دراسة مفهوم العدالة في شهادة الشهود في الجرائم التي تؤدي إلى الوفاة

السيد مجتبى حسين نجاد (الكاتب المسؤول)
أستاذ مشارك، كلية الإلهيات، جامعة مازندران، إيران
m.hossainnezhad@umz.ac.ir

Investigating the concept of justice in witness testimony in crimes leading to death

Seyyed Mojtaba Hossein Nejad (Responsible writer)
Associate Professor of the Faculty of Theology , University of Mazandaran , Iran

الملخص:-

بعض الجرائم، مثل الزنا، واللواط، والارتداد والحرب، والفساد في الأرض في سياق الحدود، وكذلك القتل العمد في سياق القصاص، تؤدي إلى إعدام المجرم وموته في ظل ظروف معينة. وأما فيما يتعلق بالشهادة في غير الجرائم المؤدية إلى موت إنسان، فإن ما يعتبر من شروط صحة الشهادة هو الحد الأدنى من العدالة العاطفية لدى الشاهد، وهي الوسط بين العدالة النفسانية والعدالة الفعلية. لكن فيما يتعلق بالشهادة في الجرائم المفضي إلى الموت فإنه بمقتضى قاعدة الاحتياط في دماء المسلمين وحرمة النفس المسلمة تصح العدالة النفسانية في أقصى حد أو قريب منه.

الكلمات المفتاحية: العدالة، الشهادة، العقاب، الحكم.

Abstract:-

Some crimes such as adultery, sodomy, apostasy, war and corruption on earth in terms of hudud, as well as intentional murder in terms of qisas, under certain conditions, the punishment for the perpetrator is executed and the perpetrator dies. Regarding testimony, in relation to testimony in matters other than crimes leading to death, what is valid as one of the conditions of a witness is the minimum emotional justice of the witness, which is the middle ground between emotional justice and actual justice. However, in relation to testimony in crimes leading to death, considering the requirements of the rule of caution in the blood of Muslims and the sanctity of the life of a Muslim, maximum emotional justice or close to it is valid.

Key words: justice, testimony, punishment, judgment.

اشكالية البحث:-

العدالة هي إحدى المفاهيم الأساسية التي جعل الدين الإسلامي المستنير تحقيقها وتوسيع نطاقها أحد أهدافه. تتم مناقشة العدالة في مختلف التخصصات اللاهوتية، وخاصة في فقه القانون. ونظرا لاتساع ونطاق المناقشة في دراسة مفهوم العدالة في مختلف فصول الفقه، فإن المؤلفين يتناولونه في سياق الشهادة فقط. وتهدف الدراسة الحالية إلى تحليل مفهوم العدالة وشرحه في مصطلحات الفقه، ثم تحليله في سياق الشهادة بمنهج جديد. ويرى المؤلفان أنه على الرغم من أن العدالة في الشهود يمكن اعتبارها الحد الأدني من عدالة نفسانية في قضايا أخرى غير تلك التي تؤدي إلى الإعدام والموت، إلا أنه في حالات الشهادة في الجرائم المؤدية إلى الموت، لا يمكن أن نكتفي بالحد الأدني من العدالة النفسانية؛ بل من الضروري في هذه الحالات النظر إلى العدالة النفسانية القصوى أو القريبة منها.

تحليل مفهوم العدالة:

وقد أدرجت القواميس العديد من المعاني لكلمتي "العدالة" و"العدل". اعتبر المرحوم دهخدا العدالة هي عكس الظلم والطغيان ونقيضهما وأدخل معنى الرجل الصالح والصالح في كلمات الحقيقة والصلاح والصواب والصدق والمساواة والتحمل والتوازن والاعتدال والقصد والقياس والنظير وما شابه. (معجم دهخدا، كلمة "عدل") يقول ابن منظور عن مفهوم "العدل": "الذي يجلب الاعتدال والنظام والاستقامة والنظام إلى النفوس البشرية هو العدل،وهذا الشخص مستقيم وعادل ومستقيم". (ابن منظور، ١٤١٤، ج١١، ص٤٣٠) من الناحية الاصطلاحية فإن العدالة، وإن كان لكل علم تعريف محدد، إلا أن جميع معانيها تتوافق مع معناها الحرفي.

يقول الإمام علي عليه السلام في تعريف العدل: «العدل يضع الأمور مواضعها» (الإمام علي، نهج البلاغة، ترجمة محمد دشتي، الخطبة ٤٣٧)؛ العدالة تضع كل شيء في مكانه؛ وهذا يعني أن كل شخص وكل شيء له حقوقه.وقد رأى بعض العلماء اقتداءً بقول الإمام علي عليه السلام أن العدل هو وضع كل شيء في موضعه المناسب. وأما الظلم فهو وضع الشيء في غير موضعه (الطوسي، ١٤١٣، ص ٤٤).

ويحيى بن عدي ممن عرف العدل بهذا الشكل. وقد قدم معنى عامًا ومعنى خاصًا للعدالة. وكان معناها الخاص هو مراعاة المساواة والعدل، وكان معناها العام هو وضع كل شيء في موضعه المناسب، والتعريف الأول هو مثال على هذا التعريف العام.

