

بررسی اصل رعایت تساوی رفتار قاضی با طرفین دعوا از دیدگاه فقه شیعه

علی محمدی جورکویه*
محسن کاظمی نجفآبادی**

تاریخ تأیید: ۹۴/۹/۲۶

تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۲۲

۲۱

حقوق اسلامی / سال دوازدهم / شماره ۴۶ / پاییز ۱۳۹۴

چکیده

یکی از ملاک‌هایی که می‌توان با آن عادلانه بودن یا نبودن قضاوت را سنجید، شرایط عینی حاکم بر محاکمه است. بر این اساس، ترافع باید به گونه‌ای صورت گیرد که احتمال جانبداری دادرس از یکی از طرفین را به حداقل برساند. از لوازم این امر می‌توان به لزوم تساوی طرفین در جایگاه و توجه دادرس به آنان اشاره کرد. با وجود آنکه این ویژگی دادرسی، جایگاه پُررنگی در نصوص دینی و به تبع آن ادبیات فقهی ناظر بر مباحث دادرسی به خود اختصاص داده است؛ ولی تشکیک در اصل وجوب این امر و نیز تصریح به امکان تبعیض در صورت تفاوت طرفین در دین، بر آن سایه انداخته است. این مقاله با بررسی برخی نصوص دینی و کلمات فقیهان، درصدد اثبات لزوم رعایت تساوی در دادرسی میان طرفین دادرسی از دیدگاه شارع مقدس، صرف نظر از هرگونه عنوان و اعتبار است.

واژگان کلیدی: عدالت، قضاوت عادلانه، عدالت قضایی، اهل ذمه، کرامت انسانی.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / نویسنده مسئول (amg134325@yahoo.com).

** دانشجوی دکتری حقوق خصوصی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (mkazemi1362@yahoo.com).

مقدمه

قرآن کریم یکی از مهم‌ترین رسالت‌های انبیا و ادیان الهی را برقراری عدالت معرفی می‌کند (ر.ک: حدید: ۲۵). به عبارت دیگر، نقشه، طرح و برنامه اسلام برای زندگی بشر از دیدگاه قرآن کریم، فقط در بستر عدالت قابل تحقق است. به نظر می‌رسد عدالت از دیدگاه اسلام و اولیای مکرم آن، همان‌گونه که شهرت یافته، عبارت است از دادن حق هر چیزی به آن: «اعطاء کل ذی حق حقه». امیر مؤمنان^{علیه السلام} در پاسخ به پرسشی درباره برتری عدل و جود (بخشش) می‌فرماید: «عدل، امور را در جایگاه خودشان قرار می‌دهد و جود آنها را از جهتشان خارج می‌سازد» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۹۵). از سویی یکی از مهم‌ترین جایگاه‌های بروز آن در مقام قضاوت و داوری میان مردمان است. این نوع عدالت، در درجه‌ای از اهمیت قرار دارد که خداوند متعال نیز در حسابرسی میان بندگان و نیز در عقاب و جزای بندگان نسبت به اعمالشان، آن را معیار قرار داده، در قرآن کریم بارها بر آن تأکید فرموده است (ر.ک: نساء: ۵۸ / مائده: ۴۲). عدالت در داوری و قضاوت را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی به دو سرفصل «عدالت قضایی» و «عدالت ماهوی» تقسیم کرد. عدالت قضایی را در یک جمله می‌توان این‌گونه بیان کرد: ایجاد بستری عادلانه برای رسیدگی به اختلافات و دعاوی. این بستر عادلانه نیز با توجه به وظایف حکومت در مورد تظلم‌خواهی مردم، کرامت انسانی طرفین دعوا و حقوق برابر اصحاب دعوا برای رسیدن به واقع تعیین می‌شود؛ بنابراین یکی از کارکردهای این نوع عدالت، تنظیم شکل روابط میان دادرس و طرفین دعوا و شکایت در دادگاه است. با توجه به موارد پیش‌گفته، یکی از مهم‌ترین بحث‌های عدالت قضایی، چگونگی برخورد قاضی با طرفین دعواست. آیا ویژگی‌های طرفین دعوا به ویژه دین آنان، در نوع برخورد قاضی تأثیری دارد؟ در مقابل، عدالت ماهوی در رسیدگی مطرح می‌شود. از سوی دیگر، دادرسی در این نوشتار، ناظر به دادرسی است که طرفین دعوا را آن «خواننده» و «خواهان» یا «شاکی خصوصی» و «متشاکی» است و موردی را که یکی از طرفین دعوا شاکی عمومی (دادستان) باشد، شامل نمی‌شود.

از کاوش در کتب روایی و فقهی شیعه این نکته به‌خوبی روشن است که شارع گرامی به هیچ‌عنوان به ترک عدالت ماهوی در قضاوت و دادرسی میان افراد راضی

نیست و ویژگی‌های طرفین هیچ تأثیری در جریان این نوع عدالت در دادرسی نخواهد داشت (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۴۲۸ / امام خمینی، [بی تا]، ج ۲، ص ۴۰۹)؛ ولی به نظر می‌رسد بعضی از جنبه‌های عدالت قضایی در فقه، با نگاهی گذرا و بدون توجه به اهمیت این نوع عدالت مطرح شده است. به بیان دیگر، به رغم وجود نصوص متعدد ناظر به عدالت قضایی و اهتمام فقیهان به تبیین مصادیق و فروع آن در بحث آداب قضا، کیفیت حکم قاضی و وظایف وی، وجوب رعایت تساوی میان متداعیین در محکمه از سوی قاضی، تردید شده است و برخی فقها حداکثر حکم به استحباب رعایت این نوع عدالت داده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۴۲۸ / نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۲ / انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱۳). از سوی دیگر، اجماعی در فقه شیعه شکل گرفته است که رعایت این نوع عدالت را درباره افرادی که از اقلیت‌های مذهبی در جامعه مسلمانان‌اند، لازم نمی‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۱۵۷) و چه بسا عده‌ای نه تنها به جواز که به رجحان آن نظر داده‌اند (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۵۳). این مقاله به هر دو این موضوعات پرداخته، کوشیده است با روشن ساختن جایگاه عدالت قضایی در ساحت دادگاه از منظر آیات و روایات، احکام بیان‌شده را نقد و بررسی کند و لزوم رعایت اصل تساوی را نسبت به غیرمسلمان نیز اثبات نماید.

۱. رعایت اصل تساوی در رفتار با طرفین رسیدگی

یکی از مواردی که به تبع روایات و نصوص موجود، مورد توجه بسیار فقیهان قرار گرفته است و معمولاً آن را به عنوان وظایف قاضی ذکر کرده‌اند، لزوم رعایت تساوی قاضی در برخوردها با اصحاب دعواست (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۵، ص ۳۹۷ / مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۲۳ / طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۲۶ / محقق حلی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۶۹ / حلی، ۱۴۰۵، ص ۵۲۳ / شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷۵ / نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۳۹).

در روایاتی از پیامبر اکرم ﷺ (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۴) * و امیر مؤمنان ﷺ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۲۶) ** به رعایت تساوی در کوچک‌ترین برخوردها اشاره

* قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ ابْتُلِيَ بِالْقَضَاءِ فَلَيْسَا وَبَيْنَهُمْ فِي الْإِشَارَةِ وَالنَّظَرِ فِي الْمَجْلِسِ.

** ... عَنْ سَلْمَةَ بْنِ كَهَيْلٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيًّا ﷺ يَقُولُ لِشُرَيْحٍ يَا شُرَيْحُ انْظُرْ إِلَى أَهْلِ الْمَعْكَ وَالْمَطَّلِ وَ... فَإِنِّي سَمِعْتُ

شده است؛ همچون: نگاه کردن، اشاره کردن و جایگاه طرفین؛ به گونه‌ای که نگاه کردن به یکی نباید بیش از نگاه به طرف دیگر طول بکشد (مؤسسه آل‌البیت^ع، ۱۴۰۶، ص ۲۶۰)*. شیخ طوسی در روایتی از پیامبر^ص به نوع صحبت کردن نیز اشاره دارد؛ به گونه‌ای که قاضی حق ندارد با یکی از طرفین بلندتر صحبت کند، مگر اینکه همین برخورد را با طرف دیگر داشته باشد (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۴۹). علاوه بر موارد ذکر شده در نصوص دینی، قاضی حتی پیش از جلسه دادرسی از انجام اعمالی که مشعر به جانبداری و عدم رعایت تساوی میان متداعیین باشد، نهی شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۱۳)** در مجموع فقیهان از این موارد، استفاده حصر نکرده‌اند و همه رفتارهایی که قاضی نسبت به طرفین دعوا باید انجام دهد، ذکر کرده‌اند. شهید اول در کتاب اللعة الدمشقیة، انواع اکرام و گوش دادن به کلام و انصاف نسبت به طرفین را در این حکم داخل می‌داند. شهید ثانی در شرح انواع اکرام، به مواردی مانند: اذن دخول، بلندشدن، نشستن و گشاده‌رویی اشاره می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۷۲)؛ حتی محقق حلّی درباره ساکن شدن قاضی در مرکز شهر، دلیل آن را تساوی سهولت طرفین دعوا در دسترسی به دادگاه می‌داند (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۶۴). در هر حال، با توجه به روایات و سخنان فقیهان، نمی‌توان در این اصل کوچک‌ترین شبهه‌ای وارد کرد. با وجود این، در اینکه رعایت تساوی میان طرفین دادرسی واجب می‌باشد یا فقط استحباب دارد، میان فقیهان اختلاف است. به رغم اینکه اکثر فقیهان شیعه با استناد به روایات مذکور، به وجوب رعایت تساوی میان طرفین دعوا در دادگاه قائل‌اند، عده‌ای نظر به استحباب این امر در دادرسی دارند.

