

تأملی در «رابطه حقوق و عدالت» با تأکید بر حقوق اسلام

مصطفی دانش‌پژوه*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۰۶/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۶/۰۸/۲۱

چکیده

عدالت از نخستین و اصلی‌ترین دغدغه‌های بشر بوده که در عرصه‌های مختلف زندگی و در چهره‌های متفاوتِ عدل فلسفی، عدل کلامی، عدل سیاسی، عدل اخلاقی و عدل حقوقی، اندیشه او را به خود مشغول داشته است.

موضوع این نوشتار، گزارش تحلیلی و بسیار فشرده‌ای از عدل حقوقی، به‌ویژه رابطه حقوق و عدالت از دیدگاه اسلام است. اما دستیابی بهتر و منطقی‌تر به این مطلوب، پرداختن به رابطه حقوق و عدالت از سایر دیدگاه‌ها را ضرور می‌سازد.

به این جهت، نخست در پیش‌گفتار، به جایگاه بحث از عدالت در فلسفه حقوق اشاره شده است و سپس در مقدمه گفتار اصلی، عدالت موضوع گفتگوی مکاتب حقوقی تبیین و پس از آن دیدگاه مکاتب حقوق طبیعی و حقوق پوزیتیویستی درباره عدالت حقوقی مطرح شده و بالآخره پس از طرح اندیشه کلی اسلام درباره عدالت، به ویژگی‌های عدالت حقوقی اسلام و نتایج حاصل از آن اشاره و تصریح شده است که اگرچه به‌طور مسلم عدالت یکی از مبانی و با نگاه دقیق‌تر، یکی از اهداف حقوق اسلامی است، اما مبنای یگانه و هدف وحید آن نیست، پس در ارزیابی قوانین، توجه به دیگر مبانی و اهداف نیز ضروری است.

واژگان کلیدی

فلسفه حقوق، مکاتب حقوقی، مکتب حقوقی اسلام، قانون معتبر و مشروع.

* استادیار و عضو شورای علمی و هیأت علمی گروه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

۱. پیشگفتار

۱-۱. جایگاه بحث از عدالت در فلسفه حقوق

گفته می‌شود برای تعریف دقیق حقوق، نخست باید قواعد حقوقی را تحلیل کرد و عناصر آن را برشمرد و سپس مبانی و اهداف آن را بازشناخت، آن‌گاه بر اساس این همه، تعریفی دقیق و مورد قبول از حقوق ارائه کرد. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۴)

در این میان موضوع «عدالت» بسته به نوع طرح بحث و نیز نگاه تحلیل‌گران و فلاسفه حقوق، در یکی از دو مقوله «مبانی حقوق» یا «اهداف حقوق» و یا هر دو مورد بحث قرار گرفته یا قابل بحث به نظر می‌رسد:

اگر مقصود از «مبانی حقوق»، واقعیت‌های موجودی باشد که منطقی‌می‌توانند و یا باید پایه ساختمان حقوق قرار گیرند، اعم از آن‌که آن واقعیات موجود، عینی و خارجی باشد یا ذهنی و درونی، در این صورت مفهوم عدالت و وجود ذهنی آن، به عنوان یک واقعیت عقلانی - از دیدگاه کسانی که به چنین واقعیت و عدالتی باور دارند - به عنوان مبنای حقوق مورد بحث و تأکید قرار می‌گیرد.

هم‌چنان که اگر مقصود از «اهداف حقوق»، حقایق مطلوبی باشد که باید با اعمال و اجرای حقوق بدان دست یافت، در این صورت، وجود عینی عدالت و تحقق عدالت در جامعه، به عنوان هدف حقوق، قابل بحث خواهد بود.

بنابراین طرح موضوع «عدالت» را در هر دو مقوله «مبانی حقوق» و «اهداف حقوق» چنین می‌توان توجیه کرد که وجود ذهنی عدالت، به عنوان یک واقعیت عقلانی در مقوله «مبانی حقوق» و وجود عینی عدالت، به عنوان یک حقیقت مطلوب، در مقوله «اهداف حقوق» قابل بحث می‌باشد.