في تعريفه للعدالة يقول:

العدالة هي المقياس اللازم لمراعاة المساواة، وتطبيق كل شيء في مكانه المناسب، وفي الوقت المناسب، وبالطريقة المناسبة، وبالقدر الضروري، دون إفراط أو نقص، أو تأخير أو تباطؤ. ومن رذائل الجور الانحراف عن الوسطية والإفراط.التفريط في كل شيء، وكسب المال من غير طريق شرعي، والأمور الشرعية التي لا تشرع لأحد، والعمل في غير مكانه وفي غير زمانه، على غير قدر الضرورة، ولا على وجه اللزوم. (ابن عدي، ١٩٩٣، ص١٦ و٢٠)

ومن الجدير بالذكر أن كلام الإمام علي عليه السلام حول العدل لا يتعارض مع المساواة والإنصاف. لأن المساواة لا تعني القسمة بالتساوي؛ وإنما المقصود هو مراعاة التناسب والاعتدال، وكلما أعطي الشيء حقه راعته العدالة. (النجفي، ٢٠١٢، ص ١٤٣)

العدال والعدالة هما أحد المفاهيم الأساسية عندما يتعلق الأمر بالعقل العملي. يرى الخبراء، من خلال تقسيم العقل إلى نوعين: عقل عملي، وعقل نظري، بناءً على صحة أدلته، أن نطاق ومدى العقل العملي يقتصر على مفاهيم مثل: الإعجاب بالعدالة، والعلم، والشجاعة، وتقبيح الظلم. (المظفر،١٩٩٢، المجلد الثاني، ص ٢٢٢)

وبالطبع، من خلال البحث في هذه المسألة، يمكننا أن نقول: إن العلم والشجاعة مرغوبتان أيضاً عندما تكونان متوافقتين مع العدل. ولذلك فإن العدالة بشكل عام ليست مفهوما منفصلا عن المفاهيم الأخلاقية الأخرى، بل إن العدالة هي في الأساس معيار يمكن اعتباره المرجع والمقياس لكل القيم التي تنطوي عليها أبعاد مختلفة من حياة الإنسان.

في الأخلاق يتم دراسة القضايا من منظور نفسي والتعمق في الروح البشرية. كما تم تقديم العدالة كواحدة من الخصائص النفسانية وتعتبر من الفضائل الأخلاقية. تعتبر بعض مدارس الفلسفة الأخلاقية العدالة المعيار النهائي للأخلاق. اعتبر أرسطو العدالة "كلها فضيلة" والظلم "كلها رذيلة" وقال في هذا الصدد:"إن العدالة ليست جزءاً من الفضيلة، بل

هي الفضيلة كلها، وضدها، الظلم، ليس جزءاً من الرذيلة على الإطلاق، بل هو الرذيلة كلها. "(ارسطاطاليس، ١٩٧٦، ص ١٣٢)، ويعتبره البعض ليس المعيار النهائي بل أحد المبادئ الاستراتيجية للأخلاق المهنية. (فرامرز قراملكي، ٢٠٠٣، ص ٣٧٤-٣٧٧)

ومن وجهة نظر الإمام الخميني فإن الأحكام الشرعية وبالتالي علم الفقه وموضوعاته تهدف إلى تحقيق العدالة، لأن الأحكام كلها تتعلق بمادة الأمور ووسائل لتحقيق العدالة في المجتمع: والأحكام الشرعية هي قوانين الإسلام، وهذه الأحكام من شؤون الدولة، بل إن الأحكام أمور عرضية مطلوبة وأدوات لتنفيذ الحكم ونشر العدالة. (١٤٢١، المجلد ٢، ص٦٣٣).

ويضع الإمام الخميني العدالة كأساس ومحور لكل المسؤوليات الإسلامية ويقول في هذا الصدد:

«الإسلام له إله عادل، ونبي عادل معصوم، وإمام عادل معصوم، وقاضي عادل معصوم، وفقه عادل صالح، وإمام عادل، وإمام جمعة عادل. من الجوهر المقدس للخالق إلى النهاية، يجب أن يكون الحاكم عادلاً، ويجب أن تكون ولايته عادلة أيضًا. (٢٠٠١، المجلد ١، ص ٢٧٢)وقد أشار سماحته في كتاب البيع إلى خلو الحاكم الإسلامي من صفات الخوف والجهل والطغيان والرشوة كأمثلة على العدل.»(محرمي، ٢٠٠٥، ص ١٥٨).

العدالة في الفقه:

وقد ورد ذكر العدالة في الإلهيات والعلوم الإسلامية، كعلم الكلام، والفقه، والأخلاق. وفي كل من هذه العلوم تاريخ من البحث والمناقشة في مجال العدالة.