رَسُولَ اللَّهِ صَبِقُولُ ... ثُمَّ وَأَسْبَغَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ بَوَّجْهَكَ وَ مَنطِقَكَ وَ مَجْلِسَكَ حَتَّى لَا يَطْمَعَنَّ قَرِيبُكَ فِي حَبِيبِكَ وَلَا يَبْأَسَ عَدُوُّكَ مِنْ عَدْلِكَ ...

* و اعلم أنه يجب عليك أن تساوى بين الخصمين حتى فى النظر إليهما حتى لا يكون نظرك إلى أحدهما أكثر من نظرك إلى الثانى.

** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ رَجُلًا نَزَلَ بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَمَكَثَ عِنْدَهُ أَيَّامًا ثُمَّ تَقَدَّمَ إِلَيْهِ فِي خُصُومَةٍ لَمْ يَذْكُرْهَا لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ لَهُ أَوْ خَصْمٌ أَنْتَ قَالَ نَعَمْ قَالَ تَحَوَّلَ عَنَّا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ع نَهَى أَنْ يَضَافَ الْخَصْمُ إِلَّا وَ مَعَهُ خَصْمُهُ.

۱-۱. نظریه استحباب رعایت تساوی میان طرفین دعوا، ادله و نقد آن

شهید ثانی در کتاب *مسالك الأنفهام*، نظر استحباب را به صورت قیل مطرح کرده، به تمایل علامه به این نظر در المختلف اشاره می‌کند. وی مستند این حکم را ضعف ادله دال بر وجوب که مقتضی حمل آنها بر استحباب است و نیز اصل عدم وجوب می‌داند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۴۲۸). صاحب *جوهر* نیز قول به استحباب را تقویت می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۱). شیخ *انصاری* با استناد به اصل عدم وجوب و تضعیف روایات دال بر لزوم رعایت تساوی، استحباب را برمی‌گزیند (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱۳). مرحوم آیت‌الله *فاضل لنکرانی* در شرح *تحریر الوسیله*، با توجه به ضعف ادله از حیث سند و روایت، حکم به استحباب را اختیار می‌کند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰، ص ۷۴). در مجموع می‌توان ادله طرفداران استحباب رعایت تساوی را همراه با نقد آنها به صورت ذیل احصا کرد:

۲۵

۱-۱-۱. اشکال سندی به روایات مستند مشهور بر وجوب

می‌توان گفت این مورد، از مهم‌ترین اشکالاتی است که به نظر مشهور گرفته شده است. به تعبیر شیخ *انصاری*، همه روایات مذکور ضعیف‌اند (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱۳). درباره روایت *سلمة بن کهیل* از امیر مؤمنان علیه السلام که ناظر به توصیه‌های آن حضرت به شریح قاضی است، بسیاری از فقیهان با اشاره به *حسن بن محبوب* که از اصحاب اجماع می‌باشد، به این نکته اشاره کرده‌اند که این امر نمی‌تواند جابر ضعف *سلمة* باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۱ / انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱۳ / لنکرانی، ۱۴۲۰، ص ۷۴). همچنین درباره روایت امام صادق علیه السلام از امیر مؤمنان علیه السلام که آن حضرت به رعایت تساوی در اشاره و نگاه و جایگاه امر فرموده است، علامه *حلی* به وجود سکونی و نوفلی در سند حدیث اشاره می‌کند (علامه *حلی*، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۲۱).

در نقد این اشکال می‌توان گفت:

الف) به تصریح فقیهان، روایات در این باب مستفیض است (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۵۶)؛ بنابراین اگر در اسناد بعضی از آنها اشکال وجود دارد، مستفیض بودن این روایات، ضعف مذکور را جبران می‌کند.

ب) شهرت عمل فقیهان به مدلول روایت، به گونه‌ای است که می‌تواند ضعف آن را بپوشاند و به تصریح بسیاری از فقیهان حتی مخالفان و جوب رعایت تساوی، این شهرت درباره جوب رعایت تساوی وجود دارد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۴۲۸ / انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱۳ / طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۵۷).

ج) روایت‌های نوفلی از سکونی به رغم عامی بودن سکونی، مورد وثوق و عمل فقیهان شیعه است (خویی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۳). از این رو، برخی نویسندگان از روایت سکونی به معبره تعبیر کرده‌اند (اردبیلی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۹)؛ بنابراین نمی‌توان از زیر بار این روایت شانه خالی کرد.

د) هرچند به وجود سلمه در سند یکی از روایات اشکال شده است؛ ولی هم صاحب جواهر و هم موسوی اردبیلی در صدد توجیه روایت برآمده‌اند (اردبیلی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۹ / نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۱) و حتی شیخ انصاری در بحث ذمی بودن یکی از اصحاب دعوا به این روایت استناد کرده است (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱۴). همین امر نشان‌دهنده آن است که حتی قائلان به عدم جوب تساوی، برای این روایت اهمیت و اعتبار قائل شده‌اند.

ه) روایات مربوط به این باب - از جمله روایت سلمه و روایت سکونی - در معتبرترین منابع روایی شیعه ذکر شده‌اند و همین امر، نشان از اعتبار و اهمیت این روایات دارد و نمی‌توان به راحتی همه را نادیده گرفت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۱۲ / طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۲۵ / صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۱).

۲-۱-۱. اشکالات دلالتی

دومین دلیل مدعیان عدم جوب رعایت تساوی، اشکال به دلالت روایات مذکور در این باب است. به اعتقاد علامه حلی، روایت سکونی بر فرض پذیرش سند آن، دلالتی بر جوب ندارد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۲۱). شیخ انصاری با استناد به ذیل روایت سلمه از امیر مؤمنان علیه السلام که دلالت بر رفع سوء ظن و تهمت می‌کند، روایت را ناظر به استحباب می‌داند (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱۳) و این امر مورد استناد بعضی از نویسندگان فقهی نیز قرار گرفته است (اردبیلی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۹). صاحب جواهر،

سیاق روایات باب را ناظر به استحباب می‌داند و خبر سلمه را ناظر به رفتار قاضی در همه حالات می‌داند، نه مجلس دادرسی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۱) و از آنجا که کسی به وجوب رعایت مفاد روایت در همه حالات قائل نیست، نتیجه می‌گیرد که روایت دلالت بر استحباب دارد.

در نقد این اشکال باید گفت:

الف) همه روایات پیش گفته با صیغه امر - فلیساو، فلیواس، واس، فلیعدل - بیان شده‌اند و امر نیز ظهور در وجوب دارد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۷۰)، مگر اینکه قرینه‌ای این ظهور را از آن بگیرد. با این مقدمه در روایت امیر مؤمنان علیه السلام که فرمود: «هرکس دچار قضاوت و دادرسی شد، پس باید در اشاره و نگاه و جایگاه، تساوی برقرار کند»، چه قرینه‌ای می‌تواند ظهور مذکور را برگرداند؟ بنابراین ادعای عدم دلالت این روایت بر وجوب یا ناظر بودن سیاق این روایات به استحباب، بی‌دلیل و غیرقابل پذیرش است. از این رو، گفته شده است دلالت آنها بر وجوب واضح و مبرهن می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۵۷).

ب) در عبارت منقول از کتاب *فقه الرضا*، آشکارا عبارت «یجب علیک» به کار رفته است (مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، ۱۴۰۶، ص ۲۶۰) که نشان‌دهنده استفاده وجوب از روایات این باب می‌باشد.

ج) اکثر فقیهان، شیخ صدوق و شیخ مفید را از قائلان به وجوب دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۲۱ / طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۵۷ / انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱۲)، در حالی که این دو فقیه بزرگ شیعه، عین عبارت روایت را به کار برده‌اند (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۳۹۷ / مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۲۳) که نشان‌دهنده آن است که در دلالت روایات مذکور در این باب بر وجوب، شک و شبهه‌ای نیست.

د) اشکال شیخ انصاری و صاحب جواهر به دلالت روایت، فقط به روایت سلمه ناظر است و شامل روایات دیگر نمی‌شود.

ه) اشکال شیخ انصاری به روایت سلمه بر این مبناست که امیر مؤمنان علیه السلام در مقام بیان دستوراتی به شریح قاضی است که تهمت و سوء ظن را از وی دور کند و در واقع آنچه مهم است این امر می‌باشد و اصل تساوی خود موضوعیتی ندارد که بخواهیم با

استفاده از کلام امیر مؤمنان علیه السلام آن را واجب بدانیم، در حالی که کلام امیر مؤمنان علیه السلام این گونه است:

با صورت و گفتار و جایگاهت مساوات میان مسلمانان را برقرار ساز؛ به گونه‌ای که نزدیکان تو به پایمال کردن (حقوق) توسط تو طمع نکنند و دشمنانت نیز از عدالت ناامید نگردند.

همان گونه که از ادامه کلام امیر مؤمنان علیه السلام به روشنی برمی آید، کلام آن حضرت هیچ نظری بر رفع تهمت و سوء ظن ندارد. کلام امام ناظر به احساس عدالت قضایی است که از قضا، رعایت تساوی میان متداعیین، نقش کلیدی و محوری در آن دارد و بدون رعایت تساوی، این احساس در متداعیین ایجاد نخواهد شد.

