



العدالة ونطاق التقنين الشرعي

أحكام المرأة والأسرة نموذجًا

فريبيا غلاسوند*

الملخص

تَسألَم علماء أصول الفقه الإسلامي على إرجاع جميع الأحكام وتعليلها بحُسن العدل وقُبْح الظلم، على الرّغم من عدم تصريح النّصوص الدّينيّة برَبْطِ الأحكام الاجتماعيّة بمفهوم العدالة، سوى في عدد قليل من الموارد. وقد أدّى التّسليم بالإرجاع والتّعليل المُشار إليه، إلى وزن الأحكام الشّرعيّة بميزان العدالة، مع أنّ عددًا منها قد لا ينسجم مع العدالة بمعناها الرّائج والمُتداول. وأفضى ذلك إلى تفسير العدالة واقتراح معنى لها، زُبْمًا لا ينسجم مع المعنى المقبول عند علماء المسلمين.

يتركز هدف هذه المقالة في إثبات أنّ معالجة قضيّة العدالة في الأحكام الشّرعيّة بالطريقة المعمول بها هو أمرٌ غير صحيح. وتحاول هذه الدّراسة التّأسيسيّة تحليل النّصوص الحديثيّة والأصوليّة والكلاميّة، للوصول إلى فهم صحيح للعدالة في مجال أحكام المرأة والأسرة، أو على الأقلّ لتفتح الباب لتحقيق مثل هذا الهدف.

* أستاذة مساعدة وعضو هيئة التدريس بمعهد بحوث المرأة والأسرة في إيران.

ترجمة: محمد أبو الحسن.

مقدمة

إنَّ التساؤل عن تعليل أحكام الشريعة وتوزيع الحقوق والمسؤوليات كان مطروحاً في عصر النّصّ، كما هو مطروح في يومنا هذا. ولذلك؛ نلاحظ وجود عدد غير قليل من الروايات يتضمّن أسئلة موجهة إلى المعصومين، وحواراً مع الناس عن هذه الأمور. والقاعدة الأساس التي كانت تنطلق منها هذه الحوارات هي الحاجة العقلانية إلى معرفة مباني التشريع ومبادئه. يُضاف إلى ذلك أن بعض النصوص الدينية يتضمّن إشارات أو تصريحاً بأنّ للأحكام الشرعية عللاً وغايات، وكلّ حكم له «ملاك» (علة أو معيار).

تعدُّ هذه الفكرة قاعدة أساسية من قواعد الفكر والكلام الشيعي، وهي مأخوذة من النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام. ففي رواية صحيحة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه أجاب مَنْ سألَهُ عن شيءٍ من الحلال والحرام بقوله: «لم يجعل شيئاً إلاّ لشيء»¹. وفي عدد من الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام، في مقام الجواب عن السؤال عن علل الأحكام، ورد الحديث عن تنوع العلل والأهداف المقصودة من الأحكام، وأشير إلى أن بعض هذه العلل يمكن أن يعرفه الناس، وبعضها متروك لعلم الله تعالى. ولكن، لم يرد في أيّ حديث أن الأحكام ليست مُعلّلة، أو أن الله شرّعها لغير علة².

إنَّ الأسئلة التي طرحها الناس على الأئمة عليهم السلام متنوّعة، ومجالها واسع، وعددٌ كبيرٌ منها متعلّق بعلل الأحكام أو حكمتها، والإجابات عنها كذلك متنوّعة، ليست على نمطٍ واحدٍ. ولا غرو أن بعض إجابات المعصومين عليهم السلام عن الأسئلة التعليلية تبدو متناسبة مع الأوضاع الثقافية والاجتماعية لعصر الصدور، وملائمة للفضاء الفكري للمخاطبين المباشرين. فبعضها تضمّن تعليلات بسيطة يغلب عليها الطابع الإقناعي، وبعضها الآخر اشتمل على ما هو أعمق ممّا يمكن عدّه علةً أو حكمةً للحكم وغايةً له. ويُشكّل مجموع هذه النصوص ما يمكن تسميته «نظام التبرير» للتعاليم التشريعية الإسلامية.

في ما يرتبط بموضوع هذه المقالة، فإنّ العدالة ليست حاضرة حضوراً علةً عامّةً وملاكاً شاملٍ للأحكام الشرعية؛ بل ليست علةً غالبيةً. ومع هذا، فإنّ الرّبط بين

1- ابن بابويه، علل الشرائع، ج 1، ص 8.

2- المصدر نفسه، ص 252.

الأحكام الشرعية والعدالة حاضرٌ بقوة في المباني الأصولية، عند عددٍ كبير من علماء الأصول والفقهاء الإسلاميين. وهذا الحضور أدى إلى اشتهاار القضية القائلة: «العدالة تقع في سلسلة العِلل، وليست في خانة المعلولات».

لقد أدى هذا الأمر إلى مواجهة الفقهاء الإسلاميين، عمومًا، بإشكالية المقارنة بالنظام الحقوقي والقانوني المعاصر الذي يدّعي أنه يرجع في تفاصيله ومفرداته إلى «العدالة» ويهدف إلى تحقيقها. بعبارة أخرى، إزاء هذا الموقف النظري من كون «العدالة» علةً للأحكام، يضطرُّ الفقهاء المسلمون إلى تسويغ مفردات الأحكام والنتائج الفقهية بالعدالة، وفي بعض الأحيان يصعب عليهم التوفيق بين بعض الأحكام ومصاديق العدالة المتغيرة، ما يُشعر - عند ذلك - بضرورة إخضاع النظام الفقهي للتحوُّل والتغيير، لتأمين هذه علة «العدالة».

على ضوء ما تقدّم، يظهر أن معالجة هذه القضية وإخضاعها للبحث والتحليل يحظيان بأهمية فائقة، وخصوصًا في ما يرتبط بفقهاء المرأة والأسرة، بالنظر إلى أن أهمّ تحدٍّ للاتجاه الإسلامي في حقوق المرأة هو تحدي العدالة. وقد تبّنى بعض المفكرين وجهة نظر حاصلها أن الشريعة أفردت تعريفًا خاصًا للعدالة، ربّما يختلف عن المعنى الزائج في الدراسات القانونية، والهدف من هذا الطرح هو الوصول إلى قراءة تسمح بعد الأحكام الشرعية عادلة، وإن كانت عدالة بمعنى خاصٍّ وشرعيٍّ. يبدو لنا أن هذا الادّعاء فيه نوعٌ من المكابرة ومحاولة تسويغ غير موفّقة، ويزداد الأمر تعقيدًا عندما نلاحظ أن العدد الأكبر من الفقهاء والمُتكلِّمين وعلماء الأصول يرون أن مفهوم العدالة مفهومٌ عرفيٌّ، وليس للشريعة تعريفها الخاصّ له. وفي رأينا، إن محاولة إرجاع مفردات الأحكام وجزئياتها إلى العدالة وتسويغها بها هما، أيضًا، محاولة غير موفّقة.

هذا ما يستدعي السؤال الأهم في هذه المقالة، وهو: لماذا غلب على علماء الأصول والفقهاء تبني وجهة النظر التي أشرنا إليها آنفًا، وهي أن العدالة هي العلة الغالبة لجميع الأحكام الشرعية، أو أكثرها؟

للإجابة عن هذا السؤال نحتاج بادئ ذي بدء إلى توضيح الحاجة إلى التنظير للعدالة في الفقه والفكر الإسلاميين على مستوى المبادئ، وبعد ذلك ننتقل إلى دراسة نصية للزوايات التي يُستند إليها في فقه الأسرة والمرأة، للنظر إليها من زاوية العدالة، بهدف تقويم الحجم ووزن الدور الذي تؤدّيه العدالة بوصفها علة

لهذا القطاع من الفقه الإسلامي. وعلى ضوء ذلك، ننتقل إلى تقويم آراء الأصوليين الذين يرون وجوب إرجاع الأحكام الشرعية إلى العدالة وتعليلها بها. إن المنهج الذي اعتمده في هذه المقالة هو منهج تحليل النصوص والبحث النظري في الأصول والمباني الكبرى. وتجدر الإشارة إلى أن الوارد فيها، من منهج ومعلومات، مُستل من مشروع بحثي حول العدالة والجنوسة، أنجز لمصلحة «مركز دراسات المرأة والأسرة» (پژوهشكده زن و خانواده). وستنجد الدخول في المباحث المفهومية للعدالة، وللتعرض لنظريات فلاسفة القانون الغربيين، وإنما سنكتفي بالبحث في مفهوم العدالة من زاوية كونها ملاكاً للأحكام الشرعية وعلّة لها أو حكمة.

أما التعرض البحثي لهذا الموضوع، فهو قديم وله تاريخ طويل في الفكر الإسلامي، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، وخصوصاً من الزاوية التي أشرنا إليها، هو بحث طريف لم يُبحث من قبل، أو قلماً بُحث. وكثيرة هي المصادر والدراسات التي عالجت قضية العدالة في القانون، وكذلك من زاوية جنوسية. فمع بدايات العقد الخامس من القرن الماضي؛ أي سبعينيات القرن العشرين الميلادي، بدأت هذه الدراسات تنتشر في إيران، وتكشف عن رؤيتها النقدية للقوانين المرتبطة بالمرأة وحقوقها في الفقه والقانون الإسلاميين. وقد وصلت إلى أوجها مع بداية ظهور إرهابات ما يُعرف في إيران بـ«التجديد الديني» (نو اندیشی دینی) والطروح النسوية. والمحور الذي كانت تدور حوله كثير من هذه الأفكار هو الدفاع عن الأحكام الشرعية المرتبطة بالمرأة والأسرة؛ بيان أن العدالة هي الملاك الذي تستند إليه في تشريعها، أو نقد هذه الأحكام على ضوء العدالة المذكورة ومحاولة إرجاعها إليها.

