر تأکید ورزیده اند:

نکته اول: در هیچ جا فقیهان شیعه سعی نکرده اند با برتر قرار دادن منصب امامت جمعه و جماعات زمینه را برای جایگزینی نفس مقام امامت جمعه و جماعات به جای مبانی و شرایط اساسی این مناصب که مهم ترین آن ها عدالت است، فراهم سازند. بر همین اساس امامت این امور فی حد نفسه تبدیل به ارزش نشد بلکه ارزش آنها بخاطر بسط عدالت در جامعه است.

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: لا تؤم امرء رجلاً ولا فاجر مومنأ (مغنیه، ۱۴۰۴: ۱۳۴)، زن مرد را و فاسق مومن را امامت نکند. و نیز به اجماع و به دلیل عقلی یعنی، این که امامت نماز مشعر بر قیادت است و والی فاسق صلاحیت آن را ندارد استناد می‌کنند.

نکته دوم: فقه سیاسی شیعه در همه جا عدالت را شرط رسیدن به مناصب سیاسی اجتماعی دانسته است و فقهای راستین امامیه هیچ گاه از این اصل عدول نکردند. برخلاف آنچه در فقه سیاسی اهل سنت رایج شد، که نتیجه آن مشروعیت بخشیدن به رهبری تغلیبه در جامعه است.

نکته سوم: فقهای شیعه عدالت را با عصمت مرتبط می‌دانستند. بدین معنا که مهم‌ترین شرط رهبری یک جامعه عصمت است و عصمت به لحاظ فقهی - مرتبه شدیدتر و بالاتر از عدالت است. هر چند تعداد معصومین در نگرش شیعه معدود است و در هر زمان برای رهبری جامعه فقط یک معصوم وجود دارد و او نیز در زمان ما غایب است ولی افرادی که نمونه کوچک‌تر از عصمت، یعنی عدالت را در وجود خود به صورت ملکه در آورده‌اند می‌توانند به منصب رهبری جامعه و سایر مناصب شرعی برسند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت به این نتیجه می‌رسیم، که عدالت در نگرش فقه سیاسی شیعه یگانه اصل بنیادین نسبت به سایر اصول کاربردی می‌باشد. بر اساس همین باور سازماندهی مناسبات جامعه اسلامی در بعد داخلی و بین‌المللی بر اساس عدالت شکل می‌گیرد و در نهایت کمال و سعادت انسانی تضمین می‌گردد. راهبرد عدالت از لحاظ دستور کار به گونه‌ای است، که انعطاف و تسامح از آن در برابر هیچ اصل از اصول اجتماعی دیگر قابل قبول نیست. و تکالیف دیگر نظام سیاسی مانند؛ ایجاد امنیت، فراهم نمودن بهداشت، اقتصاد، رفاه و... همه متأثر از عدالت می‌باشد. در یک کلام، در رویکرد فقه سیاسی شیعه، عدالت نخستین پایه یک استراتژی شفاف و دقیق برای کمال و سعادت بشر مطرح است.

منابع

- قران کریم ترجمه مکارم شیرازی
 نهج البلاغه ترجمه محمد دشتی
 ابن ابی الحدید، بی تا، شرح نهج البلاغه، ج، ۱، بی جا.
 احمدی، حبیب الله، ۱۳۷۹، « دین پشتوانه امنیت ملی » فصلنامه ی علمی - پژوهشی «علوم سیاسی»
 موسسه آموزش عالی باقرالعلوم، سال سوم شماره نهم،
 اصفهانی، راغب، ۱۴۱۶ق - ۱۹۹۶م، مفردات الفاظ القرآن، دمشق، در الفکر.
 امام خمینی (ره)، بی تا، تحریر الوسیله، ج، ۲، قم، موسسه مطبوعات دارالعلم.
 امام خمینی، روح الله، ۱۳۸۵، گزیده ای از آثار و سیره امام خمینی عدالت در نظام اسلامی، تهران،
 مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)
 امام خمینی (ره)، ۱۳۶۶، ترجمه تحریر الوسیله، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 امام خمینی (ره)، بی تا، کتاب البیع، ۲، ۴۶۰، قم، مطبعه مهر.
 امام خمینی، روح الله، ۱۳۷۹-۱۴۲۱، کتاب البیع، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)
 امام خمینی، روح الله، بی تا، چهل حدیث، قم، مؤسسه نشر آثار.
 انصاری، مرتضی، بی تا، المکاسب، بی جا.
 آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن: تاریخ حصرالاجتهاد، خوانسار، مدرسه الامام المهدی(عج)، ۱۴۰۱ق
 ،
 جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۸۰، نظریه عدالت از دید گاه، ابونصر فارابی، امام خمینی و شهید صدر،
 تهران،
 دشتی، محمد: ۱۳۸۳ ترجمه، نهج البلاغه، خطبه ۳۴، قم، پویشگر.
 دشتی، محمد، ۱۳۸۳، نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷، قم، پویشگر.
 زکریا رازی، احمد بن فارس ابوالحسین، بی نا، معجم مقاییس اللغه، بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی.
 زنجانی، عباسعلی: فقه سیاسی، تهران: مؤسسه ی انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۶ ج ۲
 زنجانی، عباسعلی عمید، ۱۳۸۵، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، بی جا، سازمان انتشارات پژوهشگاه
 فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 زنجانی، عباسعلی عمید، ۱۳۶۶، فقه سیاسی، تهران، مؤسسه ی انتشارات امیر کبیر.
 زین الدین، حسن، بی تا، معالم الدین، بی جا.
 سجادی، جعفر، ۱۳۴۴، فرهنگ علوم اسلامی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
 شکوری، ابولفضل: فقه سیاسی اسلام ۱۳۶۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج، ۱.

شهید ثانی، زین الدین، بی تا، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه ، قم، مکتبه آیه ... مرعشی.
شهید ثانی، زین الدین، ۱۴۶۰ق، مسالک الافهام، بی جا، موسسه المعرف - الاسلامیه - شکوری، ابول
الفضل: فقه سیاسی اسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج، ۱.
عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، بی تا، ج ۲۷ قم، مؤسسه آل البیت.
عمید، حسن، ۱۳۶۲، فرهنگ عمید، تهران، امیر کبیر
کاظمی، بهرام اخوان، ۱۳۸۱، عدالت در نظام سیاسی اسلام، بی جا، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه
معاصر.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۱ه - ق ۱۹۹۰م، اصول کافی، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۸۱، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش.
محقق کرکی، شیخ علی، ۱۴۰۹ق، الرسائل، قم، مکتبه آیت مرعشی.
مسجد جامعی، محمد، ۱۳۸۵، زمینه های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن، قم: ادیان.
مطهری، « اندیشه ی سیاسی آیت الله مطهری »، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، عدل الهی، قم، صدرا.

مطهری، مرتضی، بی تا، برسی اجمالی اقتصاد اسلامی، قم، صدرا، ۱۶.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، مجموعه آثار، قم، صدرا.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، بیست گفتار، تهران، صدرا.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴ - ۱۴۲۷، کلیات علوم اسلامی، قم،

معین، محمد، ۱۳۶۰، فرهنگ فارسی، تهران، امیر کبیر.

مغنیه، محمد جواد، ۱۴۰۴ق - ۱۹۸۴م، الفقه علی المذاهب الخمسه، بیروت، دار التیار الجدید و دار
الجو

نجفی، محمد حسن، ۱۳۷۳، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه.