

# جاگاه اصل عدالت در نظام حقوق اسلام

• حسین حیدری منور \*

## مقدمه:

عدالت مفهومی است آشنا که از بطن تصور آن، تصدیق به حقایق همچون: «نمایندگی عالی اوصاف الهی در روی زمین»<sup>۱</sup>، «عاملیت تفکیک واقعیت از ضد آن»<sup>۲</sup> و «حقیقت فوق ضرورت جبری بودن»<sup>۳</sup> زاده می‌شود و قانون خشک و مرده، روح به خود می‌گیرد. بزرگراهی است عمومی، که همه را می‌تواند در خود بگنجاند و بدون مشکل، عبور دهد و ترک آن،

اسلام به این مفهوم حیاتی، ارزشی تازه بخشیده و سنگ بنای قوانین و اصول حقوقی را بر آن استوار ساخت و حیات اجتماعی بشری نیز بر این امر گواهی می‌دهد که عادلانه بودن نظام حقوقی و استیفای حقوق به مفهوم واقعی و بدون عسر و حرج شرط اساسی مقبولیت آنست.

عنوان «اصل عدالت» از مباحثی است که در تمامی مکاتب حقوقی، جزء منابع، مبانی و یا اهداف نظام مطرح شده است<sup>۴</sup>؛ بر اساس مبانی حقوق اسلامی که به استحقاقهای فطری و طبیعی توجه دارد، این مفهوم از اصالت ذاتی برخوردار است: «العدل یضع الأمور مواضعها و الجود یخرجها من جهتها»<sup>۵</sup>: «العدل سانس» عام و الجود عارض خاص<sup>۶</sup> و این مسأله بر خلاف رویه نظام اخلاقی است، که در روندی غیرطبیعی به تعابیر «جود» و «ایثار»، برپایه ملاکهای اخلاقی و فردی، برتری می‌دهد و «ریشه این ارزیابی اهمیت و اصالت اجتماع است، که اصول و مبادی اجتماعی را بر اصول و مبادی اخلاقی تقدم دارد»<sup>۷</sup>. همانطور که بیان شد، کلیت سیستم حقوقی اسلام، هماهنگ با دیگر نظامهای اخلاقی، اقتصادی و سیاسی و... و عدالت حقوقی اسلام بر مبنای حق، در بستر جریان طبیعت و فطرت شکل گرفته است: «خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ»<sup>۸</sup>. بنابراین هرگونه ستیزه‌جویی با فطرت الهی و نادیده گرفتن واقعیات، امکانات و

**همواره حق و عدالت در جوامع بشری، سراغ کسی را می‌گیرد که در مجرای بایستگی‌ها و شایستگی‌ها قرار بگیرد و بعنوان یک انسان زنده، در صحنه اجتماع، نقش خود را بازی کند**

کوره‌راهی است که حتی راکب خود را به مقصد نمی‌رساند. «فَأَنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَمِنْ ضَاقٍ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضِيقٌ»<sup>۹</sup>. همواره حق و عدالت در جوامع بشری، سراغ کسی را می‌گیرد که در مجرای بایستگی‌ها و شایستگی‌ها قرار بگیرد و بعنوان یک انسان زنده، در صحنه اجتماع، نقش خود را بازی کند. بنابراین مکتب

افراد باشد به معنی سوم برمی گردد و در صورت خلاف آن، عین جور و بی عدالتی خواهد بود. در معنی سوم است که مسأله حق فرد مطرح می شود و مرتبط با نظام حقوقی است و اصول و قواعد حقوقی در اصل برای اقامه این نوع از عدالت ایجاد می شود، که نوع نگرش به

**عدالت می گوید: اگر وجود تو هدف است دیگران نیز هدف اند و اگر وجود دیگران وسیله است، تو نیز وسیله ای و میان این دو عقیده، تضاد کشنده ای وجود دارد که هرگز با یکدیگر، آشتی نخواهند کرد**

انسان و جهان و ملاحظه ارتباط اجزایشان در آن دخالت خواهد داشت. ممکن است تصور بشود که در نظام کفبری و به طور کلی در حقوق عمومی، بر اساس تقسیم بندیهای کلاسیک، تناسب کل اجتماع مدنظر است و تناسب فردی، در روابط عمومی، جایگاهی ندارد؛ ولی باید گفت که بر خلاف نگرش غیردینی به موقعیت حقوقی دولت، به عنوان منشأ قانون برای حفظ قدرت، که با ترجیح مفاهیمی مانند نظم و امنیت بر اصل اساسی عدالت منجر به تقسیم حقوق، به عمومی و خصوصی شده است، در فقه حقوق اسلام، این تقسیم از سویی، به دلیل نگرش خاص بر حکومت با محوریت عدالت، وارد نشده و از سوی دیگر، قاعده تلازم بین حق و تکلیف، بعنوان قاعده عملی اجرای اصل عدالت در روابط عمومی و خصوصی حاکم است و در نهایت عدل به معنی چهارم، خداست که بر مبنای مباحث کلامی شیعه، بی عدالتی در فعل خدا، راه ندارد و عدالت، صفتی ذاتی برای خالق و جاعل سنتهای تکوینی است.<sup>۱۶</sup>