إن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في قضية العدل الإلهي وقضية الخير والشر هو خلفية هذه القضية في علم الكلام.وفي علم الأخلاق، تمت مناقشة العدالة أيضًا في سياق الصفات الأخلاقية والكمال الروحي. وفي علم الفقه، تناولنا موضوع العدالة على نحو مستقل في حالتين: ويناقش ذلك في أبواب مختلفة من الفقه، منها: الاجتهاد والتقليد، والصلاة (صلاة الجماعة وصلاة التوكيل عن الميت)، والزكاة، والخمس، والحج، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحجر، والوقف، والوصية، والطلاق، والشهادات، والقضاء، وغير ذلك.

وهناك حالة أخرى تذكر كقاعدة مع عبارة "قاعدة العدل والإنصاف" وتطبيقها يكون في الأخطاء الخارجية، أي حيث تختلط الممتلكات ولا يمكن فصلها. ولهذه القضية سابقة في الفقه أيضاً. (مصطفوي، ١٤٢٥، ص١٥٩؛ البهبهاني، ١٤٠٥، ج١، ص٤٥ و ٨٢)

العدالة عند الفقهاء هي صفة وحالة نفسية تؤدي إلى التزام التقوى والمروة، بحيث لا يرتكب الكبائر، ولا يصر على الصغائر. (الحلي، ١٤١٣، ج٣، ص٤٩٤؛ الطباطبائي الحكيم، ١٤١٦، ج٧، ص٣٣٢) وفسر آخرون العدالة بأنها تعني الإسلام، وعدم الفساد، وحسن المظهر. (النجفي، ١٤٠٤، ج ١٣، ص ٢٨٠-٢٨١) وبالخلاصة يمكن القول بأن فقهاء الإمامية قد ذكروا ستة أقوال في بيان التعريف الفقهي للعدالة، وهي:

الرأي الأول: يعدُّ بعض الفقهاء العدالة جودة أو سمة نفسانية تسبب التقوى(الحلي، ١٤١٣، ج٣، ص٤٩٤؛ الحلي، ١٣٨٧، ج٤، ٤١٩ - ٤٢٠؛ العاملي، ١٤١٠، ج٣، ص١٢٨؛ العاملي، ١٤١٤، ج٢، ص٣٧٢؛ البحراني، ١٤٠٥، ج١٠، ص٢٣؛ النراقي، ١٤١٥، ج١٨، ص ٦٤؛ الخوانساري، ١٤٠٥، ج١، ص٤٩١؛ الموسوي الخميني، بي تا، ج٢، ص٤٤٢)، إن كان تفسير هذه الطائفة من الفقهاء مختلفاً، مثل: "الملكة"، و"الحالة"، و"الصفات"، و"الهيأة" (الأنصاري، ١٤١٤، ص٦)، إلا أن معناها واحد، وهو أمر نفسي يوجب اجتناب المعاصي وترك المحرمات. معنى الملكة هي صفة وسمة تتغلغل وتتخلل روح الإنسان ونفسيته، بحيث يصعب جداً فقدانها. والتقوى هي التقوى بمعنى الفرار من عذاب الله بطاعة الله واجتناب المحرمات واجتنابها، والمراد بمصاحبة التقوى كما قال صاحب الجوهرة أن يتجنب الإنسان الكبائر ويصر على ارتكاب الصغائر أيضاً. (النجفي، ١٤٠٤، ج١٣، ص٢٩٤). ويرى المحقق الأردبيلي أن هذه النظرية مشهورة بين علماء العامة والشيعة في الأصول والفروع (المحقق الأردبيلي، ١٤٠٣، ج٢، ص٣٥١)، كما يرى الشيخ الأعظم أن هذا القول مشهور بين العلامة الحلي والفقهاء بعده في رسائل الفقهية (١٤١٤، ص٥) وكتاب الصلاحية (لاتا، ج٢، ص٤٠٤).

الرأي الثاني: أن العدل هو أداء الواجبات وترك المحرمات التي تجب للملكة (ابن بابويه، ١٤١٨، ص ٥٢، مفيد، ١٤١٠، ص ٧٢٥-٧٢٦)، وعلى هذا فإن هذا الرأي يصح في العدل لأمرين: أحدهما هو الفعل والفعل، والآخر هو وجود حالة روحية ثابتة، وهي نفس الملكة وحالة النفس. وعلى الرأي الأول تسمى النفس ملكة النفس عدلاً، ويكون الواجب

أداء الواجبات وترك المحرمات من آثار العدل، وعلى الرأي الثاني فإن أداء الواجبات وترك المحرمات يسمى عدلاً، والنفس هي سبب العدل، لا العدل نفسه. ويرى بعض الفقهاء أنه لا فرق بين الرأيين؛ على سبيل المثال يقول آية الله خوئي: قد يقال إن التعريفين المذكورين يشيران إلى شيء واحد، لأن العدالة التي تصح في الشريعة المقدسة ليست ملكة بصفتها ملكة، بل ملكة ملبوسة في الفعل. أي: ملكة تصحبها الواجبات وتترك المحرمات. (الموسوي الخوئي، ١٤١٨، ج ١، ص ٢١١)

يمكن القول أن التعريفين المذكورين يشيران إلى نفس الشيء، لأن العدالة التي تسري في الشريعة المقدسة ليست ملكة بحد ذاتها، بل هي ملكة متلبسة بالعمل. أي: ملكة تصحبها الواجبات وتترك المحرمات. (الموسوي الخوئي، ١٤١٨، ج ١، ص ٢١١)

"ويجب أن نعلم أن دليل القولين، والثاني، دليل مثل رواية ابن أبي يعفور" (الحرالعاملي، لاتا، ج ١٨، ص ٢٨٨).

