

نسبت قواعد عدل و انصاف و عدالت با قاعده لا ضرر

سمیرا میرزایی^۱، عبدالله امیدی فرد^۲

^۱ دانشجوی دکتری، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، ایران (نویسنده مسئول)

^۲ دانشیار، دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، ایران

چکیده

افعال خداوند متعال با توجه به اطلاق وصف عدل در حوزه تکوین، تشریع و جزا بر مبنای عدل است. از این رو همه احکام شرعی متصف به وصف مقدر عدل است. برخی اندیشمندان معتقدند فقیه در استنباط حکم شرعی می تواند با شاقول عدل و ظلم، و تشخیص مصادیق آن به وجوب و حرمت فتوا دهد. از این موضوع به قاعده عدالت تعبیر می شود. قاعده عدالت قاعده عدل و انصاف یکی از قواعد فقهی است و آنچه بر خلاف این قاعده باشد در شریعت پذیرفته نمی باشد. این مقاله با روش تحلیلی توصیفی در صدد بیان ارتباط قواعد عدل و انصاف و عدالت با قاعده لا ضرر است. در این مقاله اثبات شده بین «قاعده لا ضرر» و «قاعده عدالت» و «نهی ظلم» ارتباط موضوعی بر قرار است و اگر دایره قاعده عدالت را طوری گسترده بدانیم در این صورت قاعده عدل و انصاف از مصادیق قاعده عدالت می شود و نسبت بین آن دو عموم و خصوص مطلق خواهد بود. لذا با «قاعده لا ضرر» می توان حکم ضررهای عقلایی را اثبات کرد، لیکن با «قاعده عدالت» ممکن است اثبات آن میسر نباشد. افزون بر این، عدالت و عدل و انصاف نیز برای احقاق لا ضرر و ثبوت عمل عادلانه و منصفانه شناخته می شوند.

واژه های کلیدی: قاعده فقهی، عدل و انصاف، عدالت، لا ضرر.

مقدمه

از منظر عقل عدالت یک منبع فقهی و حقوقی می‌باشد زیرا عقل حسن و قبح افعال را تشخیص می‌دهد و طبق عدالت تشریعی حکم غیر منصفانه در اسلام وجود ندارد و از منظر شرع زمانی حکم تشریع می‌شود که به عدالت منتهی شود و البته حکم عقل زمانی پذیرفته می‌شود که پشتوانه آن دلیل محکم باشد (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۸، ۳۰۸؛ انصاری، ۱۴۱۵، ۳۹/۱). فقها بر حسن عدالت اجماع دارند و طبق نظر آنها بین عدالت و تقوا ملازمه وجود دارد. عدالت از فضایل اخلاقی یک انسان کامل است که باعث می‌شود از افراط و تفریط جلوگیری شود (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۰۵، ۴۳۰/۱۱). و تمام فضایل باطنی انسان کامل را شامل می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ۱۴۷).

طبق نظر عدلیه و بسیاری از اهل تسنن حسن و قبح افعال از جمله حسن عدالت توسط عقل درک می‌شود زیرا کمال محسوب می‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲۹۳/۴). بر اساس عقل خداوند دارای صفات عدل و حکمت است و طبق حسن و قبح عقلی، عدل ذاتاً حسن و ظلم ذاتاً قبیح است. عدالت محور پذیرش احکام شرعی و مد نظر شارع است و عقل هدایتگری در مسیر تشخیص مصلحت و مفسده می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ۹۵۵/۴-۹۵۴). از منظر امیر المومنین (ع) عدالت به معنای میانه روی و اعتدال است که به طور فطری درون هر فرد وجود دارد و باعث رعایت انصاف و عدالت در زمینه‌های فردی و اجتماعی می‌شود. امام (ع) خود فردی عادل و مخالف ظلم بودند و حکمرانی ایشان بر اساس انصاف و عدالت بود (نهج البلاغه، نامه ۵۳؛ آمدی، ۱۳۶۶، ۲۲۴). قرار گرفتن هر یک از قوای انسان در جای خود و تحت فرمان عقل منجر به رعایت عدالت می‌شود (غزالی، ۱۳۹۳، ۹۸/۳).

عدالت نیازی است که در پرتو دین باوری و شریعت برآورده می‌شود (یوسفیان، ۱۳۸۹، ۱۷۸). باید چنان عدالت را اجرا کرد که به سمتی منحرف نشود، حتی اگر به ضرر و زیان فرد و نزدیکان باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۶۲/۴). عدالت یعنی استوار ماندن در مسیر حق و قاعده عدل و انصاف در معنای عام یعنی گرفتن حق مظلوم از ظالم و به این علت این قاعده در کنار قاعده‌های حقوقی و معاملات بین المللی و حاکمیت دینی در جامعه کاربرد فراوان دارد. شرط دستیابی به تقوا رعایت عدالت می‌باشد و در معنی عام عدل و انصاف مترادف یکدیگر می‌باشند و این قاعده در حقوق بین الملل و حکومت دینی و اجتماع کاربرد فراوان دارد (قرائتی، ۱۳۸۳، ۵۳۲/۸؛ جهانیان، ۱۳۸۹، ۱۳۴-۹۷؛ خسروپناه، ۱۳۹۶، ۱۲۱۱).

نفس انسان نیازمند عدالت است و هنگامی این فضیلت به دست می‌آید که هر یک از قوا در جای خود قرار گیرند و نظمی خاص بر روابط آنها حکمفرما باشد. تمام قوای انسانی مانند خشم و شهوت باید تحت فرمان عقل قرار گیرند و هر کدام وظیفه خود را انجام دهند (غزالی، ۱۳۹۳، ۹۸/۳). عدالت و دادگری یکی از نیازهایی است که در پرتو دین باوری و شریعت برآورده

می‌شود (یوسفیان، ۱۳۸۹، ۱۷۸). ادیان الهی با تاکید بر زندگی پس از مرگ تأمین عدالت واقعی را نوید می‌دهند و در برابر هرظلمی عقوبتی ذکر کردند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۳-۱/۴۹۳). یکی از مسائل مهم و اخلاقی که در خانواده مخصوصاً در روابط بین زوجین به آن توصیه شده است، عدل می‌باشد. عدل از نظر لغوی به تسویه دو چیز اطلاق می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ۴۲۱/۵). عدالت این است که حق افراد پرداخته شود. نقطه مقابل عدل، آن است که ظلم و ستم شود و حقوق افراد از آنها دریغ گردد (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲، ۴۱۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۴/۲۶۸). عدالت یعنی رعایت اعتدال در همه کارها و هرچیز را در جای خود قراردادن می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۶/۱۴۳) قسط و عدل به این معنا می‌باشد که باید در هر عصر و زمان، مردم را به سوی حق و عدالت فرا خواند یا اینکه خود قیام به عدالت کند به صورتی که این عمل خلق و خوی فرد شود تا جایی که انحراف از آن برخلاف طبع و روان باشد. باید چنان عدالت را اجرا کرد که به سمتی منحرف نشود، حتی اگر به ضرر و زیان فرد و پدر و مادر و نزدیکان باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۴/۱۶۲). هر نفسی نیازمند عدالت است. وظیفه عقل کنترل کردن قوای درونی است تا اینکه به آن دست یابد. علاوه بر اینکه دین و شریعت در دستیابی به عدالت نقش بسزایی دارد در خانواده هم باید حقوق هر یک از افراد به طور مساوی رعایت شود. با توجه به اینکه عدل به طور فطری در نهاد بشر می‌باشد تکرار رعایت عدالت می‌تواند به صورت خلق و خوی هر شخص شود تا کوچکترین انحرافی به سمت دیگر پیدا نکند. عدل امری وجدانی در تشخیص افعال نیکو و ناپسند و یاری دهنده عقل می‌باشد (مظفر، ۱۳۷۸، ۳۲۵). عدل در فقه به معنای ترک گناهان کبیره و اصرار نداشتن بر گناهان صغیره است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۸؛ معین، ۱۳۸۳، ۱/۳۸۱). خداوند در آیه ۲۲ سوره جاثیه می‌فرماید: خداوند عادل و آسمان‌ها و زمین را به حق آفریده است (قرائتی، ۱۳۸۳، ۵۳۲/۸). در روایتی از پیامبر (ص) آمده است عادل‌ترین مردم کسی است که برای مردم همان را بپسندد که برای خود می‌پسندد و آنچه برای خود نمی‌پسندد برای دیگران هم نپسندد (صدوق، ۱۳۶۷، ۴/۳۹۵؛ پاینده، ۱۳۷۷، ۲۲۰). عدل ملکه‌ای است که فرد را در حالت متعادل نگه می‌دارد و از اقراط و تفریط انسان جلوگیری می‌کند، این ملکه (وجدان) نام دارد که یاری کننده عقل در تشخیص انصاف است. بنا بر نظر مرحوم مظفر خداوند در دل انسان احساسی آفریده تا به کمک آن افعال نیکو و ناپسند را تشخیص دهد و این حس درونی وجدان نام دارد و از منظر علما، عقل عملی و عقل سلیم نامیده می‌شود (مظفر، ۱۳۷۸، ۳۲۵).