قابلیتهای طبیعی در جهت اهداف فطری، باعث خروج از مسیر عدالت می باشد، «حقیقت عدالت، نه تنها معشوق همه انسانها نیست، بلکه با نظر به خودمحوری ناپکارانه ای که متأسفانه دامنگیر اکثریت مردم است، عدالت برای آنان یک پدیده منفور است، که هر چه زودتر و با هر وسیله ای که ممکن است باید از آن فرار کرد، زیرا اساسی ترین اصل خودمحوری، اینست که من «هدف» و دیگران «وسیله». در صورتی که عدالت می گوید: اگر وجود تو هدف است دیگران نیز هدف اند و اگر وجود دیگران وسیله است، تو نیز وسیله ای و میان این دو عقیده، تضاد کشنده ای وجود دارد که هرگز با یکدیگر، آشتی نخواهند کرد.»<sup>۱۷</sup>

یادآوری این نکته ضرورست که: «رعایت حقوق، آزادی، عدالت و مساوات و مانند آن در غیر احکام مضبوط در شرع، جزء ضوابط بین المللی اسلام است و اختصاص به صنف خاص ندارد»<sup>۱۸</sup> چه اینکه علی علیه السلام در نامه خویش برای مالک اشتر، مراعات دادگری و عدالت را نسبت به هر انسانی لازم می داند. «ولا تکن علیهم سبعا فارثا فانهم صنفان اما أخ لك فی الدین أو نظیر لك فی الخلق».<sup>۱۹</sup>

### معنی لغوی

واژه «عدل»، در لغت به معانی:

- الف) موزون بودن در برابر بی تناسبی
- ب) مساوات در برابر تبعیض
- ج) اعطاء حق ذی حق در برابر جور
- د) رعایت استحقاق افراد در افاضه وجود در برابر امتناع از افاضه وجود به آنچه امکان وجود بکار رفته است و معنی دیگری غیر از موارد مذکور نیامده است.<sup>۲۰</sup> در توضیح این معانی باید گفت که در معنای نخست مصالح کلی مطرح می باشد و اجزای نظام، اسباب تناسب کلی نظام را فراهم می کند و بی تناسبی در خود اجزاء، خللی بر تناسب کلی وارد نمی آورد. در معنی دوم؛ اگر عدالت مطابق استحقاقهای مساوی اولیه

از جمله تعاریفی که در معنی «عدالت فقهی» ارائه

شده است، عبارتند از: «حالت یا ملکه نفسانی باعث

التزام به تقوا و مروت»، «عامل ترک معاصی کبیره و

عدم اصرار بر گناهان صغیره»، «مسلمان بودن و عدم

ظهور فسق»، «استقامت در عمل، بواسطه ملکه

نفسانی»، «حسن ظاهر» و «صفتی نفسانی که موجب

تقوا و مروت یا صرف تقواست»

الظالمين»<sup>۳۸</sup>، بر عدالت استوار است. خطاب قرآن به انسان اخلاقی و متعهد در امر شهادت و دادرسی، با عبارت و ذی عدل آمده است: «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ»<sup>۳۹</sup>، و در فرهنگ قرآنی، در دشمنی با دیگران هم، نباید جهت عدالت، ناعادلانه باشد: «لا

بر آنچه گفته شد، نظام فرهنگی و اخلاقی، بستر ساز اجرای نظام حقوقی، شناسانده شده است. در منابع فقه حقوقی اسلام، نمونه‌های عدالت در زمینه‌های مختلف، آمده است. آیه ۱۱۵ توبه، «وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هدهم حتى يبين لهم ما يتقون ان

**نظام فرهنگی و اخلاقی، بستر ساز اجرای نظام حقوقی، شناسانده شده است**

الله بكل شيءٍ عليهم»، در مقام ابلاغ احکام قانونی، اصل عدالت را در قالب قاعده عام «تبع عقاب بلا بیان» مطرح می‌کند و دیگر اینکه

يُحْكُمُكُمْ شَنَّانُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا إِيَّادِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»<sup>۴۰</sup>، «فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»<sup>۴۱</sup>، «فلا عدوان إلا

با عبارت: «حتى يبين لهم»، این نکته را بیان می‌کند که این قاعده ناظر به مسائل مبهم بوده و آنچه تحت عنوان مستقلات عقلی (زشتی جور و خوبی عدالت و بدی تجاوز به حقوق دیگران و سرقت و قتل نفس و...) می‌باشد، حکم عقلی دارند<sup>۴۲</sup> و نیازی به بیان نقلی ندارند.