الرأي الثالث: العدل هو ترك الذنوب، ولا سيما الكبائر. ومن الفقهاء الذين قالوا بهذه النظرية ابن حمزة في الوصلة (١٤٠٨، ص ٢٣٠)، وابن إدريس في السرائر (١٤١٠، ج ٢، ص ١١٧)، وأبو صلاح الحلبي في الكافي (١٤٠٣، ص ٤٣٥)، وفاضل أبي في كشف الرموز (١٤٠٨، ج ٢، ص ٤٩٢). وبحسب هذا التعريف فإن العدل هو أن لا يرتكب الإنسان أي ذنب على الإطلاق، أي لا يرتكب الكبائر، ولا يصر على الصغائر.

الرأي الرابع: إن العدل هو الإسلام وانتفاء مظاهر الفساد. مجرد أن يعلن شخص إسلامه، ولم يوجد عليه ذنب، يمكن الحكم على صلاحه. (الطوسي، ١٣٨٧، ج ٨، ص ٢١٧؛ السبزواري، ١٤٢٧، ج ٢، ص ٣٠٥؛ الموسوي العاملي، ١٤١١، ج ٤، ص ٦٧)، أما الشيخ فيرى أن هذه النظرية مجمع عليها (١٤٠٧، ج ٦، ص ٢١٧-٢١٨) ويقول بالتفصيل: "إن العدالة عند أهل اللغة تعني أن يكون الإنسان متوازناً متساوياً في أحواله، وأما عند أهل الشريعة فهي أن يكون الفرد عادلاً في الدين والعرض والأحكام الشرعية". فالعدل في الدين يعني أن يكون الإنسان مسلماً، ولم يرتكب منكراً، ويتجنب ما يهبط أخلاقه.»(١٣٨٧، ج٨، ص٢١٧).

إنّ صاحب الجواهر في شرحه لكلمة الإسلام: "إن المراد بالإسلام الإيمان، وإلا فلا يكفي ظاهر الإسلام من غير علم بالإيمان" (١٤٠٤، ج١٣، ص٢٨٠-٢٨١). وحجة هذا الفريق من الفقهاء، إضافة إلى الإجماع، هي قاعدة عدم صدور الفساد، وقاعدة الصواب في تصرفات المسلمين وأقوالهم، وأنه إذا لم يكن ظاهر الإسلام كافياً لإقامة العدل وجب الرد، وقد اختلف في الروايات.

الرأي الخامس: يقول صاحب الحدائق: ظاهر كلام الفقهاء الذين جعلوا العدل حسن المظهر أن المراد بحسن المظهر أن لا يظهر منه ما يوجب الفساد، كارتكاب الكبائر والإصرار على الصغائر (١٤٠٥، ج ١٠، ص ٣٤) يقول: فلا فرق بين القولين الرابع والخامس. لأن أصحاب القول الرابع يرون أيضاً عدم ظهور الفساد صحيحاً.

على كل حال يمكن القول بأن حسن المظهر يعني أن يكون للإنسان في المجتمع مظهر خاص لا يبيح للناس أن ينسبوا إليه احتمال المعصية، ولذلك فإن اختلافه عن الرأي الرابع أن أغلب المسلمين حسب الرأي الرابع يتميزون بالعدل، وكل من لم يُرَ عليه أي معصية فهو بار، ولو لم يعرفوه، أما حسب رأي حسن المظهر فلا بد من معرفته.

ويجب أن نلاحظ أن دراسة كل من هذه الأقوال طويلة بحيث لا يتسع لها البحث، ولكن هناك نقطة يجب أن نلاحظها هنا وهي أن بعض أقوال الفقهاء في التعبير عن مفهوم العدالة تقع على طرفي النقيض، فمن جهة هناك بعض المشاكل في القول الأول (قوله في الملكة)، مثل أن العدالة بالمعنى الأول لا توجد إلا في المعصوم عليه السلام أو في من هو قريب من منزلة المعصوم عليه السلام، وأن تحقيق الملكة لا يمكن إلا لقلة من الناس، فإذا كانت العدالة بهذا المعنى لزم الخلل في النظام وتعطيل الأحكام، وفي نفس الوقت لا يمكن معرفتها إلا بطول الوقت وكثرة التأمل. ومع أنه من المعلوم قطعاً أن العدل لم يكن معروفاً بهذا الشكل في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة المعصومين عليهم السلام، إلا أنه يمكن التأكد من هذا اليقين من خلال البحث في الروايات المتعلقة بمعرفة العدل في الشاهد وإمام الجماعة. وينسب الشيخ الأنصاري في رسائله الفقهية بيان هذه المسائل إلى طائفة من الفقهاء. (الأنصاري، ١٤١٤، ص٢٥).

