

مطالعات علوم اسلامی انسانی

مقاله پژوهشی، سال هشتم، شماره ۳۱، پاییز ۱۴۰۱ (ص ۵۱ - ۶۲)
دریافت: شهریور ماه ۱۴۰۱ پذیرش: آبان ماه ۱۴۰۱

رابطه حقوق و عدالت با مفهوم شناسی تطبیقی آن در اندیشه های فلاسفه غرب و اسلام

Investigate the relationship between law and justice to the concept of justice in the West and the Islam

عباس تقوایی / گروه معارف اسلامی، واحد لاهیجان، دانشگاه آزاد اسلامی، لاهیجان، ایران.
امیررضا محمودی / گروه حقوق، واحد لاهیجان، دانشگاه آزاد اسلامی، لاهیجان، ایران.

Abbas Taghvaei / Department of Islamic Studies, Lahijan Branch, Islamic Azad University, Lahijan, Iran.
taghvaei.abbas@yahoo.com

Amirreza Mahmoudi / Department of Law, Lahijan Branch, Islamic Azad University, Lahijan, Iran.

Abstract

One of the oldest issues prevalent in the discussions of philosophy of law has been the relationship between law and justice. The study of this relationship has continued since the oldest Western and Islamic writings until the present time, and devoted part of the thinking of western philosophers like Socrates, Plato, Rawls, Nozick and Al-Farabi and contemporary Islamic jurists to itself. In this study focusing on these two issues as well as studying the developmental lines of of these two issues in the thinking of the mentioned scholars along with the viewpoints in Quran lines and sayings, it has been tried to design different models of this relationship and judge them based on Islamic viewpoints.

Keywords: Law, Justice, Relationship between law and justice, Western philosophy, Islamic philosophy, Law philosophy.

چکیده

مباحث مبنایی مربوط به حقوق در حوزه فلسفه حقوق مورد بحث و توجه واقع می‌شود و یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح شده در این حوزه، نوع رابطه میان حقوق و عدالت است. اهمیت این بحث بدین لحاظ می‌باشد که گاه ممکن است اجرای یک قاعده حقوقی که تأمین کننده منافع عمومی به نظر می‌رسد، از عدالت فاصله گرفته و یا حتی در تعارض با آن واقع شود. بررسی این رابطه در قدیمی‌ترین متون فلسفی غربی و اسلامی از دیرباز تا زمان حاضر استمرار یافته و بخشی از اندیشه‌های فلسفی سقراط و افلاطون تا رالز و نازیک در غرب و اندیشه‌های فارابی تا متکلمان و فقهای معاصر اسلامی را به خود اختصاص داده است. در این نوشتار ضمن پرداختن به این دو مفهوم و سیر تحولات رابطه میان این دو در اندیشه‌های دانشوران مذکور در کنار نگاه آیات و روایات کوشیده شده مدل‌های مختلف این رابطه طراحی و از منظر اسلامی با رویکرد نظری و با روش توصیفی-تحلیلی میان آن‌ها قضاوت شود.

کلیدواژه‌ها: حقوق، عدالت، رابطه حقوق و عدالت، فلسفه غرب، فلسفه اسلامی.

مقدمه

یکی از مسائلی که از دیرباز در فلسفه حقوق مطرح بوده بحث رابطه میان حقوق و عدالت است. در این مقاله با عنایت به مبانی این بحث و پس از ذکر معادل‌های لغوی و اصطلاحی دو واژه حق و عدالت، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای دیدگاه‌های موجود را در اندیشه‌های فلسفی غرب و از دیدگاه فلاسفه مهم یونان باستان نظیر سقراط و افلاطون تا فلاسفه سده‌های میانه و معاصر نظیر منتسکیو و روسو و رالز و نازیک پرداخته شده و سپس ضمن بحث از عدالت در اسلام و توجه آیات و روایات به این مقوله، دیدگاه فلاسفه اسلامی نظیر فارابی و ماوردی تا فقهای بزرگ معاصر نظیر آیت‌الله العظمی حکیم و مرحوم امام (ره) مورد بحث قرار گرفته و در نهایت از میان سه مدل موجود، بر روی یک مدل تأکید شده است.

مبانی و تعاریف

برای رسیدن به معنای اصطلاحی واژه حقوق لازم است در ابتدا به معادل‌های مختلف واژه «حق» و «حقوق» به لحاظ لغوی و اصطلاحی اشاره داشته باشیم.

حق در لغت

در فرهنگ‌های لغت برای واژه حق معادل‌های مختلفی ذکر گردیده که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: «از اسماء حق تعالی، ثابت، ضد باطل، یقین، درست، پادشاهی و سلطه، مال، بهره و قسمت، احتیاط، مرگ، امر حتمی و ..» (لاروس: ۴۵۶). در فقه این واژه به‌طور مشخص در دو معنا بکار گرفته می‌شود که عبارت‌اند از:

- حق در مقابل حکم یعنی «اموری که در قانون پیش‌بینی شده» البته در صورتی که «افراد مجاز باشند که به‌قصد خود برخی از آن‌ها را تغییر بدهند»؛

- نوعی از مال البته «در مقابل عین، دین، منفعت و انتفاع» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۲۱۶).

در کتب اسلامی نیز واژه حق در سیاق مفرد به معنای «قدرت یک فرد انسانی مطابق قانون بر انسانی دیگر یا بر یک مال یا بر هر دو» (چه این مال، مادی و محسوس باشد و چه نباشد)، ذکر گردیده که خود سه شکل دارد:

- قدرت مادی مالک بر مال موجود منقول و یا غیرمنقول؛

- قدرت معنوی بستانکار بر بدهکار؛

- قدرت شخص هم بر مال و هم بر شخص دیگر.

البته مشکل تعریف فوق (در سه وجه مختلف ذکر شده) از دیدگاه دکتر جعفری لنگرودی در آن است که در این تعریف «چگونگی پیدایش حق» نامشخص مانده فلذا به نظر وی در یک تعریف جامع از حق می‌توان چنین گفت: «حق قدرتی است که انسان در تنازع بقاء در رابطه با انسان یا انسان‌های دیگر کسب می‌کند». (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۹: ۱۶-۱۵)

اما مهم‌ترین معنی حق در این قسمت (که در حقوق مصطلح نیز کاربرد دارد) شاید همان «قدرت یا توانایی شخص بر کسی یا چیزی» است که البته بر مبنای قانون به او اعطا گردیده و معمولاً برای آن از واژه «سلطه» نیز استفاده می‌شود (جعفری لنگرودی، پیشین). برای این توانایی مشخصاتی ذکر کرده‌اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۶۶۹) که عبارت‌اند از:

- غیرقابل انتقال به غیر است؛

- غیرقابل اسقاط است؛

- قابلیت ماع بودن را داراست.