عدالت در نهج البلاغه در معانی متعددی به کار رفته است از جمله مساوات و برابری (قاضی نعمان، ۱۳۸۵، ۱/۳۸۴). اعتدال و میانه روی یعنی تعادل در هر امری و عدم افراط و تفریط می‌باشد (نهج البلاغه، نامه ۵۳؛ آمدی، ۱۳۶۶، ۲۲۴). عدل برابر انصاف و در روابط اجتماعی یعنی حفظ حقوق دیگران (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱) و قرارگرفتن هر چیزی در جای خودش معنای عدالت را می‌دهد (نهج البلاغه، خطبه ۱۶، حکمت ۴۳۷). حضرت علی (ع) فرمودند خداوند در مراحل آفرینش انسان قوه‌ای در درون انسان قرار داده است که می‌تواند حق را از باطل تشخیص دهد (شهیدی، ۱۳۷۸، ۵). و خود ایشان مظهر

عدالت خواهی در تمام زمینه‌های اجتماعی و بدون تردید سخن و رفتار او نشانه انسانی عادل بود. با این که حکومت حضرت، فردی بود، ولی در ارتباط با مردم براساس عدل و دادگری عمل می‌نمود. او می‌خواست ظلم زمانه را از میان ببرد و جامعه را به عدالت زمانه برساند. امام (ع) در رفتار شخصی و سیره خود حرمت نهادن به انسان و عدالت را رعایت می‌کردند. زمانی که امام (ع) حکومت را می‌پذیرد، در اندیشه تأمین حقوق مردم و اجرای عدالت است و حق ستم‌دیدگان را به مظلومان باز می‌گرداند و باطل و ظلم را از میان بر می‌دارد. در اندیشه امام، آنچه سبب می‌شد مردم از حاکم پیروی و اطاعت کنند، عدالت او و عادلانه بودن شیوه حکومت وی بود. امام (ع) آن‌چنان به عدالت توجه دارد که در اعطای حقوق مردم و پیشگیری از ستم، دین آنان را مدّ نظر قرار نمی‌دهد، مانند آنکه تکدی پیرمردی نابینا و مسیحی را امری ناهنجار می‌شمارد و به مساعدت وی از بیت‌المال امر می‌کند (عاملی، ۱۴۱۶، ۱). از منظر امیر المومنین (ع) عدالت به معنای میانه روی و اعتدال می‌باشد و درون همه انسانها به طور فطری وجود دارد که باعث رعایت انصاف و عدالت در زمینه‌های فردی و اجتماعی می‌شود. امام (ع) خود فردی عادل و مخالف ظلم بودند و شیوه حکمرانی ایشان بر اساس انصاف و عدالت بود.

افزون براین، یکی از ارکان مهم در جامعه عدالت و انصاف است و شرط دست یافتن به تقوا رعایت آن می‌باشد. عدالت در لغت به معنای استقامت و در شریعت به معنی استقامت بر طریق حق است (قرائتی، ۱۳۸۳، ۵۳۲/۸). در معنای عام بین عدالت و انصاف فرقی وجود ندارد و هر دو مرادف یکدیگر می‌باشند. با توجه به عدالت و انصاف می‌توان حق مظلوم را از ظالم گرفت (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۳، ۲). قاعده عدل و انصاف در کنار قواعد اصلی حقوق وجود دارد و با توجه به اینکه بر اصول اخلاقی متکی است می‌تواند قواعد حقوقی را لغو یا تخصیص دهد (کاتوزیان، ۱۳۷۶، ۱۴۵/۱). در اختلافات تجارت بین الملل اصل انصاف مورد توجه واقع می‌شود، مخصوصاً جایی که طرفین نزاع، خواهان اعمال این اصل باشند. انصاف یکی از اصول کلی حقوق است که در صورت بروز اختلاف میان طرفین معامله، به تنهایی و یا همراه دیگر منابع حقوقی طبق قانون، کنوانسیون، عرف و غیره و با توجه به مورد برای رفع منازعه ارجاع به قاضی یا داور، مورد استناد قرار می‌گیرد و اختلافات دو طرف بر اساس همین اصول کلی حقوقی حل و فصل می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۲، ۲۱). از عدل و انصاف برای صدور رأی توسط یک مرجع بین المللی استفاده می‌شود. ماده ۳۸ اساس نامه دیوان بین المللی دادگستری از رعایت عدل و انصاف به عنوان وسیله‌ای برای جایگزینی قواعد حقوقی، معاهدات و عرف، که معمولاً از آن‌ها برای تصمیم‌گیری استفاده می‌شود یاد می‌کند. اما یک پرونده فقط با رضایت طرفین و رعایت عدل و انصاف در محکمه قضایی حل می‌گردد (جهانیان، ۱۳۸۹، ۹۷-۱۳۴). طبق فرمایش آیت‌الله خامنه‌ای، تشکیل حکومت هدف نیست بلکه وسیله‌ای است برای رسیدن به هدف متعالی که همانا حاکمیت دین است و از اهداف مهم دین تحقق عدالت اجتماعی است (خسروپناه، ۱۳۹۶، ۱۲۱۱).

عدالت یعنی استوار ماندن در مسیر حق که قاعده عدل و انصاف در معنای عام یعنی گرفتن حق مظلوم از ظالم و به این علت قاعده انصاف در کنار قاعده‌های حقوقی و معاملات بین المللی و حاکمیت دینی در جامعه کاربرد فراوان دارد. شرط دستیابی به تقوا رعایت عدالت می‌باشد و در معنی عام عدالت و انصاف مترادف یکدیگر می‌باشند. این قاعده در کنار قواعد حقوقی می‌باشد و در حقوق بین الملل و حکومت دینی و اجتماع به کار می‌رود.