وبطبيعة الحال فقد رد الشيخ الأنصاري على هذه الاعتراضات فقال: إن المراد بالفضيلة مجرد صفة حسية ناتجة عن خوف الله تعالى على نحو يمنع صاحبه من الوقوع في

المعصية. ويتابع: "كما هو الحال في الممالك الأخرى، فإن للملكة مستويات مختلفة، أدنىها أن تكون خالية من الفساد، وأعلىها أن تصل إلى أفق العصمة، وما يصح في العدل هو أدنى هذه المستويات". وعلى كل حال فإن مثل هذا الوضع ليس نادراً بين الناس، وليس من النادر أن يختل النظام الضروري بمتطلباته وإلغائه، بل من العدل أن يؤدي الاكتفاء بما دون هذا المستوى إلى انتهاك حقوق الله وحقوق العباد. (المصدرنفسه، ص ٢٧-٢٨).

السؤال الذي يطرح نفسه هو هل المحاباة صحيحة في مفهوم العدالة أم لا؟ سبب إثارة هذا السؤال أن بعض الفقهاء اعتبروا الرحمة من محددات مفهوم العدل، وقالوا: الرحمة شرط لتحقيق العدل. (الطوسي، ١٣٨٧، ج٨، ص٢١٧؛ الحلي، السرائر، ١٤١٠، ج٢، ص١١٧) السؤال الذي يطرح نفسه هو هل المحاباة صحيحة في مفهوم العدالة أم لا؟ سبب إثارة هذا السؤال أن بعض الفقهاء اعتبروا الرحمة من محددات مفهوم العدل، وقالوا: الرحمة شرط لتحقيق العدل. (الأنصاري، ١٤١٤، ص١٧). ومن ناحية أخرى فإن الفقهاء أمثال المحقق الحلي(١٤١٨، ص٢٧٨) وفخر المحققين (١٤١٠، ج٢، ص١٥٦) لم يعتبروا المروة شرطاً لتحقيق العدالة. (١٤١٠، ج٢، ص١٥٦) وحتى الشيخ الأنصاري يعتبر هذه النظرية نظرية مشهورة بين الفقهاء بعد الشيخ وقبل العلامة (الأنصاري، ١٤١٤، ص١٧ و١٩).

المروة هي اتباع العادات الحسنة والابتعاد عن العادات السيئة والقبيحة والأفعال المباحة التي يكرهها الناس، وكذلك تجنب الأفعال الرديئة التي لا تليق بالإنسان والتي تدل على دناءته وذلته، مثل الأكل والشرب في الشوارع، والمشي بالملابس الداخلية، أو كثرة المزاح، ونحو ذلك. وبالطبع يجب أن نضع في الاعتبار أن درجة عدم الاحترام وعدم الاحترام تختلف باختلاف الزمان والمكان والأشخاص..(الموسوي العاملي، ١٤١١، ج ٤، ص ٦٧؛ العاملي، ١٤١٤، ج ٢، ص ٣٧٢؛ مرتضوي لنگرودي، ١٤١٢، ج ٢، ص ٤٩-٥٠).

قول صاحب الجواهر: "إن من الشرف من كان عنده حياء وعفة وفضائل خلقية ولم يكن متساهلا في دينه" (النجفي، ١٤٠٤، ج ١٣، ص ٣٠٤) وعلى كل حال فقد اختلف الفقهاء في هل يشترط في العدل اجتناب ما يسقط الشرف أم لا. وقد استدل من قال بصحة المروة في مفهوم العدل بأدلة وروايات، منها رواية ابن أبي يعفور، حيث يقول: إن معنى (ستر العيوب وكف ازمنا) في هذه الرواية يشمل العيوب الشرعية والعرفية والمخالفات

الشرعية والعرفية. ومن الأسباب أيضاً أن من لا يستحي ولا يتواضع من الناس ومن غير الله لا يستحي من الله أيضاً، لأن عدم اهتمامه بهذه الأمور يدل على أنه من الذين لا يستحيون. وكذلك ذهب الفقهاء بناء على الإجماع إلى أن البر مقرون بالرفق وحكم الحذر. (طبعا هذه الأسباب محل نزاع (ر.ك: إشتهاردي، ١٤١٧، ج ١٧، ص ٢٦٤). ويبدو أن عدالة الشاهد فيما يتصل بالشهادة في الجرائم المؤدية إلى الموت هي على درجة عالية وستكون متميزة وأكثر صرامة من العدالة التي تم اقتراحها فيما يتصل بالشهادة في مسائل أخرى غير الجرائم المؤدية إلى الموت، بما في ذلك المسائل الجنائية وغير الجنائية.