في الحقيقة، كانت العدالة في هذا الوسط البحثي والفكري سيفاً ذا حدين، يستعمله الطرفان. وقد أنجزت في هذه المعمعة البحثية سلة من الدراسات، في قوالب وأوعية مختلفة؛ مثل: الكتب والرسائل الجامعية والمقالات. ويصعب في هذه المقالة تقديم جردة إحصائية عنها. من جهة أخرى، لم تتجاهل كتب علم أصول الفقه قضية العدالة، وإنما خصّها العلماء بالبحث، في القسم المعنون بـ«المستقلات العقلية» في كتب علم الأصول عند الشيعة. ومن هذا الباب تسرب الاهتمام إلى الفقه الإمامي، وربطت أحكام شرعية عدّة بالعدالة، وعُدّت ملاكاً

للتشريع في موارد عدة.

أما الرؤية التي تنطلق منها هذه الدراسة فتختلف عن رؤية طرفي النقاش للعدالة، ونحن ندعي جدتها وعدم وجود تاريخ لها في النقاشين الفقهي والحقوقي. وإذا كان لا بُدَّ من بيان الغايات التي نتغيها، فهي إثبات أن العدالة، على الرغم من أهميتها في الفقه السياسي والاجتماعي والاقتصادي، علاقتها ضعيفة - إلى حد كبير - بتفاصيل الأحكام المرتبطة بالمرأة والأسرة.

بناءً عليه؛ إنَّ عرض هذه الطائفة من الأحكام على محكِّ العدالة أمرٌ لا مسوغ له، ولا يمكن اعتماده. ولما كان هذا الرأي غير مسبوق في تاريخ البحث الفقهي والقانوني الإسلامي، فإنَّ الهدف منه هو التوسُّع في التنظير للعدالة في الفقه الإسلامي، بهدف تحديد مستوى تأثيرها في أحكام المرأة والأسرة.

النظرة الإسلامية حول العدالة والحاجة إلى تأسيس المبادئ والأصول

يستند بعض المفكرين، لإثبات اهتمام الإسلام بالعدالة الاجتماعية وضرورة إقامة العدل الاجتماعي، إلى عددٍ من الآيات والأحاديث التي تُبين قيام الكون على العدل والتوازن. ويترتب على ذلك ضرورة سريان العدالة وجريانها في نظام التشريع، كما هي الحال في نظام التكوين. و«الحدِّ الوسط» لهذا البرهان هو أنَّ النظامين، التشريعي والتكويني، ناظمهما واحد؛ وهو الله خالق الكون والمُشْرِع للإنسان فيه¹. وبعبارة أخرى، إنَّ العدالة التي يريد الإسلام جريانها في الاجتماع الإنساني، هي شكلٌ من أشكال العدالة في عالم التكوين؛ أي إنَّ العدالتين (إنَّ صحَّ التعبير) تتبعان من مُنبع واحد، وكلُّ واحدة منهما تعيش مع الأخرى بانسجام واتساق. هذه العدالة هي التوازن في جميع الأمور، وتالياً يجب على العالم الأصغر، وهو عالم الاجتماع الإنساني، أن يقوم على عين ما قام عليه العالم الأكبر (الكون)؛ أي على قاعدة العدالة.

يعتقد «مسكويه»، وهو أحد فلاسفة المسلمين، بوجود مراتب هرمية للعدالة. أولى مراتب العدالة وأعلاها هي العدالة الإلهية التي تكشف عن وحدة الوجود الكامل. وإذا هبطنا طبقة في هذا الهرم، نجد العدالة الطبيعية التي تتجلى وتظهر في الأجرام السماوية وجميع الأجسام الدنيوية، وفي الطبقة الدنيا تقع العدالة

1- محمَّد رضا حكيمي، الحياة، ج 6، ص 572.

الاختيارية. وهذه الأخيرة تتجلى وتظهر في التعادل بين ملكات النفس الثلاثة، وهي: العاقلة والغضبية والشهوية. أما الطبقة الأدنى، فهي طبقة العدالة التعاقدية التي تتجلى في التعاملات التجارية وأمثالها. ويحتمل أن مراد «مسكويه» من هذين النوعين الأخيرين من العدالة، العدالة في ساحة الاجتماع الإنساني وجميع علاقاته. وهو يصرح بأن العدالة بكونها فضيلة ترتبط بهذين النوعين¹.

هذه النظرية فيها إشارة إلى الربط والانسجام بين العدالتين التشريعية والتكوينية، ولكن لا يمكن عدّها نظرية كاملة في هذا المجال. ويعتقد «مسكويه» بأن على الإنسان، في حياته الأخلاقية، أن يسعى إلى الاقتراب من العدالة الإلهية، وإذا استطاع ذلك فسيحقق التوازن والتعادل في حياته. ويمكن تفسير وجهة النظر المسكوية هذه، بأن العدالة الأخلاقية والقانونية تصير عملية وواقعية عندما يسعى الإنسان نحو العدالة الإلهية والانسجام مع العدالة الطبيعية.

هذه الرؤية لقضية العدالة وأسلوب معالجتها، يقعان في النقطة المقابلة لوجهة النظر التي يتبناها الليبراليون؛ من حيث الاعتقاد بأن العدالة تحتاج إلى تأسيس مبادئ نظرية وفكرية. ومن الأمثلة الدالة، يمكن الإشارة إلى «راولز» الذي يصرح بأن العدالة الاجتماعية ليست واجبة، ولا حاجة لبنائها على ملاحظة الكمالات المعنوية والثقافية، ولا على المبادئ الفلسفية لتبرّر بها². وهو يرى أن الحقّ مقدّم على الخير³، ونظرية العدالة لا ينبغي أن تكون مدينة للقبليات الفلسفية أو الدينية حول السعادة. وهو لا ينظر إلى العدالة بعين التقويم المسبق وبمنظار الفضيلة. وفي رأيه، لا محلّ للخير إذا أخذ بوصفه معطى مطلقاً وأساساً للقانون. ومراده من تقدّم الحقّ على الخير أن للدعاوى المرتبطة بالحقّ أولوية على تلك المرتبطة بالخير، والحقّ هو الذي يقيّد الخير ويُعيّن حدوده.

إنّ فكرة تقدّم الحقّ على الخير واحدة من القضايا التي استند إليها النسويون في مسائل مثل الإجهاض. وعموماً، غالباً ما يستند الليبراليون، في الدفاع عن وجهة نظرهم في تسوية الإجهاض، إلى هذه الفكرة؛ وهي فكرة تقديم الحقّ على

1- محمد اركون، انسانگرایی در تفکر اسلامی، ص 454-455.

2- J., Rawls, A theory of justice, p. 44.

3- Ibid, p. 348.

الخير¹. وهذا المثال، على الرّغم من نقاش عدد كبير من المفكرين والمنظرين له، وعدم التسليم به، إلا أنه مثال بارز يكشف عن الآثار التي تترتب، في ساحة الاجتماع الإنساني، على الدّعوة إلى عدالة غير مبنية على مبادئ فلسفية أو دينية أو أخلاقية.

نحن نؤيد ضرورة التنظير للعدالة على ضوء الرؤية الكونية، وبناء النظرة إليها على مبادئ نظرية ومناشئ تحليلية. وربما يمكن تحليل الضعف في الفكر الإسلامي، في مجال التنظير للعدالة، إلى هذا الأمر. فقد أدى الإرجاع الدائم لمفهوم العدالة الاجتماعية إلى التعادل والتوازن، وجعلها على مستوى المعنى مدينة لهذين المفهومين، إلى صيرورته مفهومًا انتزاعيًا، وحال دون البرمجة الدقيقة لحلّ المشكلات الاجتماعية على ضوء الفهم الواضح للعدالة.

لا شك في أنّ دخول العدالة إلى ميدان الحاكمية، بهدف إصلاح الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، يحتاج؛ بل يتوقف على، مبادئ عملائية ومبنية على قواعد قريبة من السياسة والاقتصاد والقانون. وتاليًا، إننا نحتاج إلى نظرية تشمل على المبادئ النظرية الإسلامية، ورؤية الإسلام إلى الخير والسعادة والإنسان والمجتمع؛ ما يمكن من طرح الإجراءات العملية وسائر الأبعاد ذات الصلة.

وعلى الرّغم من أنّ مفهوم العدالة كان موضع اهتمام العلماء المسلمين منذ فجر التفكير الإسلامي، وذلك بالنظر إلى ما احتله في النصوص الدينية مثل القرآن والسنة، إلا أنه يمكن القول بأنّ الفارابي، الفيلسوف المسلم، هو أوّل من اقترب من طرح تعريف عملائي للعدالة، ينطوي على رؤية اجتماعية. وقد تضمّن مفهوم العدالة عنده المعاني الآتية: الخاصية الماهوية للنظام الحاكم على الكائنات، احترام الأهلية والمراتب الاجتماعية، الملكة الأخلاقية عند الفرد في ما يرتبط بالعمل بالفضائل الأخلاقية، الاعتدال وتجنب الإفراط والتفريط في تقسيم الخيرات المشتركة العامة في المدينة الفاضلة؛ مثل: الأمن والسّلامة والكرامة والمراتب والرّتب².