على الظالمين»<sup>۴۲</sup>. در مکتب اسلام علاوه بر مصالح دنیوی انسانها در جامعه، بر مصالح اخروی نیز تأکید شده است و پاداش و کیفر اخروی، بر معیار عدالت تحقق می‌یابد: «لیجزی الذین آمنوا و عملوا الصالحات بالقسط»<sup>۴۳</sup> آیات متعددی از قرآن مجید، با صراحت کامل، نابودی اجتماعات گذشته را، معلول ظلم و جور معرفی می‌نماید؛ که عبارت است از: تضاد با عدالت و یا بی‌اعتنایی به آن و هیچ اعتلاء و تمدن اصیل را در تاریخ بشری بدون در نظر گیری عامل عدالت، نمی‌توان تحلیل و تفسیر کرده.<sup>۴۴</sup> «فقطع دابر القوم الذین ظلموا و الحمد لله رب العالمین»<sup>۴۵</sup>. فلذا؛ دیده می‌شود که قرآن به وضوح، مساله عدل و جور را در چهره‌های گوناگون آن (تکوینی و تشریحی و اخلاقی و اجتماعی) طرح کرده است و در بعد تشریحی، ملاک و حکمت بعثت انبیاء الهی را، با داشتن اصل عدالت در نظامات اجتماعی می‌داند: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط»<sup>۴۶</sup> و اصولاً؛ علت مخالفت مترفین امت با احکام شریعت را، ستیزه‌جویی آنها با اصل عدالت - که در درجه اول یک اصل تشریحی است - می‌داند: «انا بما ارسلتم به کافرون»<sup>۴۷</sup> و ریشه روانی این امر را، حب نفس و راه عملی مبارزه با این عوامل را، عدم پیروی از خواسته‌های نفسانی می‌داند؛ که جنبه فردی دارد: «فلا تتبعوا الهوی أن تعدلوا»<sup>۴۸</sup> پس بنا بر آنچه گفته شد، نظام فرهنگی و اخلاقی، بستر ساز

این روش، در طرح مساله مفاهیم کلی مثل عدالت و آزادی، با روش سایر مکاتب حقوقی و فلسفی، فرق دارد و این اختلاف، به این صورت است که برخلاف اندیشه‌های بشری، تعریف ماهوی که شامل تمام مصادیق موجود، برای آنها باشد، ارائه نشده است. تطبیق مصادیق به مفاهیم کلی، نیاز به شناخت پدیده‌های هستی و از جمله انسان در مرحله بعد شناسایی جایگاه این پدیده‌ها، بر اساس یکسری قوانین و سنتهای پایدار دارد. از طرف دیگر، در نگرش اسلامی به عدل حقوقی، این نوع عدالت تنها یک نهاد اعتباری و ارزشی نیست؛ بلکه امری است برگرفته از نظام تکوین؛ و به همین خاطر است که قرآن و منابع روایی و نقلی، مفهوم عدالت تشریحی را در قالب مصادیق آن و به همراه پدیده‌ها و ابعاد مختلف انسان‌شناختی، بیان می‌کنند. پس مفهوم عدالت قابل درک با عقل است و هر انسانی، آن را در خود می‌یابد؛ ولی قابل بیان از طریق منابع نقلی نیست و آنچه که نقل شده است، مصادیق مفهوم کلی عدالت در معیت پدیده‌های انسانی (اجتماعی و فردی) می‌باشد. به

بهار ۱۳۸۰  
فصلنامه علمی-پژوهشی  
فلسفه و حقوق

دلیل اشتراک معنوی بین موارد گوناگون عدالت در عرصه‌های سیاسی، حقوق، الهی و انسانی، ضابطه مهم در شناخت رویکرد اسلام به مفهوم عدالت حقوقی، تحقیق و بررسی در مصادیق آن در عرصه‌های شناخته شده دیگر است.

نتیجه این بحث قرآن، با آنچه آیه الله محمد باقر صدر در بحث عدالت اقتصادی در کتاب «اقتصادنا» آورده، بسیار

نزدیک است: «موقعی که اسلام، عدالت اجتماعی را در چارچوب اصول اساسی‌ای که نظام اقتصادی اسلام از آن بوجود می‌آید، پی‌ریزی کرد، عدالت

**موقعی که اسلام، عدالت اجتماعی را در چارچوب اصول اساسی‌ای که نظام اقتصادی اسلام از آن بوجود می‌آید، پی‌ریزی کرد، عدالت اجتماعی را با مفهوم مجرد عام آن، مطرح نساخت و آن را به نحوی که هر نوع تفسیر به آن راه یابد، تعریف نکرد**

دست یافت. یکی از راههای وصول به این نتیجه، عملکرد حاکم دادگستر عادل است که این امر در فرهنگ سیاسی و حقوقی شیعه، با مفاهیمی مانند «عصمت» و «عدالت»، «فقاہت» و ... مورد تاکید قرار گرفته است و در حقیقت به عنوان یک طریق عملی مطرح گشته است، تا مردم به مصادیق عدالت پی ببرند.