التوضيح: يرى علماء القضاء المشهورون، استناداً إلى تعريف العدالة،(الحلي، ١٤١٣، ج ٣، ص ٤٩٤؛ الحلـــــي، ١٣٨٧، ج ٤، ٤١٩ - ٤٢٠؛ العـــــاملي، ١٤١٠، ج ٣، ص ١٢٨؛ العـاملي، ١٤١٤، ج ٢، ص ٣٧٢؛ البحراني، ١٤٠٥، ج ١٠، ص ٢٣؛ النراقي، ١٤١٥، ج ١٨، ص ٦٤؛ النجفـي، ١٤٠٣، ج ١٣، ص ٢٩٤؛ الخوانسـاري، ١٤٠٥، ج١، ص ٤٩١؛ الموسـوي الخميني، بي تا، ج ٢، ص ٤٤٢) أن القاضي لا بد أن تتوافر فيه العدالة النفسانية، ولا تكفي العدالة الفعلية. إن العدالة النفسانية يعني أن عدم ارتكاب الخطيئة يجب أن يكون بسبب القوة الداخلية، وليس بسبب قلة المعاناة. بمعنى آخر، ليس من العدل أن نتخلى عن الخطيئة فحسب، بل إن عدم وجود الخطيئة والمعصية الناتجة عن حالة مستقرة (ملكة) هو العدل. (المحقق الأردبيلي، بي تا، ص ٤٤٥؛ الراوندي، ١٤٠٥، ج١، ص ٤٠٠؛ السيوري، ١٤٢٥، ج٢، ص٥٣؛ الجصاص، ١٤١٥، ج١، ص ٦١٠؛ الطبري، بي تا، ج٣، ص ١٦٨)وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنه لما رأوا أن بلوغ المثل الأعلى للعدالة النفسانية وتحقيقها في جميع الذنوب أمر معقد ونادر، فقد تبنى مفهوم العدالة الفعلية، أي أن يكون الشخص الذي يتصف بها معروفاً في المجتمع بالنزاهة والصدق والأمانة وخلوه من الفساد، وحسن المظهر.

ويبدو أن الإيمان بالعدالة الحالية معرض للنقد؛ لأن الصفات المذكورة التي تدل على المظهر الخارجي لصلاح الفرد قد تكون طريقاً لمعرفة العدل، وليس هي العدل في حد ذاته، والتعريف أعلاه لا ينظر إلى داخلية العدل ونوعيته. وفي الجمع بين النظريتين، وإن كان من الممكن طرح نظرية "الحد الأدني من العدالة النفسانية" في الشاهد فيما يتعلق بالشهادات خلافاً لعدالة القاضي فيما يتعلق بالحكم، بمعنى أن المعيار لصحة هذه الحالة العاطفية هو

حالته الطبيعية، وليس حالته المثالية؛ وهذا يعني أنه نتيجة للالتزام الديني فإن الإنسان عادة لا يرغب في ارتكاب المعصية ويتجنبها. ولذلك يمكن القول بأن العدالة القضائية هي نوع من السلوك (وليس مجرد قاعدة) وتعني أن يتصرف الإنسان على نحو يتفق مع الشريعة وأن قراره وإرادته أن يكون سلوكه على وفق الكتاب والسنة وامتثالاً للتقوى الإلهية. ولكن فيما يتعلق بشهادة الشهود في الجرائم المفضي إلى الموت فيبدو أنه نظراً لخطورة هذه الشهادة لأنها تؤدي إلى الموت فإن وجود هذه المرحلة من العدالة لا يكفي. بل في هذه الحالة ونظراً لأهمية احترام حياة المسلم ومراعاة مقتضيات قاعدة الاحتياط في دماء المسلمين فإنه ينبغي النظر في أقصى درجات العدالة النفسانية أو ما يقرب منها في الشاهد.

وبعبارة أخرى، ونظراً لصحة شرط العدل كمفعول به في عدد من الحالات في أبواب الفقه، فإنه لا بد من تحديد معناه وتفسيره وفقاً لخصائص الحالات في ذلك الباب. فيما يتعلق بالشهادات، يعتبر العدل أحد شروط الشهادة في الشاهد. في هذه الحالة، وفي الحالات الأخرى غير الجرائم المؤدية إلى الموت، يمكن اقتراح حل وسط بين العدالة النفسانية والعدالة الفعلية، أي الحد الأدنى العدالة النفسانية. لكن فيما يتعلق بالشهادة في المسائل الجنائية، وفيما يتعلق بحرمة نفس المسلم وعرضه والعمل بمقتضيات قاعدة الاحتياط، وكذلك في مسائل القضاء، حيث يرى الفقهاء أن العدالة من شروط القضاء، ونظراً لأهمية القضاء في فض المنازعات، فإن العدالة تعني أقصى درجات العدالة النفسانية أو ما يقرب منها.