در توضیح عدل و عدالت، دو قاعده فقهی عدل و انصاف و عدالت وجود دارد که در زیر تعریف و ارتباط آنها با قاعده لا ضرر به تفصیل بیان شده است.

قاعده عدل و انصاف

مفهوم عدل در لغت ضد ظلم و دادگر بودن و انصاف داشتن است و انسان به صورت فطری آن را درک می‌کند. عدالت در فقه به معنای ترک کبائر و اصرار نورزیدن بر صغائر و رعایت مروت است و انصاف در امور پسندیده و مقابله با ظلم و ستم است. انصاف از نظر لغوی به معنای نصف، رعایت حقوق و عدالت است. (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۸؛ معین، ۱۳۸۳، ۱/ ۳۸). انصاف در حقوق به معنای برابری هنگام شک در قدر سهم اصل را بر تساوی قرار دادن است مگر خلاف آن ثابت شود (لنگرودی، ۱۳۶۳، ۶۸۸/۱). عدالت لفظی است که مساوات میانه روی و اجتناب از افراط و تفریط در هر امری را اقتضا می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۳۳۶). برخی عدالت را به قرار دادن هر چیز در جایگاه خودش تعریف نموده‌اند (جعفری، ۱۳۸۶، ۱۲۰۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۴۲۱/۵). انصاف نوعی از خود گذشتن و احترام به حقوق دیگران و چیزی را به نصف رساندن است و در اصطلاح یعنی سود و زیان را میان خود و دیگران تقسیم کردن و حقوق عمومی طرفین را به طور برابر رعایت کردن است (بیات، ۱۳۷۹، ۲۸۳). در حقیقت عدل و مروت بر خلاف ظلم است و در فقه به معنای ترک گناه می‌باشد و انصاف رعایت حقوق و عدالت و مساوات و دوری از افراط و تفریط می‌باشد. انصاف یعنی حقوق دیگران را به صورت یکسان رعایت کردن می‌باشد.

یکی از قواعد مهم فقهی قاعده عدل و انصاف است و هر آنچه خلاف آن باشد از صحنه تشریع مرفوع است. همانطور که احکام ضرری و احکام حرجی از ازشریعت برداشته شده است، احکام ناعادلانه هم در شریعت پذیرفته نمی‌باشد. آنچه مطابق عدالت است واجب و آنچه ظالمانه است حرام است و پشتوانه این موضوع حسن و قبح عقلی می‌باشد. زمینه تمام احکام شرعی در پرتو عدل و انصاف است و عدالت تشریعی خداوند، کلی بودن این قاعده را نمایان می‌سازد (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۸، ۳۰۳-۳۰۱). به عبارت دیگر، قاعده عدل و انصاف از قواعد مهم فقهی می‌باشد. طبق این قاعده احکام ناعادلانه در شریعت وجود ندارد و احکام شرعی بر پایه عدل و انصاف است و عدالت تشریعی خداوند حاکی از این موضوع می‌باشد (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۸، ۳۰۳-۳۰۱).

عدل و انصاف یک قاعده فقهی و یک دلیل غیر لفظی است و مستند آن حکم عقل است. توجه به ملاکات احکام بدون در نظر گرفتن حسن و قبح عقلی مشکل است زیرا اگر بخواهیم حسن و قبح شرعی را بپذیریم، لزومی ندارد که شارع به دلیل خاصی و بر حسب مصلحت فرد یا اجتماع حکمی جعل کند و یا اینکه جعل حکم حتماً بر دلیل و مصلحتی باشد (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۸، ۳۱۳ - ۳۰۸). فردی که حقوق دیگران را رعایت و طرفدار مظلوم و دشمن ظالم است چنین شخصی را دارای نوعی کمال و خود او را عادل می‌نامیم. در مقابل فردی که نسبت به حقوق دیگران تجاوز می‌کند دارای نوعی نقص و او را ظالم و لایق تقبیح می‌شماریم. عدالت کمال و ظلم نقص است. خداوند متعال شریکی در ملک ندارد و تصرف خداوند در جهان از آن اومی باشد. هیچکس در برابر او حقی و مالکیتی و اولویتی ندارد پس ظلم درباره خداوند وجود ندارد و حسن و قبح‌های ذاتی که بر اعمال بشر حاکم است بر فعل خداوند حاکم نمی‌باشد زیرا هیچ فردی در مقابل خداوند مالکیتی ندارد تا عملاً ظلم محقق شود (مطهری، ۱۳۷۷، ۱۴۷/۷ - ۴۵). متکلمان امامیه و معتزله معتقدند که عدل الهی بر پایه حسن و قبح عقلی می‌باشد و انکار این اصل مستلزم انکار عدل الهی می‌باشد آنها عدل را از اصول مذهب خود قرار داده‌اند و معتقدند که حسن و قبح قسمتی از افعال را عقل به صورت روشن درک می‌کند (حلی، ۱۴۰۷، ۸۲). از آنجا که معتزله خداوند را عادل می‌داند مسأله حسن و قبح اعمال را مطرح کرده‌اند. برخی از اهل سنت مانند حنفیه بر این عقیده‌اند که حسن و قبح برخی از افعال را عقل درک می‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲۹۳/۴). اشاعره از منکران حسن و قبح عقلی می‌باشند و اصولاً همه افرادی که عقل و معرفت عقلی را قبول ندارند به حسن و قبح عقلی اعتقاد ندارند (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۴۳۲).

در ملاکهای احکام نیاز به پذیرش حسن و قبح عقلی است زیرا جعل حکم توسط شارع بر اساس مصلحت فرد یا اجتماع می‌باشد و در واقع حسن و قبح شرعی درحاصل شدن احکام کفایت نمی‌کند. عدالت نوعی کمال است و حسن عدل توسط عقل درک می‌شود و اگر حسن و قبح عقلی پذیرفته نشود عدل الهی هم انکار می‌شود خداوند مالک در جهان می‌باشد و هیچ فردی در مقابل خداوند مالکیتی ندارد در نتیجه ظلمی وجود ندارد و خداوند عادل است. طبق نظر عدلیه و بسیاری از اهل تسنن حسن و قبح افعال از جمله حسن عدالت توسط عقل درک می‌شود.

بر اساس نظر اشاعره شخصی که عمل نیکویی انجام می‌دهد مستحق مدح در دنیا و پاداش در آخرت است و شخصی که عمل قبیحی انجام می‌دهد مستحق ذم در دنیا و کیفر در آخرت است و اگر فعلی از صفات کمال و نقص و مایه ستایش و نکوهش عقلی باشد مورد انکار نیست و دانا شایسته ستایش و نادان سزاوار نکوهش است. اما این که دانا مستحق پاداش اخروی و نادان مستحق کیفر اخروی باشد جز از راه شرع معلوم نمی‌شود. عدلیه اعتقاد دارند که ماهیت مدح و ثواب و ذم و عقاب یک چیز است. مدح و ثواب از مقوله جزای خیر و ذم و عقاب از مقوله جزای شر است. هرگاه جزای خیر یا شر از جانب انسان باشد آن را