يلاحظ في طرح الفارابي نظريته الهرمية، وإنزاله مفهوم العدالة من علياء البحث الانتزاعي النظري إلى المستويات الوسطى والدنيا، مع التفاته إلى مصاديق

1- M.J., Sandel, Liberalism and the limits of justice, p. 15.

2- بهرام اخوان كاظمي، عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، ص 178-179.

العدالة الاجتماعية في رؤيته للمدينة الفاضلة. يُنظر في هذا العصر إلى مجالات السلامة والكرامة الإنسانية على أنها جزء أساسي من الحقوق الإنسانية، وتعدُّ من الموضوعات والمعايير المهمة أو الشواخص البارزة لقياس العدالة الاجتماعية. ولو توفّر من يتابع هذه النظرة ويتبناها لوصلنا إلى نظرية إسلامية لمفهوم العدالة، تحوي أصولاً ومبادئ ومبادئ ومبادئ متكاملة.

لقد ارتبط مفهوم العدالة في آيات كتاب الله تعالى بطائفة من المفاهيم، كان يمكن اعتمادها لتشييد نظرية غنية في العدالة الإسلامية. ومع الأسف، فإن مثل هذا الأمر المهم لم يتحقق. إذ يمكن لسنة النبي ﷺ ولتجربة الإمام علي عليه السلام في الحكم أن تكونا مصدر إلهام قوي لتشييد رؤية عملائية للعدالة في مجال إدارة المجتمعات. فلو توفّر من يعمل بهذه النظرية؛ لكننا نملك اليوم نظرية للعدالة مبنية على مصادر ثبتت حججيتها وثبت جواز الاستناد إليها.

لقد أشير مراراً إلى السمة العملائية والصبغة الواقعية التي صبغت الفكر والتفكير في عصر الحداثة. وكما تحوّل العلم التجريبي إلى «تقانة»، كذلك انجرت العلوم الإنسانية إلى ميدان العمل واصطبغت بالصبغة العملائية. ولأجل هذا، أشار أحد الباحثين في مسألة العدالة، وهو «أحمد واعظي»، إلى أن البحث في مسألة العدالة له وجوه عدّة، أهمّها: البحث المفهومي لشرح المفهوم وتوضيحه، الوجه المعرفي، الوجه التقويمي، تحديد الوضعية؛ أي اكتشاف موقع العدالة في العلوم والدراسات التوصيفية والتبينية لمعرفة وسائل الشعور بالعدالة وأساليبها من عدمها والوجه المعياري القيمي. وأحد ميادين البحث الأساسية في العدالة، بحسب وجهة نظره؛ هو البحث عن سبل تحقيقها، والبحث في النظريات المطروحة وتقويمها قبولاً أو رفضاً. كما يرى أن التقليد البحثي الإسلامي اشتغل على العدالة في أبعادها المعرفية والتقويمية، وأنتج المفكرين المسلمون فكراً مقبولاً يمكن الاعتداد به، أمّا البحث في الجهات والأبعاد الأخرى فما زال ضعيفاً في بداياته.

من العلماء الذين لاحظوا هذا الوجه من العدالة ونظروا إليه أيضاً «الشهيد مطهري»، فهو يعتقد بأن العدالة في الرؤية الإسلامية هي مقياس ومعيار. وبحسب تعبير الأصوليين، تقع العدالة في سلسلة علل الأحكام وليس في سلسلة معلولاتها¹. وعلى ضوء التزامه بلوازم هذه النظرة، يرى أنه، بحسب الفقه الإسلامي، وعلى

1- مرتضى مطهري، يادداشتهای استاد مطهري، ج 1، ص 52.

الأقل بحسب الفقه الشيعي، إذا ثبت أن العدل يقتضي ويوجب إلغاء القانون الفلاني أو تشريعه فلا بُدَّ من السير بما يقتضيه العدل، ولا بُدَّ من الاعتقاد بأن ما يقتضيه العدل بحسب الفرض هو شرع الله وحكمه¹. ويرى «الشَّهيد مطهري» بأنَّ عدم الاهتمام بمبدأ العدل وسيطرة النظرة الأشعرية والأخبارية على الفكر حال دون تدوين فلسفة اجتماعية وفقهية تتناسب مع مبادئ الإسلام وأصوله². كما يرى بأنَّ باب المستقلات العقلية وإدخال العدالة علةً للتشريع أوسع من واقعه الحالي، وأنَّ الالتفات إلى العدالة وملاحظتها يرفع التصادم الموهوم بين الفقه وتكامل الحياة³. للعلامة «الطباطبائي» تصوُّر آخر عن العدالة، فهو يرى بأنَّ العدالة الاجتماعية ومجالها وطبيعة القول فيها تختلف عن مجال العدالة الكلامية والفقهية وطبيعة القول في المجالين المذكورين. والتعريف الذي طرحه للعدالة موسومٌ بسمة واقعية. إنَّ العدالة الاجتماعية، وكون الإنسان اجتماعيًا، هي نحوٌ من أنحاء الاضطراب، ولولا اضطراب الإنسان إلى العيش في جماعة لما توصل إلى الحكم بوجود العدالة. من هذه الزاوية، يطرح السيد «الطباطبائي» نظرية الاستخدام، ويرتب على هذه الطريقة من المعالجة رأيه في أنَّ الإنسان كلما ازداد قوَّةً وشوكةً قلت عنايته بالاجتماع التعاوني، وقلَّ التفاته إلى العدل الاجتماعي؛ ولهذا نرى أنَّ كثيرًا من الأقوياء يبيحون لأنفسهم هضم حقوق الضعفاء⁴.

العدالة حسنة؛ لأنها تتلاءم مع سعادة الإنسان والاجتماع الإنساني، والظلم قبيحٌ بسبب منافرتة وتضادّه مع سعادة الإنسان وإعاقته الاستفادة التامة من الاجتماع. وحيث كانت هذه الملاءمة من جهة العدل، والمنافرة من جهة الظلم دائمتين ومستمرتين، استمرَّ الحكم عليهما بالحسن والقبح. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذا الإقرار بحسن العدل وقبح الظلم لا يمنع من الاختلاف في بعض المصاديق من مجتمع إلى آخر، فما يراه مجتمع ظلماً وقبحاً قد لا يراه مجتمع آخر بهذه الصفة⁵. يقتضي التعاون الاجتماعي مجموعة من العمليَّات والإجراءات، والعواطف التي

1- مرتضى مطهري، عدل إلهي، ج 19، ص 138.

2- مرتضى مطهري، يادداشتهاى استاد مطهري، ج 3، ص 250.

3- مرتضى مطهري، مجموعه آثار استاد شهيد مطهري، ص 57.

4- محمّد حسين الطباطبائي، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج 2، ص 121.

5- محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 6-7.

أعطيت للإنسان تقتضي مجموعة من التّعاملات، والعدالة واحدة منها، وإلى جانبها مجموعة أخرى من القِيم؛ من قبيل: محبّة النّوع والرّحمة والمروءة والإحسان، وما شابه من قِيم. وهذه الرّؤية التي يتبناها العلامّة «الطّباطبائي» يتوفّر فيها منطق رؤيويّ تُجاه موقع الإنسان في العمليّات التي تنتهي إلى السّعادة أو الشّقاء، ومن جهة اعترافه بإمكان تبديل مصاديق العدل والظلم من مجتمع إلى آخر، تفتح أبواب التّكامل والتّطوّر في وجه رؤيته ونظرته إلى العدالة. وهذه المرونة في تعيين مصاديق العدالة تجعل نظريّة العدالة أكثر واقعيّة وعمليّة.

ما تقدّم يكشف لنا أنّ عددًا من العلماء والمفكرين الذين خاضوا محاولات بناء نظريّة في العدالة وخطوا خطوات في هذا المسار، وحاولوا استخراج المبادئ والأصول التي تسهم في تشييد هذه النظريّة، لم يهتمّوا بالتّفكيك بين مجالات العدالة، ويظهر من كلامهم الاعتقاد بأنّ العدالة واحدة في جميع المجالات، ومبادئها مبادئ مشتركة لا تختلف من مجال وميدان إلى آخرين. وهذا يحوّل دون قدرتنا على التّمييز بين العدالة بوصفها علّة للأحكام الجزئيّة والفردية، والعدالة من حيث هي علّة للقوانين والأحكام الاجتماعيّة.

العدالة بوصفها علّة أو حكمة للأحكام الشرعيّة: ميدان أحكام النّساء

على الرّغم من تعدّد الأسئلة المطروحة على أئمّة أهل البيت عليهم السلام وتنوّع إجاباتهم عنها، فإنّنا لا نلاحظ إرجاعاً إلى العدالة إلّا في موارد قليلة موسومة بالسّمة الاقتصاديّة والسياسيّة. وفي رواية مفصّلة يرويها الفضل بن شاذان النّيسابوريّ، وضحّت فيها عللٌ عددٌ من الأحكام الشرعيّة والتعاليم الدّينيّة، وبُيّن الحكم والعلل للإلزامات الجوارحيّة والجوانحيّة، لا نجد أيّ إشارة إلى الرّبط بين الأحكام الشرعيّة التي تتعرّض لها الرّواية والعدالة بوصفها علّة لهذه التّشريعات محلّ السّؤال والبحث. والإشارة الوحيدة في الرّواية هي الإشارة إلى تعليل حكومة الإمام بالحقّ، وهو أمرٌ سياسيٌّ واجتماعيٌّ كما لا يخفى.