(و) اشکال صاحب جواهر به دلالت روایت سلمه که آن را ناظر به همه احوالات قاضی و نه فقط جلسه دادرسی می داند نیز بدون دلیل می باشد و از بررسی صدر و ذیل روایت چنین چیزی بر نمی آید. آن حضرت در ابتدای روایت، به لزوم دریافت حقوق مردم اشاره می کند و این امر نمی تواند به همه احوالات قاضی ناظر باشد، بلکه در مورد قضاوت و دادرسی انشا شده است. سپس آن حضرت در ادامه به رد سوگند به مدعی، اصل عدالت مسلمانان و پذیرش شهادت آنها، مهلت دادن برای احضار شهود و لزوم عرضه احکام پیش از اجرا به آن حضرت اشاره می کند. روشن است که همه موارد پیش گفته مختص جلسه دادرسی است و امکان حمل آنها بر همه احوالات قاضی ناممکن می باشد.

(ز) مطلوبیت رعایت تساوی نزد شارع مقدس، به گونه‌ای است که حتی بر اساس روایت صحیحی که از امام باقر علیه السلام و از طریق ابو حمزه ثمالی به دست ما رسیده است، یک نفر قاضی در بنی اسرائیل به دلیل میل قلبی به پیروزی یک طرف دعوا در یک دعوا، دچار عذاب پس از مرگ شد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۱۰). از این رو، بعضی از فقیهان به وجوب رعایت تساوی در میل قلبی فتوا داده‌اند (سلار، ۱۴۰۴، ص ۲۳۰): ولی با وجود آنکه به دلیل تعذر نمی توان به وجوب تساوی در میل قلبی قائل شد، می توان از جمع این روایت که صحیح است با دیگر روایت‌های دال بر لزوم رعایت تساوی، شدت اهتمام این امر از جانب شارع مقدس را استنباط کرد؛ بنابراین تا زمانی که

رعایت تساوی متعذر نگردد، نمی توان دست از وجوب این امر برداشت. همچنین سیره عملی اولیای مکرم دین مبین اسلام حاکی از آن است که ایشان به ترک این مهم راضی نیستند؛ از جمله نقلی است که در باب توبیخ شدن خلیفه دوم به وسیله امیر مؤمنان علیه السلام آمده است و آن حضرت خلیفه دوم را به این دلیل که ایشان را در محکمه با کینه صدا زده بود و خصمش را با اسم، سرزنش می فرماید (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷، ج ۱۷، ص ۶۵).

۳-۱-۱. اشکال عدم امکان و حرجی بودن

از جمله اشکالاتی که صاحب جواهر و شیخ انصاری به وجوب رعایت تساوی وارد کرده اند، تعذر رعایت تساوی در عمل و حرجی بودن آن است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۱/ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱۴). به نظر می رسد این اشکال نیز نمی تواند قدحی در وجوب رعایت تساوی وارد کند؛ چنانچه در جایی که عده ای به وجوب رعایت تساوی قلبی نیز ملتزم شده اند، صحبت از حرجی بودن تساوی در عمل چندان موجه نیست. علاوه بر اینکه وجوب رعایت تساوی به منزله از میان رفتن حکومت ادله ای مانند «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا أُلَا وَ سَعَهَا» (بقره: ۲۸۶) نمی باشد و حکومت این ادله نیز مانع از وجوب آنچه عمل به آن برای شخص امکان دارد، نیست.

صاحب جواهر در توجیه عدم امکان رعایت تساوی، به سختی رعایت تساوی خصوصاً با اختلاف طرفین در مقتضای تساوی اشاره می کند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۱)، حال آنکه نکته این است که محضر دادگاه، محل کنار گذاشتن همه القاب و عناوین و یکسان بودن نزد دادرس، فارغ از آن چیزی است که در خارج از دادگاه وجود دارد؛ بنابراین اهمیت این بحث آنجاست که طرفین در مقتضای تساوی با یکدیگر اختلاف دارند. در غیر این صورت، رعایت تساوی، مؤونه و نیازی به این اندازه بحث و جدل ندارد و چه بسا با عدم اختلاف در مقتضای تساوی، دلیلی ندارد دادرس میان طرفین تبعیض قائل شود و تساوی را رعایت نکند.

۴-۱-۱. اصل برائت

در کنار اشکالات مطرح شده به وجوب رعایت تساوی، اصل برائت است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۲۱/ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۲/ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱۳). این

اصل در صورت مخدوش بودن ادله دیگر، قابل طرح است و به نظر می‌رسد با توجه به دلایل مشهور بر وجوب، نقد و بررسی اشکالات معتقدان به استحباب رعایت تساوی، جایی برای جریان این اصل وجود نداشته باشد.

۱-۲. نظریه وجوب رعایت تساوی میان طرفین دعوا

نظریه وجوب رعایت تساوی میان دو طرف دعوا مورد پذیرش اکثر فقهای امامیه است (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۴۲۸) و شیخ صدوق و شیخ مفید از قائلان به این نظریه‌اند (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۲۱ / طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۵۷). علاوه بر استنادات مذکور، برای وجوب رعایت تساوی و استدلال‌های گفته‌شده در خلال نقد دلایل قائلان به استحباب رعایت تساوی، می‌توان به دلایل ذیل برای تأیید نظریه اکثر اشاره کرد.

۱-۲-۱. استناد به قرآن کریم

به جز نصوص مذکور، نصوص دیگری وجود دارد که جانب وجوب شرعی رعایت تساوی را تقویت می‌کند و می‌توان در مقام بحث، به آنها استناد کرد؛ از جمله آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (نساء: ۵۸) که بر رعایت عدل در حکم، دلالت دارد و ظاهر آیه شامل رعایت عدالت در برخورد قاضی در محکمه نیز می‌شود. البته صاحب جواهر استناد به این آیه را در این موارد ممنوع کرده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۱)؛ ولی وجه منع ایشان مشخص نیست و این امور بخشی از فرایند دادرسی است که موضوع حکم قرآن کریم به رعایت عدل در آن است. شاید بتوان توجیهاتی را برای این سخن صاحب جواهر ذکر کرد؛ ولی این توجیهات نیز نمی‌تواند مانعی برای تمسک به آیه شریفه باشد؛ از جمله:

الف) ممکن است منع استناد به آیه شریفه، به دلیل انصراف آیه به رعایت عدل در حکم باشد، نه عدل در شکل؛ یعنی عدالت ماهوی در مقابل عدالت قضایی؛ اما این انصراف را نخواهیم پذیرفت؛ زیرا مفسران نیز گاهی در توضیح آیه شریفه، به عدالت

شکلی در دادرسی اشاره کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۱۱).

ب) اگر «منع» به دلیل بی‌ارزشی و بی‌اهمیت بودن امور شکلی دادرسی باشد، پذیرفته نیست؛ زیرا از قضا اهمیت رعایت عدل در این امور، کمتر از رعایت عدل در خود حکم نیست؛ چنان‌که از امیر مؤمنان علیه السلام نقل شده است آن حضرت، قاضی منتخب خود را به این دلیل که صدایش را بالاتر از یکی از طرفین دعوا آورده بود، برکنار کرد (احسائی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۴۳). این نقل هرچند با رعایت تساوی در دادرسی ارتباطی ندارد؛ ولی از اهمیت فوق‌العاده فرایند دادرسی در نظر اولیای دین حکایت دارد.

ج) اگر منشأ «منع»، عدم امکان آن است که بحث راجع به امکان و عدم امکان رعایت تساوی پیش از این گذشت و دیدیم که این ادعا نمی‌تواند موجه باشد.

۲-۱-۱. سیره عقلا

رعایت تساوی میان طرفین دادرسی، از اموری است که سیره عقلای عالم محسوب می‌شود و اختصاصی به شرع مقدس اسلام ندارد و ترک آن در هر نظام حقوقی، امری مذموم شمرده می‌شود.* شیوه عقلای عالم بر لزوم تساوی طرفین دعوا در محضر عدالت و دادگاه قرار گرفته است. به عبارت دیگر، لزوم رعایت تساوی میان طرفین دعوا در محکمه و نزد قاضی، امری نیست که شارع مقدس آن را ابداع و اختراع کرده است، بلکه شارع مقدس، یک ضمانت اجرای محکم و شرعی برای این حکم ایجاد

* اسناد بسیاری در حقوق بین‌الملل و حقوق کشورهای دیگر نشان می‌دهد که رعایت تساوی میان متداعیین از مهم‌ترین ارکان رسیدگی و دادرسی است و در صورت نقض این رکن، در حقیقت رسیدگی عادلانه‌ای وجود نخواهد داشت. برای پرهیز از طولانی‌شدن فقط به ذکر دو نمونه از این اسناد اشاره می‌کنیم. ماده سه قانون آیین دادرسی فراملی در بند اول و دوم، این‌گونه مقرر می‌کند: ۳. برابری اصحاب دعوا در دادرسی: ۳-۱. دادگاه باید امکان برخورداری متداعیین از رفتار برابر و فرصت متعارف جهت طرح ادعا یا دفاع آنان را تضمین کند؛ ۳-۲. حق برخورداری متداعیین از رفتار برابر شامل اجتناب دادگاه از هر نوع تبعیض نامشروع، به خصوص بر مبنای تابعیت یا محل اقامت طرفین می‌شود. دادگاه باید به مشکلات طرف خارجی که ممکن است از حیث شرکت در دادرسی با آن مواجه شود، توجه کند (پورااستاد، ۱۳۷۸، ص ۲۶). همچنین ارزش پنجم از اصول بنگلور درباره برابری پس از برشمردن تنوع‌های موجود در هر جامعه، مقرر می‌کند: «قاضی نباید با قول یا فعل خود در مواردی که به ایفای وظایف قضایی می‌پردازد؛ بر مبنای زمینه‌های غیرمرتبط، جانبداری یا تعصبی را در خصوص یک شخص یا گروه بروز دهد» (قناد، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸).