مدح و ذم گویند و هرگاه از جانب خداوند باشد آن را ثواب و عقاب نامند (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۴۳۳). و طبق حسن و قبح عقلی انجام کارهای نیک را بر خداوند واجب می‌دانند مانند وجوب بعثت پیامبران و یا عمل به وعده‌هایی که خدا به بندگان داده است. منکران حسن و قبح مخالفت کرده و گفته‌اند لازمه آن این است که انسان بر خداوند مولویت داشته باشد تا بتواند کارهایی را بر خداوند واجب کند. و چون این لازمه باطل است، در نتیجه حسن و قبح عقلی نیز باطل خواهد بود (اسفراینی، ۱۹۸۲، ۱۷۱). متکلمان عدلیه در پاسخ گفته‌اند: عقل، انجام کاری را بر خداوند واجب نمی‌کند، بلکه وجوب آن را درک می‌کند. بنابراین، منشأ اشتباه اشاعره این بوده است که وجوب کلامی و فقهی را یکی دانسته‌اند، و از اشتراک لفظی آن غفلت نموده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳، ۳۴۲؛ لاهیجی، ...، ۳۴۹ - ۳۴۸). به حکم عقل اتصاف خداوند به صفات کمال لازم است و اتصاف او به آنچه متعلقات آن صفات است مانند عدل و حکمت و رحمت نیز واجب است. در اسلام، به اموری مثل عدالت امر و از ظلم نهی شده است. اگر بگوییم که عدل از ابتدا و بالذات، چون نیکو بوده سپس به آن امر شده و ظلم چون ذاتاً نکوهیده بوده سپس از آن نهی شده است درواقع حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌ایم. اگر حسن و قبح عقلی را بپذیریم، عدالت می‌تواند مقیاس سنجش احکام شرعی قرار گیرد و در غیر این صورت، چنین نخواهد بود. اگر حسن و قبح عقلی را بپذیریم که حقی و عدالتی بوده و حسن و قبح واقعی بوده و شارع اسلام همیشه آن واقعیات را در نظر داشته، در موارد برخورد به حکم صریح عقل و علم، عقل را به عنوان یک راهنما در مواردی که صلاح و فساد را درک کند، قبولش داریم (مطهری، ۱۳۷۷، ۴/ ۹۵۵-۹۵۴).

طبق نظر اشاعره شخصی که کار نیک انجام می‌دهد مستحق مدح در دنیا و پاداش در آخرت است و شخصی که کار قبیح انجام می‌دهد مسحق ذم در دنیا و کیفر در آخرت است که پاداش و کیفر در آخرت فقط از راه شرع معلوم می‌شود و از نظر عدلیه اگر جزای خیر و شر از جانب انسان باشد به آن مدح و ذم گویند و اگر از طرف خداوند باشد به آن ثواب و عقاب گویند و آنها مبعوث شدن پیامبران توسط خداوند یا عمل به وعده‌هایی که به بندگان داده است را واجب می‌دانند در حالی که اشاعره مخالف هستند و طبق نظر آنها این امر باعث مولویت بندگان بر خدا می‌باشد و چون این موضوع باطل است در واقع حسن و قبح عقلی هم باطل می‌باشد و عدلیه در پاسخ گفتند که عقل انسان امری را بر خداوند واجب نمی‌داند فقط آن را درک می‌کند. بر اساس عقل خداوند دارای صفات عدل و حکمت است و طبق حسن و قبح عقلی یعنی عدل ذاتاً دارای حسن و ظلم ذاتاً قبیح می‌باشد در این صورت عدالت محور پذیرش احکام شرعی می‌باشد و اینکه همیشه مد نظر شارع بوده و می‌توان از عقل به عنوان هدایتگر مسیر در هنگام تشخیص مصلحت و مفسده بهره برد.

یکی از ارکان مهم در جامعه بحث عدالت و انصاف است و شرط دست یافتن به تقوا رعایت عدالت می‌باشد. عدل در مقابل ظلم و ستم است و عدالت در لغت به معنای استقامت و در شریعت استقامت بر طریق حق است. خداوند در آیه ۲۲ سوره جاثیه

فرمودند: (خلق الله السموات و الارض بالحق) خداوند عادل و آسمانها و زمین را به حق آفریده است و کیفرو پاداش هر شخص بدون آنکه به او ظلم شود داده می‌شود. حق به چیزی گویند که بر اساس حکمت و منطق باشد و خلقت بر اساس حق و عدالت است و آفرینش بر اساس برنامه و هدف می‌باشد و دلیل معاد حکمت و عدل الهی است (قرائتی، ۱۳۸۳، ۵۳۲/۸). اسلام مکتب اعتدال و نظام آن عادلانه است، خداوند عادل و عدل از صفات کمال او می‌باشد. همچنین در آیه ۴۰ سوره نساء فرمودند: (ان الله لا یظلم مثقال ذره) خداوند به اندازه ذره‌ای به کسی ستم نمی‌کند و در آیه ۴۹ سوره کهف می‌فرمایند: (و لا یظلم ربک احدا) خداوند به هیچ موجودی ستم نمی‌کند. خداوند متعال عادل است زیرا عدالت استشنا ندارد و در مواردی که قابل اجرا باشد به طور دقیق اجرا می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۴۵). همچنین در آیه ۹۰ سوره نحل خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» همانا خداوند سبحان فرمان به عدل و احسان می‌دهد و به بذل و عطا به خویشاوندان امر می‌کند و از افعال زشت و منکر و ظلم نهی می‌کند و به شما پند می‌دهد باشد که موعظه خدا را بپذیرد. تفاسیر متعددی در مورد این آیه وجود دارد، برخی گفتند منظور از عدل در آیه مذکور میانه روی و اعتدال در امور است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۵۸۶/۶). و برخی منظور از عدل را در این آیه پیامبر صلی الله علیه و آله می‌دانند (مجلسی، ۱۴۱۵، ۱۸۰/۳۶) یعنی اجرای عدل اقتضای آن را دارد که احکام الهی و اوامر الهی اجرا شود و این امر در زمان پیامبر (ص) برعهده ایشان بود (زمخشری، ۱۴۰۷، ۱۲۸/۲). و برخی گویند عدل لفظی است به معنای مساوات که دارای دو قسم می‌باشد. اولاً عدلی که مطلق است و عقل حسن آن را درک می‌کند و در هیچ زمانی منسوخ و ظلم محسوب نمی‌شود. ثانیاً عدلی که عقل آن را تشخیص نمی‌دهد بلکه بوسیله شرع شناخته می‌شود مانند آرش، قصاص، دیه، که این قسم از عدالت قابل نسخ است و به همین دلیل قرآن کریم این عدالت و عدل را اعتداء و سیئه می‌نامد و منظور از عدل در این آیه مساوات در تلافی است (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۸، ۳۰۵).

علامه طباطبایی در المیزان می‌فرماید عدالت میانه روی واجتناب از افراط و تفریط در هر امری است و معنای اصلی عدالت اقامه مساوات بین امور است. ایشان عدالت را به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم می‌کنند و می‌فرمایند ظاهر سیاق آیه دلالت بر عدالت اجتماعی است یعنی با هر یک از افراد جامعه با توجه به آنچه سزاوار هستند برخورد شود (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ۴۷۷/۱۲). آنچه تفاسیر از معنای عدل بیان داشتند این موضوع است که عدل یعنی هر چیزی در جای خودش قرار گیرد و یکی از این امور می‌تواند احکام خداوند باشد. پروردگار فقط به عدل دعوت می‌کند و آنچه مصداق ظلم است در صحنه تشریع قرار نمی‌گیرد (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۸، ۳۰۵). خداوند در آیه ۲۲ سوره جائیه فرمودند جهان بر اساس حق و عدالت آفریده شده است و علت معاد هم عدل الهی می‌باشد.