في ختام الرّواية، يسأل محمّد بن قتيبة النّيسابوريّ الفضل بن شاذان بعد أن سمع منه هذه العلل: «أخبرني عن هذه العلل التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج؛ هي من نتائج العقل أو هي ممّا سمعته ورويته؟»، فأجاب الفضل: «ما كنتُ أعلمُ مُراد الله بما فرَضَ ولا مُراد رسول الله صلى الله عليه وآله بما شرّعَ وسنّن، ولا أُعلّل ذلك من

ذات نفسي؛ بل سمعنا من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام مرة بعد مرة والشّيء بعد الشّيء، فجمعتها»، واستوثق منه وسأل هل يُحدّث بها عن الإمام نفسه عليه السلام، فأجابه بالإيجاب¹.

إنّ عدم ذكر العدالة عِلَّةً أو حكمة للحكم، وعدم الاستفادة منها في تسوية الأحكام، لا يعني بأيّ وجه أنّ بعض هذه الأحكام الشرعية مبنية على الظلم؛ بل المراد أنّ العدالة ليست جزءاً من العِلل التي تقع في خلفيّة التشريع، وأنّ هذه الأحكام لم تُشرع من أجل العدالة؛ وإنما شرّعت لغايات أخرى. وقد شرح علماء المنطق أنّ المورد الذي لا تصدّق فيه العدالة لا يصدّق فيه الظلم؛ وذلك لأنّ العلاقة بين المفهومين هي علاقة المَلَكَة والعدم². والأحكام التي لوحظت العدالة في ملاكات تشريعها، ذكرت هذه العِلَّة أو هذا الملاك بوضوح في الأدلّة التي أجابت عن التّساؤل حولها، أو الأدلّة التي دلّت على تشريعها. ومن الأمثلة التي يمكن أن تُساق لموارد من هذا النوع ما ورد في تشريع تعدّد الزوجات في القرآن الكريم، والزوايات الواردة في هذا المجال، إذ إنّ المحور الأساس في هذه الأدلّة هو الكلام عن الحقوق والعدالة في توزيعها. وهذا ينطبق على جميع الأحكام؛ ومنها أحكام النّساء والأحكام المرتبطة بالأسرة.

من الأمثلة، أيضاً، ما ورد في المكاتبة بين محمّد بن سنان والإمام الرضا عليه السلام، إذ سأله عن عِلل بعض الأحكام، ومنها: «عِلَّة إعطاء النّساء نصف ما يُعطى الرّجال من الميراث؛ لأنّ المرأة إذا تزوّجت أخذت والرّجل يُعطي؛ فلذلك وفّر على الرّجال. وعِلَّة أخرى في إعطاء الذّكر مثلي ما تُعطي الأنثى؛ لأنّ الأنثى في عيال الذّكر إن احتاجت، وعليه أن يعولها وعليه نفقتها، وليس على المرأة أن تعول الرّجل، ولا تُؤخّذ بنفقتها إن احتاج، وفّر على الرّجل لذلك، وذلك قول الله تعالى: ﴿الرّجَالُ قَوّامُونَ عَلَى النّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾³»⁴.

1- ابن بابويه، علل الشرائع، ج 1، ص 274.

2- من المعروف أنّ صدق عدم الملكة مشروط بقابليّة الملكة للصدق، فالحجر لا يوصف بأنّه أعمى على الرّغم من أنّ البصر معدوم فيه؛ وذلك لأنّ البصر ملكة والعمى عدمها، ولما لم يكن من شأن الحجر أن يكون مبصراً، فليس من شأنه أن يكون أعمى. (المترجم)

3- سورة النّساء، الآية 34.

4- ابن بابويه، علل الشرائع، مصدر سابق ج 2، ص 815.

ويسأل عبد الله بن سنان الإمام الصادق عليه السلام عن علة التفاوت بين الذكر والأنثى في الميراث، بحيث تُعطى المرأة سهمًا والرجل سهمين؟ فبرّر الإمام عليه السلام ذلك بأنها تُعطى الصّدق. وشبيه هذه المقابلة في الحقوق بين شيء يُعطى للمرأة فيعطى في مقابلته شيء للرجل تعويضًا له، ما ينقله هشام بن سالم أن ابن أبي العوجاء قال للأحول: ما بال المرأة الضعيفة لها سهمٌ واحد وللرجل القويّ الموسر سهمان؟ قال: فذكرت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام؛ فقال: «إنّ ليس لها عاقلة ولا نفقة ولا جهاد، وعدّ أشياء غير هذا، وهذا على الرجال. فلذلك؛ جعل له سهمان ولها سهم»¹. ففي هذه الموارد لم تُرجع الاختلافات الحقوقية إلى العدالة، على الرغم من أنّ بعض الناس قد يرى في تعليل هذه التشريعات مراعاة الله تعالى لروح العدالة، وأنه - عزّ وجلّ - لاحظ المواجهة والتقابل بين الحقّ والتكليف. في ما يرتبط بعدم توريث المرأة من العقارات التي يملكها الزوج وتوريثها من غيره، يُروى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لهنّ قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب، فأما الأرض والعقار فلا ميراث لهنّ فيهما. قلت: الثياب لهنّ؟ قال: الثياب نصيبهنّ فيه، قلت: كيف هذا ولهنّ الثمن والرّبع مسّى؟ قال: لأنّ المرأة ليس لها نسبٌ ترث به، وإنما هي دخلت عليهم، وإنما صار هذا هكذا لئلا تتزوّج المرأة فيجزيء زوجها أو ولدها من قوم آخرين فيزاحمون هؤلاء في عقارهم»².

وورد عن الإمام الرضا عليه السلام في جوابه عن أسئلة محمّد بن سنان ما يُشبهه التعليل المتقدم المنقول عن الإمام الصادق عليه السلام، تقول الرواية: حدّثنا القاسم بن الرّبيع الصّحّاف عن محمّد بن سنان أنّ الرضا عليه السلام كتب إليه في ما كتب من جواب مسأله علة المرأة أنّها لا ترث من العقار شيئاً، إلا قيمة الطوب والنّقص؛ لأنّ العقار لا يمكن تغييره وقلبه، والمرأة قد يجوز أن ينقطع ما بينها وبينه من العصمة، ويجوز تغييرها وتبديلها وليس الولد والوالد كذلك؛ لأنّه لا يمكن التّفصي منهما، والمرأة يمكن الاستبدال بها، فما يجوز أن يجيء ويذهب كان ميراثها في ما يجوز تبديله وتغييره إذا أشبهه، وكان الثابت المقيم على حاله، لمن كان مثله في الثبات والمقام³.

1- ابن بابويه، علل الشرائع، ج 2، ص 817.

2- المصدر نفسه، ص 819.

3- المصدر نفسه، ص 821.

أيضاً، سئل الإمام الصادق عليه السلام عن العلة التي إذا طلق الرجل امرأته، وهو مريض في حال الإضرار، ورثته ولم يرثها، وما حدُّ الإضرار؟ قال: «هو الإضرار، ومعنى الإضرار منعه إياها ميراثها منه فألزم الميراث عقوبة»¹. تشير هذه الرواية إلى أن الشارع لاحظ الإضرار والحيلولة دون وقوعه بعقوبة شرعها لمصلحة المرأة، وهذه الرواية، والتعليل الذي تشتمل عليه، يمكن فهمهما وتفسيرهما بأن التشريع يهدف إلى تحقيق العدالة، على الرغم من أن الرواية لم تشر بصراحة إلى قضية العدالة وكونها علة لهذا التدبير التشريعي.

لقد كشف تدقيقنا في عددٍ من الأخبار والروايات، أن العدالة لم تُذكر في مصافِّ علل التشريع، وهذه الموارد الروائية المشار إليها هي: روايات القذف²، وتحريم اللواط والسحاق³، وعدة الطلاق⁴، والبيئونة في الطلاق الثالث⁵، وقبول شهادة النساء في عدد من الموارد المنصوص عليه في بعض الأخبار وعدمه⁶، وحرمة القذف للنساء المحصنات⁷، والشهادة في الزواج⁸، وحرمة الجمع بين الأختين في الزواج⁹، وإلزام الزوج بالمهر دون المرأة¹⁰، والتوصية بعدم تزويج البنت من الرجل الذي يتجاوز الحد في الشكِّ وسوء الظنِّ وتجويز ذلك بالنسبة إلى المرأة المبتلاة بمثل هذه الخصلة¹¹، وجواز تعدد الزوجات وعدم جواز تعدد

1- ابن بابويه، علل الشرائع-مترجم، ج 2، ص 633.

2- ابن بابويه، علل الشرائع، ج 2، ص 547.

3- المصدر نفسه، ص 560.

4- المصدر نفسه، ص 507.

5- المصدر نفسه.

6- المصدر نفسه، ص 509.

7- المصدر نفسه، ص 480.

8- المصدر نفسه، ص 498.

9- المصدر نفسه.

10- المصدر نفسه، ص 501.

11- المصدر نفسه، ص 502.

الأزواج¹. ففي الموارد السابقة كلها لا نلاحظ تبرير هذه الأحكام بتحقيق العدالة بين الطرفين: الرجل والمرأة.