اصل مهم دیگری که در فرهنگ قرآنی در باب اجرای

عملی اصل عدالت به عنوان زیرساخت بنای قوانین و احکام شرعی مطرح شده، «تلازم بین حق و تکلیف» است. این قاعده در آیه ۲۲۸ بقره «... و لمن مثل

الذی علیہن بالمعروف» بیان شده که از تساوی حقوق با وظائف، اجرای عدالت ضابطه‌ای عملی بخود می‌گیرد. در عبارت بعدی می‌فرماید: «و للرجال علیہن درجه» این جمله متمم اصل قبلی است و قانونگذار در مقام وضع احکام تشریعی و در ارتباط حقوقی بین افراد با توجه به شؤون اجتماعی و اسحقاقهای ذاتی افراد، مردان را از برتری حقوقی و تکلیفی به طور متناسب برخوردار ساخته است: «و رفعنا بعضهم ببعض درجات».<sup>۵۲</sup>

جریان اصل عدالت با ضابطه تناسب و تلازم حق و تکلیف در متن جامعه انسانی از واژه «معروف» به عنوان امری که انسان، با ذوق اجتماعی خود و اتکا بر پایه‌های طبیعی و فطری آن را می‌شناسد، دریافت و استنباط می‌شود.<sup>۵۳</sup>

#### ملاک مشروعیت قواعد حقوقی:

سیرتدوین قوانین حقوقی، بدین قرار است که براساس جهان‌بینی مکتبی، منابع حقوقی تعیین شده و اصول و قواعد حقوقی (مبانی) از آن منابع استخراج و سپس مواد

اجتماعی را با مفهوم مجرد عام آن، مطرح نساخت و آن را به نحوی که هر نوع تفسیر به آن راه یابد، تعریف نکرد؛ هم‌چنین، چون در جوامع گوناگون، عدالت اجتماعی متفاوت است، نگاه آنها به عدالت اجتماعی، به نسبت اختلاف افکار و درک از زندگی، تفاوت دارد؛ بلکه اسلام مفهوم عدالت اجتماعی را در ضمن یک برنامه اجتماعی و خاص، جلوه‌گر ساخته است. بدین سان، توانسته این مفهوم را در یک واقعیت زنده اجتماعی، که همه جوانب آن از مفهوم اسلام درباره عدالت اشباع گشته، مجسم سازد... بنابراین کافی نیست که با دعوت اسلام به عدالت اجتماعی آشنا شویم؛ بلکه لازم است تصورات تفصیلی عدالت و مفهوم خاص اسلامی آن را بشناسیم.<sup>۵۴</sup>

مطلب دیگر درباره عدالت، حق و آزادی به عنوان یکسری مفاهیم عام، این است که آنها از معانی حسی نیستند، تا دارای نشانه‌های ملموس و قابل تجربه باشد. «لیست علی الحق بسمات تعرفها ضروب الصدق من الکذب»<sup>۵۵</sup> البته این بدان معنا نیست که نتوان به موارد آنها دست یافت. یکی از راههای وصول به این نتیجه،

**به طور کلی در مبانی حقوق، سه مساله عمده مورد بحث قرار می گیرد: (۱) منشاء مشروعیت قواعد حقوقی (۲) پیش فرضهای مشروعیت (۳) ملاک مشروعیت**

احکام، باید جستجو کرد، نه جزء معلولها و اهداف آنها و چون جزء منابع حقوق هم نمی باشد، پس جایگاه آن را در مبانی حقوق می توان جست. این مطلب در آیه: «إِنَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ»<sup>۵۵</sup> آشکارتر است که قسط را مبنای جزای مومنان و جزا را، هدف خلقت و اعاده، بیان می فرماید.

به طور کلی در مبانی حقوق، سه مساله عمده مورد بحث قرار می گیرد: (۱) منشاء مشروعیت قواعد حقوقی (۲) پیش فرضهای مشروعیت (۳) ملاک مشروعیت. درباره منشاء قواعد و اصول حقوقی، به لحاظ اصل اشتراک طبیعی و فطری انسانها، اراده الهی از مجرای منابع شرعی (عقلی و نقلی) اعمال می شود: «الحق من ربك فلا تكن من الممتزین»<sup>۵۶</sup> این معنی از آیه ۵۹ سوره نساء - که مرجع حاکمیت حقوقی را در مسائل نزاعی به خدا و رسول (منشأ و منزل وحی) نسبت می دهد و در مورد حاکمیت سیاسی، اطاعت از اولی الامر را هم در کنار آنها بیان می کند - فهمیده می شود: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم و إن تنازعتم فی شئی فردوهُ إلى الله و الرسول». بنابراین دولت نمی تواند منشأ مشروعیت مبانی و قوانین حقوقی باشد.

علاوه بر منشأ حقوق، در مورد مشروعیت قواعد و قوانین، یکسری پیش فرضهایی در مقام استنباط و استخراج مبانی، مطرح می شود که ناشی از نگاه مکتبی به روابط بین واقعیات، امکانات، قابلیت و غایات آن می باشد. از این پیش فرضها می شود به مواردی مانند تلقی انسان شناسی، جامعه شناسی و معرفت شناسی و نیز مبانی فلسفی و کلامی و پاسخ به نیازهای نو و مقتضیات زمان و مکان و ثبات و تغیر و ... اشاره کرد، که اکثر این موضوعات، در معارف اسلامی، جزء مباحث کلامی می باشد. این پیش فرضها هستند که مسیر حرکت قانونگذار را در وضع قوانین و نظام سازی، مشخص

قانونی براساس آن مبانی تنظیم می شود. منابع حقوقی اسلام به دو دسته: نقلی و عقلی تقسیم می شوند و هر دو کاشف اراده الهی در امر تشریح هستند و بر این مبنا، قرارداد عقل در مقابل شرع، مغالطه ای بیش نخواهد بود. اصل عدالت اگر چه به عنوان یک حکم مستقل عقلی در سنجش مشروعیت اصول و قوانین، بر مقوله وضع احکام تقدم دارد، لیکن جزو منابع حقوق اسلامی به شمار نمی آید.