منظور علامه طباطبایی از آیه ۹۰ سوره نحل میانه روی در تمام امور و عدالت اجتماعی است که با هر فرد باید مطابق آنچه سزاوار است برخورد شود و در جمع بندی تفاسیری که در مورد این آیه وجود دارد می‌توان بیان داشت که عدل یعنی آنچه در جای خود قرار گیرد حتی احکام شریعت که از مصادیق آن می‌باشد و هر آنچه ظلم باشد از حکم خدا و شرع به دور و عدل الهی علتی برای معاد می‌باشد.

پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد عدل فرمودند: (اعدل الناس من رضى للناس ما يرضى لنفسه و كره لهم ما يكره لنفسه) عادل‌ترین مردم کسی است که برای مردم همان را بپسندد که برای خود می‌پسندد و آنچه برای خود نمی‌پسندد برای دیگران هم نپسندد (صدوق، ۱۳۶۷، ۴/۳۹؛ پاینده، ۱۳۷۷، ۲۲۰). همچنین امام علی علیه السلام فرمودند: (احسن العدل نصره المظلوم) بهترین عدالت یاری مظلوم است (آمدی، ۱۳۸۱، ۴۴۶).

امام صادق (ع) فرمودند: إِنَّ النَّاسَ يَسْتَغْنُونَ إِذَا عُدِلَ بَيْنَهُمْ وَ تَنْزِلُ السَّمَاءُ رِزْقَهَا وَ تَخْرُجُ الْأَرْضُ بِرِكَتِهَا بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى؛ اگر در میان مردم عدالت برقرار شود همه بی‌نیاز می‌شوند و به اذن خداوند متعال آسمان روزی خود را فرو می‌فرستد و زمین برکت خویش را بیرون می‌ریزد (کلینی، ۱۳۸۶، ۳/۵۶۸؛ صدوق، ۱۳۶۷، ۲/۵۳).

در حقیقت با توجه به احادیث فوق می‌توان بیان داشت فرد عادل شخصی می‌باشد که هر آنچه برای خود دوست دارد برای دیگران هم همان را دوست بدارد زیرا در غیر این صورت باعث ظلم می‌شود و برکتها از بین می‌رود.

سه دلیل عقلی مبنی بر اینکه عدل به عنوان یک قاعده و منبع فقهی و حقوقی می‌باشد وجود دارد: ۱- عقل به حسن بودن و قبیح بودن نقیض آن یعنی ظلم حکم می‌کند. در این صورت هم جنبه قاعده بودن و حکومت بر احکام را می‌دهد و هم آن را به عنوان یک منبع حقوقی بیان می‌نماید. ۲- عدالت تشریعی بیان می‌دارد که احکام اسلامی بر عدالت استوار است و حکم غیر منصفانه در آن جایی نخواهد داشت و از صحنه تشریع رفع شده است. ۳- حکم زمانی تشریع می‌شود که منتج به عدالت شده باشد و احکام شرع به انضمام عدالت پا به عرصه تشریع می‌گذارد. قطعاً عدالت باید در ضمن علل احکام گنجانده شود. با توجه به سه دلیل ذکر شده می‌توان بیان کرد که امر به ایجاد عدالت یک امر ارشادی می‌باشد زیرا عقل به تنهایی حکم به حسن و لزوم وجود آن خواهد داد و نقل فقط موید حکم عقل در حکم دادن به حسن عدل و قبح ظلم است (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۸، ۳۰۸). باید این موضوع را در نظر داشت که هر حدس و گمانی را نمی‌توان حکم عقل نامید. فقط حکم عقلی که مبین و بدیهی باشد قابل قبول است و منظور از عقل که یکی از منابع معتبر دین می‌باشد، عقل مشوب و وهم و خیال و فاقد برهان نیست و آنچه معتبر است عقل مبرهن است یعنی برای حکم خود دلیل دارد (انصاری، ۱۴۱۵، ۱/۳۹).

در واقع عدالت به عنوان یک منبع فقهی و حقوقی می‌باشد زیرا عقل حسن و قبح افعال را تشخیص می‌دهد و طبق عدالت تشریعی حکم غیر منصفانه در اسلام وجود ندارد و زمانی حکم تشریع می‌شود که نتیجه آن عدالت باشد در نتیجه عدالت یک حکم ارشادی می‌باشد زیرا عقل به حسن آن حکم می‌دهد و هر ظن و گمانی حکم عقل نیست و حکم عقل زمانی پذیرفته می‌شود که پشتوانه آن دلیل محکم باشد.

عقل قطعاً و یقیناً به اصل عدالت حکم می‌کند. فقه‌های امامیه طبق مستقلات عقلیه به حسن و قبح ذاتی و عقلی اعتقاد دارند و مصداق حسن عقلی را عدالت و قبح عقلی را ظلم و ستم معرفی کردند و در اصطلاح فقیهان از جمله امام خمینی (ره) عدالت، حالتی نفسانی است که باعث می‌شود بین عدالت و تقوا و مروت ملازمه‌ای بوجود آید (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۴۳۰/۱۱). عدالت یعنی گناهی را بزرگ شمردن و بر گناهان کوچک اصرار نداشتن است (انصاری، ۱۴۱۵، ۱۵-۱۲) و از ارتکاب اعمالی که عرفاً بر بی‌مبالاتی در دین دلالت می‌کند، باز می‌دارد (امام خمینی، بی‌تا، ۲۴۹/۱). عدالت عبارت است از حدّ وسط بین افراط و تفریط و آن از فضایل اخلاقیه است و عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنی انسان کامل را شامل می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ۱۴۷). فقها بر حسن عدل اجماع دارند و طبق نظر آنها بین عدالت و تقوا ملازمه وجود دارد که باعث عدم ارتکاب گناهان می‌شود. عدالت از فضایل اخلاقی یک انسان کامل است و در این صورت از افراط و تفریط جلوگیری می‌شود.

قاعده عدالت

عدالت به عنوان یک موضوع، امری حقیقی و عینی است و مانند علائم راهنمایی و رانندگی نیست که حقیقت آن‌ها بر پایه اعتبار باشد. اتصاف یک حکم به عدل و ظلم ناشی از مصلحت و مفسده نوعی در آن‌ها است که اموری واقعی و حقیقی‌اند. شاید گمان شود این ادعا در فلسفه و کلام در بحث حسن و قبح، مورد بحث، اختلاف و مناقشه قرار گرفته است. میان فلاسفه و متکلمان در مساله حسن و قبح، نزاعی است مبنی بر آن که قضایایی که از مشهورات صرف «الظلم قبیح» و «العدل حسن» است، مثل «قبیح» و «یا» حسن «محمول آن است که واقعیتی جز شُهرت و اعتبار عقلاء ندارد یا آنکه جزو یقینات و بدیهیات ششگانه در منطق است؟ (ابن سینا، الاشارات و التنبیّهات، ۳۶؛ سبحانی، الإلهیات، ۲۳۹). دقت در این بحث که در ساحت فلسفه و کلام بسط یافته است روشن می‌سازد که این نزاع ارتباطی به موضوع بحث در قاعده عدالت ندارد، ولی طرح آن می‌تواند به روشن شدن فضای بحث فقهی ما بینجامد. اگر مقصود از عدالت در این آیات عدالت شرعی باشد یعنی عدالتی که شارع آن را عدالت لا «میداند خطاب لغو خواهد بود. فقهاء نظیر ابن لغویت را در مورد واژه باطل در خطاب بقره: ۱۸۸؛ نساء: ۲۹) گفته‌اند. از آنجا که بیان آن می‌تواند آیات «تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» مورد بحث ما را تبیین کند به توضیح این آیه می‌پردازیم. در میان فقهاء در آیه اخیر بحثی است که مراد از اکل مال به باطل که در آیه به فساد آن حکم شده چیست؟ آیا