۲-۱. مراحل بحث از عدالت

از سوی دیگر عدالتی که به عنوان مبنا یا هدف حقوق، اثبات یا نفی می‌شود در دو مرحله متفاوت موضوع بحث قرار می‌گیرد:

۱-۲-۱. مشروعیت قوانین

مرحله اول بحث از عدالت، مرحله منشأ الزام‌آوری قانون و مشروعیت آن است. بی‌گمان یکی از اوصاف قانون، الزام‌آور بودن آن است. یکی از مباحث بنیادین فلسفه حقوق، بحث از منشأ این الزام و مشروعیت است. برخی آن را در عدالت جستجو می‌کنند و قانون عادلانه را، مشروع و الزامی و قانون ناعادلانه را نامشروع و غیر الزامی می‌دانند، و برخی نافرمانی در برابر قانون ناعادلانه را - که به نافرمانی مدنی شهرت یافته است - جایز و حتی لازم می‌دانند. (تبیست، ۱۳۸۴، صص ۱۴۲-۱۵۰)

در برابر، گروهی دیگر چنین نقشی را برای عدالت نمی‌پذیرند و مشروعیت و عدم مشروعیت قانون را با معیارهای دیگری توجیه می‌کنند و یا آن‌که اصولاً با انکار تقسیم قانون به مشروع و نامشروع جایی برای بحث از معیار مشروعیت و از جمله عدالت باقی نمی‌گذارند. (تبیست، ۱۳۸۴، صص ۲۲ و ۲۳)

۲-۲-۱. ماهیت قوانین

مرحله دوم و بالاتر بحث از عدالت، مرحله چیستی قانون و تعریف آن است. برخی عدالت را یکی از ارکان و عناصر قانون دانسته و اصولاً قانون را با این عنصر تعریف می‌کنند و در نتیجه فرمان کلی ناعادلانه را قانون به شمار نمی‌آورند. در برابر، گروهی دیگر، جدای از آن‌که نقش مشروعیت بخشی را برای عدالت پذیرا باشند یا نباشد، عدالت را به عنوان یکی از عناصر و ارکان وجود قانون نپذیرفته و در تعریف خود بر این عنصر تکیه نمی‌کنند و در نتیجه فرمان کلی ناعادلانه را، هم‌چون فرمان کلی عادلانه، قانون محسوب می‌کنند.

۱-۳. انواع عدالت

چیستی عدالت یکی دیگر از بحث‌های مهم است که در پاسخ به آن، تعریف‌های متعدد و متفاوتی ارائه شده است، هم‌چنان که در پرسش از انواع عدالت و نمادهای آن، گونه‌های مختلفی از عدالت، هم‌چون عدالت ثبوتی و اثباتی، عدالت توزیعی و معاوضی، عدالت طبیعی و عرفی یا قانونی، عدالت واقعی و رسمی، عدالت ماهوی و شکلی، عدالت مطلق و نسبی و عدل فلسفی، عدل کلامی، عدل سیاسی، عدل اخلاقی و عدل حقوقی مطرح شده یا قابل طرح است، که پرداختن به آن‌ها خارج از وظیفه این مقاله است. (تبیست، ۱۳۸۴، ص ۲۵ و ۸۲؛ کلی، ۱۳۸۲، ص ۵۹؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۴۵، ۴۵۰-۴۵۱، ۴۶۴-۴۶۵، ۴۷۶ و ۶۱۱-۶۳۹؛ خدوری، ۱۹۹۸) توجه دادن و توجه داشتن به موضوع بحث و تحریر دقیق محل نزاع، از طریق اشاره به: مرحله بحث، تعریف و یا نوع عدالت موضوع گفتگو، از آن جهت ضروری است، که صاحبان آراء متفاوت به سادگی در اردوهای متقابل قرار داده نشوند، چه همان‌طور که اشاره خواهد شد، ممکن است موضوع اثبات، چیزی غیر از موضوع انکار باشد و در نتیجه طرفداران اثبات عدالت یا انکارکنندگان آن، لزوماً در مقابل یکدیگر قرار نگیرند.

۲. مکاتب حقوقی و موضوع عدالت

۲-۱. طرح بحث

۲-۱-۱. عدالت، مبنای تقسیم‌بندی کلاسیک مکاتب حقوقی

در مورد عدالت، فارغ از طرح آن تحت عنوان مبانی یا اهداف حقوق، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که گروه‌بندی آن‌ها چندان ساده و میسور نیست. به‌طور سنتی و کلاسیک مجموعه این آرا و نظرات در دو دیدگاه مثبت و منفی خلاصه شده و به ترتیب در دو گروه مکاتب حقوق طبیعی و مکاتب حقوق

پوزیتیویستی قرار می‌گیرند؛ مکاتب حقوق طبیعی به اثبات عدالت به عنوان مبنا یا هدف حقوق و مکاتب حقوق پوزیتیویستی به انکار مبنا یا هدف بودن عدالت شناخته می‌شوند.