کرده است.

با توجه به ادله مشهور بر وجوب رعایت تساوی و نقد اشکالات مخالفان آن و دیگر ادله ارائه شده بر وجوب این امر، به نظر می‌رسد وجوب رعایت تساوی - یعنی نظر مشهور - صحیح‌تر به نظر می‌آید.

۲. رعایت اصل تساوی درباره غیرمسلمان

طبق مطالب پیش گفته، اجماعی در فقه شیعه به وجود آمده است که یک ویژگی را در رعایت تساوی میان طرفین دادرسی دخیل می‌داند و آن ویژگی به دین طرفین دادرسی مربوط می‌باشد. یکی از بحث‌هایی که معمولاً فقیهان به دنبال بحث از لزوم رعایت تساوی پیش کشیده‌اند، تکلیف قاضی در مواجهه با فرضی است که یکی از طرفین دعوا غیرمسلمان باشد.

از دیدگاه بسیاری از فقیهان شیعه، در صورتی که یکی از طرفین رسیدگی، مسلمان و دیگری کافر باشد، رعایت تساوی در نوع برخورد با آنها لازم نیست؛ از جمله می‌توان به شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۴۹)، محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۷۱)، علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۲۹)، شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۷)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۳) و بزرگان دیگر فقه اشاره کرد. این امر به گونه‌ای پیش رفته که حتی ادعای رجحان این امر نیز صورت گرفته است (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۵۳). در ذیل به مستندات نظریه رعایت تساوی و عدم رعایت تساوی نسبت به اقلیت‌های دینی و نقد موارد آن می‌پردازیم.

۲-۱. استناد به توصیه‌های امیر مؤمنان علیه السلام به شریح قاضی

از جمله استناداتی که برای تبعیض میان مسلمان و غیرمسلمان در محکمه صورت گرفته است، استناد به توصیه‌های امیر مؤمنان علیه السلام به شریح قاضی می‌باشد که از طریق سلمه بن کهیل نقل شده است. در فرازی از این روایت، امیر مؤمنان علیه السلام به شریح قاضی می‌فرماید:

با صورت و گفتار و جایگاهت مساوات میان مسلمانان را برقرار ساز، به گونه‌ای که

نزدیکان تو به پایمال کردن (حقوق) توسط تو طمع نکنند و دشمنان نیز از عدالت ناامید نگردند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۱۳).

شیخ *انصاری* با استناد به این جمله که امیر مؤمنان علیه السلام به لزوم تسویه میان مسلمانان اشاره کرده است، آن را شامل اهل ذمه نمی‌داند (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱۴)؛ ولی می‌توان اشکالاتی را به این استنباط وارد کرد:

الف) اگر در مسئله تساوی میان طرفین دعوا، فقط به همین توصیه امیر مؤمنان علیه السلام به شریح قاضی نیز بسنده و اکتفا کنیم، ذیل روایت نشان‌دهنده آن است که نظر امام، چیزی فراتر از آن می‌باشد که شیخ *انصاری* از آن استفاده کرده است. حضرت در ادامه روایت و پس از توصیه به رعایت تساوی، به شریح می‌فرماید: «به گونه‌ای که نزدیکان تو به پایمال کردن (حقوق) توسط تو طمع نکنند و دشمنان نیز از عدالت ناامید نگردند». حال پرسش آنکه آیا با این حکمت و علتی که در بیان امیر مؤمنان علیه السلام آمده است، می‌توان مفهوم مخالف گرفت و حکم آن را به مسلمانان منحصر کرد؟ در این صورت، این‌گونه باید از روایت برداشت کرد که اگر دوستان تو نسبت به ضایع کردن حقوق اهل ذمه به وسیله تو، طمع کردند و اهل ذمه نیز از عدالت تو ناامید شدند، اهمیتی ندارد. در حقیقت حضرت در مقام بیان علت و فلسفه وجوب رعایت تساوی است و هر گونه تبعیضی، ناقض این حکمت و فلسفه وجودی آن خواهد شد.

ب) همان‌گونه که پیش از این گذشت، رعایت تساوی در دادرسی از موارد سیره عقلا محسوب می‌شود؛ بنابراین اختصاص آن در مقام دادرسی به گروه خاص، مذموم و نکوهیده خواهد بود؛ چنان‌که اگر همین رفتار در کشورهای غیرمسلمان با مسلمانان صورت گیرد، باعث تألم و برآشفته‌گی مسلمانان خواهد شد. اگر رعایت تساوی میان طرفین دعوا امری ابداعی و اختراعی شارع مقدس بود و همچنین ادله شرعی وجوب رعایت تساوی به همین فرمایش امیر مؤمنان علیه السلام منحصر می‌شد، آنگاه این استدلال که چون در خطاب امیر مؤمنان علیه السلام به شریح فقط از واژه مسلمان استفاده شده است، اینکه گفته شده است رعایت تساوی در محکمه و به وسیله قاضی از دید شارع مقدس فقط میان مسلمانان لازم است نیز صحیح بود؛ ولی به نظر می‌رسد رعایت تساوی میان متداعیین، امری است که مورد عمل و تصدیق عقلای عالم بوده است. بر اساس مطالب

پیش گفته، این اصل در اسناد بین‌المللی بسیاری تأکید شده است. بنابراین نظر امام به رعایت این اصل جهان‌شمول بوده و به همین دلیل، این روایت نه تنها دلیل بر ادعای عدم تساوی نیست، بلکه می‌تواند دلیل بر لزوم رعایت تساوی نسبت به غیرمسلمان باشد. همچنین به نظر می‌رسد موضوع مسلمان که در حکم امیر مؤمنان^ع ذکر شده است، فقط ناظر به غالب افراد باشد؛ همان‌گونه که در دیگر روایات این باب، به لزوم رعایت تساوی میان مردمان اشاره شده، حکم به مسلمانان منحصر نشده است.

ج) اگرچه در روایت مذکور به لفظ مسلمان تصریح شده است، ولی با کنار یکدیگر گذاشتن همه ادله این باب و دیدن مجموع آنها نمی‌توان به تفکیک میان مسلمان و غیرمسلمان در این حکم قائل شد. هرچند به گفته شیخ انصاری، دیگر ادله موجود در این باب ضعیف است، ولی همه آنها در کنار این روایت و تعلیل ذکرشده در آن، مؤید این معناست که عدالت شکلی و قضایی در اسلام، به مسلمانان اختصاص ندارد و عام و شامل همه مردم می‌باشد.

در نهایت نمی‌توان کلام امیر مؤمنان^ع به شریح قاضی که وی را به مساوات میان مسلمانان دعوت می‌کند، شاهدی بر ادعای انحصار و جوب رعایت تساوی میان متداعیین به مسلمانان دانست؛ زیرا ممکن است امام به لحاظ غالب افراد، این سخن را فرموده باشد و نیز در دیگر روایات از پیامبر اکرم^ص و امیر مؤمنان^ع چنین قیدی وجود ندارد.

۲-۲. استناد به روایت دال بر عدم لزوم رعایت تساوی درباره اقلیت‌های دینی

می‌توان گفت مهم‌ترین مستند در جواز عدم رعایت تساوی میان مسلمان و غیرمسلمان در محکمه، روایتی است که به امیر مؤمنان^ع نسبت داده‌اند که ایشان در دعوایی با خصم خود که ذمی بود، از نشستن در کنار وی امتناع ورزید و فرمود: «اگر وی مسلمان بود، در موضعی برابر با وی می‌نشستم، ولی از رسول خدا^ص شنیدم که در نشستن، با آنان در جایگاه مساوی قرار نگیرید» (ثقفی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۷۶).

در ذیل به اشکالاتی که استناد به این روایت با آن مواجه است، می‌پردازیم.

۱-۲-۲. اشکالات سندی

این روایت که منشأ حکم فقیهان به جواز و گاهی رجحان عدم تساوی میان مسلمان و کافر در دادرسی شده است، در کتاب‌های مهم حدیثی شیعه مانند کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب و حتی وسائل الشیعه نقل نشده است. البته شیخ طوسی در کتاب المبسوط، بدون ذکر سند به این حدیث اشاره می‌کند و بر اساس آن، تفضیل مسلم بر ذمی را ترجیح می‌دهد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۴۹). در کتاب الغارات، این حدیث با ذکر سند آمده است و میرزا حسین نوری نیز آن را در کتاب المستدرک آورده است. در سند روایتی که صاحب مستدرک از کتاب الغارات ذکر کرده، اشخاصی به نام عمرو بن شمر و جابر جعفی وجود دارند. کتب رجال شیعی معمولاً متذکر این دو شخص شده‌اند. درباره جابر جعفی، مدح و ذم وجود دارد (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۵)؛ ولی طرفداران به توثیق وی بیشترند (کشتی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۴۶ / ابن غضائری، [بی‌تا]، ص ۱۱۰)؛ اما در مورد عمرو بن شمر، به شدت وی را تضعیف کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۲۸۷ / ابن غضائری، [بی‌تا]، ص ۷۴ / حلی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۹). افزون بر این، گفته شده است یکی از اشکالات احادیث جابر جعفی آنکه اکثر کسانی که از وی حدیث نقل کرده‌اند، ضعیف‌اند؛ از جمله عمرو بن شمر (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۸ / ابن غضائری، [بی‌تا]، ص ۱۱۰ / علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۵)؛ حتی گفته شده است روایات جابر جعفی، به وسیله بعضی از روایات از جمله عمرو بن شمر قابل پذیرش نیست و از راه‌های دیگر به شرطی قابل پذیرش می‌باشد که شاهدی بر آن از دیگر روایات وجود داشته باشد (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۶-۳۵). مشابه این روایت در کتب روایی عامه موجود است. این حدیث را احمد بن عبدالله اصفهانی در کتاب حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء به دو شکل متفاوت ذکر کرده است (اصفهانی، ۱۴۰۵، ص ۱۳۹-۱۴۱). ابن حجر عسقلانی نیز همه راه‌های نقل این روایت را - از راه اهل سنت - ضعیف معرفی می‌کند (عسقلانی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۶۶۹-۶۷۰).