از طرف دیگر به لحاظ این که در منابع کلامی شیعه آنچه عدل است، دین و شرع همان را متذکر شده، عدالت نمی تواند معلول احکام و دستورات شرعی و جزء اهداف تشریحی باشد. ثانیاً مکتب حقوقی اسلام، سلسله مقاصدی را در طول هم معرفی می کند و سرسلسله هر دو را به مبدأ خلقت پایان می دهد: «هو الأول و الآخر» مطابق این بینش، عدالت نمی تواند هدف غایی نظام حقوقی محسوب شود. قرآن کریم ضمن ارج نهادن به اصل عدالت، آن را وصف ممتازی می داند که عادلان در پرتو آن، توان عروج به مقام برین و وصول به نور مطلق را می یابند. و ثالثاً: هدف حقوق آن چیزهایی است که انجام و ترک آنها واجب نیست، ولی بایسته تر و بهتر است و مبانی حقوق عبارت است از آنچه که رعایت آن ضروری و از وجوب و حرمت برخوردار است. به همین<sup>۵۷</sup> دلیل و به خاطر تاکیدی که بر عدالت شده، عدم تحقق آن، نقض اعمال و روابط حقوقی را در پی خواهد داشت. پس اصل عدالت را در سلسله علل



می‌کنند. تنها توجیهی هم که بر اختلاف دید و تفسیر در مورد اصول و مبانی حقوقی مانند عدالت و آزادی و حیات و ... می‌شود ارائه داد، همین اختلاف در پیش‌فرضهاست و از همین جاست که برای تبیین حقوق اسلام، نیاز به تبیین مکتبی همه‌جانبه از انسان، جامعه، معرفت و ... هست؛ به عنوان مثال، در عرصه معرفت‌شناسی، به خلاف منطقی قدیم، که معیار شناخت، خود شناخت بود و تصورات و تصدیقات نظری، براساس تصورات و تصدیقات بدیهی بیان می‌شدند و بدیهیات «خود معیار» بودند؛ در منطقی جدید، معیار شناخت، عمل و تجربه با حصول مراحل بررسی استقرائی ارائه فرضیه و آزمایش، معرفی شد. این دو دیدگاه، منجر به دو نوع برداشت از جهان هستی می‌شود. در نگرش اول، قواعد، از جمله عدالت، در نظم دقیق جهان ظهور می‌یابد. آیا منطقی قدیم در معرفت‌شناسی یک منطقی اسلامی بود؟ که از آن این اصل کلی، جهان بینی اسلامی منتج شود و آیا میان این دیدگاه (نگرش اول) و منطقی معرفت‌شناسی قدیم - با استدلال علمی - ارتباط هست و عمل انسان براساس آن قواعد سنجیده می‌شود و در نگرش دوم، داشتن منفعت و استفاده برای زندگی فردی و اجتماعی انسان و یا به عبارتی عمل انسان، ملاک عدالت است. در عرصه انسان‌شناختی هم اسلام تفاوت بین زن و مرد را محدود به طبیعت وجود آن دو می‌داند و آن را نوعی تنوع معرفی می‌کند؛ نه نقص یکی و کمال دیگری. این تنوع انعکاسی، در روینای زندگی اثر می‌گذارد. بنابراین، اصل عدالت، در روابط بین زن و مرد و زندگی اجتماعی، با رعایت حقوق و تکالیف متناسب با طبعشان، در وصول به اصل کمال تأمین می‌گردد. تنوع مذکور، تأثیری در جوهر حیات و حقایق واقعی ندارد و در کلام قرآن، جوهره حیات انسانها، با ملاک تقوا و پابندی به اصول الهی انسان، سنجیده می‌شود: «ان اكرمکم عندالله اتقکم».<sup>۵۷</sup>

مطلب سوم و بحث محوری در باب مبانی، ملاک مشروعیت حقوق می‌باشد. از دیدگاه اسلام، احکام شرعی، براساس اصل حکمت الهی، وضع شده‌اند: «ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة»<sup>۵۸</sup> و این حکمت‌های الهی از راه منابع نقلی و عقلی، قابل استخراج می‌باشد: «و قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير»<sup>۵۹</sup>، «فقد اتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة».<sup>۶۰</sup> از سوی دیگر، حکمت الهی، بر پایه مصالح و مفاسد واقعی بنا شده است؛ که بعنوان شاهد می‌توان به آیه ۲۱۹ سوره بقره استناد کرد: «يستلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبيرٌ و منافع للناس و ائهما أكبر من نفعهما». اوامر و نواهی تشریحی در مکتب اسلام، بواسطه عقل انسانی، قابل کشف و استدراک است و این موضوع از توصیه لقمان به فرزندش، دریافت می‌شود: «يا بني أقم الصلوة وأمر بالمعروف وانه عسن المنكر».<sup>۶۱</sup> این اوامر و نواهی، مطابق کلام علی عليه السلام براساس حسن معروف و قبح منکر وضع شده‌اند: «فانه لم يأمرک الا بحسن و لم ينهاک الا عن قبیح».<sup>۶۲</sup> و قرآن نیز علت منع و نهی از پاره‌ای اعمال (قتل و زنا و ...) را، مکروه بودن آنها نزد خدا می‌داند: «كل ذلك كان سيئة عند ربك مکروها».<sup>۶۳</sup> پس اصل «حسن و قبح اعمال» بعنوان یک اصل عقلی است که در مک مصادیق، آن بلحاظ وابسته بودن به پیش‌فرضهای مکتبی، تابع نقل شرعی است، پس اصل عدل، در کنار اصول دیگر حقوقی (آزادی، حیات، کمال و ...) بعنوان مهمترین ملاک قواعد حقوقی اسلام، مطرح است و در مراحل مختلف نظام‌سازی حقوقی، براساس مصالح عقلی بنا شده و فهم معیارها و مصادیق حقوقی آن، منوط به فهم پیش‌فرضهای مکتبی است و مصالح حقیقی مورد نظر، از منظر بسیار وسیع «دنوی-اخروی، مادی-معنوی، فردی-اجتماعی، آنی-مستمر» نگریسته می‌شود و هر ملاک دیگری که برای اصل عدالت در نظام حقوقی غیر از اصل مصالح حقیقی مطرح می‌شود،