البته در یک دیدگاه کلان‌تر، این قدرت یا امتیاز نه‌تنها برای اشخاص، حتی برای گروه‌ها و نه صرفاً بر مبنای قانون، بلکه حتی می‌تواند برگرفته از عرف باشد. (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۵: ۳۴۲) توجه داشته باشیم که معادل لاتین این واژه، کلمه «Right» می‌باشد، چند که در برخی منابع معادل انگلیسی «Law» (یا «Droit» فرانسه) نیز برای آن ذکر گردیده که جای تأمل دارد. (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۶۶۹)

معادل‌های واژه حقوق

- واژه حقوق نیز در معنای مختلفی بکار گرفته شده که برخی از مهم‌ترین آن‌ها (درمقابل معنای اصطلاحی موردنظر ما که بعداً به آن می‌پردازیم) عبارت‌اند از:
- مجموعه‌ای از حق‌ها یا جمع کلمه «حق» در معنای اخیرالذکر آن، یعنی «امتیازات و توانایی‌های متعلق به افراد و منبعث از قانون» که فهرستی از آن در سال ۱۹۴۸ میلادی و در قالب «اعلامیه جهانی حقوق بشر» توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصویب و ارائه گردید (آقایی، ۱۳۷۹: از ص ۱۹۸ به بعد). البته این اعلامیه تلاشی برای تعیین مصادیق آن تعریف بود که تعبیری خاص از آن تلقی می‌گردد و امروزه می‌توان معادل «حقوق بشر» را برای آن برگزید (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۵: ۱۷۳) همان‌طور که می‌دانیم این واژه بیشتر اصطلاحی سیاسی محسوب می‌شود تا حقوقی؛
 - «دستمزد» یعنی اجرت پرداخت شده توسط کارفرما (دولت یا غیره) درازای عمل یا ارائه خدمات دیگر توسط افراد، نهادها و سازمان‌ها و یا حتی حکومت؛
 - «دانش حقوق» یعنی دانشی که چگونگی پیدایش قواعد حقوقی و سیر تطورات حقوق تا زمان ما را موردبررسی قرار می‌دهد؛
 - «مرافق» مانند مرافق خانه که عبارت است از «چاه فاضلاب، آشپزخانه، مستراح و هرچه غیر از اتاق‌ها»؛
 - اموالی غیر از اعیان، منافع و حق انتفاع مانند «حق تحجیر، حق خیار، پروانه کسب» (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۳؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۶۹: ۱۳-۱۲؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۷۱۷-۱۷۱۶).

معنای اصطلاحی واژه حقوق

- معنای اصطلاحی واژه «حقوق» که از اصطلاحات حقوقی و سیاسی و معادل واژه انگلیسی «Law» یا «Droit» (فرانسه) است، در زبان فارسی همواره در سیاق جمع بکار گرفته می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که درخصوص تعاریفی که برای این واژه مطرح گردیده مسائلی قابل طرح باشد. به‌عنوان مثال در فرهنگ جامع «مبسوط در ترمینولوژی حقوق» پنج معنی برای این واژه (که معادل Law برای آن قید گردیده) آمده که چنین به نظر می‌رسد معنای سوم آن همان معنای اصطلاحی حقوق باشد که مطابق با آن تعریف، حقوق ترجمه «Droit» یعنی «مجموعه قوانین یک کشور که دارای ضمانت اجراست» می‌باشد (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۷۱۶) و به همین دلیل ما دیگر معانی آن را (یعنی معانی شماره ۱، ۲، ۴ و ۵) را در قسمت قبلی ذکر کردیم. جالب آن است که درجای دیگر این کتاب و ذیل کلمه «حق» (در معنی «توانایی شخص بر کسی یا چیزی» که قبلاً بدان نیز اشاره شد) معادل انگلیسی «Law» و فرانسه «Droit» برای آن بکار گرفته شده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۶۶۹) که جای تأمل دارد.
- در «فرهنگ علوم سیاسی» چاپ «مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران» کلمه «حقوق» در کنار کلمه «قانون» معادل واژه «Law» قرار داده شده که خودبه‌خود معنایی محدود ولی اصطلاحی از «حقوق» را به ذهن متبادر می‌سازد. برای این واژه ۶ معنا ذکر گردیده که عبارت‌اند از:
- مجموعه‌ای از قواعد الزام‌آور کلی است که در زمان معین بر زندگی اجتماعی انسان حکومت می‌کند و اجرای آن از طرف دولت تضمین شده است؛
 - اراده طبقه حاکم که به‌صورت قانون بیان می‌شود؛
 - مجموعه مقررات حاکم بر روابط افراد یک جامعه سیاسی؛
 - قاعده‌ای که توسط یک قدرت عمومی مقرر شده و مدلول آن، الزام یا اذن و اباحه است و همه افراد باید از آن پیروی کنند. قانون زاینده شکل زندگی انسان است و چون زندگی انسان دائماً تغییر می‌کند، قانون نیز پیوسته در تغییر خواهد بود. هر تغییر اساسی قانون، بعد از وقوع یک انقلاب اجتماعی صورت می‌گیرد؛
 - اصل کلی که به‌عنوان تنظیم‌کننده روابط اجتماعی از طرف هیئت حاکمه و افراد جامعه پذیرفته شده و ضمانت اجرایی برای آن وجود داشته باشد؛

- قاعده‌ای حقوقی و واجد صفت کلیت و عمومیت با ضمانت اجرای خاص که با فرض دوام از طرف مرجع صالح و با رعایت تشریفات مقرر، برای تنظیم روابط اجتماعی، در جامعه‌ای ملی تنظیم و از طرف قدرت سیاسی تضمین شده باشد» (آقابخشی، افشاری راد، ۱۳۷۵: ۲۱۱-۲۱۰).
- غلبه دیدگاه سیاسی در این تعاریف در عباراتی نظیر «ضمانت اجرای دولتی» (در تعریف ۱)، «اراده طبقه حاکم» (در تعریف ۲)، «جامعه سیاسی» (در تعریف ۳)، «هیئت حاکمه» (در تعریف ۵) و «قدرت سیاسی» (در تعریف ۶) قابل مشاهده است. با این وجود تعاریف فوق را تعریف اصطلاحی این واژه البته در مفهوم مقابل حقوق طبیعی یا فطری در معنی شماره ۱ (که عبارت «در زمان معین» بر آن دلالت دارد) و یا در معنای اصطلاحی خاص در تعاریف شماره ۲ و ۴ و یا در معنای اصطلاحی عام در تعاریف شماره ۳ و ۵ به طور خلاصه و در تعریف ۶ به طور تفصیلی (که البته بهتر بود بدون قید «رعایت تشریفات مقرر» می‌آمد) دانست.
- حال با عنایت به موارد فوق‌الذکر واژه حقوق («Law» و «Droit») را می‌توان به لحاظ اصطلاحی حقوقی و سیاسی در دو تعریف زیر گنجانند:
 - تعریف خاص یعنی همان قوانین حاکم بر افراد یک کشور؛
 - تعریف عام ساده یعنی «قواعد حاکم بر مناسبات افراد در جامعه» و تفصیلی یعنی «مجموعه قواعد کلی و الزام‌آور حاکم بر روابط اجتماعی انسان‌ها که از سوی دولت ضمانت اجرایی یافته است».
- همان‌طور که مشاهده می‌کنیم این معنای اخیر که از نظر برخی نویسندگان مورد توجه ویژه واقع شده (کاتوزیان، ۱۳۸۹، ص ۱۳ و ص ۵۹) قواعد حقوقی را به‌عنوان معادل اصطلاحی واژه حقوق دارای چهار ویژگی مهم معرفی می‌کند:
 - کلی و عام بودن؛
 - اجتماعی بودن؛
 - الزام‌آوری؛
 - داشتن ضمانت اجرایی دولتی (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۵۸-۵۴).