اکل م ال به باطل در نزد شرع مقصود است یا اکل مال به باطل به بناء عقلاء؟ گفته شده است که آیه دلالت می کند که خوردن اموال مردم و تملک آن به باطل، فاسد است. مراد از تملک به باطل که محکوم به فساد است تملک به باطل و لو به بناء عقلاء است، به عبارت دیگر تصرف در مال دیگر ران به شکل باطل و لو در اعتبار عقلاء نزد شارع، فاسد است. متعلق ن هی شارع خصوص تملک به باطل در اعتبار شرعی نیست، که در این صورت دیگر ن هی معنا نخواهد داشت؛ چون لغو خواهد بود. ایشان وجه لغویت را توضیح نمیدهد که بیانش آن است: بطلان یک شیء از نظر شارع؛ یعنی که آن امر نزد شارع اعتباری ندارد و هیچ است، و چیزی که نزد شارع هیچ است و در حکم عدم است، وجهی ندارد که بگوید اموال را در مقابل آن یا به واسطه آن نخورید. در بحث ما نیز چیزی را که شارع عدل میداند؛ یعنی همان چیزی که به آن امر کرده و مطلوب اوست، معنا ندارد که دوباره بگوید مطلوب اوست. همین دوباره گفتن بیان لغویت است. طبق این بیان عدالتی که از سوی خداوند متعلق امر قرار گرفته صرف آنچیزی نیست که خود شارع آن را عدل میداند که در این صورت خطاب لغو خواهد بود، بلکه به مطلق آن چه نزد عرف عدل است امر شده است. به عبارت دیگر مفهوم عدالت در آیات و روایات حقیقت إن الله یأمر: «شرعی و یا متشرعیه نیست، بلکه مفهومی عقلایی و عرفی است. اگر ظاهر آیه و این عرفا «إن الله یأمر بما هو عدل عنده: «عدل عقلایی نباشد معنای آن چنین میشود «بالعدل لغو و خلاف ظاهر است که خداوند چیزی را که خود عدالت میداند به آن امر کند. از جنبه قراردادی و یا واقعی بودن مفهوم عدالت، عدالت مفهومی واقعی و حقیقی است و حاکی از حقیقتی در خارج است و مانند علائم راهنمایی و رانندگی نیست که حقیقت آن بر پایه توافق و اعتبار است. همچنین در ادامه در اثبات شرعی نبودن مفاهیمی چون عدالت و ظلم در لسان آیات و روایات چهار امر را ذکر شده: یک: لغویت خطاب به این معنا که اگر مقصود از عدالت آیات و روایات عدالت شرعی باشد (انصاری، ۱۴۲۸ ق: ج ۲، ص ۵۳) یعنی عدالتی که شارع آن را عدالت میداند خطاب لغو خواهد بود. دو: حقیقیه بودن آیاتی که به طرح عدالت در آیات پرداخته است به عبارت دیگر آیات در قالب قضیه حقیقیه بیان شده است و فقط ناظر به مصادیق عدل که در آن زمان موجود بوده نیست بلکه هر چیزی که در هر زمان مصداق عدل باشد هر چند آن مصداق در زمان شارع نباشد مورد خطاب آیه است. سه: اطلاق مقامی خطاب. گفتیم که در آیاتی که به مطلق عدالت و یا کتابت به عدل و یا صلح به عدل فرمان داده شده است اگر عدالت شرعی مقصود بوده تبیین نشده است و فرض آن است که آیه نیز در مقام بیان است نه اجمال لذا در آیات اطلاق مقامی برای خطاب محقق میشود که دال بر امضاء ارتکاز عقلاء در فهم از عدالت است. چهار: ال هام شدن عدالت به انسان. گفتیم که عدالت در قرآن مصداق تقوای مل هم شده به انسان معرفی شده است، پس عدالت مصداقی از تقوا است که شناخت آن برای بشر میسر است و به او ال هام شده است. در نتیجه عدالت مفهومی شرعی نخواهد بود (انصاری، ۱۴۲۸ ق: ج ۲، ص ۵۵).

قاعده لاضرر

قاعده «لا ضرر» از جمله قواعد فقهی است که کاربرد فراوانی دارد. اصل این قاعده ریشه در روایتی از رسول مکرم اسلام صلی الله و علیه و آله دارد که فرمودند: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» یعنی در دین اسلام نه می شود به خود ضرر وارد نمود و نه به دیگران ضرر وارد ساخت. در خصوص این قاعده فقهای امامیه در مباحث مختلف و برخی به صورت مستقل جنبه های مختلفی از آن را مورد دقت و بررسی قرار داده اند. اهمیت قاعده لاضرر به عنوان یکی از قواعد اساسی و بنیادین به اندازه ای است که در بیش تر ابواب فقهی از عبادات گرفته تا معاملات مورد استناد و استفاده قرار می گیرد. با توجه به این که در مورد قاعده لاضرر، منابع و تحقیقات فراوانی به زبان فارسی و عربی موجود است در اینجا ابتداء اشاره اجمالی به مباحث قاعده مزبور می گردد و سپس کاربرد آن در فقه و حقوق خانواده بیان می شود. اهل لغت برای لفظ ضرر معانی متعددی ذکر کرده اند. برخی ضرر را در مقابل نفع قرار داده اند. همچنین ضرر به معنای سوء حال (بدی حال) نیز آمده است، همچنین ضرر به معنای عمل مکروه نسبت به دیگری و نقص در اعیان نیز آمده است. ضمن این که ضرر به معنای بدی حال و تنگدستی و فقر نیز بکار رفته است.

ابن اثیر ضرر را به معنای نقص حق می داند. ولی راغب اصفهانی ضرر را به معنای بدی حال می داند اعم از این که بدی حال نسبت به نفس به خاطر کمی دانش و فضیلت باشد و یا بدی حال نسبت به بدن به لحاظ فقدان عضو از آن و یا به لحاظ کمی مال و آبرو.

در هر حال به نظر می رسد کلمه «ضرر» در اکثر موارد برای نفس و مال استفاده می شود و کاربرد آن در مورد آبرو و حیثیت افراد کم تر است.

اما کلمه «ضرار» بر وزن فِعال مصدر باب مفاعله می باشد و دلالت بر ایراد ضرر از طرفین به یکدیگر دارد به تعبیر دیگر در «ضرار» طرفینی بودن با توجه به باب مفاعله مفروض است. همچنین در مورد معنای ضرار گفته شده ضرار به معنای مجازات بر ضرری است که از طرف دیگری به انسان وارد می گردد.

نظر دیگر این که ضرار و ضرر دو کلمه مترادف هستند و این که در حدیث تکرار شده برای تاکید است. همچنین گفته شده ضرر برای مواردی استعمال می گردد که یک نفر به دیگری ضرر می زند تا منفعتی ببرد اما ضرار در موردی است که با ضرر زدن به دیگری نفعی متوجه خودش نگردد.

ضرار به معنای ضیق و عسر و حرج نیز آمده است. برخی نیز گفته اند که ضرر به معنای تکرار صدور ضرر از کسی است و گفته شده ضرار تنها برای موارد اضرار عمدی استعمال می گردد ولی ضرر هم شامل اضرار عمدی و هم غیر عمدی می گردد. و اگر این دو حکم (ضرر و ضرار) در برابر یکدیگر قرار بگیرند، ضرر، زیان غیر ارادی است و ضرار، زیان ارادی است.