**در فقه شیعه، اصل تبعیت احکام از مصالح و مفسد عقلی و قاعده عقل و شرع، بمعنی کاشفیت عقل از اراده الهی، در عرض کتاب و سنت، مورد تایید قرار گرفته است و میان برهان عقلی و استدلال خیالی (قیاس ظن، تمثیل منطقی) فرق می‌گذارد**

از جمله اصلاح «فمن تاب من بعد ظلمه و اصلح فان الله يتوب عليه»<sup>۶۴</sup> جبران، ارباب «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله و الله عزيز حكيم»<sup>۶۵</sup> و ... نظر به مقام اجرا دارند و همه آن موارد در بطن مصالح مورد نظر اسلام در مقام وضع، جای گرفته و در واقع آثار آن، مصالح حقیقی به شمار می‌روند.

#### آیا عدالت بمعنای تساوی است؟

«در مکتب تشیع نسبت انسان با اشیاء، براساس حق است و این علاقه، یا غایی است مثل طبیعت: «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً»<sup>۶۶</sup>، «و لقد مکنا کم فی الارض و جعلنا لکم فیها معایش قلیلاً ما تشکرون»<sup>۶۷</sup> که هم قانون شرع و هم خلقت، نمودار آن است و معنای فطری بودن حقوق همین است و یا علاقه فاعلی است که با کار ایجاد حق کند؛ مثل کاشتن درخت که خلق در مقابل آن مسؤولیت دارد.<sup>۶۸</sup> بنابراین توزیع متناسب حق، در مجرای خلقت طبیعی کارآرایی صورت می‌گیرد که تساوی در آن شرط نیست، آنچه که اصل تساوی در قبال آن مطرح است، قانون حقوقی است و حقوق انسانها طبق اقتضای عدل، متفاوت خواهد بود.

#### اصل عدل در حوزه فقه شیعه:

در فقه شیعه، اصل تبعیت احکام از مصالح و مفسد عقلی و قاعده عقل و شرع، بمعنی کاشفیت عقل از اراده الهی، در عرض کتاب و سنت، مورد تایید قرار گرفته است و میان برهان عقلی و استدلال خیالی (قیاس ظن، تمثیل منطقی) فرق می‌گذارد. بر مبنای اصل حسن و قبح عقلی، که مورد قبول واقع شده، حسن و قبح مفهوم «عدالت» و «جور» هم بعنوان ملاک سنجش قواعد و قوانین فقه حقوقی، مورد تصدیق واقع شده است. عدالت در توازن و ساختار اصول حقوقی، نقشی محوری بازی می‌کند؛ بعنوان مثال پذیرفتن اصل برائت عقلی در صورت نبودن دلایل قانونی کافی، توجه به اصل مورد بحث را می‌رساند و نیز قواعدی مانند «اضطرار»، «عسر و حرج»، «نفی ضرر و ضرار»، «نفی تکلیف مالایطاق»، «نفی تکلیف مجانین و صغار» و ... در تحلیل نهائی، به حسن عدل و قبح بی‌عدالتی برمی‌گردد.<sup>۶۹</sup> مقبولیت اصل عدالت بر مبنای مصالح واقعی، بعنوان یک اصل مستقل عقلی در مقام تشریح، نشانگر گرایش تحقیقی و واقع‌گرایانه مکتب اسلام و انعطاف‌پذیری نظام حقوق اسلام با حفظ اصول اساسی می‌باشد. البته، ذکر این نکته ضروریست که صرفاً، نگرش واقع‌گرایانه (گرایش تحقیقی) عامل کارآیی نظام نیست؛ بلکه یک نظام کارآمد، گرایش همه‌بعدی به واقعیتها، امکانات، قابلیت‌ها و اهداف مکتبی، باید داشته باشد و لذا، جزء میانی و اصول حقوق اسلام، در کنار توجه به اصولی مانند عدالت، آزادی، حیات و ...، اصل کمال انسانی هم باید مورد نظر قرار گیرد؛ بدین معنی که نظام حقوقی مکلف است بستر قرارگیری تک‌تک افراد جامعه را در مسیر کمال تأمین کند. می‌توان ادعا کرد که روایاتی مانند: «من أصبح و لم یهتم بأمر المسلمین فلیس بمسلم» ناظر بر همین معناست.