عدالت

برای بررسی معنا و مفهوم «عدالت» با توجه به نوع بحث لازم می‌آید در ابتدا نگاهی به معادل‌های لغوی این واژه داشته باشیم و سپس معانی گوناگون آن را از دیدگاه‌های مختلف و منظر فلسفه غرب و اسلام مورد بررسی قرار دهیم.

عدل - عدالت در لغت

در فرهنگ‌های لغت معادل‌های زیادی برای واژه «عدل و عداله» در مفهوم مصدری آن‌ها ذکر گردیده است. در فرهنگ لاروس واژه «العدالة برابر با «انصاف» و «عدالت اجتماعی» (لاروس: ۸۱۷) و واژه «عدل» در المنجد در معانی «ضد ظلم و جور، ترازو، پاداش، مساعدت، امر بینابینی، پایداری و ...» بکار گرفته شده است (المنجد: ۴۱۹). همچنین برای واژه اخیرالذکر علاوه بر معانی فوق، معادل‌هایی زیر نیز ذکر گردیده است:

- الفداء (قربانی)؛
- الاستقامه (پایداری)؛
- المثل (مانند)؛
- النظير (مانند)؛
- القصد فی الامور (اراده بر انجام کار)؛
- الكيل (ترازو)؛
- الجزاء (پاداش و سزا)؛
- الفريضة (واجب یا نمازهای یومیه)؛
- النافله (نماز مستحب)؛

- الامرالمعتوسط بین طرفی الافراط و التفریط (حالت میانه بین زیاده‌روی و کم‌کاری). (لاروس: ۸۱۹)

عدالت در اصطلاح

عدالت به‌عنوان یک اصطلاح در حوزه مباحث فلسفی، حقوقی و سیاسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است که شاید این امر ناشی از کارویژه‌های خاص آن در عرصه اجتماعات بشری باشد. چنین به نظر می‌رسد که با توجه بیش‌ازحد بر همین نکته، اغلب دیدگاه‌های فلسفی، مذهبی، فقهی، حقوقی و سیاسی در باب این اصطلاح بیشتر به ذکر فواید یا اهمیت آن پرداخته‌اند تا تعریف آن. اینک سعی می‌شود تا حدودی با این دیدگاه‌ها آشنا شویم.

عدالت در اندیشه‌های فلسفی غرب

قدیمی‌ترین اندیشه مربوط به عدالت در تفکرات بشری در آرای سقراط (۴۶۹-۳۳۹ ق م) قابل مشاهده است که ضمن سؤال‌های فلسفی خویش، این سؤال پراهمیت را نیز مطرح می‌نمود که به‌راستی «عدالت چیست؟» (توماس، ۱۳۶۵، ص ۲۳۷). طرح این سؤال در کنار دیگر سؤال‌ها (نظیر سؤال از شجاعت و پرهیزکاری) از آن جهت بود که در حکمت سقراط، یافتن تعریف^۱ درست و صحیح واژه‌ها و اصطلاحات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و وی برای رسیدن به تعریف صحیح «شبیوه استقراء»^۲ را بکار می‌گیرد (فروغی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷-۱۶).

عدالت در اندیشه افلاطون

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق م) شاگرد سقراط و استاد ارسطو با پیوند میان ماهیت عدالت با دولت (موحد، ۱۳۸۱: ۸۷) ظاهراً نگاهی واقع‌گرایانه به مفهوم عدالت دارد؛ باین‌وجود «کلسن» که نظریه‌پردازان عدالت را به دو گروه «اصحاب متافیزیک» و «اصحاب اصالت عقل» تقسیم کرده، افلاطون را در رأس گروه اول (و در مقابل ارسطو که در رأس گروه دوم قرار دارد) قرار داده است زیرا عدالت از نظر افلاطون متکی بر اشراق و شهادت و فراتر از حیطه تجربه بشری و در جهان بالاتر (مثل) واقعیت پیدا می‌کند. نظر افلاطون علیرغم این تفاوت با نظر شاگرد (که با آرای وی نیز در این باب آشنا خواهیم شد)، در مسئله «فضیلت» پیوند می‌خورد که «مفهوم توازن و تعادل عنصر اصلی آن» بوده و این توازن در نگرش استاد «مبتنی بر نظم و اعتدال روحی است» و ازلحاظ علمی قابل تحلیل نیست (موحد، ۱۳۸۱: ۹۱).

افلاطون در کتاب «جمهور» که به تعبیر متفکرانی نظیر «ارسل» و «پوپر» در باب عدالت پرداخته شده و قبل‌تر از آن در «رساله گریاس» که حاوی مباحث مبسوطی در باب عدالت البته از زبان استاد وی (سقراط) می‌باشد، به عدالت توجه کرده است. کل چهارفصل اول کتاب جمهور به عدالت اختصاص یافته که در آن عدالت در وجود طبقات سه‌گانه (فرمانروا، لشکریان و مردم) و برابری در هر طبقه (نه در میان طبقات) قابل مشاهده است و همین مهم‌ترین ایرادی است که افلاطون بر دمکراسی می‌گیرد که «برابری را یکسان در میان برابران و نابرابران توزیع می‌کند». در هر صورت عدالت آرمانی افلاطون را از دسترس بشر بیرون دانسته و حتی اجرای آن را به‌واسطه دخالت دولت در امور، زمینه‌ساز حکومت‌های توتالیتر دانسته‌اند (موحد، ۱۳۸۱: ۹۳-۹۱).

عدالت در اندیشه ارسطو

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق م) دیگر نظریه‌پرداز مهمی است که آرای فلسفی وی در این باب حائز اهمیت ویژه‌ای می‌باشد. با برخی از آرای وی در باب عدالت در بررسی اندیشه‌های استادش افلاطون آشنا شدیم و دیدیم که عنصر «فضیلت» به مفهوم توازن و تعادل اساس دیدگاه او نسبت به مقوله عدالت را تشکیل می‌دهد که این توازن و تعادل نیز «حد واسط میان افراط و تفریط است که با اعمال روشی شبه ریاضی می‌توان بدان دست‌یافت» (موحد، ۱۳۸۱: ۹۱). از دید ارسطو برای رسیدن به سعادت باید با بهره‌گیری از عقل به این حد واسط که همان اعتدال و میانه‌روی در کارهاست، دست‌یافت (آوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۹). ظاهراً وی «تعلیم و تربیت مناسب» را نیز برای رسیدن به این حد واسط لازم می‌داند (توماس، ۱۳۶۵: ۳۰).