صاحب کتاب عوائد الایام می گوید: در احادیث الفاظ ضرر، ضرار آمده است و این الفاظ سه گانه اگر چه از نظر معنای لغوی تفاوتی باهم دارند، این تفاوتها موجب متفاوت شدن احکام مربوط به آنها نمی گردد..

فقیهان برای کلمه ضرر و ضرار معنایی غیر از معنای لغوی ذکر نکرده اند بلکه در مباحث همان معانی لغوی را مطرح کرده اند. برای نمونه حضرت امام در این باره می گوید: در غالب موارد استعمال ضرر و مشتقات آن در مورد مال یا نفس بکاررفته است ولی ضرار و مشتقات آن در معنای حرج، تضییق، اهمال و سختی رایج می باشد. مرحوم بجنوردی پس از بیان معانی مختلف «ضرر» و «ضرار» و اصرار بر این که معنای ضرار همان ضرر زدن طرفینی است می گوید: مفهوم لفظ «ضرر» و «ضرار» در نزد عرف کاملاً روشن و واضح است و این چنین مفاهیمی قابل تعریف نیستند و هر چه که در مورد آنها گفته شود، شرح اللفظ است.

از نظر مستند و دلیل، قاعده لاضرر دارای پشتوانه قوی و محکمی است. از کتاب و سنت گرفته تا دلیل عقل بر آن دلالت دارد. علاوه بر این که، علی رغم وجود آیات و روایات متعدد در مورد قاعده مزبور دلائل عقلی محکمی نیز وجود دارد که می توان ادعا کرد، این قاعده در زمره مستقلات عقلیه قرار می گیرد. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که به روشنی بر قاعده لاضرر دلالت دارد؛ آیات ۲۸۲، ۱۹۶، ۲۳۳، ۲۳۱ و ۱۷۳ سوره بقره، آیه ۱۲ سوره نساء و آیه ۶ سوره طلاق گویای این مطلب هستند.

برخی بر این اعتقادند که همه نظریات و احتمالات مطرح شده در مورد مفاد قاعده در عالم ثبوت و واقع ممکن است، ولی در مقام اثبات دارای مراتب و درجه هستند. به عبارت دیگر این موارد ذکر شده هر کدام دارای درجه ای هستند که در صورت وجود آن یک مورد (احتمال) نوبت به مرتبه بعدی نمی رسد. صاحب کتاب قواعد الفقهیه بعد از بیان چهار نظریه (احتمال) در مورد لاضرر (نفی ضرر غیر متدارک، نفی حکم ضرری، نفی حکم ضرری به لسان نفی موضوع و نهی از ایجاد ضرر به دیگری) می گوید بر حسب ترتیب ابتداء نفی حکم ضرری از مقام تشریع به صورت حقیقی است. در مرحله بعد نوبت به نفی حکم به لسان نفی موضوع می رسد و در مرتبه سوم نوبت به اراده نهی از نفی می رسد که منظور این است که دیگران را از ایراد ضرر نهی می کند که البته در این صورت باید دست از ظاهر حدیث برداریم. و در مرحله چهارم نوبت به نفی ضرر غیرمتدارک می رسد.

نسبت قاعده عدل و انصاف با قاعده لا ضرر

مقصود از عدل این است که شارع در تمام احکام دین اسلام، چه در عبادات و چه در معاملات، جنبه عدالت فردی و اجتماعی را رعایت کرده و هیچ حکمی را ظالمانه تشریع نکرده است؛ زیرا ظلم مقتضی عدل و حکمت الهی نیست. از این رو، معلوم می‌شود که عدالت در تکوین و تشریع، اصلی است که هیچ مورد تخلفی ندارد. وجود قواعد فقهی مانند «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» و نیز قاعده عسر و حرج، شاهد بر این مطلب و مقتضای این قواعد نفی حکم ضرری و حرجی است؛ زیرا حکم ضرری و حرجی خلاف عدل و حکمت الهی می‌نماید. اصل حکم ضرری و حرجی در اسلام جعل نشده و اساس و مبنای آنها قاعده عدل به شمار می‌رود که خداوند حکمی بر خلاف آن جعل نکرده است. قرآن می‌فرماید: «قل ان ربی امر بالقسط» (۲۹/۷) (بنابراین قواعد یادشده بر تمام ادله احکام، حکومت دارند. ملاحظه و مراجعه به احکام شریعت اسلام، شاهد دیگر بر این مدعا است، مانند احکام حدود، دیات و قصاص و نیز احکام عبادات و معاملات؛ آن احکامی که با ادله قطعی ثابت شده است. هیچ کجا حکمی خلاف عدالت تشریع نفرموده است. برای نمونه، در کتاب حدود در حد زنای محصنه و غیر محصنه بین افراد انسانها از مرد وزن رعایت عدالت کرده و مرد و زن در حکم مساوی هستند.

نسبت قاعده عدالت با قاعده لا ضرر

یکی از مشهورترین قواعد فقهی که در ابواب متعدد به کار می‌رود، قاعده لا ضرر است.؛ فقیهان تک نگاری های متعددی درباره آن نگاشته اند (انصاری، ۱۴۲۸ ق: ج ۲، ص ۵۳. شیخ الشریعة، ۱۴۱۰ ق؛ عراقی، ۱۴۲۰ ق: ص ۲۹۹، مقاله ۲۳). سیوطی، از فقیهان عامه، در ذیل حدیث لا ضرر چنین نقل کرده است که فقه برپایه پنج حدیث استوار است و حدیث لا ضرر یکی از آنهاست (سیوطی، ۱۴۱۸ ق: ص ۵۵۶). (شیخ به جهت نقلی از *فاضل تونی*) که گفته از جمله «شرایط اصول عملیه» (انصاری در مبحث شرایط جریان اصل براءت، عدم ترتب ضرر بر اجرای براءت است (به طور مستقل از این قاعده بحث کرده است (انصاری، همان. (متأخران به تبع او در اصول فقه این موضوع را طرح کرد هاند. در این قسمت تلاش خواهد شد شواهدی بررسی گردد که دال بر ارتباط قاعده لا ضرر با قاعده عدالت است. از مسائل مهم در قاعده لا ضرر تبیین مفهوم ضرر در حدیث لا ضرر است. اطلاق این حدیث در نفی هرگونه ضرر در احکام شرعی با شبهه تخصیص اکثر روبه رو شده است. شهید صدر در تبیین این اشکال م یگوید: حدیث لا ضرر مبتلا به تخصیص اکثر است، زیرا نیمی از احکام فقهی یا بیشتر آن ضرری است، مانند احکام حدود، قصاص، دیات، ضمانات، خمس، زکات، جهاد و واجبی همچون حج که مستلزم هزینه مالی است. بنابراین، یا باید فهم خود را از ظاهر حدیث تخطئه کنیم و حدیث را ظاهر در امر دیگری بدانیم که آن را درک نمی کنیم یا آنکه معتقد شویم مطلب استفاده شده همراه با اشکال است. ازاین رو، برخی قائل به اجمال حدیث شده و گفته اند امکان استدلال به آن وجود ندا

رد و بعضی دیگر گفت هاند فقط در مواردی که مشهور به آن عمل کرده اند معتبر است، زیرا عمل مشهور، کاشف از تطبیق صحیح حدیث بر مصداق است.