منطلق الدخول إلى بحث العدل والظلم في مجال التقنين الشرعي

ما تقدّم من تأمل في آراء علماء الأصول والمفسرين يكشف عن الحاجة إلى مزيد من التدقيق ومتابعة البحث في هذه المسألة؛ وذلك لأنّ السؤال الذي يواجهه الباحث هو: ما منشأ اهتمام علماء المسلمين العلمي، البارزين في مجالات علمية متنوّعة، ومن أهمها علم الأصول، بقضية العدالة وربطها بالتشريع، على الرغم من أنّ عدداً من الروايات التعليلية التي استعرضنا بعضها لا يُشير إلى العدالة معياراً أو ملاكاً من ملاكات التشريع!؟

يكشف البحث في كتب أصول الفقه أنّ علم الكلام في الإسلام من القنوات التي تسرّب منها الاهتمام الأصولي بالبحث عن العدل، في ما يُعرف بباب المستقلات العقلية التي أولها الأصوليون شرطاً مهماً من عنايتهم. ولا يخفى أنّ العنوان الذي عولجت تحته هذه القضية هو عنوان التحسين والتقييح العقليين. ومن أبرز التحسينات والتقييحات العقلية التي تُذكر مصاديقاً للإدراك العقلي: حُسن العدل وقُبْح الظلم. وقد أعيد كلّ وجوب في تشخيص الأحكام ومواردها الجزئية إلى حُسن العدل ووجوبه، وكلّ تحريم إلى قبح الظلم وحرمة. هذا ويُفهم من كلمات بعض العلماء أنّ العدل ليس المعيار الوحيد والمحكّ الأوحّد لبروز الأحكام وقياس نجاعتها أو صحتها. فالأحكام الشرعية لا تُشرّح أو تُعلّل دائماً بمفهوم العدالة، وقد بيّنا أنّها إمكاني وجود ملاكات أخرى ومصالح متنوّعة يمكن استناد الأحكام إليها وتبريرها بها².

كما يُستفاد من كتب الأصول التي دوّنها فقهاء وأصوليون كبار وجود ثلاث قضايا لا بُدّ من التمييز بينها، وأنّ الخلط بينها سيفضي إلى تحليل خاطئ للعلاقة بين العدالة والأحكام الشرعية:

القضية الأولى: أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية.

القضية الثانية: أنّ الله يأمر بالعدل والإحسان ولا يظلم عباده.

1- ابن بابويه، علل الشرائع، ج 2، ص 611.

2- ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج 2، ص 456.

القضية الثالثة: أن العقل الإنساني قادرٌ، وبالاستقلال عن الأمر والنهي الشرعيين، ولو على نحو الإجمال، على إدراك الحسن والقبح. وفي مثل هذه الموارد، وعندما يدرك وجود المصلحة أو المفسدة، ويدرك كونها علة تامّة للحكم؛ فإنه يأمر أو ينهى. وفي الوقت نفسه، يدرك أن الشارع يوافق في الإيجاب والتّحريم، وفاقاً لما أدرك الإنسان بعقله المستقل. وفي هذا المجال، ثمة قضيتان يتفق العلماء على قدرة العقل على إدراك الملاك فيهما؛ وهما قضيتا حسن العدل وقبح الظلم¹. أما لو كان منشأ الحكم بالحسن أو القبح عند العقلاء أموراً من قبيل الرّقة والعاطفة أو التّعصب والتّكبر، فإنّ الشارع لا يوافق العقل والعقلاء، بالضرورة، في أحكامهم المبنية على مثل هذه الملاكات والمعايير².

تنحصر دلالة القضية الأولى على أن من الواجب توفير ملاك لكلّ حكم شرعيّ، ولا يمكن أن يشرّع الله تعالى حكماً من دون مصلحة أو مفسدة (ملاك)، وليس بالضرورة أن يكون هذا الملاك هو تحقيق العدالة؛ بل قد تكون الغاية من التشريع أمراً آخر³. ولكن، في علم الأصول، عند الشيعة الإمامية، حصل ربط بين العدالة والظلم من جهة، وبين الأحكام الشرعية من جهة أخرى، وصورّت العلاقة والربط بأنحاء شتى. ولا بأس من الإشارة إلى الرّأي المعروف الذي يتبنّاه المرحوم الأصفهاني الذي يرى بأن حسن العدل وقبح الظلم من «القضايا المشهورة» (التأديبات الصّلاحية)؛ بمعنى أن فاعلها يستحقّ المدح والذّم. وإن كان ثمة تفصيلاً في المراد من استحقاق المدح والذّم، فقد اختلف في هذا الأمر بين من يرى أن المراد هو تحقّق المدح والذّم، ومن يرى أن المراد هو مجرد الاستحقاق. وهذا الاختلاف لا يؤثّر في محلّ كلامنا، فهذه القضايا تختلف في ما بينها. يقول المرحوم «الأصفهاني»، في ما يرتبط بقضيتي حسن العدل وقبح الظلم:

«إنما النزاع في حسن العدل وقبح الظلم، بمعنى صحّة المدح على الأوّل وصحّة الذّم على الثاني. والمدعى ثبوتها بتوافق آراء العقلاء، لا ثبوتها في الفعل على حدّ اشتماله على المصلحة والمفسدة... والثاني في ما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذّم حفظ النّظام وبقاء النوع، بلحاظ اشتمال العدل والإحسان

1- محمّد حسين أصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكافية، ج 3، ص 31-32.

2- المصدر نفسه، ص 348.

3- المصدر نفسه، ص 349 و352.

على المصلحة العامة، والظلم والعدوان على المفسدة العامة. فتلك المصلحة العامة تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها، وتلك المفسدة تدعو إلى الحكم بذم فاعل ما يشتمل عليها. فيكون التحسين والتقيح من العقلاء موجباً لاحتفاظ النظام ورادعاً عن الإخلال به.

وما يناسب الحكم العقلاني الذي يصحّ نسبه إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني، دون الأول الذي لا يناسب الشارع؛ بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، وهو الذي يصحّ التعبير عنه بالتأدييات الصلاحية. فإن الحكم بالمدح والذم على العدل والظلم موجب لما فيه صلاح العامة، دون المدح والذم المترتب عليهما لدواع حيوانية، فإنهما لا يترتب عليهما مصلحة عامة، ولا يندفع بهما مفسدة عامة¹.

يفهم من كلامه أن الأثر الذي يترتب على هذه الأفعال هو المصلحة والمفسدة العائتين، لا أن الفعل في حد ذاته مشتمل على المصلحة أو المفسدة. وهو يرى أن التحسين والتقيح العقلين؛ أي الحكم بالحسن والقبح من هذه القضايا أيضاً². وملاحظة المصلحة العامة في اتصاف العدل بالحسن وإدخال هذه الأحكام أو القضايا في دائرة «المشهورات» رأي يراه ابن سينا، ويعبر عنه في كتابه الإشارات، والشيخ الأصفهاني أحال إلى هذا الكتاب في مطاوي كلامه³.

في مقام بيان المراد من كون الحسن والقبح ذاتيين، يقول الشيخ الأصفهاني إن المراد هو عدم توقف الحكم بحسن العدل على واسطة في العروض. فالعدل والظلم بنفسيهما، لا من حيث اندراجهما تحت عنوان آخر، محكومان بالحسن والقبح، بخلاف الصدق والكذب؛ فإنهما قد يوصفان بوصف غير الوصف المتوقع لهما. مثلاً، قد يكون الصدق قبيحاً إذا كان سبباً للإضرار بمن لا يجوز الإضرار به، أو فلنقل إذا كان الصدق ظلماً صار قبيحاً، وإذا اندرج الكذب تحت عنوان العدل صار حسناً⁴. ويعطي الشيخ الأصفهاني (رحمه الله) مثلاً آخر: الصلاة، فيقول إن الصلاة حسنة من حيث هي تعظيم لله تعالى، وذلك عدل في العبودية، إذ إن

1- محمد حسين أصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكافية، ج 3، ص 335-336.

2- المصدر نفسه، ج 2، ص 378.

3- المصدر نفسه، ج 3، ص 334.

4- المصدر نفسه.

تعظيم العبد لمولاه من مقتضيات الرقيّة ورسوم العبوديّة، فالجري على وفاقها عدلٌ وينحفظ به النظام، إلا أنّها غير محبوبة بلحاظ انحفاظ النظام بها؛ بل من جهة استكمال المكلف بها؛ فهي من المعدّات لزوال ذمائم الأخلاق المعبر عنها بأنّها تنهى عن الفحشاء والمنكر¹.

وعلى الرّغم من تصريحه بأنّ بعض ما ذكره ينطبق عليه الحكم بالحسن أو القبح، بالنظر إلى دخوله تحت عنوان العدل أو الظلم، ولكن ليس بالضرورة أن يكون هذا البعد سبباً لتشريع الأحكام، فقد يكون وراء التشريع ملاكٌ آخر سوى العدل والظلم²، ولكنّه في جميع الأحوال ربط بين هذه الموضوعات وأحكامها والعدل والظلم.

بعد ما سبق، يأتي السؤال: ما الفائدة التي تترتب على ربط هذه المسألة بالحسن والقبح، والتّحسين والتّقيح العقليّين، وكيف يمكن للعقل أن يحكم، على نحو الاستقلال، باندراج فعل أو مفهوم تحت مفهوميّ العدل أو الظلم، ويحكم في الوقت نفسه باستحقاق فاعله للمدح أو الذمّ؟ والحقيقة أنّه لا يمكن الحكم بأنّ فعلاً مثل الصّلاة هو أمرٌ حسن ما لم تحكم به الشريعة، بكونها مصداقاً من مصاديق التّعظيم والتّكريم؛ وذلك لأنّ الصّلاة، بما هي مجموعة من الأفعال، لا تندرج تحت عنوان العدل في حدّ ذاتها. والأمر نفسه ينطبق على عدد من الأمور الأخلاقية، بحيث لا يتمكّن العقل من الحكم في جميع الموارد والمصاديق، ولا يقدر على إدراك جميع القيود والاستثناءات.