علیرغم تفاوت‌های موجود میان نظر ارسطو با استادش، به تعبیر پوپر سایه افکار افلاطون (مثلاً در باب بردگی طبیعی) بر اندیشه‌های وی کاملاً مشهود است که اینک از نظر او بردگی برای کسانی که طبیعتاً برده آفریده شده‌اند، کاملاً عادلانه است. به نظر ارسطو در

1. Definition

2. Induction

این حالت وجود طبقات در جامعه و برابری در درون هر طبقه امری بدیهی است و عدالت یعنی «معامله برابر با افراد برابر و معامله نابرابر با افراد نابرابر» و با توجه به انحصار آزادی و سروری برای یونانیان، عدالت آرمانی او نیز «تنها در مورد یونانیان آزاد» و نه در مورد زیردستان یعنی بردگان، بربرها و زنان، قابلیت اجرا داشت. ارسطو با اشاره به معادل‌های واژه عدالت در زبان یونانی (به معنای تقسیم بر دو بخش)، آن را به مفهوم برابری و در دو معنای متفاوت بکار می‌برد: یکی عدالت قانونی و دومی عدالت طبیعی. عدالت قانونی با حکم قضایی و رعایت قانون به دست می‌آید ولی عدالت طبیعی «برتر از عدالت قانونی و فراتر از دسترس حکم قاضی است» که این تمایز به صورت تمایز میان حقوق وضعی (موضوعه) با حقوق طبیعی (فطری) تا زمان ما ادامه داشته است. ارسطو برای رفع نقصان عدالت قانونی بحث از «انصاف» را پیش می‌کشد که «وظیفه تکمیل و تصحیح قانون» را در مواردی که قانون ساکت است یا حکم روشنی ندارد، بدوش می‌کشد. ضمن آنکه «انصاف» علاوه بر نقش فوق، در مواردی که اجرای قانون به «بی‌عدالتی» می‌انجامد، به کمک ما می‌آید و به قانون «ترمش» می‌بخشد (موحد، ۱۳۸۱: ۹۸-۹۳).

عدالت در اندیشه توماس آکوئیناس

سن توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۲۷۴ م) که از مهم‌ترین فلاسفه قرون وسطی محسوب می‌شود، سعادت را خیر مطلق و ناشی از معرفت و عشق به ذات باری می‌داند و «فضیلت اصلی» را در کنار «فضایل الهی» مورد توجه خویش قرار می‌دهد. وی «فضایل الهی» را «ایمان، توکل و نیکوکاری» می‌داند ولی در بیان «فضایل اصلی» در کنار «عفت و شجاعت» از «میان‌روی» و «دادگری» (عدالت) نیز نام می‌برد (آوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۵۴-۱۵۳).

عدالت در اندیشه منتسکیو

بارون دومنتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵ م) صاحب کتاب معروف «روح القوانین» در قسمت‌های مختلف این کتاب (مثل بحث از بردگی) بر ضد استبداد و در ستایش «عدالت» و «میان‌روی» سخن رانده است. به نظر وی «اعتدال» ما را به‌غایت هر حکومت، یعنی «صلح و امنیت» نزدیک می‌سازد. خود او در این رابطه چنین می‌گوید (جونز، ۱۳۸۳، ج ۲: ۹۱۸):

«گمان می‌کنم که این کتاب را فقط به‌منظور اثبات این موضوع نوشته‌ام که روح هر قانون‌گذار باید در پی اعتدال باشد: [زیرا] خیر سیاسی مانند خیر اخلاقی، در حدفاصل میان افراط و تفریط قرار دارد».

به‌زعم منتسکیو حکومت خوب باید «اعتدال» را بر «خشونت» ترجیح دهد و البته «اعتدال» در حکومت جمهوری امکان‌پذیر است و نه در حکومت استبدادی و چون حکومت جمهوری نیز به نظر وی (در کتاب پنجم روح القوانین) «فقط در کشورهای کوچک امکان‌پذیر است»، حکومت سلطنتی (علیرغم اینکه ممکن است راه اعتدال را نرود) بر حکومت جمهوری رجحان دارد و همان‌گونه که می‌دانیم وی در نهایت برای جلوگیری از فساد چنین حکومتی، طرح «موازنه میان ارکان و قوای حکومت» را مطرح می‌سازد (جونز، ۱۳۸۳، ج ۲: ۹۱۸-۹۱۹).

عدالت در اندیشه ژان ژاک روسو

ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸ م) ضمن اولین فعالیت‌های علمی‌اش در مسابقه‌ای که انجمن ادبی یکی از شهرهای فرانسه طرح کرده بود، برای دومین بار شرکت و در پاسخ سؤال از «منشأ عدم مساوات» در سال ۱۷۵۴ میلادی رساله «گفتاری در باب علل نابرابری در میان آدمیان» را نگاشت (آوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۸۷). مطابق دیدگاه وی در این اثر، «عدم مساوات میان مردم به‌واسطه هیئت اجتماعی، یعنی مدنیت روی‌داده که انسان را از حالت طبیعی بیرون کرده است». این دیدگاه در آن زمان به‌شدت مورد اعتراض اندیشمندان نظیر «ولتر» واقع می‌شود چراکه ظاهراً نوعی برگشت به عقب و دشمنی با «علم و معرفت و تمدن» قلمداد می‌گشت (فروغی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۷۶-۱۷۵).

در زمانه ما مهم‌ترین تعبیرات در خصوص عدالت، ناشی از تقابل دو جریان ایدئولوژیک مبتنی بر دوره طولانی حاکمیت نظام دوقطبی بر صحنه بین‌المللی، علی‌الخصوص در دوران پس از خاتمه جنگ جهانی دوم (سال ۱۹۴۵ میلادی) تا دهه آخر قرن بیستم است یعنی مارکسیسم و لیبرال - دمکراسی که خود ناشی از تقابل دو مشرب فکری یعنی جمع‌باوری یا اصالت جمع^۳ با فردباوری یا اصالت فرد^۴ است.

3. Collectivism

4. Individualism

دیدگاه مبتنی بر «اصالت جمع یا جمع باوری» مبنی بر «دخالته هرچه بیشتر دولت» در امور و علی‌الخصوص امور اقتصادی می‌باشد (آشوری، ۱۳۸۶: ۱۱۱ - ۱۱۰). در نظریه حقوق اجتماعی و دولتی که منشعب از این گرایش فکری است عدالت با مداخله وسیع دولت در توزیع عواید عمومی و منافع ملی در کنار تعیین تکالیف برای افراد جامعه، معنی پیدا می‌کند که به آن «عدالت توزیعی» اطلاق می‌شود. (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۴۳). در دیدگاه مارکسیستی عدالت که منبعث از این نظریه‌هاست، عدالت هنگامی که «هرکس سهمی از وظایف را که در حد توان اوست بر عهده بگیرد و در قبال آن پاداشی متناسب با حوائج خود دریافت کند»، در جامعه برقرار می‌گردد و به‌طور کلی مارکسیسم «حصول عدالت اجتماعی را مستلزم لغای کلی یا جزئی مالکیت خصوصی می‌داند» (موحد، ۱۳۸۱: ۳۱۲). در نقطه مقابل نظریه فوق، دیدگاه «فردگرایانه» قرار دارد که در آن «ارزش فرد را بیش از ارزش تأسیسات اجتماعی اطراف او» دانسته‌اند و بر «حق مالکیت» فردی تأکید ویژه‌ای دارند و همان‌طور که می‌دانیم اصالت فرد «اساس فلسفی نظام سرمایه‌داری» غرب محسوب می‌گردد (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۵: ۱۷۹). به‌طور کلی در این دیدگاه که موجب شکل‌گیری «نظریه حقوق فردی» می‌شود، عدالت یعنی «تأمین برابری انسان در جامعه». این هدف با ایجاد تعادل میان اموال مبادله‌ای و نیز ایجاد تناسب میان سود و زیان ناشی از معاملات در جامعه، بدون در نظر گرفتن نیازهای متفاوت افراد یا لیاقت‌های شخصی آنان، قابل تأمین است که به این معنا از عدالت، «عدالت معاوضی» گفته می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۳۸-۳۷).