عليه، فحتى لو أمكن إثبات نظرية العدالة الحالية على أنها معنى العدالة بناء على أسباب صحيحة، فإن هذه الأسباب لها صلة بموضوع شهادة الشهود في الجرائم المؤدية إلى موت المحكوم عليه، وذلك لأهمية شهادة الشهود في الجرائم المؤدية إلى موت المحكوم عليه لأسباب تتعلق بحرمة حياة المسلم وشرفه ومقتضيات قاعدة الاحتياط. لأن هذه الأسباب، وفقاً للمعايير المطروحة في علم المبادئ، يمكنها أن تحكم نظرية العدالة الحالية، وترصد وتفسر الحكم بضرورة العدالة في الأمور، وتضيق هذا الحكم وتحدد نطاقها للقضايا التي لا تتعلق بالشهادة في الجرائم المؤدية إلى موت شخص؛ لأن أسباب صحة العدل في الصيغة الحاضرة وإن كانت من مقام الإعراب وبيان مفهوم العدل الذي يعتبر محلا للموضوع فإنها تعبر عن صحة الحكم بالنسبة للموضوع ولكنها صامتة عن حدود محل الحكم ومجاله وليست

من مقام الإعراب. ولذلك لتحديد مدى ونطاق مفهوم العدالة لا بد من الرجوع إلى أدلة أخرى مثل قاعدة الاحتياط في دماء المسلمين وحفظ النفس، وفي هذه الحالة لا يجوز الرجوع إلى مبدأ الظاهر، مما يترتب عليه الاعتراف بالعدالة بالشكل الحاضر، لأن مبدأ الظاهر وإن كان يعتبر من باب التعبير فإنه لا يمكن الاعتماد عليه إلا في حالة عدم وجود دليل شرعي، أما في حالة البحث عن أدلة شرعية مثل قاعدة الاحتياط في دماء المسلمين وحفظ النفس فإنه يمكن أن يفسر موضوع الدليل المحكوم عليه، وفي سياق المناقشة يتمسك بالعدالة الحالية ويحدد معناها. وعليه، فلما كان في البحث الحاضر سبب مثل قاعدة الاحتياط في دماء المسلمين وحفظ أرواح المسلمين يبين حدود العدالة ونطاقها، بحيث يسكت عنه سبب المحكوم عليه، فمن الممكن اعتبار أسباب مثل قاعدة الاحتياط في دماء المسلمين وحفظ أرواح المسلمين حاكمة لأسباب الحصول على العدالة في الشكل الحاضر، وبالتالي لا يمكن تطبيق أحكام أسباب الحصول على العدالة في الشكل الحاضر إلا إذا كانت لا تتعارض مع قاعدة الاحتياط في دماء المسلمين. وكما ذكرنا، فإن الحصول على العدالة في الشكل الحاضر فيما يتعلق بالشهادة في الجرائم المؤدية إلى موت شخص فيما يتعلق بالشهادة يتعارض مع قاعدة الاحتياط في دماء المسلمين وحفظ أرواح المسلمين. ونتيجة لذلك، فإن مطلب الحكومة هو الحصول على أقصى قدر من العدالة الذاتية وعدم كفاية العدالة الحالية فيما يتعلق بالشهادة في الجرائم المؤدية إلى موت شخص.

الخاتمة:

وبناء على ما توصل إليه هذا البحث يمكن القول:

وقد اختلف الفقهاء في تحليل مفهوم العدالة، وذلك استناداً إلى جملة من الأسباب، ولكن عموماً فإن قبول نظرية العدالة الذاتية الدنيا، وإن كانت تعتبر نظرية مبررة في اعتبار الشهادة في الجرائم المؤدية إلى الموت شرطاً من شروط الشهادة، لا يصح أن يلتزم بالنظرية المذكورة في وجود العدالة في الشهادة في الجرائم المؤدية إلى الموت، بل إن العدالة في الشهادة في الجرائم المؤدية إلى الموت، وفي اعتبار حرمة النفس المسلمة والعمل بقاعدة الاحتياط، تعني العدالة الذاتية القصوى أو ما يقرب منها.

قائمة المصادر والمراجع

١. أمير المؤمنين، الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، نهج البلاغة المختار من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، جمعه: الشريف الرضي، محمد بن الحسين، مشهور، قم، ١٣٧٩ش.

٢. ابن بابويه، ابوجعفر محمد بن علي بن حسين، الهداية في الاصول و الفروع، موسسه امام هادي عليه السلام، قم، ١٤١٨ق.

٣. ابن عدي، يحيي، تهذيب الاخلاق، ترجمه محمد دامادي، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، ١٣٧١ش.

٤. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ق.

٥. ارسطاطاليس، اخلاق نيكوماخوس، دانشگاه تهران، تهران، ١٣٥٦ش.

٦. اشتهاردى، علي پناه، مدارك العروة، دارالأسوة للطباعة و النشر، تهران، ١٤١٧ق.

٧. الانصاري، مرتضي، رسائل فقهية، كنگره شيخ اعظم انصارى، قم، ١٤١٤ق.

٨. الانصاري، مرتضي، كتاب الصلاة، موسسه آل البيت عليهم السلام، قم، بي تا.