يُضاف إلى ما تقدّم، أنّ مثل هذا التوجّه في مقاربة المسألة؛ أي الجهد العقليّ لإدخال موضوعات الأحكام الشّرعيّة تحت عنوانيّ العدل والظلم، يجعل الدّين والقضايا الدّينية قابلة للقياس بميزان العدالة، ويجبر الفقهاء على إعطاء العدالة معنًى شرعيّاً، ويتحوّل هذا إلى تحدّد لفكرة التّحسين والتّقيح الشّرعيّين. وذلك أنّه إذا قلنا من باب المثال: إنّ حكم وجوب الصّلاة، إلى قوانين الإرث، إلى جواز تعدّد الزّوجات، إلى قواميّة الرّجل في الأسرة، إلى غير ذلك من الأحكام الشّرعيّة... قد أدخلت في دائرة العدالة وعددناها من مصاديقها، عندها لا بدّ من افتراض معنًى شرعيّ للعدالة يشمل جميع هذه الموارد، ويسمح بانطباق مفهوم

1- محمّد حسين أصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكافية، ج 2، ص 378.

2- المصدر نفسه.

العدالة عليها؛ ذلك لأن المعنى العرفي للعدالة لا يتوفر في جميع هذه الموارد. وإذا اشتققنا للعدالة معنىً شرعياً نقرب من الرأى الأشعري الذي حاصله أن كل ما يأمر به الشرع هو عدلٌ، وهذا ما يجعل العدالة أمراً لاحقاً للدين وليس سابقاً عليه، كما يؤمن العدلية.

وتجدر الإشارة إلى وجود مَنْ يقبل هذا الرأى ويؤمن به، ويصرح بأن كل ما أمر به الشارع من أحكام، وخاصة الإلزامية، يمكن إرجاعه إلى العدل. وهذا تعبير آخر عن قضية: كل ما أمر به الشارع عدلٌ¹. وفي النتيجة، يكون مضمون آيات، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾²، أن كل ما أمر به الشارع هو عدلٌ، ولا يكون معناها كل ما هو عدلٌ أمر به الشارع، ويمكن للعقل تمييز كون هذا الفعل مصداقاً للعدل من عدمه! ولا بد من معالجة هذه النتيجة والتأمل فيها للإجابة عن هذا السؤال: كيف يمكن تسويغ هذه النتيجة القريبة أو المطابقة للنظرة الأشعرية في علم الكلام؟

إن إرجاع جميع الأحكام والتشريعات إلى العدل والظلم، بناء على نظرية المرحوم «الأصفهاني»، وغيره ممن يرى رأيه ويتفق معه، يوجب البعد عن المبنى الشيعي المسلم به، أو المشهور على الأقل، في ملاكات الأحكام؛ وذلك لأنه، بناء على وجهة النظر هذه، يكون مبنى الحسن والقبح والتحسين والتقيح هو التوافق العقلاني. وإذا صح هذا، لا يكون، بالضرورة، وراء حكم العقلاء واقع يستندون إليه في حكمهم³. وهذه النتيجة تقع في الجهة المقابلة تماماً للاعتقاد بواقعية ملاكات الأحكام وكونها تابعة للمصالح والمفاسد. ويبدو أننا نواجه تحدياً فلسفياً ومعرفياً، في مقام تبرير الأحكام الشرعية، لا بُد من حلّه والتغلب عليه.

وبعبارة أخرى: يُستفاد من كلام المحقق «الأصفهاني»، ومن يوافقه الرأى؛ أن حسن العدل وقبح الظلم من الآراء المشهورة، ولا يرجع الحكم على الشيء بالحسن أو القبح بالضرورة إلى مصلحة في الفعل؛ بل إلى توافق العقلاء واشتغال ذلك

1- حسنعلی علی اکبریان، قاعده عدالت در فقه امامیه: گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، ص 114.

2- سورة النحل، الآية 90.

3- محمد حسين أصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكافية، ج 3، ص 195 و 334.

بينهم¹. وبناءً على هذا التصور للمسألة، لا يمكن استبعاد اتفاق العقلاء على قبح أمر لم يكن قبل الآن معدوداً من مصاديق الظلم، أو نفيه، أو توافقه على حسن فعل لم يكن، حتى حينه، معدوداً من مصاديق العدل. وهذا يوصلنا إلى نقطة اصطكاك واحتكاك بين فهم العقلاء وأحكام الشارع.

هذا وإن ربط الأحكام الشرعية بالعدل والظلم، في بحث المستقلات العقلية من كتب أصول الفقه، وعلى ضوء الرأي المشهور الذي يحكم بالحسن والقبح الذاتيين للأفعال، ويحاول تعليل الأحكام بملاكات موجودة في الفعل نفسه، يثير تساؤلات أخرى مضافة إلى ما ذكرنا، وتحتاج هذه التساؤلات إلى تحليل وتدقيق.

أحد المؤمنين بهذه النظرية والمدافعين عنها المرحوم «الأخوند الخراساني»، الشيخ محمد كاظم. وللعلامة «الطباطبائي» نقاش معه ووقفه انتقادية. وفي سياق نقده لرأي صاحب الكفاية، يُبين العلامة «الطباطبائي» وجهة نظره ورؤيته إلى الحسن والقبح، ويصرح بقوله: «إن الأفعال، بالمقدار الموجود منها في الخارج، لا يجب أن تقع بعنوان واحد من الحسن والقبح؛ إذ كل فعل نفعه أو نفعه وجوده يمكن أن يقع حسناً إذا تعنون بعنوان حسن أو قبيح. فالفعل في الخارج غير حامل لوصف معين خارجي يُسمى بالحسن أو القبح، إذ الوصفان اعتباريان، تُعلل بهما الحركات الاعتبارية، فهما الغاية الأخيرة وخلافها² في الاعتباريات. وهما عنوانا موافقة الفعل للكمال الأخير المقصود بالاعتبار، وإن شئت قلت بالنظام الاجتماعي. وحينئذ، فالعقل هو مبدأ الإدراك الإنساني من حيث إنه واقع في ظرف الاعتبار ووعاء الاجتماع. وإن شئت قلت: إن العقل هو القضية المشهورة، كما قيل. فالمآل واحد»³.

ولمزيد من التوضيح، إن العلامة يرى: «حقيقة الأمر، أن [التحسين والتقيح]، ونظائرهما، أمور اعتبارية وضعية لها أصل حقيقي؛ وهو أن الإنسان وسائر الحيوانات الاجتماعية - كل على قدره - في مسيره الحيوي الذي لا يريد به إلا إبقاء الحياة ونيل السعادة، ناقص محتاج. ولذلك؛ يرفع جهات نقصه وحاجته

1- محمّد حسين أصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكافية، ج 2، ص 313.

2- كذا في المصدر الأصلي. والمعنى: وهي على خلاف ذلك في الاعتباريات.

3- محمّد حسين الطباطبائي، حاشية الكافية، ج 1، ص 111-113.

بأعماله الاجتماعية الصادرة عن الشعور والإرادة. وقد اضطره ذلك إلى وصف أعماله، والأمور التي تتعلّق بها في طريق الوصول إلى غاية سعاده والتجنّب عن شقائه، بأوصاف الأمور الخارجيّة، من حسن وقبح، ووجوب وحرمة وجواز، وملك وحقّ، وغير ذلك... ويُجرى فيها نواميس الأسباب والمسبّبات؛ فيضع في إثر ذلك قوانين عامّة وخاصّة، ويعتقد لذلك نوعًا من الثبوت الذي يعتقده للأمور الحقيقيّة، حتّى يتمّ له بذلك أمر حياته الاجتماعيّة. فترانا نعتقد أنّ العدل حسنٌ كما أنّ الورد حسن جميل، والظلم قبيحٌ شأنه شأن الميئة اللتنة كذلك... وعلى هذا القياس»¹.

إنّ حقيقة موقف العلامة من الحسن والقبح هي اعتقاده بأنّ الإنسان، بالقياس إلى غاية من الغايات التي يجعلها نصب عينيه، يُقدّر، على أساس حاجاته الواقعيّة للوصول إلى تلك الغاية، الحسن والقبح. وعلى ضوء تلك الحاجات، يعدّ فعلاً ما حسناً وآخر قبيحاً. وكلّما كانت تلك الحاجة أوسع دائرة وأشمل، كان الحكم بالحسن أوسع دائرة وأشمل. ويمكن القول إنّ الحسن والقبح عند العلامة «الطباطبائيّ» اعتباريّان، بواسطة أمر واقعيّ. مثال ذلك العدالة التي تتسم قيمة اجتماعيّة عامّة عند جميع الناس، وكلّ فردٍ يمكنه الاستدلال على قيمتها الاجتماعيّة وعموم الحاجة إليها. ثمّ إنّ العلامة «الطباطبائيّ» يعترف بإمكان وقوع الخطأ في تشخيص الغاية أو الغايات التي يتبناها الناس. وبالخطأ في تشخيص الغاية يقع الخطأ في الحكم بالحسن أو القبح على بعض الأفعال. وهو يرى أنّ الاختلاف في الأحكام الأخلاقيّة يدخل من هذا الباب.