عدالت در اندیشه رالز

جان بوردن رالز (۱۹۲۱ - ۲۰۰۲ م) شاخص‌ترین فرد در فلسفه سیاسی قرن بیستم محسوب می‌شود که مجموعه نظریات او در مورد عدالت اجتماعی را به دو دوره تقسیم کرده‌اند: دوره اول که اثر مشهورش «نظریه عدالت» (۱۹۷۱ م) نشانگر آن و دوره دوم که اثر دیگرش «لیبرالیسم سیاسی» (۱۹۹۳ م) مبین آن است (واعظی، ۱۳۸۴: ۱۰). رالز در ابتدای کتاب «نظریه عدالت»، عدالت را بزرگ‌ترین آرمان نهادهای اجتماعی و سازش‌ناپذیر معرفی می‌کند و مطابق با این ایده قوانین و نهادهای اجتماعی حتی اگر کارآمد باشد، در صورت عدم سازگاری با عدالت، «باید عوض شود یا اصلاح گردد» (موحد، ۱۳۸۱: ۳۱۹ - ۳۱۷). نظریه عدالت رالز «درمقابل سنت نفع‌انگاری که در قرائت‌های مختلف مدت زیادی بر سنت تفکر لیبرالی سیطره داشته» و «معطوف به مبحث عدالت اجتماعی و توزیعی» است و نگاهی ارزشی و اخلاقی به عدالت دارد (واعظی، ۱۳۸۴: ۲۵ - ۲۴). البته توجه داشته باشیم که رالز در دوره اول تفکرات خویش اصول عدالت را «به‌عنوان اصولی که از پشتوانه استدلالی و اخلاقی قابل قبول و قانع‌کننده برخوردارند و نسخه‌ای عام برای هرکسی که طالب تأسیس نظام اجتماعی عادلانه است، در اختیار می‌نهند»، مطرح می‌سازد و در دوره دوم فکری خویش، بافاصله گرفتن از «دکترین فلسفی و اخلاقی خویش، اصول عدالت را «تنها به‌عنوان راه‌حلی سیاسی جهت تداوم نظمی که بر محور ارزش‌های حاکم بر فرهنگ سیاسی غرب و فردیت لیبرال پذیرفته‌شده و در جوامع لیبرال-دمکرات شکل گرفته» مورد تأکید قرار می‌دهد (واعظی، ۱۳۸۴: ۴۷).

رالز بر «نقش ساخت جامعه و نهادهای آن» که نحوه دسترسی افراد به منابع را مشخص و با توزیع صحیح سود و مسئولیت در همکاری اجتماعی آشکار می‌گردد، تأکید دارد. در این حالت عدالت یعنی «حذف امتیازات بی‌دلیل و ایجاد تعادل واقعی در میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها» در ساختار یک نهاد اجتماعی. البته رالز برابری مطلق در توزیع خیرها را نه تنها غیرممکن بلکه سبب رکود اقتصادی می‌داند لذا به نظر وی حدی از نابرابری لازم است ولی حد آن «تا جایی است که به نفع پایین‌ترین طبقات باشد» (hawzah.net: نقش عدالت رالز و منتقدانش). رالز اصل تمایز را مبتنی بر دو بند مطرح می‌کند: اول؛ ترتیب نابرابری اجتماعی و اقتصادی به‌گونه‌ای که «بیشترین منافع را برای افرادی که از آن مزیت اجتماعی کمتر بهره‌مند شده‌اند» فراهم آورد و دوم؛ تربیت اجتماعی به صورتی که «دسترسی به مناصب و موقعیت‌ها را برای همگان تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها» مهیا سازد (واعظی، ۱۳۸۴: ۳۳) و به‌طور کلی عدالت موردنظر رالز علاوه بر اصل فوق‌الذکر مبتنی بر این اصل است که «هرکس حق دارد از آزادی‌های بنیادین، برابر با دیگران و تا آنجا که با حق مشابه دیگران وفق بدهد، برخوردار باشد» (موحد، ۱۳۸۱: ۳۲۴ - ۳۲۳).

عدالت در اندیشه نازیک

رابرت نازیک (۱۹۳۸ - ۲۰۰۲ م) صاحب کتاب «انارشی، دولت و یوتوپیا» که آن را در دو سال پس از کتاب‌های استادش رالز و در سال ۱۹۷۴ میلادی منتشر نمود، در مخالفت با آرای استاد که نابرابری را «در حدی که به نفع محروم‌تر بینجامد» مجاز می‌دانست، به طرح یک «دولت حداقلی» پرداخت (موحد، ۱۳۸۱: ۳۳۰ - ۳۲۹) در فلسفه سیاسی نازیک (لیبرتاریانیسم) شاهد محدودیت نقش

دولت در جامعه هستیم چراکه او معتقد بود «سخن گفتن راجع به عدالت توزیعی و گسترش عدالت^۵ گمراه کننده است» و هیچ فردی صاحب اقتدار و مرجعیت لازم برای توزیع سهم افراد از ثروت و درآمدهای اقتصادی نیست. بدین ترتیب او نظریه «استحقاق» خویش در باب عدالت را طراحی می کند که در آن عدالت «در دایره انتخاب اخلاقی فرد هست که فی‌المثل بخشی از حاصل فعالیت‌های اقتصادی‌اش را به افراد دیگر جامعه می‌بخشد». البته دیدگاه وی نسبت به عدالت را «بیش از اندازه متمرکز بر فرد و فردیت و مالکیت فردی» و در مقابل نظریه رلز، ضعیف دانسته‌اند (iran.liberaldemocarat.info).

عدالت در اسلام

برای بررسی مفهوم و کارویژه‌های عدل و عدالت از منظر اسلامی باید ابتدا این مفهوم را در آیات و روایات و سپس از زاویه نگاه متفکران اسلامی رصد کنیم تا بتوانیم با عبور از مفاهیم کلامی و فلسفی به مفهومی عینی از آن برسیم که همان مفهوم فقهی و حقوقی این واژه است.