بحث و نتیجه گیری

قاعده عدل و انصاف از قاعده‌های فقهی می‌باشد و احکامی که بر خلاف عدالت باشد را شریعت نمی‌پذیرد، زیرا احکام شرع بر اساس عدل و انصاف است. عدالت امری فطری و همیار عقل در تشخیص افعال زشت و زیبا می‌باشد. در آیه ۹۰ سوره نحل خداوند فرمان به عدل و احسان می‌دهد. همچنین در روایتی از پیامبر (ص) نقل شده است که هنگامی که به غیر عدالت حکم دهند برکتها از بین خواهد رفت. از نظر عقل، بر اساس عدالت تشریعی حکم ناعادلانه در اسلام وجود ندارد و تشریع حکم نیازمند منتهی شدن به عدالت است. فقهای اسلام بر حسن عدالت اجماع دارند و از نظر آنها بین عدالت و تقوا ملازمه وجود دارد که باعث عدم ارتکاب معصیت می‌شود. عدالت نوعی کمال است و حسن عدل توسط عقل درک می‌شود و اگر حسن و قبح عقلی پذیرفته نشود عدل الهی هم انکار می‌شود. بر اساس عقل خداوند دارای صفات عدل و حکمت است. حضرت علی (ع) می‌فرماید عدالت یعنی میانه روی و اعتدال که به صورت فطری درون هر شخصی می‌باشد. هر نفسی نیازمند عدالت است و شریعت در دستیابی به عدالت نقش بسزایی دارد. قاعده عدل و انصاف در حقوق و تجارت بین الملل به حل و فصل منازعات می‌پردازد و در حکومت دینی که هدف آن تحقق عدالت اجتماعی می‌باشد کاربرد دارد. به نظر می‌رسد که مفاد قاعده لاضرر و حدیث معروف لاضرر و لاضرار آن است که ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و این عدم مشروعیت مطلق بوده و مرحله تشریع و اجرای قواعد و قوانین را شامل می‌گردد. به عبارت دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله ضرر را در مرحله تشریع منتفی می‌داند و در مرحله روابط بین افراد اجتماع نیز اگر کسی به دیگری ضرری وارد کرد، مورد امضای شارع نخواهد بود. به تعبیر یکی از حقوقدانان: اولاً کلمه «لا» در جمله لاضرر و لاضرار نافیه است نه ناهیه و ثانیاً اختصاصی به ضرر شخصی ندارد بلکه نسبت به ضرر نوعی عام و شامل بر نفی ضرر عمومی و نوعی است و در احکام اولیه اسلام بطور کلی این اصل یعنی عدم زیان عامه رعایت گردیده و همچنین نیز در روابط اجتماعی مردم هر گونه اقدام زیانکارانه مورد امضای شرع مقدس نمی‌باشد. در هر حال فقهای اسلام در مراتب مختلف به قاعده لاضرر استناد کرده اند برای مثال اگر کسی که حج بر وی واجب گردیده و برای رفتن به حج علم به ضرر یا گمان ضرر وجود داشته باشد، با استناد به قاعده لاضرر، وجوب حج را منتفی می‌داند. یا در صورتی که وضو برای بدن شخص مضر باشد با استناد به قاعده مذکور، وجوب وضو را منتفی می‌دانند. علاوه این که در صورت ضرر زدن یکی به دیگری نیز به این قاعده استناد شده است.

۱. قرآن.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن منظور، جمال الدین، (۱۴۰۵ق). لسان العرب، ج ۸، بیروت: دارالفکر.
۴. اسفرائینی، ابو اسحاق، (۱۹۸۲). تبصیر فی الدین، قاهره: المكتبة الازهریه.
۵. اصفهانی، محمدحسین، (۱۳۹۶). نشریه نقد و نظر، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. آمدی، عبد الواحد، (۱۳۸۱). تصنیف غررالحکم و دررالکلم، مشهد: الجواد ضریح آفتاب.
۷. آمدی، عبد الواحد، (۱۳۶۶). تصنیف غررالحکم و دررالکلم، تهران: دانشگاه تهران.
۸. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق). قرائد الاصول، ج ۱، قم: دارالعلم.
۹. بیات، عبد الرسول، (۱۳۷۹). فرهنگ واژه‌ها، قم: مؤسسه فرهنگ و اندیشه دینی.
۱۰. پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۷۷). نهج الفصاحه، جاویدان، تهران: چاپ سوم.
۱۱. تفتازانی، سعید بن مسعود بن عمر، (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد، ج ۱، قم: الشریف الرضی.
۱۲. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۶۳). دائرةالمعارف علوم انسانی، ج ۲، تهران: گنج دانش.
۱۳. جهانیان، ناصر، (۱۳۸۹). نظریه جامع عدالت، فلسفه دین.
۱۴. جعفری، محمد تقی، (۱۳۸۶). نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. حلی، حسن، (۱۴۰۷ق). نهج الحق کشف الصدق، قم: دارالهجر.
۱۶. خسروپناه، عبد الحسین، (۱۳۹۶). منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. خمینی (امام)، سیدروح‌الله، تحریرالوسیله، ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، (بی تا).
۱۸. خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۰). شرح حدیث جنود عقل و جهل، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. راغب اصفهانی، ابو القاسم، (۱۴۱۲ق). مفردات راغب، ج ۱، بیروت: دارالشامیه.
۲۰. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق). الکشاف عن الحقائق التنزیل، ج ۲، دمشق: دارالکتب العربی.
۲۱. شهیدی، جعفر، (۱۳۷۸). ترجمه نهج البلاغه، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۲. صدوق، محمد، (۱۳۶۷). من لا یحضر الفقیه، ج ۴، تهران: نشر صدوق.

۲۳. طباطبایی، سید حسین، (۱۳۸۵). آموزش دین، تنظیم سید مهدی آیت اللهی، قم: انتشارات اسلامی.
۲۴. طبرسی، فضل، (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۵. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵). مجمع البحرین، ج ۵، تهران: مرتضوی.
۲۶. طوسی، نصرالدین، (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید العتقاد، قم: انتشارات شکوری.
۲۷. عاملی، حر، (۱۴۱۶ق). وسائل الشیعه، ج ۱، قم: موسسه آل بیت.
۲۸. غزالی، محمد، (۱۳۹۳). احیاءالعلوم، ج ۳، چ ۸، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. قاضی نعمان، ابوحنیفه، (۱۳۸۵). دعائم الاسلام، ج ۱، قم: موسسه آل بیت.
۳۰. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳). تفسیر نور، تهران: فمركز فرهنگی درسهایی از قرآن.
۳۱. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۶). فلسفه حقوق، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، تهران.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۶). اصول کافی، ج ۳، تهران: قائم آل محمد.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۱۵ق). بحار الانوار، ج ۳۶، قم: نشر اسلامیه.
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۱). معارف قرآن، ج ۳-۱، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲). بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: انتشارات حکمت.
۳۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.
۳۷. معین، محمد، (۱۳۸۳). فرهنگ معین، ج ۱، تهران: بوستان توحید فرهنگ ماهرخ.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، چ ۲۷، تهران: دارالکتاب اسلامیه.
۳۹. موسوی بجنوردی، محمد، (۱۳۹۸). قواعد فقهیه، چاپ هفتم، تهران: مجد.
۴۰. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۸). اصول فقه، چاپ سوم، تهران: حکمت.
۴۱. موسوی همدانی، سید محمد باقر، (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۲. یوسفیان، حسن، (۱۳۸۹). کلام جدید، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.