۲-۲-۲. اشکالات دلالتی

در نقل‌های گوناگون این روایت، اختلافات فاحشی وجود دارد:

الف) در زمان وقوع این اتفاق که یکی به پیش از جنگ صفین و دیگری به پس از آن و پیش از جنگ نهروان ناظر می‌باشد.

ب) کلامی که امیر مؤمنان علیه السلام از رسول خدا به آن استناد می‌فرماید. در یکی از روایات کتاب *حلیة الأولیاء*، همین متن به همراه عباراتی با این مضمون ذکر شده است: «و آنها را به تنگ‌ترین راه‌ها سوق دهید؛ پس اگر به شما توهین کردند، آنها را بزنید و اگر شما را زدند، آنها را بکشید» و در عبارت دیگر، این‌گونه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند: «آنها را خوار بشمارید؛ کما اینکه خداوند آنها را خوار شمرده است». این نقل مطابق چیزی است که میرزا حسین نوری در کتاب *المستدرک* نقل می‌کند.

ج) در متن یک روایت آمده است: امیر مؤمنان علیه السلام، حسنین علیهم السلام را به شهادت می‌طلبد و شریح، شهادت آنها را به این عذر که فرزند امام‌اند، نمی‌پذیرد. در متن روایت دیگر آمده است که امام، قنبر، غلامش و امام حسن علیه السلام را به شهادت می‌طلبد و شریح، شهادت قنبر را می‌پذیرد؛ ولی شهادت امام حسن علیه السلام را نمی‌پذیرد.

د) ابن حجر عسقلانی علاوه بر روایات *حلیة الأولیاء*، روایت دیگری را از بیهقی نقل می‌کند که فرد ذمی را مطابق با روایات *الغارات*، نصرانی مذهب معرفی می‌کند که تعارض در منقولات را بیشتر می‌سازد؛ زیرا دو روایت *حلیة الأولیاء*، وی را یهودی معرفی کرده است (همان، ص ۴۶۹-۴۷۰).

ه) در روایت کتاب *حلیة الأولیاء* آمده است که شریح، شهادت حسنین علیهم السلام یا امام مجتبی علیه السلام را به تنهایی نپذیرفت، در صورتی که سید مرتضی در کتاب *الانتصار فی انفرادات الإمامیة*، پس از ذکر این نکته که پذیرش شهادت ذوی‌الأرحام از مختصات امامیه است، می‌گوید: «اما شیعیان و عامه در این حکم با یکدیگر مشترک بودند و در زمان‌های متأخر، عامه گرایش دیگری یافتند. وی از شریح قاضی در کنار خلیفه دوم، زهری، حسن بصری و عمر بن عبدالعزیز، به عنوان کسانی نام می‌برد که به عنوان افراد مقبول از جانب عامه، شهادت ذوی‌الأرحام را به نفع یکدیگر می‌پذیرفتند (شریف مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۴۹۶)، حال آنکه در روایت *الغارات*، بر عکس این امر بیان شده، عنوان گردیده است که شریح، شهادت غلام امیر مؤمنان علیه السلام را نپذیرفت، در حالی که شیخ حرّ عاملی در *وسائل الشیعه*، روایتی را ذکر می‌کند که شریح، شهادت امام حسن علیه السلام را می‌پذیرد؛ ولی

شهادت غلام امیر مؤمنان^ع را نمی‌پذیرد (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۲۶۶). روشن است که نمی‌توان هر دو روایت را پذیرفت. البته در دو روایت کتاب الغارات بیان شده است که شریح از امیر مؤمنان^ع طلب شاهد کرد؛ ولی امام، شاهدهی معرفی نکرد. این امر به تعارض در نقل‌های این روایات دامن می‌زند.

در کنار همه اشکالات پیش‌گفته، جمله منسوب به امیر مؤمنان^ع در حکایت از کلام پیامبر اکرم^ص با بسیاری از عمومات و نصوصی که به وسیله خود پیامبر اکرم^ص و امیر مؤمنان^ع و دیگر اهل بیت^ع به ما رسیده است، مغایر می‌نماید و نمی‌توان به دلیل وجود یک روایت ضعیف‌السند، از همه آنها دست کشید. در ذیل به چند دسته از این موارد اشاره می‌کنیم.

الف) گروهی از روایات که به لزوم مردم‌داری و رعایت فضایل اخلاقی با مردم اشاره دارد. برای آگاهی از این احادیث، کافی است به کتاب العشره کافی مراجعه کنیم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۶۵)*.

* ممکن است این اشکال به این احادیث وارد شود که احادیث مذکور، در باب همجواری با دیگر فرقه‌های مسلمانان است و بنا به اینکه مسکن و مأوای شیعیان و اهل سنت یکی بوده است، شیعیان را امر به حُسن جوار با ایشان کرده‌اند. در پاسخ باید گفت حُسن جوار و حُسن خلق با دیگران، فلسفه‌های متعددی دارد که در کلام ائمه به آنها اشاره شده است. یکی از این فلسفه‌ها، دوری از عسر و حرج و مشقت است؛ چنان‌که غالباً پیروان اهل سنت بیشتر بودند و شیعیان نمی‌توانستند بدون حُسن همجواری با آنها زندگی معمولی داشته باشند که در این صورت، بحث از این موارد در جامعه اسلامی که اکثریت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند، درباره اهل ذمه متفی است؛ ولی اولاً، این امر تنها هدف فرعی محسوب می‌شود؛ زیرا علت بزرگ این حُسن همجواری، ارائه چهره‌ای زیبا از مکتب اهل بیت است که سبب جذب قلوب دیگران و افتخار اهل بیت^ع به شیعیان‌شان می‌شود؛ ثانیاً، نصوصی موجود است که نشان می‌دهد این حُسن همجواری، نه مختص به زمان ناتوانی و احتیاج است و نه به اهل سنت و دیگر فرقه‌های مسلمان اختصاص دارد؛ از جمله روایت شده است: «امیر مؤمنان^ع با شخصی ذمی مصاحبت می‌کرد. شخص ذمی به ایشان عرض کرد: ای بنده خدا! به کجا می‌روی؟ حضرت فرمود: قصد کوفه را دارم. پس زمانی که راه ذمی از راه کوفه جدا شد، امیر مؤمنان^ع هم در مصاحبت با ذمی، از راه کوفه منحرف شد و به دنبال آن شخص ذمی ادامه مسیر داد. شخص ذمی به امیر مؤمنان^ع عرض کرد: تصور نمی‌کنی که قصد کوفه را داشتی؟ امام فرمود: بلی! ذمی گفت پس در این صورت از مسیر خود جدا شده‌ای. حضرت فرمود: متوجه شدم. ذمی گفت: پس چرا راحت را با من کج کردی، در حالی که مسیر درست را می‌دانستی؟ امیر مؤمنان^ع به وی فرمود: این از تمام کردن آداب حُسن مصاحبت است که انسان همراهش را زمانی که از او جدا می‌شود، کمی مشایعت کند و پیامبر ما این‌گونه به ما دستور داده است. ذمی گفت: به درستی که

ب) دسته دیگری از روایات، بر لزوم بروز اخلاق و رفتاری از جانب شیعیان تأکید دارد که باعث سربلندی پیشوایان آنها و گرایش مردمان به سمت آنها می‌شود؛ از جمله می‌توان به این روایت امام صادق علیه السلام اشاره کرد:

بر تو باد تقوا و ورع و کوشش و درستی گفتار و حُسن خلق و حُسن جوار و دعوت‌کننده به سمت خودتان باشید به [وسیله‌ای] غیر از زبان‌هایتان و زینت باشید و باعث سرافکنندگی نباشید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۶).