عدالت در آیات و روایات

طبق تصریح قرآن کریم، هدف از ارسال رسل الهی و انزال کتب آسمانی «قیام مردم به قسط و عدل» بوده است (حدید: ۲۵) هرچند که در یک تحلیل دقیق این هدف نه هدف غایی بلکه «هدف متوسط» رسالت همه پیامبران است (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۱۰). باین حال نظر به اهمیت عدل، خداوند همه را به اجرا و رعایت آن فرمان می‌دهد (نحل: ۹۰) و حتی در برخورد با دشمنان به نص «ولا یجرمنکم شنتان قوم علی ألا تعدلوا، إعدلوا هو أقرب للتقوی»، خروج از مسیر عدالت را جایز نمی‌شمارد (مائده: ۸). دکتر فیض با اشاره به آیه صدرالذکر (آیه ۲۵ سوره حدید)، ایجاد «عدالت اجتماعی» را از مهم‌ترین اهداف حقوق جزای اسلامی برمی‌شمرد که سه پشتوانه محکم برای آن در نظر گرفته شده است:

- «کتاب» که مراد از آن قوانین مضبوط و معین حاکم بر روابط اجتماعی است؛
- «ترازو» که مراد از آن عدل است؛
- «آهن» که منظور از آن در مناسبات داخلی میان مسلمانان «حقوق جزا» و در مناسبات خارجی آنان با غیرمسلمین همان «جهاد مقدس» است (فیض، ۱۳۷۰: ۲۹-۲۸).

در روایات فراوانی نیز موضوع «عدل و عدالت» مورد توجه قرار گرفته است. امر به رعایت عدل (واعدلوا) همچون قرآن کریم (مائده: ۸)، در روایات نیز قابل مشاهده است (کلینی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۴۳۶، ح ۱۴). در برخی موارد نیز به آن توصیه گردیده کمالینکه در کلام امیرالمؤمنین (ع) به اجرای عدل در خصوص دوست و دشمن، سفارش گردیده است (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۵۱-۶۵۰). در نگاه امیرالمؤمنین (ع) و در روایات متعدد ذکر شده از آن حضرت، عدل مبنای هستی (آساس به قوام العالم)، قوام بخش زندگی مردم (قواماً للأنام یا قوام الرعیه)، سبب دوری از حق کشی‌ها (تنزیهاً من المظالم)، زیور والیان (جمال الولاه)، محافظ و نگه‌دارنده دولت‌ها (جنه الدول)، مایه اصلاح کار مردم (بالعدل تصلح الرعیه)، نظام فرمانروایی (نظام الامر)، مایه آبادانی شهرها (ماعمريت البلدان بمثل العدل) دانسته شده است (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۵۱-۶۵۰).

هنگامی که ابوحزمه از امام باقر (ع) در مورد حق رعایا بر مردم (پس از سؤال از حق امام بر مردم) پرسید، امام (ع) در پاسخ به «مساوات در تقسیم و اجرای عدالت در میان مردم» (یقسم بینهم بالسویه و یعدل فی الرعیه) اشاره نمود و آن را از جمله حقوق مردم بر امام دانستند (کلینی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۱۴۲-۱۴۰). امام صادق (ع) عدالت در امر اندک را فراخ دانسته است تا آنجا که می‌فرماید: «ما أوسع العدل إذا عدل فیه و إن قل» (کلینی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۴۳۵-۴۳۴ و ۴۳۹-۴۳۸، ح ۱۱ و ح ۲۰). به همین دلیل است که عدل را «اصلی همه گستر» دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۰۷). امیرالمؤمنین (ع) نیز در بیان تفاوت میان عدل و جود (در پاسخ سؤالی به همین مضمون) و ذکر برتری عدل بر جود به این ویژگی مهم اشاره دارند. آن حضرت با بیان اینکه «عدل شریف‌تر و بافضیلت تر است» به دو موضوع مهم اشاره می‌کنند که عبارت‌اند از (نهج البلاغه، کلمات قصار ۴۳۷: ۴۴۰):

- «عدالت، کارها را بدانجا می‌نهد که باید» (یضعُ الأمور مواضعها)؛
- «عدالت تدبیرکننده‌ای است به سود همگان» (سائنس عام).

⁵ . distributive justice

آن حضرت پس از بازگرداندن برخی از اموال بخشیده شده توسط خلیفه سوم به بیت‌المال، به مقایسه میان فراخی عدل و تنگنای ستم در خصوص افراد می‌پردازد (نهج البلاغه، کلام ۱۵: ۱۶): در عدل گشایش است و آن که عدل را برنتابد، ستم را سخت یابد». همچنین آن حضرت با هیچ توجیهی، استفاده ابزاری از روش‌های ظالمانه را حتی با توجیه پیشبرد امور مملکتی و حکومتی برنمی‌تابد تا آنجا که می‌گوید «اتامرونی أن أطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه؟!» (نهج البلاغه، کلام ۱۲۶: ۱۲۴).

عدالت نزد فلسفه اسلامی

توجه به «عدالت» میان متفکران اسلامی در حوزه‌های مختلف کلامی، فلسفی و فقهی و حقوقی صورت گرفته است. این اعتقاد وجود دارد که متفکران مسلمان، همچون ارسطو و تحت تأثیر اندیشه‌های وی عدالت را به عنوان «فضیلت برتر» و در مفهوم «اعتدال یا حد واسط میان افراط و تفریط» مطرح ساخته‌اند (موحد، ۱۳۸۱: ۳۰۳). حتی طبق این نظر مشابهت فراوانی میان تعبیرات قرآنی «عدل، قسط، قسطاس و میزان» با تعابیر یونانی مربوطه به چشم می‌خورد (موحد، ۱۳۸۱: ۹۸) باین حال دو تعبیر عمده در خصوص عدالت یعنی «وضع الشيء فیما وضع له» و «إعطاء کل ذی حق حقه» را خالی از ابهام ندانسته‌اند (موحد، همان، ص ۸۹)، اما «اعتباری» بودن محض آن نیز محل تردید است و «چنین نیست که عدل در جهان هستی حقیقتاً وجود نداشته باشد و تنها ساخته اندیشه انسان باشد» و چون کلیت و عمومیت این تعاریف قابل نقد و ایراد نیست می‌توان گفت که روشن نبودن مصادیق این تعاریف (که دلیل ابهام آن‌ها ذکر شده) ناشی از عدم رجوع به منبعی است که عهده‌دار تطبیق این مفاهیم کلی بر مصادیق آن است. لذا هرچند که ادراک حسی عدل به علت عدم وجود نشانه‌های محسوس، کار ساده‌ای نیست باین وجود «حاکم می‌تواند با رفتار خود و نشان دادن مصادیق عدل، آن را به مردم بشناساند» (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۰۰ - ۱۸۹).

متکلمان اسلامی در بحث از صفات خداوند به «عدالت» پرداخته و آن را «کمال خداوند در افعال» دانسته‌اند ولی در این باب اختلاف فراوانی میان معتزله که قائل به «حسن و قبح عقلی» اند و به همین سبب «عدلیه» نیز نامیده می‌شود با اشاعره که خوب و بد را در مورد فعل خداوند «بی‌معنی» و منکر «خوبی و عدالت مطلق» اند، به چشم می‌خورد (موحد، ۱۳۸۱: ۳۰۷ - ۳۰۳ و ۱۰۰ - ۹۹). فاضل مقداد سیوری در «شرح باب حادی عشر» به تشریح مراد متکلمان از عدالت الهی با این بیان می‌پردازد که «خداوند از هیچ عمل واجب فروگذار نمی‌نماید و هیچ عامل قبیح از او سر نمی‌زند» که عین همین معنا مورد توجه خواجه نصیرالدین طوسی در «تجریداً الاعتقاد» واقع شده است (موحد، ۱۳۸۱: ۳۰۶).