بعبارة أخرى، على الرّغم من اعتماد العلامة «الطباطبائيّ» منافرة الطبع الإنسانيّ وملاءمته معياراً لتقويم الحسن والقبح²، وانتهائه إلى اعتباريّة هذين المفهومين وإمكان تغيّرهما، فإنّه في ما يرتبط بالعدل والظلم يعتقد أنّ حسن الأول وقبح الثاني مرتبطان بأغراض الإنسان الاجتماعيّة. ولذلك؛ يتّصف الحسن والقبح فيهما بالثبات³. وفي تحليله لدوام الحكم بالحسن على العدالة وعمومه؛ يرى أنّ الإنسان يريد منفعة، ومن أجل الحصول على منفعته يريد انتفاع سائر الناس، وفي سبيل

1- محمّد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص ص 123-121.

2- المصدر نفسه، ج 2، ص 108-107؛ محمّد حسين الطباطبائيّ، الرّسائل السبعة، ص 165.

3- محمّد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 11-9.

تحقق مصحلة الجميع، يرغب في العدل الاجتماعي ويريده (عد الحسن والقبح للعدل والظلم)¹. هذا ويرى العلامة أن الذين يعتقدون بأن الحسن والقبح أمران يخضعان للتغير والتبدل يخلطون بين المصداق والمفهوم².

من جهته، يشترك الشيخ «جوادى آملی» مع سائر العلماء في الاعتقاد بالحسن والقبح والذاتي للأفعال، ويرجع، مثل غيره، الحسن والقبح إلى العدل والظلم، ويرى أن كل فعل ينطبق عليه عنوان العدل يكون حسناً في حد ذاته. وأما الحسن الفاعلي، فإنه يتوقف على صدور الفعل عنه بالإرادة والاختيار من جهة، والمعرفة والوعي من جهة أخرى³. وهو يصور القضايا التي محمولها الحسن والقبح على النحو الآتي: يتولى العقل الحكم بثبوت الموضوع والمحمول في المرتبة الأولى. ثم بعد ذلك، وفي المرحلة الثانية، يحتسب النسبة والعلاقة بين المحمول والموضوع وينزلهما منزلة الأمر الواقعي. وإذا كان الحسن، مثلاً، هو المحمول على موضوع مثل العدل، يبقى الموضوع والمحمول متحداً، ويكون أحدهما للآخر ذاتياً اعتبارياً، مع الالتفات إلى الاختلاف والتفاوت بين ذاتي باب البرهان وذاتي باب الكليات الخمسة (إيساغوجي)⁴.

لكن مسألتنا الأصلية، في بحثنا هذا، ليست حسن العدل وقبح الظلم؛ بل سائر الأحكام والقوانين، سواء كانت شرعية أو أخلاقية. ومثل هذا التحليل يفى بالعرض في ما يرتبط بالعدل والظلم، ولكن ننقل الكلام إلى سائر العناوين التي قد تكون موضوعاً لحكم شرعي، فإن الإشكال يتكرر ويظهر فيها مجدداً.

لقد قارب الشهيد «مطهري» بحث العدل والظلم في التشريع الإسلامي من زاوية مختلفة. وفي هذا المجال، يرى أن ربط العدل بالتشريع والتقنين على درجة عالية من الأهمية. وعليه؛ يُشكّل العدل معيار معرفة القانون ونصابه. من هذا الباب، يدخل العقل على خط التشريع، ويكون مصدراً لمعرفة الأحكام إلى جانب الكتاب والسنة، وقد كان الأمر كذلك فترة طويلة من فترات الاجتهاد الإسلامي⁵.

1- محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 206-208.

2- المصدر نفسه، ج 5، ص 10.

3- عبد الله جوادى آملی، محاسبه نفس، ص 61.

4- المصدر نفسه، ص 54.

5- مرتضى مطهري، عدل إلهي، ص 38.

ويكتب في هذا المجال ما نصّه: «... على هذا، صارت المبادئ الآتية؛ مثل: مبدأ العدل، ومبدأ تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، وبالطبع أصل الحسن والقبح العقليين أو مبدؤهما، ومبدأ حجّية العقل بوصفه قاعدة وجزءاً أساسياً من البنية التحتية للفقهاء الإسلاميّ الشيعيّ، كلّها معتبرة وحجّة في الفقه الشيعيّ، واستعاد أصل العدل موقعه وتأثيره في الاستنباط الفقهي»¹.

إذا كان مراد الشهيد «مطهري»؛ أن أصل العدل وأصل تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد مُتَّحدا المضمون، فنحن نرى أن هذا الكلام محلّ إشكال. وإذا تجاوزنا، وغضضنا النظر عن الشكّ في صلاحية العدالة وجعلها محكاً ومعيّاراً عامّاً للواجبات والمحرّمات، فإنّ هذه الرؤية لها تبعاتها التي تترتب عليها. وأولى هذه التبعات أنّ موافقة الشهيد «مطهري» في مبناه ستؤدّي إلى أن لا تكون العدالة شرعيةً وبعديّة؛ بل ستكون بالمعنى العرفي الذي يفهمه الناس. وبالنتيجة، فإنّ الموافقة على هذا المبتنى تفضي إلى الموافقة على تغيير مصاديق العدالة التي بعضها، على الأقلّ، أحكام شرعيةً وتشريعات إلهية. ولن يقتصر الأمر على الأحكام الاقتصادية والسياسية. وهذا ما صنّفناه مشكلة في تقويم مجال الأحكام.

أمّا الإشكال الثاني، فهو أنّ هذا الكلام المنقول عن الشهيد «مطهري» لا ينسجم مع المباني التي أسسها ودافع عنها في كتبه؛ مثل كتاب: «نظام حقوق المرأة في الإسلام»؛ وذلك لأنّه لم يُعلل عدداً من الأحكام الخاصة بالمرأة بالعدالة ولم يرجعها إليها؛ بل نلاحظ أنّه ناقش الفهم العرفي للعدالة في أحكام عدّة؛ من قبيل الحقّ في الطلاق، وتعدّد الزوجات، والزواج المؤقت... من جهة ثالثة، إنّ الأمثلة التي يطرحها الشهيد «مطهري» لتوضيح نظريته إلى العدالة هي، في الأعمّ الأغلب، من ميداني السياسة والاقتصاد². ولكنّ أمثلة هذه الأحكام الجزئية لا تثبت أنّ العدالة هي الغاية والعلّة للتشريع. وعليه؛ فإنّ الرّبط بين هذه الأحكام ومبحث الحسن والقبح لا يجدي نفعاً.

1- مرتضى مطهري، عدل إلهي، ص 34.

2- المصدر نفسه، ص 35.

العدالة والتساوي في قوانين النساء والأسرة في رؤية بعض المفكرين

يمكن الإشارة إلى أن كلاً من العلامة «الطباطبائي» والشهيد «مطهري» هما اثنان من من علماء الفترة المعاصرة الذين أظهروا اهتماماً وحساسيةً تجاه قضية العدالة، وحاولوا تشييد نظرية في العدالة. ويمكن أن ندعي أن تحليل العلامة «الطباطبائي» للعدالة يشتمل على فالتق نظري، أو فلنقل على انفصال وقطعية نظرية. فمن جهة، لم يتابع العلامة بحثه الفلسفي-الإنساني (الأنثروبولوجي) حول طبيعة الرجل والمرأة ومعيار الاختلاف بينهما، ومن جهة أخرى، لم يتجاوز في بحثه عن العدالة سطح التعريف الرسمي وينتقل إلى العمق. ولعلّ كلامه من هذه الزاوية، وبلحاظ تنظيري (theoretic)، أقلّ كمالاً ودقةً من كلام الشهيد «مطهري» الذي سعى في تشييده لرؤيته عن العدالة إلى بيان منطق الاختلاف والتفاوت بين الرجل والمرأة، بواسطة التنظير الفلسفي. أما العلامة «الطباطبائي»، فقد استند إلى النصوص والخطاب لتسوية الاختلاف بين الطرفين.

على الرغم من اختلاف منطق توزيع الحقوق في العدالة الاجتماعية عن منطق العدالة القانونية والحقوقية الإسلامية، فإنّ العلامة «الطباطبائي» استفاد من التعبيرين لتبيين معيار عدم التساوي في العدالة ووجه استحقاق الحقوق والاختلاف بين الجنسين. فهو في تعريفه للعدالة والتساوي المرتبط بحقوق الجنسين، يتحدّث عن الوزن والعدالة الاجتماعيين، وهو موضوع وقضية مهمة في الفلسفة السياسية. فمنذ القدم، بُني التمييز بين الجنسين وتوزيع الحقوق بينهما، على قاعدتين وأساسين، هما: الامتيازات الاكتسابية، والاختلافات التكوينية في القدرات الجسميّة بين الأعراق والأجناس. والأساس الأخير كان، بدءاً من القرن التاسع عشر والعشرين، محلّ مناقشة لدى تيارات وتوجهات متنوّعة. ومن هذا المدخل يدلف العلامة إلى العدالة الحقوقية في القراءة الدينيّة¹.

إنّ عدم التمييز بين ساحتي العدالة يجعل الاستدلال مشوشاً، ومهدداً بالنقد النظري. فالنظام الحقوقي في القراءة الدينيّة هو نظام إلهي وثابت إلى درجة كبيرة. ويربط هذا النظام الحقوقي والقانوني بالنظام الأحسن الإلهي، والحكمة الإلهية... وإذا عملنا على ربط هذا النظام بالعدالة، بغض النظر عن صحّة من عدمه، عندها سنضطرّ إلى تبني معنى شرعي للعدالة أصوله ثابتة، لا تقبل التغيير بسهولة. والقوانين

1- محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 274.