اکنون تبعیض در محضر عدالت میان مسلمان و غیرمسلمان، مصداق کدام است؟ آیا رفتاری است که قلوب غیرمسلمانان را جذب می‌کند یا باعث تنفر و دوری آنان است؟ آیا می‌توان بر اساس روایتی با سندی ضعیف، چنین نسبتی را به امیر مؤمنان علیه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله داد؟ آیا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌توانست با چنین نظری، قلوب کافران جزیره‌العرب را به خود جذب نماید؟ آیا امیر مؤمنان علیه السلام که از مصاحبت با شخص ذمی ابایی ندارد و به احترام این مصاحبت، راه خود را کج می‌کند تا وی را مشایعت کند (همان، ص ۶۷۰)، می‌تواند چنین دیدگاهی داشته باشد؟

ج) دسته دیگر روایات که با روایت مذکور تنافی دارد، روایاتی‌اند که دربردارنده مفهومی‌اند که در موارد متعدد از جمله وصیت امیر مؤمنان علیه السلام به امام حسن علیه السلام ذکر شده است و آن رعایت این اصل است که آنچه را برای خود می‌پسندیم، برای دیگران نیز بپسندیم و آنچه را برای خود نمی‌پسندیم، برای دیگران نیز نپسندیم. ایشان در این

هرکس از او پیروی کرده، به خاطر کارهای کریمانه‌اش از او پیروی کرده است. پس من شهادت می‌دهم که بر دین تو هستم و همراه امام راه افتاد و زمانی که امام را شناخت، اسلام آورد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۰). روایت مذکور به اندازه‌ای در مقام اثبات گفته‌های پیشین روشن است که به توضیح نیاز ندارد؛ امام با شخص ذمی مصاحبت فرموده است و مصاحبت به معنای معاشرت است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۱۹) و دلالت بر آن دارد که امام، نه پیش از ذمی که همراه او در حرکت بوده است. این مفهوم از همراهی امام با ذمی در زمانی که مسیرش جدا شده بود نیز مشخص می‌شود. پس از این جهت، امام خود را با ذمی در جایگاه مساوی قرار می‌دهد؛ اما امام در توجیه عمل خود به فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله استناد می‌کند و آن را از باب حُسن معاشرت می‌داند. این امر نشان می‌دهد که روایات در باب حُسن معاشرت؛ اولاً، منحصر به دیگر فرقه‌های مسلمان نیست و شامل اهل ذمه نیز می‌شود؛ ثانیاً، متوقف به زمان کثرت مخالفان و ترس از آزار و اذیت آنان نیست، بلکه این کرامت اخلاقی مورد تأکید اسلام است که ایجاب می‌کند انسان با همه کس کریمانه رفتار کند. در واقع اگر اصول اخلاقی را به این گونه امور مقید کنیم، اخلاق را انکار کرده‌ایم.

وصیت خطاب به فرزندش می‌فرماید:

فرزندم! خودت را ترازوی میان خود و دیگران قرار ده؛ پس برای دیگران آنچه را که برای خود می‌پسندی، بپسند و برای آنان، آنچه را برای خود نامطلوب می‌دانی، نامطلوب بدان و ظلم نکن؛ آنچنان که دوست نداری به تو ظلم کنند و نیکی کن آنچنان که دوست داری به تو نیکی کنند و آنچه را از دیگران زشت می‌شماری، از خودت نیز زشت بشمار و به هر میزان که رضایت دیگران را جلب می‌کنی، از آنان راضی باش (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۴۱).

بر اساس روایات، در درجه اول نمی‌توانیم اهانت به دیگران را برای خودمان زیبا و اهانت آنان به ما را زشت به حساب آوریم. در درجه بعد، نمی‌توانیم به اهانت کردن به پیروان دیگر ادیان در جامعه اسلامی افتخار کنیم و انتظار داشته باشیم در کشورهایی که پیروان دیگر ادیان در آنها زندگی می‌کنند، مسلمانان اهانت نشوند و برخوردهای اهانت‌آمیز و نژادپرستانه آنها را محکوم کنیم.

د) این روایت با روایاتی که به کرامت اخلاقی اشاره دارد، منافات دارد. از پیامبر گرامی اسلام ﷺ چندین نقل در این باره وجود دارد؛ از جمله: «مبعوث شدم برای تمام کردن مکارم اخلاق» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۰۰)، «برای مکارم اخلاق و زیبایی‌های آن مبعوث شدم» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۹۶) و «بر شما باد مکارم اخلاق؛ چراکه خدا مرا به خاطر آنها مبعوث کرد و از مکارم اخلاق آن است که انسان از شخصی که به او ظلم کرده، درگذرد و به کسی که او را محروم کرده، ببخشد و با کسی که رابطه‌اش را با او قطع کرده، ارتباط برقرار کند و به کسی سر بزند که به او سر نمی‌زند» (همان، ص ۴۷۸).

نگاهی گذرا به این روایات، چند نکته را نشان می‌دهد؛ اول، اینکه یکی از اهداف مهم بعثت پیامبر اکرم ﷺ، ایجاد روحیه مکارم اخلاق در میان انسان‌هاست. به نظر نمی‌رسد بتوان چنین هدفی را با دستوراتی که ناقض مکارم اخلاقی پیروان آن دین است، جمع کرد؛ دوم، اینکه این دستورات مختص رهبران این دین نیست، بلکه عموم پیروان آن موظف‌اند خود را در این مسیر قرار دهند. در هر حال به نظر نگارنده، اهانت به کسی دیگر، آن هم ابتدا به ساکن و بدون عملی از جانب طرف دیگر و در محضر

عدالت، اگر مخالف با عدالت نباشد که هست، مخالف با کرامت اخلاقی است و هر دو این موارد از مهم‌ترین دلایل بعثت پیشوایان این دین‌اند؛ بنابراین نمی‌توان با یک نقل مجهول، همه این موارد را زیرسؤال برد.

این روایات با توصیه‌ای از پیامبر اکرم ﷺ به امیر مؤمنان ؑ به پایان می‌رسد که به نظر، جامع همه سخن‌هایی است که تاکنون گفته شده است:

ای علی! خلقت را با خانواده‌ات، همسایگان و هرکس از مردمان که با وی معاشرت و همراهی می‌کنی، نیکو کن، تا نزد خدا در درجات بالا نوشته شوی. ای علی! آنچه برای خود ناگوار می‌دانی، پس برای دیگران نیز نپسند و آنچه برای خود می‌پسندی، برای برادرت نیز دوست داشته باش تا در قضاوتت دادگر و در دادگریت یکسان‌نگر، در میان اهل آسمان‌ها محبوب و در دل‌های اهل زمین مورد علاقه باشی (حرّانی، ۱۳۶۳، ص ۱۴).

در مجموع، همه موارد گفته‌شده از جمله تعارضات بسیار در مدلول و مخالفت آن با دیگر ادله، عدم تعرض به آن در کتب دست اول شیعی و ضعف شدید در سند روایت، باعث می‌شود نتوان به این روایات استناد کرد و همه ادله عقلی و نقلی مربوط به لزوم رعایت عدالت را با آن تخصیص زد.

علاوه بر موارد پیش گفته، اشکالی که وجود دارد اینکه این روایت، شهرت عملی دارد و بسیاری از فقیهان بر اساس آن فتوا داده‌اند؛ به گونه‌ای که صاحب ریاض، آن را قول واحدی از عالمان شیعی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۵۷) و صاحب جواهر نیز آن را بلاخلاف می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۳)؛ ولی تتبع در کتب فقهی شیعی، نشان می‌دهد که به استثنای سخن شیخ طوسی در کتاب *المبسوط*، پیش از محقق *حلی*، فقیهان بزرگ شیعه متعرض این مسئله نشده‌اند (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۱ / مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۲۳) و شیخ طوسی نیز در استناد به این روایت و فتوا طبق آن، به سخن بعضی از فقیهان اشاره می‌کند که استعمال لفظ *بعضی*، حاکی از رایج نبودن این فتوا در میان عالمان شیعه و قلت معتقدان به آن می‌باشد؛ زیرا اگر این فتوا در میان فقیهان شیعه مشهور یا اجماعی بود، وی به این شهرت یا اجماع اشاره می‌کرد. همچنین وی در بیان روایت، به آنچه از امام علی ؑ روایت شده است، اشاره می‌کند و سندی از

این روایت ارائه نمی‌دهد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۴۹) و در کتاب التهذیب نیز به این روایت اشاره‌ای ندارد (همو، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۲۵) که از ضعف این نقل نزد وی حکایت دارد. این فتوا به نوعی از زمان محقق حلی، میان فقیهان شیعه شایع شده است؛ بنابراین نمی‌توان این حکم را به صورتی که صاحب جواهر و صاحب ریاض توصیف کرده‌اند، مستحکم دانست. همچنین شهرت عملی حداکثر ضعف سند روایت را جبران می‌کند؛ ولی این چند روایت، حاوی مطالبی‌اند که نمی‌تواند صحیح باشد؛ یعنی دلالت آن با اشکالات بسیاری مواجه است.

با وجود تصریح روایت مذکور به عدم تساوی در جایگاه و مضمون فتوای فقیهانی از جمله محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۸۰)، علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۴۰) و شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷۵) که دال بر عدم تساوی در جایگاه یا نشستن و برخاستن طرفین دادرسی است، بعضی از فقیهان پا را از این فراتر گذاشته‌اند و این عدم عدالت را به جز حکم، در همه موارد دیگر دادرسی، جاری دانسته‌اند. شهید ثانی احتمال تعدی این حکم به دیگر وجوه اکرام را تقویت می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۷۳). صاحب جواهر نیز تحقیق را خلاف ظاهر عبارت شرایع دانسته است و عدم تساوی را فراتر از جایگاه، نشستن و ایستادن می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۳). همچنین شیخ انصاری وجوب تسویه میان مسلمان و ذمی را در دیگر امور، ساقط دانسته، آن را مختص مسلمانان می‌داند و حکم به مستحب بودن تساوی را از باب رفع تهمت، خالی از وجه نمی‌داند (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۱۵).