راغب اصفهانی در «مفردات الفاظ القرآن» همچون ارسطو عدالت را به دو قسم عدالت مطلق و عدالت قانونی تقسیم می‌کند که با نظر معتزله هماهنگ است: عدالت مطلق در هیچ زمانی نسخ نمی‌شود و عقل همواره بر خوبی آن دلالت می‌کند (مانند نیکی در برابر نیکی)، در صورتی که عدالت قانونی و شرعی (مانند قصاص و دیه) ممکن است که در برخی از زمان‌ها منسوخ شود (موحد، ۱۳۸۱: ۹۹ - ۹۸). با طرح این موضوع می‌توانیم نگاهی به دیدگاه‌های فلسفی مربوط به عدالت در جهان اسلام بیندازیم.

«ابونصر فارابی» (۲۵۷ - ۳۳۹ هـ ق) که جایگاه ویژه‌ای در فلسفه اسلامی دارد به موضوع عدالت در اثر معروفش «آراء اهل المدینه الفاضله» پرداخته است. وی در میان ویژگی‌های رئیس این مدینه معتقد است که وی باید «ذاتاً دوستدار عدل و مردم دادگر و دشمن ستم و ستم‌پیشگان» باشد (الفاخوری و الجبر، ۱۳۶۷: ۴۳۹؛ حلبی، ۱۳۷۲: ۲۸۷). وی در همین کتاب با اشاره به نابرابری‌های طبیعی میان افراد جامعه، عدالت طبیعی را مانند هر فرد در طبقه خود (زبردستان در گروه زبردستان) می‌داند ولی این وضع را ثابت نمی‌پندارد بلکه معتقد است با درگیری میان زبردستان و زبردستان این حالت به هم می‌ریزد و «عدالت وضعی یا قراردادی» جایگزین «عدالت طبیعی» می‌شود. «عدالت طبیعی» در این دیدگاه «متضمن سلطه بی‌رحمانه گرگ‌ها» (زبردستان) است که نتیجه‌ای جز «بن‌بست کامل» ندارد در صورتی که «عدالت وضعی» هرچند ناقص باشد، امکان توفیق بیشتری را برای آدمی فراهم می‌سازد (موحد، ۱۳۸۱: ۱۰۱ - ۱۰۰).

«ابوالحسن ماوردی» (۳۶۳ - ۴۵۰ هـ ق) در اثر معروفش «الاحکام السلطانیه» ضمن پیروی از نظریه قرارداد اجتماعی و قائل شدن به حقوق دوطرفه حاکم و مردم بر یکدیگر، در کنار دیگر وظایف حاکم (نظیر اجرای حدود و دفاع از ثغور)، «اقامه عدل» را هم بر وی واجب دانسته که اینک «عدل» را حتی جزء وظایف وزیر تنفیذی (که تنها نایب حاکم است و استقلال ذاتی ندارد) نیز ذکر نموده است (حلبی، ۱۳۷۲: ۲۰۶ و ۲۰۸).

«ابن جوزی حنبلی» (۵۱۰-۵۹۷ هـ ق) در «تلبیس ابلیس» حکمرانی را «به شرط مراعات مصالح رعایا و اجرای عدل و پرهیز از ستم خطیرترین و والاترین منزلت پس از پیامبر (ص)» می‌داند (حلبی، ۱۳۷۲: ۲۴۳). به اعتقاد «ابن تیمیه» حنبلی (۶۶۱-۷۲۸ هـ ق)، «عدل پایه‌ای است که حیات امت همه بر اساس آن قرار دارد». (حلبی، ۱۳۷۲: ۲۵۷-۲۵۶).

روزبهان خنجی (بعد از ۸۵۰-۹۲۷ هـ ق) در «سلوک الملوک» دوازده شرط برای امام ذکر می‌کند که یکی از آن شروط آن است که امام باید «عادل باشد تا جور نکند» (حلبی، ۱۳۷۲: ۲۶۴).

در دیدگاه‌های متأخر نیز «عدالت» از شرایط مرجعیت و رهبری در اسلام دانسته شده و با توجه به اینکه «عدالت» در مقابل «فسق» است، حتی حالت بینابینی این دو یعنی «وثاقت» را نیز برای مرجعیت و رهبری ناکافی می‌دانند (شکوری، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۵۹). به نظر امام خمینی (ره) پس از شرایط عامه نظیر عقل و تدبیر، برای زمامدار «قانوندانی و عدالت از نظر مسلمانان شرط و رکن اساسی است» و به عبارت دیگر دو شرط ضروری در خصوص زمامدار وجود دارد: یکی «علم به قانون» و دیگری «عدالت». ایشان با استناد به آیه «و لاینال عهدی الظالمین» معتقدند که «زمامدار بایستی از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد و دامنش به معاصی آلوده نباشد» (امام خمینی، بی تا: ۶۱-۵۸).

آنچه مشخص است اغلب این توجهات به مفهوم عدالت در حوزه فلسفه سیاسی به جای تعریف عدالت بر اهمیت و نقش ویژه آن در اداره مملکت تأکید و حالت تجویزی یا توصیه‌ای دارند اما آنجا که نگاه به واژه عدالت از حوزه فلسفه سیاسی به حوزه فقهی نزدیک می‌شود (مثل تعبیر اخیر حضرت امام)، تلاش‌هایی برای تعریف این واژه و یا ویژگی‌های «انسان عادل» صورت گرفته و دلیل این امر هم شاید ناشی از این باشد که «عدل» در فقه از شرایط «شاهدان، امامان جمعه و جماعت و قاضیان و صاحبان ولایت (ولی)» دانسته شده است فلذا تعاریف فقهی از عدل و عادل باید به گونه‌ای باشد که بتوان مصادیق آن را مشخص نمود کمالینکه در تعریف عدالت گفته‌اند که «عدالت ملکه‌ای است در انسان که او را از ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر گناهان صغیره و ترک کردن مروت باز می‌دارد». (فیض، ۱۳۷۱: ۳۳۷) و منظور از عدالت در مروت «اجتناب از رفتاری است که شأن و حرمت انسان را در نظر عامه پایین می‌آورد» (موحد، ۱۳۸۱: ۳۰۹) و به عبارت دیگر «اتصاف به اموری که پسندیده است به حسب زمان و مکان و نظامات صنفی» که این معنی از عدالت که مقابل «فسق» است از راه‌های زیر قابل اثبات می‌باشد:

- گواهی دو شاهد عادل بر عدالت کسی؛

- شیاع یا استفاضه (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۵۰۰-۲۴۹۹).