التي تنجم عن هذه الأصول موسومة بهذه السِّمة من الثِّبات أيضًا. والتَّفَاوت في الحقوق بين الجنسين سيبقى ثابتًا، والحال أنَّ العدالة الاجتماعيَّة مرتبطة إلى درجة كبيرة بحالات الإنسان وأوضاعه من حيث هو كائنٌ مختارٌ، ومرتبطة أيضًا بالبنى الاجتماعيَّة التي هي عرضةٌ للتَّغيير. ووجود مثل هذه التَّغييرات في حياة النِّساء مشهودة وواضحة.

بناءً عليه، إذا تغيَّر الوزن الاجتماعيّ وميزان التأثير الخاصّ بالنِّساء، ينبغي أن نتخلَّى عن النِّظام الحقوقيّ القائم على التَّمييز بين الرِّجل والمرأة على أساس الوزن الاجتماعيّ السَّابق. وترتفع أهميَّة هذا التَّحليل عندما نلاحظ أنَّ العلامَّة «الطبائبيَّة» يُقرُّ بتغيُّر مصاديق العدالة عبر التَّاريخ.

من باب المثال، يبنى العلامَّة «الطبائبيَّة» موقفه من كَوْن القضاء منصبًا ذكورًا خاصًّا بالرِّجال، بسبب السِّمة العاطفيَّة الغالبيَّة على المرأة، والحال أنَّ التَّحوُّلات التي طرأت على أمر القضاء، من قبيل: دراسة العلوم المرتبطة بالقضاء، وعلم الجريمة وأساليب اكتشاف المُجرم، وغير ذلك من العناصر المساعدة في الحكم؛ كلُّ هذه الأمور تجعل من تربية قاضيات أمرًا ممكنًا لا تحوُّل دونه الخصائص الطَّبيعيَّة التي يتصَّفن بها. أمَّا إذا ثبَّت وجود نصِّ صريح يمنع المرأة من تولِّي منصب القضاء، ويُلقب هذه المهمة على عاتق الرِّجال، وأنَّه لا دَخَلَ للعاطفة وحيلولتها دون القضاء العادل، ففي هذه الحال لا تتحقَّق العدالة، ولا ينفَع مفهوم الوزن الاجتماعيّ المتساوي أو المختلف بين الجنسين. وهو يُرجع الأحكام إلى الاختلاف في الطَّبيعة، ويبني الاختلاف بين النِّساء والرِّجال في الأحكام على القاعدتين المذكورتين آنفًا، وفي الوقت عينه يرى أنَّ هذا النِّظام الحقوقيّ عادلٌ. وهو أيضًا يفسِّر العدالة بالتساوي ويستوحي نظره إلى العدل من الشَّرع.

بناءً على ما سبق، فإنَّ تحليله للعدالة ليس تحليلًا تبيينيًا؛ بل تحليل تسويغيّ، والتَّعريف الذي يتبناه للعدالة هو تعريف مضيِّق، ومؤداه أنَّ كلَّ ما تُقرُّه الشَّريعة من توزيع للحقوق والتكاليف بين الرِّجل والمرأة هو توزيع عادلٌ مهما كان؛ لأنَّ الشَّريعة هي التي أقرَّته وأوصت به. ومن النَّتائج التي تترتَّب على رؤية العلامَّة «الطبائبيَّة» عدم الاقتصار في التَّقنين والتَّشريع على الموارد التي ورد النصُّ فيها على الاختلاف والتَّفَاوت بين النِّساء والرِّجال في الحقوق وشمول هذا التَّفَاوت لساحات التَّقنين وبناء المؤسسات، وهذا يعني تضخُّم حالات التَّفَاوت والتَّمييز.

وبالنظر إلى ثبات الشريعة، فإن أشكال التفاوت هذه لا يمكن المساس بها أو تغييرها.

هذا والحال أن الأيسر والأسهل من كل ما تقدّم هو عدم إرجاع الأحكام والقوانين الخاصّة بالنساء والرّجال إلى العدالة؛ وذلك لأنّ تنوّع الملاكات ومعايير تقويم الأحكام يفسح المجال في طرح مسوّغات للتفاوت والاختلاف. ودليلنا على هذه الدّعوى هو أنّ كلّ حكم يمتاز به الرّجل عن المرأة، أو العكس، أو يتحدان فيه، له منطقته الخاصّة به، وليس بالضرورة أن يكون كلّ حكم قابلاً للوصف بأحد الوصفين: «العدل» أو «الظلم». ومن جهة أخرى، عندما تكون «العدالة» هي المعيار الوحيد لتقويم الأحكام والحكم عليها، فهي تصلح للتوسعة والتضييق، وهذا له آثاره ونتائجه؛ وذلك لأنّ الاستناد إلى «العدالة» لتبيين الأحكام وتفسيرها يطرح على الدوام احتمال تغيير الحكم عندما لا يكون مطابقاً للعدالة المفترضة.

النتائج

إنّ البحث في الأحكام الشرعيّة ينبغي أن يكون خارج دائرة «العدالة» بالمعنى الاصطلاحي، ولا ينبغي أن تكون «العدالة» بمعناها الرّائج والمُتداول المعيار الوحيد لتقويم الأحكام والحكم عليها. وثمة شواهد عدّة عرضناها في هذه الدّراسة، في مجالات متنوّعة، تُعلّل بعض الأحكام الشرعيّة ولا تُشير إلى «العدالة» بوصفها علة للحكم أو ملاكاً له. وبعض هذه الأحكام ذو طابع سياسي واقتصادي، وبعضها في مجال الحقوق الفرديّة؛ مثل حقوق الزوجات في حال التعدّد.

لا يعني هذا الكلام أبداً اتّصاف التشريع الإسلاميّ بالظلم؛ وذلك لأنّ العلاقة بين العدل والظلم، بحسب مصطلح علم المنطق، علاقة «المملكة وعدمها»، فحيث لا يصحّ وصف أمر أو فعل بأنه عدل لا يصدق عليه الظلم ولا يصحّ وصفه به¹. وكلّ حكم من الأحكام الشرعيّة شرّع بناءً على ملاك خاصّ به، ولأجل تحقيق مصلحة محدّدة أو دفع مفسدة كذلك، وقياس جميع الأحكام بمقياس «العدالة»

1- وقد أوضحنا، في هامش سابق، أنّ حال العدل والظلم تشبه حال العمى والبصر؛ فالحجر لا يُوصف بأنّه أعمى (عدم البصر) وإن كان البصر معدوماً فيه؛ لأنّ البصر ملكة لا تقبل الوجود والصدق على الحجر، فلا ينطبق العمى في حالة عدمها. (المترجم)

وحدها غير صحيح، ويضع التشريع الإسلامي في مواجهة النظرة المعاصرة إلى الحقوق والقوانين.

وقد بينّا في هذه الدراسة بالتفصيل الفروض المُسبّقة الكلاميّة والأصوليّة التي أدّت إلى دخول مفهوم «العدالة» بالصورة التي دخل بها إلى ساحة الشريعة والفقه، وناقشنا المناشئ التي أدّت إلى هذا الدخول. والنتيجة التي انتهينا إليها هي أنّ عدم إرجاع الأحكام والقوانين المرتبطة بالرجال والنساء إلى «العدالة»، يُسهّل عمليّة تقويمها والنظر فيها، ويفتح الباب أمام تسويغات متنوّعة للتفاوت بين النساء والرجال في الأحكام والقوانين. ومستندنا في هذه الدّعوى هو أنّ كلّ حكم من الأحكام المشتركة والمختلفة له منطقته الخاصّة، ولا شيء يُلزم الباحث أو الفقيه بالنظر إلى هذه الأحكام بمنظار «العدالة» و«الظلم» فقط.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللغة الفارسية

- بهرام اخوان کاظمي، عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب، 1386 هـ.ش.
- جوادی آملی، عبد الله، «محاسبه نفس»، مجلة: پاسدار اسلام، 1377 هـ.ش.، العدد 202، 14-17.
- حکيمي، محمد رضا، محمد، علی، الحیاة، احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1380 هـ.ش.
- سيد محمد حسين طباطبائي، اصول فلسفه و روش رئاليسم، قم، مرکز بررسی های اسلامي، 1397 هـ.ش.
- سيد محمد حسين طباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، اعلمي، 1390 هـ.ش.
- سيد محمد حسين طباطبائي، حاشية الكفاية، قم، بنياد علمي فرهنگي علامه طباطبائي، لا تاريخ.
- سيد محمد حسين طباطبائي، رسايل سبعة، قم، بنياد علمي فرهنگي علامه طباطبائي، 1362 هـ.ش.
- علي اكبريان، حسنعلی، قاعده عدالت در فقه اماميه: گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، 1386 هـ.ش.
- محمد ارکون، انسانگرایی در تفکر اسلامي، احسان موسوی خلخالی، تهران، طرح نقد، 1395 هـ.ش.
- محمد بن علي ابن بابويه، علل الشرائع، قم، داوری، 1385 هـ.ش.
- محمد بن علي ابن بابويه، علل الشرائع، محمد جواد ذهني تهراني، قم، مؤمنين، 1380 هـ.ش.
- محمد حسين أصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، بيروت، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، 1429 هـ.ق.
- مرتضى مطهری، عدل إلهي، قم، صدرا، 1394 هـ.ش.

- مرتضی مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم، صدرا، 1372 هـ.ش.
- مرتضی مطهری، یادداشتهای استاد مطهری، تهران، صدرا، 1390 هـ.ش.
- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة، 1371 هـ.ش.

المراجع باللغة الأجنبية

- Rowls, John, A theory of justice, Harvard, Harvard College press, 1990.
- Sandel Michael J, Liberalism and the limits of justice, Cambridge, Cambridge university press, 1998.