به نظر می‌رسد با توجه به هدف اسلام و ضعف‌هایی که در روایت مذکور از جهت سند و دلالت وجود دارد و عدم اشتها این روایت و فتوای مطابق با آن در میان فقیهان متصل به زمان معصومان علیهم‌السلام، نمی‌توان با استناد به این روایت، عدالت قضایی را مختص مسلمانان دانست. عدالت قضایی در دادرسی به اندازه‌ای مهم است که وجوب عدالت قضایی قلبی نیز در کلام فقیهان بررسی شده است و هرچند نمی‌توان به وجوب آن قائل شد؛ ولی خود نشان‌دهنده اهمیت این امر در دیدگاه شرع مقدس اسلام خواهد بود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۲). بر این اساس، دست‌کشیدن از آن به دلیل روایتی

ضعیف و مواردی که ظاهراً به بحث قضا و دادرسی نامربوط می‌باشد، نمی‌تواند قابل توجهی باشد.

۲-۳. استناد به روایات عام دال بر برتری مسلمانان نسبت به اهل ذمه

این استدلال نیز در کلام بعضی از فقیهان اشاره شده است. از این رو، این فقیهان نه تنها تساوی در جایگاه، بلکه موارد دیگری را به روشنی ذکر کرده‌اند. از صاحب جواهر و صاحب ریاض می‌توان به عنوان مشخص‌ترین فقیهان این دسته نام برد.

شهید ثانی در شرح بر کلام شهید اول، احتمال تعدیه جواز عدم تسویه را میان مسلمان و غیرمسلمان به غیر از جایگاه داده است؛ ولی وی مبنای این سخن را روشن نمی‌کند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۷۳). ایشان در کتاب *مسالک الأفهام*، با اشاره به روایت امیر مؤمنان علیه السلام و شخص ذمی، به ذکر جواز عدم تسویه در جایگاه بسنده می‌کند (همو، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۴۲۸).

صاحب جواهر پس از بیان سخن محقق حلی در جواز عدم رعایت تساوی در جایگاه میان مسلمان و غیرمسلمان، ظاهر عبارت وی را موهم آن می‌داند که قاضی باید در غیر از جایگاه، تساوی را رعایت کند. وی سپس این ظاهر را با توجه به اصل و اینکه نصوص ایجاب‌کننده رعایت تساوی میان طرفین، اختصاص به غیر از فروضی دارد - هرچند با تبادر - که یک طرف مسلمان و دیگری غیرمسلمان باشد؛ چون مسلمان دارای صفت اسلام است که برتری دارد و چیزی بر آن برتری نمی‌یابد، رد می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۳).

صاحب ریاض نیز احتمال قوی می‌دهد که جواز عدم تسویه میان مسلمان و غیرمسلمان در دادگاه، علاوه بر جایگاه، به دیگر وجوه اکرام نیز تعدی کند. استدلال وی بر این مطلب، همان است که از صاحب جواهر ذکر شد (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۵۷-۵۸).

در هر حال، در بررسی این استدلال باید به دو بحث پردازیم؛ اول، نصوص دال بر برتری مسلمان بر غیرمسلمان؛ دوم، جریان این نصوص در صورت وجود در جایگاه داوری و حکم.

الف) شیخ صدوق، روایت «الإسلام یعلو و لایعلی علیه» را برای حکم ارث نبردن کافر از مسلم ذکر می‌کند (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۳۴). شیخ حرّ عاملی نیز این روایت را در باب ارث و به همین منظور می‌آورد (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۶، ص ۱۴). نویسنده کتاب **عوالی النالی** در ادامه کلام نبوی «الإسلام یعلو و لایعلی علیه» عبارت «نحن نرثهم و لایرثونا» را ذکر می‌کند که این کلام را خاص ارث می‌گرداند (احسائی، ۱۴۰۵، ج ۳، ۴۹۶). با وجود این، به نظر می‌رسد فقیهان استفاده‌ای فراتر از ارث از این روایت نبوی کرده‌اند. شیخ طوسی در موارد بسیاری در بیان احکام اهل ذمه به استناد این روایت، حکم خاصی را برای اهل ذمه بار می‌کند؛ مثلاً اینکه اهل ذمه نمی‌توانند خانه خود را بلندتر از همسایگان مسلمانان بنا کنند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۶) و اینکه بچه پیداشده در سرزمینی که در زمان اسلام بنا شده است، ملحق به اسلام می‌شود (همان، ج ۸، ص ۷۱) و مواردی از این دست. محقق حلّی نیز با استناد به این روایت، به حکم عدم جواز ساخت و ساز ذمی بالاتر از ساختمان‌های مسلمانان همسایه می‌پردازد (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰۲). هرچند شهید ثانی به اختلاف در اینکه آیا روایت برتری اسلام، به بحث ارث مختص می‌باشد یا مطلق است، اشاره می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۲۰)؛ ولی در عمل آن را مطلق دانسته است و در موارد متعددی به آن استناد می‌کند (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۷۹/ همان، ج ۷، ص ۱۶۶/ همان، ج ۸، ص ۳۲۳/ همان، ج ۱۰، ص ۳۸۶/ همان، ج ۱۳، ص ۲۰/ همان، ج ۱۵، ص ۲۹). این حکم، مستمسک فقیهانی شده است که به جواز عدم رعایت تساوی در برخورد با مسلمان و کافر در محکمه حکم داده‌اند و با این روایت، جواز عدم رعایت تساوی را به همه وجوه اکرام غیر از جایگاه، تسری داده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۴۳/ طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۵۸۵۷).

مراجعه به منابع روایی گاهی مؤیداتی در تقویت عام بودن این روایت به ما می‌دهد؛ از جمله علامه مجلسی در کتاب **بحار الأنوار** به ذکر روایتی می‌پردازد که اسلام آوردن شخص کافر در محضر پیامبر اکرم ﷺ را بیان می‌کند. در این روایت، پیامبر اکرم ﷺ پس از اسلام آوردن آن شخص، به وی می‌فرماید: «خدا را شکر که تو را به این (اسلام) راهنمایی کرد که بالاست و چیزی بر آن برتری ندارد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۲،

ص ۲۳۵). این روایت از راه مصادر اهل سنت نیز نقل شده است (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۲۸). همچنین در مصادر اهل سنت، روایتی نقل شده است که طبق آن، ابوسفیان و یکی از مسلمانان به نام عائذبن عمرو در زمان فتح مکه به خدمت پیامبر اکرم ﷺ می‌رسند. به پیامبر اکرم ﷺ خبر می‌دهند که ابوسفیان و عائذبن عمرو آمده‌اند. پیامبر اکرم ﷺ کلام ایشان را تصحیح می‌کند و می‌فرماید: عائذبن عمرو و ابوسفیان آمدند؛ اسلام عزیزتر از آن است. اسلام بالاست و چیزی بر آن برتری ندارد (عبدالجبار، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۳ / بیهقی، ۱۳۴۴، ج ۶، ص ۲۰۵).

ب) با فرض اینکه روایت مذکور به صورت مطلق بیان شده است و به بحث ارث اختصاص ندارد، آیا می‌تواند مستندی برای حکم به جواز عدم رعایت تساوی میان مسلمان و غیرمسلمان در محضر دادگاه شود؟ در پاسخ می‌توان به مواردی اشاره کرد:

۱. فقیهانی مانند شیخ طوسی، محقق حلی، علامه حلی، شهید اول و شهید ثانی که همگی به جواز عدم تساوی میان مسلمان و غیرمسلمان در محکمه قائل شده‌اند، هیچ یک استنادی به این روایت و روایاتی مانند آن نکرده‌اند، در حالی که همین فقیهان در موارد متعدد دیگر به این روایت استناد کرده، از آن احکامی را استنباط کرده‌اند. همین مسئله به‌طور اجمال، تمسک به روایت مذکور را در این عرصه مشکل می‌گرداند.

۲. روایت پیش‌گفته، حداکثر بر این امر دلالت دارد که کافر نمی‌تواند علو و برتری بر مسلمان داشته باشد؛ همان‌گونه که در بحث از خانه‌ای که کافر می‌سازد و لزوم کوتاه‌تر بودن بنای وی بر بنای همسایگان مسلمانش، یا در بحث عدم امکان تسلط ارباب کافر بر بنده مسلمان، فقیهان این استفاده را کرده‌اند؛ ولی اینکه با استناد به روایت بتوان کافر را از حقوقی محروم کرد، امری است که نیازمند دلیل مستقلاً می‌باشد و این روایت، حداکثر می‌تواند به عنوان معاضد آن استناد شود؛ چنان‌که در باب ارث، روایات خاصی دلالت بر محرومیت ارث‌بردن کافر از مسلمان دارد. با توجه به آنچه گفته شد، اینکه این روایت بتواند یکی از متداعیین دعوا را از حقوق دادرسی خویش محروم کند، نادرست به نظر می‌رسد، مگر آنکه دلیل خاصی در این باره وجود داشته باشد و با توجه به مباحث پیشین درباره روایت منتسب به امیر مؤمنان علیه السلام، چنین دلیلی مفقود است؛ هرچند حتی در صورت وجود چنین دلیلی، نمی‌توان از محدوده اثباتی آن پا را فراتر

نهاد؛ بنابراین تسری حکم آن به تمام وجوه اکرام، مطمئناً امری نادرست خواهد بود. در غیر این صورت، باید با استناد به روایت مذکور، به وجوب عدم رعایت تساوی میان مسلمان و غیرمسلمان در محضر دادگاه قائل شد؛ امری که هیچ کس بدان نظر نداده است.