رابطه اصل «آزادی» و «عدالت» حقوقی در مکتب اسلام:



برابر حقوق الهی و نیز حقوق انسانی (شامل خویش و دیگران) می‌باشد.<sup>۷۱</sup> بنابراین براساس اصل آزادی مسئولانه، سلب حق حیات و آزادی و کمال و ... را از خویشتن جائز نمی‌داند.

\* دانشجوی رشته معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق (ع)، ورودی ۷۷.

<sup>۱</sup> شرح و تفسیر نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۶۲، محمد تقی جعفری

<sup>۲</sup> محمد تقی جعفری، شرح و تفسیر نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۵۸

<sup>۳</sup> محمد تقی جعفری، شرح و تفسیر نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۵۹

<sup>۴</sup> نهج البلاغه، خطبه ۱۵

<sup>۵</sup> از این قیم در الطرق الحکمیة ص ۱۶ به نقل از: محمد جعفر جعفری لنگرودی - مکب های حقوقی در حقوق اسلام ص ۷۴: در موارد سکوت قانون غیر از بدیهیات عقلی به منبع قاعده عدل و انصاف استناد شده است - دانشنامه حقوقی جعفری لنگرودی: عدالت روح قانون و هدف انسانی قوانین است.

<sup>۱</sup> نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷

<sup>۲</sup> نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷

<sup>۳</sup> مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۱۳

<sup>۴</sup> انقطاع/ ۷

<sup>۵</sup> شرح و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۵۹، استاد جعفری

<sup>۶</sup> آیه الله عبدالله جوادی آملی - فلسفه حقوق بشر، ص ۳۷

<sup>۷</sup> نهج البلاغه، نامه، ۵۳ بند ۹

<sup>۸</sup> بعنوان مثال: (۱) رسالة العدالة (شیخ مرتضی انصاری) نقل از شیخ

طیسی در المیسوط و ابن ادریس حلی در سرائر

(۲) مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهان

(۳) معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، ج ۴، ص ۲۶۴

(۴) فرهنگ معین، محمد معین، ج ۲، ص ۲۲۸۲ و ۶۵

<sup>۹</sup> ر. ک: عدل الهی، ص ۵۴، شهید مطهری

<sup>۱۰</sup> رسالة العدالة، شیخ مرتضی انصاری؛ به نقل از مشهور فقها

از علامه و متأخرین، ص ۱۲

مفهوم «آزادی» در فرهنگ قرآنی، معادل «عبودیت الهی و رهایی از بندگی غیر او» می‌باشد. اگر این اصل در مورد اصل وجود انسان، تحقق پیدا کند، موجب می‌شود که استعدادها و آثار وجودی او نیز از منابع عقیدتی و فکری و سرزمینی و اقتصادی و ... آزاد شوند. آزادی بطور مطلق، صفتی است برای انسان؛ بنابراین تابع موصوف خود خواهد بود. وجود موصوف (انسان)، از دیدگاه تفکر اسلامی، در این دنیا محدود به حدود طبیعی خلق شده است.

پس آزادی او نیز محدود خواهد بود و عامل این محدودیت، همان عامل محدودیت اصل وجود بشر، «خالق وجود و جاعل آثار آن»<sup>۷۲</sup> می‌باشد: «انما یکل شیء خلقناه بقدر».<sup>۷۳</sup> از سوی دیگر مطابق تعالیم اسلامی، موجودات طبیعی برای وصول به آثار مطلوب، بایستی در راستای حق و فطرت، پرورش یابند. بنابراین اصل «آزادی» که محدودیت دارد، ملک بشری نخواهد بود تا هرگونه تصرف در آن بشود؛ بلکه زمینه‌ساز اصل حیات و کمال انسانی است. پیگیری این موضوع می‌تواند بحث فلسفه مجازات و تعزیرات جزائی اسلام را، به نتایج خوبی برساند و نیز مرجع تفسیر نوع آزادی بشری وجود خواهد بود: «للرجال نصیب مما اكتسبوا وللنساء نصیب مما اكتسبن».<sup>۷۴</sup>

همانطور که قبلاً ذکر شد عدالت بعنوان یک مفهوم مشترک معنوی، دارای مصادیق مختلف در حوزه‌های تکوینی و تشریحی می‌باشد و «هر چند یک اصل الهی است و مربوط به صفات فعلی خدا می‌شود، ولی از بابت ارتباط آن به آزادی و اختیار انسان، یک اصل انسانی محسوب می‌شود».<sup>۷۵</sup>

و نیز بیان شد که قاعده «تلازم حق و تکلیف» روح عدالت حقوقی را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین برخلاف حقوق بشر غرب - که آزادی را مقید به آزادی دیگران و تکلیف در مقابل حقوق آنها تفسیر می‌کنند - در حقوق اسلام، حق آزادی انسان، محدود به تکلیف در