٩. البحرانى، يوسف بن احمد (١٤٠٥ ق). الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

١٠. البهبهانى، سيد علي، الفوائد العليّة، كتابخانه دار العلم، اهواز، ١٤٠٥ق.

١١. الجصاص، احمد بن على الرازى، احكام القرآن، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ق.

١٢. الحر العاملى، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، بيروت: دار احياء التراث العربى، بيروت، بي تا.

١٣. الحلبى، ابوصلاح تقي بن نجم، الكافي في الفقه، كتابخانه عمومى امام امير المؤمنين عليه السلام، اصفهان، ١٤٠٣ق.

١٤. لحلّى، الحسن بن يوسف بن مطهّر، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٤١٠ق.

١٥. الحلي، الحسن بن يوسف بن مطهّر، قواعد الأحكام، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٤١٣ق

١٦. الحلّى، محمد بن الحسن بن يوسف، إيضاح الفوائد، مؤسسه اسماعيليان، قم، ١٣٨٧ق.

١٧. الحلّى، محمد بن ادريس، السرائر، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٤١٠ق.

١٨. الحلّى، جعفر بن الحسن، المختصر النافع، قم: مؤسسة المطبوعات الدينيةف قم، ١٤١٨ق.

١٩. الخوانسارى، سيد احمد، جامع المدارك، مؤسسه اسماعيليان، قم، ١٤٠٥ ق.

٢٠. دهخدا، علي اكبر، لغت نامه دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٧٧ش.

٢١. السبزوارى، محمد باقر بن محمد مؤمن، ذخيرة المعاد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٢٧ ق.

٢٢. السيوري، جمال الدين المقداد بن عبدالله، التنقيح الرائع، كتابخانه آية الله مرعشى، قم، ١٤٠٤ق.

٢٣. الطباطبايي الحكيم، سيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، مؤسسة دار التفسير، قم، ١٤١٦ق.

٢٤. الطبري، ابوجعفر محمد بن جرير، جامع البيان، دارالفكر، بيروت، بي تا.

٢٥. الطوسى، م.، الخلاف، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٤٠٧ق.
٢٦. الطوسي، المبسوط، تهران: المكتبة المرتضويةپ، تهران، ١٣٨٧ش
٢٧. الطوسي، النهاية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠ق.
٢٨. الطوسي، محمد بن الحسن، اخلاق ناصري، انتشارات علميه اسلاميه، بي جا، ١٤١٣ق.
٢٩. الطوسي، خواجه نظام الملك، سياستنامه، تهران: اساطير، تهران، ١٣٦٩ش.
٣٠. الطوسى، محمد بن علي بن حمزه، الوسيلة، كتابخانه آية الله مرعشى، قم، ١٤٠٨ق
٣١. العاملى، زين الدين الجبعي، الروضة البهية، كتابفروشى داورى، قم، ١٤١٠ق.
٣٢. العاملى، على بن الحسين بن عبدالعالى الكركى، جامع المقاصد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٤ق.
٣٣. فاضل آبى، حسن بن أبي طالب اليوسفي، كشف الرموز، موسسه نشر اسلامي، قم، ١٤٠٨ق
٣٤. فرامرز قراملكي، احد فرامرز، اخلاق حرفه اي، نشر مجنون، تهران، ١٣٨٢ش.
٣٥. قطب الدين الراوندى، ابو جعفر محمد بن علي، الخرائج و الجرائح، بي نا، بي جا، بي تا.
٣٦. المحقق الأردبيلى، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٤٠٣ق.
٣٧. المحقق الأردبيلى، احمد بن محمد، زبدة البيان، مكتبة المرتضويه، قم، بي تا
٣٨. مرتضوي لنگرودى، محمد حسن، الدر النضيد، مؤسسه انصاريان، قم، ١٤١٢ق.
٣٩. المصطفوى، محمد كاظم، مائة قاعدة فقهية، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٤٢١ق.
٤٠. المظفر، محمد رضا، اصول الفقه، موسسه مطبوعاتي اسماعيليان، قم، ١٣٧٠ش.
٤١. المفيد، محمد بن محمد، المقنعه، موسسه نشر اسلامي، قم، ١٤١٠ق
٤٢. الموسوي الخمينى، روح‌الله، تحرير الوسيلة، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم، بي تا.
٤٣. الموسوي الخمينى، روح‌الله، كتاب البيع، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (س)، تهران، ١٤٢١ق.
٤٤. الموسوي الخويى، سيد ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ره، قم، ١٤١٨ق.
٤٥. الموسوي العاملى، سيد محمد، مدارك الأحكام، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، بيروت، ١٤١١ق.
٤٦. النجفي، زين العابدين، (١٣٩١ ش). مفهوم شناسي واژه عدالت در فقه اماميه، دو فصلنامه انسان پژوهي ديني، شماره ٢٨، ص ١٧٠ - ١٤١، ١٣٩١ش.
٤٧. النجفى، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٤ق.
٤٨. النراقى، المولي احمد بن محمد، مستند الشيعة، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٥ق.