۳. بعضی از نویسندگان معاصر به این مطلب اشاره کرده‌اند که اگر رعایت تساوی میان متداعیین سبب وهن به شخص مسلمان شود، عدم رعایت تساوی امکان دارد و روایت منتسب به امیر مؤمنان^ع و کلام فقیهان را حمل بر آن کرده‌اند (اردبیلی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۲). به نظر می‌رسد بطلان این سخن نیز آشکار است؛ زیرا تساوی در دادگاه نمی‌تواند وهن به کسی باشد. برعکس اگر رعایت تساوی نشود، وهن به حقیقت و عدالت رخ داده است. دادگاه محلی است که طرفین فارغ از هر عنوانی باید در جایگاهی برابر قرار گیرند تا قاضی بتواند بدون توجه به هر عنوانی که طرفین خارج از صحن دادگاه دارند، به دنبال حقیقت بگردد و عناوین و جایگاه آنان وی را تحت تأثیر قرار ندهد. از این رو، استناد به روایت دالّ بر علوّ و برتری اسلام در این باره نه تنها جایگاهی ندارد، بلکه محضر دادگاه محل ظهور و بروز استعلا و برتری طرفین نیست، که به عکس، خود تضاد با عدم تساوی در دادگاه دارند؛ زیرا مطمئناً یکی از ارکان علوّ و برتری اسلام، هماهنگی آن با عدالت و منطقی و حرکت عاقلانه آن است و این‌گونه رفتارها ناقض عدالت، شیوه منطقی و برخورد درست در دادرسی است.

۴. شهید ثانی استناد به روایت علوّ و برتری اسلام را مختص جایی می‌داند که حقوق شرعی وجود ندارد و آن را قابل تاب و تحمل در مقابل حقوق شرعی نمی‌داند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۲۳). از سویی، همان‌گونه که در بحث اصل تساوی بیان شد، به نظر می‌رسد این ادله بر وجوب رعایت تساوی میان متداعیین دلالت می‌کند و استناد به سخن منسوب به امیر مؤمنان^ع نیز به نظر ناموجه می‌آید؛ بنابراین تمسک به روایات دالّ بر برتری اسلام، اساساً در این جایگاه وجهی نخواهد داشت.

نتیجه

۱. عدالت، شالوده قیام مردان الهی است و به همین دلیل، دستورهای آنان را باید در

چهارچوب آن سنجید و فهمید.

۲. عدالت از دیدگاه اولیای مکرم دین اسلام، همان معنای مشهور آن یعنی دادن حق هر ذی‌حقی به وی است.
۳. یکی از وجوه مهم عدالت، عدالت در دادرسی است که می‌توان آن را به دو «عدالت ماهوی» و «عدالت قضایی» تقسیم کرد. از دید فقه اسلامی، عدالت ماهوی به هیچ عنوان نباید در دادرسی مورد خدشه واقع شود.
۴. عدالت قضایی به معنای ایجاد بستری عادلانه برای دادرسی است و پیوندی ناگسستنی با وظایف حاکمیت در ایجاد سازوکار دادرسی عادلانه، کرامت انسانی و رسیدن به واقع دارد.
۵. نصوص دینی، دالّ بر وجوب رعایت عدالت قضایی است.
۶. نمی‌توان عدالت قضایی را به مسلمانان اختصاص داد.
۷. حکم رعایت عدالت قضایی که در برخی روایات بر موضوع مسلمانان رفته است، نافی وجوب رعایت آن در مورد غیرمسلمانان نیست و به نظر می‌رسد از باب غلبه بیان شده باشد؛ همچنان‌که در روایات دیگر، همه مردم موضوع این حکم‌اند.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. خراسانی (آخوند خراسانی)، محمد کاظم بن حسین؛ کفایة الأصول؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
 ۲. ابن ابی الحدید، ابو حامد عزالدین؛ شرح ابن ابی الحدید؛ ج ۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۷.
 ۳. ابن غضائری، احمد بن ابی عبدالله؛ کتاب الضعفاء - رجال ابن الغضائری؛ قم: [بی نا]، ۵۷ [بی تا].
 ۴. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ تحقیق و تصحیح احمد فارس صاحب الجوائب؛ ج ۳، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ق.
 ۵. احسائی، ابن ابی جمهور؛ عوالی الثالی العزیزة؛ ج ۱، قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
 ۶. اردبیلی، سید عبدالکریم موسوی؛ فقه القضاء؛ ج ۲، قم: [بی نا]، ۱۴۲۳ق.
 ۷. اصفهانی، احمد بن عبدالله؛ حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء؛ ج ۴، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۵ق.
 ۸. انصاری، مرتضی؛ القضاء والشهادات؛ ج ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
 ۹. بیهقی، احمد بن حسین بن علی؛ السنن الکبری؛ ج ۱، حیدرآباد: دائرة المعارف النظامیة، ۱۳۴۴ق.
 ۱۰. پوراستاد، مجید؛ اصول و قواعد آیین دادرسی مدنی فراملی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش های حقوقی شهر دانش، ۱۳۷۸.

۱۱. ثقفی، ابراهیم بن محمد؛ الغارات؛ تحقیق سید جلال الدین محدث؛ ج ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۵.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۱۳. حرّانی، ابن شعبه حسن بن علی؛ تحف العقول؛ ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۱۴. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف بن مطهر؛ إرشاد الأذهان؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.
۱۵. —؛ رجال العلامة الحلّی - خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال؛ نجف اشرف: منشورات المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۱ق.
۱۶. —؛ قواعد الأحكام فی معرفة الحلال والحرام؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۷. —؛ مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۸. حلّی (محقق حلّی)، جعفر بن حسن؛ المختصر النافع فی فقه الإمامیة؛ ج ۲، ج ۶، قم: مؤسسة المطبوعات الدینیة، ۱۴۱۸ق.
۱۹. —؛ شرائع الإسلام؛ تحقیق و تصحیح عبدالحسین محمد علی بقال؛ ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۲۰. —؛ نکت النهایة - النهایة و نکتها؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۲۱. حلّی، حسن بن علی بن داود؛ رجال ابن داود؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۲۲. حلّی، یحیی بن سعید؛ الجامع للشرائع؛ ج ۱، قم: مؤسسه سیدالشهداء العلمیة، ۱۴۰۵ق.
۲۳. خمینی (امام خمینی)، سید روح الله؛ تحریر الوسیلة؛ ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، [بی تا].
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم؛ معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].

۲۵. سلار دیلمی، حمزة بن عبدالعزيز؛ المراسم العلوية؛ ج ۱، قم: منشورات الحرمین، ۱۴۰۴ق.
۲۶. سید رضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغة؛ ج ۱، قم: مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.
۲۷. شریف مرتضی، علی بن حسین؛ الانتصار فی انفرادات الإمامية؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی؛ المقنع؛ تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مؤسسه امام هادی علیه السلام؛ ج ۱، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۵ق.
۲۹. —؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۰. طباطبائی، سید علی بن محمد؛ ریاض المسائل؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۸ق.
۳۱. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد؛ المعجم الأوسط للطبرانی؛ قاهره: دار الحرمین، ۱۴۱۵ق.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق محمد جواد بلاغی؛ ج ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن؛ الأمالی؛ ج ۱، قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
۳۴. —؛ المبسوط فی فقه الإمامية؛ تحقیق و تصحیح سید محمد تقی کشفی؛ ج ۳، تهران: المكتبة المرتضوية، ۱۳۸۷ق.
۳۵. —؛ تهذیب الأحکام؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۳۶. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی؛ الدروس الشرعية فی فقه الإمامية؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۷. —؛ اللعة الدمشقية فی فقه الإمامية؛ ج ۱، بیروت: دارالتراث - الدار الإسلامية، ۱۴۱۰ق.
۳۸. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ الروضة البهية فی شرح اللعة الدمشقية؛ ج ۳، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
۳۹. —؛ مسالك الأفهام؛ تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.

٤٠. عبدالجبار، صهیب؛ الجامع الصحیح للسنن والمسائید؛ ج ١، [بی جا]: [بی نا]، ١٤٢٩ق.
٤١. عسقلانی، ابن حجر؛ التلخیص الحبر فی تخریج أحادیث الرافعی الکبیر؛ [بی جا]: دارالکتب العلمیة، ١٤١٩ق.
٤٢. فاضل لنکرانی، محمد؛ تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - القضاء والشهادات؛ ج ١، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، ١٤٢٠ق.
٤٣. فخر رازی، محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ ج ٣، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٠ق.
٤٤. قناد، فاطمه؛ «اصول بنگلور در خصوص رفتار قضایی مصوب ٢٠٠٢»؛ مجله فقه و حقوق؛ ش ٥، تابستان ١٣٨٤.
٤٥. کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز؛ رجال کشی؛ ج ١، قم: [بی نا]، [بی نا].
٤٦. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ٤، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ١٤٠٧ق.
٤٧. کیدری، محمد بن حسین؛ إصباح الشیعة بمصباح الشریعة؛ ج ١، قم: مؤسسه امام صادق، ١٤١٦ق.
٤٨. مؤسسه آل البيت؛ فقه الرضا؛ ج ١، مشهد: مؤسسه آل البيت، ١٤٠٦ق.
٤٩. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ ج ٢، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٣ق.
٥٠. مفید بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان عکبری؛ المقنعة؛ ج ١، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ١٤١٣ق.
٥١. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد؛ مجمع الفائدة والبرهان؛ ج ١، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٣ق.
٥٢. نجاشی، ابوالحسن؛ رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشیعة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٧ق.
٥٣. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام؛ تحقیق و تصحیح عباس قوچانی و علی آخوندی؛ ج ٧، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٤ق.