۱۷ زحرف ۲۴  
 ۱۸ نساء ۱۳۵  
 ۱۹ تفسیر نمونه ج ۸ ص ۱۶۳ (هیأت مؤلفان زیر نظر مکارم‌شیرازی) و نیز در بیان شرع، عقل و نقل کاشف اراده است نه اینکه عقل را در مقابله شرع قرار دهیم  
 ۲۰ محمد باقر صدر - اقتصاد ما ترجمه: محمد کاظم بجنوردی ص ۳۶۳  
 ۲۱ فتح البلاغه نامه ۵۳ ص ۱۴۱ بند ۱۲۳  
 ۲۲ زحرف ۳۲  
 ۲۳ تلازم تکلیف و حق در حقوق در آیه ۶ اعراف (فلنستلن الذین ارسل الیهم ولنستلن المرسلین) و نیز در کلام علی علیه السلام (فقد جعل الله سبحانه لی علیکم حقاً بولاية امرکم و لکم علی من الحق مثل الذی علیکم... لا یجری لاحد الا جری علیه) آمده است.  
 ۲۴ جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر ص ۱۴  
 ۲۵ یونس ۴  
 ۲۶ آل عمران ۶۰  
 ۲۷ محمد تقی جعفری، تکاپوی اندیشه‌ها ص ۴۱۷  
 ۲۸ اسراء ۳۹ این مورد پس از ذکر ۱۱ امر و ۱۴ نهی ذکر شده است.  
 ۲۹ ملک ۱۰  
 ۳۰ نساء ۵۴  
 ۳۱ لقمان ۱۷  
 ۳۲ فتح البلاغه، فیض الاسلام نامه ۳۱ ص ۹۱۹  
 ۳۳ اسراء ۳۵  
 ۳۴ بقره ۲۹ / ۶۸ اعراف ۱۰  
 ۳۵ مائده ۳۸  
 ۳۶ بقره ۳۹  
 ۳۷ اعراف ۱۰  
 ۳۸ سید اسحاق حسین کوهساری، مجله مجتمع آموزش عالی قم سال ۱ ش ۴ «رابطه عدالت و حقوق در اسلام» ص ۱۰۵  
 ۳۹ رجوع شود به عدل الهی ص ۳۰ شهید مطهری فلسفه حقوق بشر جوادی آملی ص ۴۴  
 ۴۰ قرآن در مورد ایجاد و اصل وجود محدود در طبیعت از واژه «خلق» و در مورد آثار آن از «جعل» نام برده است (انعام ۱)  
 ۴۱ قمر ۴۹  
 ۴۲ نساء ۳۲  
 ۴۳ مجموعه آثار شهید مطهری (ره) ج ۲ ص ۱۴۹  
 ۴۴ محمد تقی جعفری، تکاپوی اندیشه‌ها، ج ۱، ص ۵۰۲

۱۶ رساله العداله، شیخ مرتضی انصاری؛ به نقل از بعضی متقدمین از جمله ابن ادریس حلی، صاحب سرائر، ص ۱۳  
 ۱۷ رساله العداله، شیخ مرتضی انصاری؛ به نقل از شیخ طوسی در الخلاف، ص ۱۵  
 ۱۸ رساله العداله، شیخ مرتضی انصاری؛ به نقل از والد صدوق و صاحب المقتنه (شیخ مفید) ص ۱۴  
 ۱۹ رساله العداله، شیخ مرتضی انصاری؛ به نقل از اکثر قدامی فقه، ص ۱۵  
 ۲۰ رساله العداله، شیخ مرتضی انصاری؛ به تعریف مختار شیخ مرتضی انصاری، ص ۳۳  
 ۲۱ علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲ ص ۲ و ۳ (بیروت، موسسه علمی، بی‌تا).  
 ۲۲ شرح و تفسیر فتح البلاغه، علامه محمد تقی جعفری، ج ۳، ص ۳۵  
 ۲۳ جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۱۹۸  
 ۲۴ مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۵۵ - تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۵۷.  
 ۲۵ طه / ۵۰  
 ۲۶ انعام / ۱۱۵  
 ۲۷ انفطار / ۷  
 ۲۸ شوری ۱۵  
 ۲۹ اعراف ۲۷  
 ۳۰ نساء ۵۸  
 ۳۱ نخل / ۹۶  
 ۳۲ بقره ۲۸۲  
 ۳۳ بقره / ۲۸۲  
 ۳۴ نساء / ۳  
 ۳۵ حجرات / ۹  
 ۳۶ انعام ۱۵۲  
 ۳۷ رحمن ۹  
 ۳۸ بقره ۱۲۴  
 ۳۹ مائده ۹۵  
 ۴۰ مائده ۸، مجتمع ۷.  
 ۴۱ بقره ۱۹۴  
 ۴۲ بقره ۱۹۳  
 ۴۳ یونس ۴  
 ۴۴ محمد تقی جعفری، شرح و تفسیر فتح البلاغه ج ۳ ص ۲۶۶  
 ۴۵ انعام ۴۵ آیات ۱۳ یونس، ۵۹ کهف، ۱۱۷ هود  
 ۴۶ حدید ۲۵۰