نمونه‌ای از این تعریف فقهی را می‌توان در «مستمسک العروه الوثقی» آیت‌الله العظمی حکیم مشاهده نمود که مطابق با آن «العادل من لایکون مرتکباً علی الکبائر و مصراً علی الصغائر» کما اینکه «العداله عباره عن ملکه إتیان الواجب و ترک المحرمات» (شکوری، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۶۰-۲۵۹). علیرغم آن که در نگاه مذهبی و علی‌الخصوص فقهی عدالت از ملاک‌های ثابت و مشخصی برخوردار است، به نظر برخی تعیین مصادیق آن دشوار است. از طرف دیگر این ابهام نه ناشی از تعریف بلکه ناشی از منبع تعیین این مصادیق (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۹۹) یا ناشی از «نقص قوانین بشری» (فیض، ۱۳۷۰: ۴۱-۳۹) می‌باشد. از منظر اسلامی «ایجاد عدالت اجتماعی» از جمله اهداف حقوق جزای اسلامی است (فیض، ۱۳۷۰: ۲۸) و به طور کلی در حقوق جزای وضعی نیز «اجرای عدالت» هدف ذهنی مجازات دانسته شده، چراکه احساس عدالت‌جانشین «احساس انتقامی شده است که پایه مجازات بود». کیفر «واکنش نسبت به ستمگری و جباریت» و از منظر اخلاقی همان «احساس نیاز جامعه به اجرای عدالت» می‌باشد و هرچند که اجرای آن را با توجه به «تعریف نامشخص و قلمرو نامعین آن» دشوار دانسته‌اند، اما با ملاک قرار دادن وجدان عمومی و توجه به «نسبیت امور»، مسئله را لاینحل نیز نمی‌شمرند (نوربها، ۱۳۷۵: ۳۸۱-۳۸۰). گرایش حقوق اسلامی به «عدالت» ناشی از آن است که «سیاست بر اساس عدالت و حقیقت» از مبانی اسلام می‌باشد. البته این قاعده کلی استثنائاتی نیز دارد که نمونه بارز این حالت استثنائی «قاعده مرور زمان» یا نشیندن دعوی صاحب حقی است که در مدت معینی اقامه دعوی نکرده است (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۶۷-۶۶).

نتیجه گیری

حاصل مجموع مباحث مطرح شده در این نوشتار را می‌توان در موارد زیر خلاصه نمود:

- به طور کلی با مدل‌سازی رابطه میان حقوق با عدالت، سه شکل انحصاری قابل تصور است که عبارت‌اند از: «تضاد»، «تطبیق» و «گرایش».

- از این سه مدل، امکان مدل اول یعنی تضاد وجود ندارد چراکه از طرفی نقض غرض است و از طرف دیگر با فاصله گرفتن نظامات حقوقی از عدالت، پایه های حکومت سست می گردد که همین امر مدلول روایت فوق الذکر از ناحیه رسول اکرم (ص) است. به علاوه تنظیم قواعد حقوقی بدون توجه به عدالت، مسئله اجرای این قواعد را با مشکل روبه رو می سازد.
 - بررسی مدل دوم (تطبیق) و سوم (گرایش) نیز چنانکه دیدیم تا حدودی تحت تأثیر نوع نگاه به عدالت است که توصیف های متعددی از آن ارائه گردیده است.
- وجود برخی موارد استثنائی نشانگر عدم امکان تطبیق کلی و کامل حقوق بر عدالت (مدل شماره ۲) است اما این حالت استثنائی بوده و مبتنی بر قواعد می باشد و حقوق در حالت کلی چاره ای جز گرایش به سمت عدالت ندارد.



منابع

- [۱] «قرآن کریم».
- [۲] «نهج البلاغه» سید رضی، ۱۳۷۲ ش، امیرالمؤمنین علی (ع)، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۴.
- [۳] آشوری، داریوش، ۱۳۸۶ ش، «دانشنامه سیاسی»، تهران، مروارید، چ ۱۴.
- [۴] آقابخشی، علی و افشاری راد، مینو، ۱۳۷۵ ش، «فرهنگ علوم سیاسی»، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، چ ۲.
- [۵] آقایی، بهمن، ۱۳۷۶ ش، «فرهنگ حقوق بشر»، تهران، کتابخانه گنج دانش، چ ۱.
- [۶] آوی، آلبرت، ۱۳۶۸ ش، «سیر فلسفه در اروپا»، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، تهران، زوار، چ ۲.
- [۷] امام خمینی، سید روح الله، بی تا، «ولایت فقیه»، کاوه.
- [۸] توماس، هنری، ۱۳۶۵ ش، «بزرگان فلسفه»، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، کیهان.
- [۹] جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۸۸ ش، «ترمینولوژی حقوق»، تهران، گنج دانش، چ ۲۲.
- [۱۰] -----، ۱۳۷۸ ش، «مبسوط در ترمینولوژی حقوق»، تهران، گنج دانش، چ ۱، ج ۳.
- [۱۱] -----، ۱۳۶۹ ش، «مقدمه عمومی علم حقوق»، تهران، گنج دانش، چ ۲.
- [۱۲] جواد آملی، عبدالله، ۱۳۷۷ ش، «فلسفه حقوق بشر»، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۲.
- [۱۳] جونز، ویلیام تامس، ۱۳۸۳ ش، «خداوندان اندیشه سیاسی»، ترجمه: علی رامین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۴، ج ۲.
- [۱۴] حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۲ ش، «تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و جهان اسلامی»، بهبهانی، چ ۱.
- [۱۵] حقوقی، عسکر، ۱۳۷۴ ش، «تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام»، هیرمند، چ ۲.
- [۱۶] شکوری، ابوالفضل، ۱۳۶۱ ش، «فقه سیاسی اسلام (۱): اصول سیاست داخلی اسلام»، قم، نشر حر.
- [۱۷] الفاخوری، حنا و الجری، خلیل، ۱۳۶۷ ش، «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۳.
- [۱۸] فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۶ ش، «سیر حکمت در اروپا»، تهران، زوار، چ ۴.
- [۱۹] فیض، علیرضا، ۱۳۷۱ ش، «مبادی فقه و اصول»، تهران، دانشگاه تهران، چ ۵.
- [۲۰] -----، ۱۳۷۰ ش، «مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام»، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، چ ۲.
- [۲۱] کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۹ ش، «مقدمه علم حقوق»، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ ۷۴.
- [۲۲] کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی، ۱۳۷۲ ش، «اصول کافی»، ترجمه آیت الله محمد باقر کمره ای، قم، اسوه، چ ۲، ج ۳ و ۴.
- [۲۳] «لاروس»، مکتبه لاروس.
- [۲۴] محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۱ ش، «منتخب میزان الحکمه»، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحديث، چ ۱، ج ۲.
- [۲۵] «المنجد فی اللغة و الاعلام»، بی تا، بیروت، دارالمشرق.
- [۲۶] موحد، محمدعلی، ۱۳۸۱ ش، «در هوای حق و عدالت»، تهران، نشر کارنامه، چ ۲.
- [۲۷] نصر، سیدحسین، ۱۳۸۳ ش، «قلب اسلام»، بازنگری شهرام پازوکی، حقیقت، چ ۱.
- [۲۸] نوربها، رضا، ۱۳۷۵ ش، «زمینه حقوق جزای عمومی»، تهران، کانون وکلای دادگستری، چ ۲.
- [۲۹] واعظی، احمد، ۱۳۸۴ ش، «جان راز، از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی»، قم، موسسه بوستان کتاب قم، چ ۱.