۲-۱-۲. چالش در تقسیم‌بندی کلاسیک

حقیقت این است که با توجه به قرائت‌های مختلف از هر یک از دو مکتب حقوق طبیعی و حقوق پوزیتیویستی از یک‌سو و وحدت یا تعدد موضوع اثبات و نفی در برخی دیدگاه‌ها، از سوی دیگر، این تقسیم‌بندی سستی به چالش کشیده می‌شود و همان‌طور که برخی از صاحب‌نظران تصریح کرده‌اند: «تعیین ماهیت دقیق اختلاف میان دو دیدگاه حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی همیشه بسیار دشوار بوده و هنوز هم دشوار است». (تبیست، ۱۳۸۴، ص ۲۹)

بنابراین به راحتی نمی‌توان، پیروان مکاتب حقوق طبیعی را طرفداران عدالت و پوزیتیویست‌ها را به‌طور کلی مخالف عدالت تلقی کرد، چرا که ممکن است آنچه را که طرفداران حقوق طبیعی - یا حداقل برخی از آن‌ها - اثبات می‌کنند چیزی باشد و آنچه را که پوزیتیویست‌ها - یا حداقل برخی از آن‌ها - انکار می‌کنند چیزی دیگر. به عنوان مثال ممکن است طرفداران حقوق طبیعی عدالت را به عنوان شرط مشروعیت و الزام‌آوری قانون اثبات کنند، و طرفداران حقوق پوزیتیویستی آن را به عنوان یکی از ارکان و عناصر قانون انکار کنند. (تبیست، ۱۳۸۴، ص ۳۱) پس در نتیجه نمی‌توانیم «حقوق‌دانان طبیعی را از اثبات‌گرایان با این پندار جدا کنیم که حقوق‌دانان طبیعی ما را به سرپیچی از قوانین نادرست [غیر عادلانه] فرامی‌خوانند، در حالی که اثبات‌گرایان پافشاری می‌ورزند که قانون بد [غیر عادلانه] نیز هم‌چنان قانون است و باید از آن پیروی کرد». (تبیست، ۱۳۸۴، ص ۱۲۷) چرا که احتمالاً در عین آن‌که ممکن است یک پوزیتیویست، بر خلاف طرفداران مکتب حقوق طبیعی، یا حداقل برخی از آن‌ها، قانون بودن یا نبودن یک فرمان کلی را بر اساس عادلانه

بودن یا نبودن آن نپذیرد، اما ممکن است هم‌چون او، خوب و بد قوانین و مشروعیت و عدم مشروعیت آن را بر اساس عادلانه بودن یا نبودن آن توجیه کند.

۲-۱-۳. عدالت موضوع بحث

عدالت موضوع بحث و اختلاف پیروان حقوق طبیعی و حقوق پوزیتیویستی، عدالت کلی، مطلق، فراگیر، فرازمانی و فرامکانی است. همان‌که ارسطو آن را «عدالت طبیعی» می‌نامد و مقصودش از آن «قواعد همگانی و نوعی است که از طبیعت اشیا سرچشمه می‌گیرد و ارتباطی به عقاید اشخاص و قوانین حاکم بر جامعه ندارد». (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۱۸) «سیسرون، حقوق‌دان رومی نیز، که در اثر نفوذ عقاید همین مکتب، به حقوق فطری و عدالت طبیعی و ثابت اطمینان داشت، حقوق طبیعی را فرمان‌های جاودانه، عادلانه و موافق با طبیعت خرد آدمی می‌داند، که به صورت واقعی وجود دارد، حتی اگر نوشته نشده باشد، مثل ممنوعیت قتل. او می‌نویسد:

«قانون راستین، عقل صحیحی است که موافق طبیعت است... محدود کردن این قانون کاری نامقدس است و حکم و اصلاح آن مجاز نیست، نسخ آن غیر ممکن است و نمی‌توانیم با فرمان سنا یا مجلس عمومی آن را کنار بگذاریم» (کلی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰) و دربارهٔ ارتباط این قانون با عدالت مطلقه می‌گوید: «نابخردانه‌ترین نظریه‌ها، این باور است که هر چیزی که در میان عرف و قوانین ملت‌ها یافت شود، عادلانه است. آیا حتی اگر آن‌ها را دیکتاتورها وضع کرده باشند، باز هم عادلانه‌اند؟... عدالت امری واحد است، تمامی جوامع را ملتزم می‌سازد و استوار بر یک قانون است، قانونی که همانا عبارت است از تجلی عقل سلیم در اوامر و نواهی... اگر اصول عدالت استوار بر فرمان انسان‌ها، احکام شاهزادگان یا آرای قضات بود، عدالت می‌توانست به استناد رأی یا فرمان توده مردم، مؤید دزدی، زنا و جعلِ وصیت باشد». (کلی، ۱۳۸۲، صص ۱۱۱ و ۱۱۲) مطلق و فراگیر بودن عدالتی که رکن قانون یا شرط مشروعیت آن است در سخنان فیلسوفان معاصر نیز قابل

تأملی در «رابطه حقوق و عدالت» با تأکید بر حقوق اسلام ۹۱

مطالعه است. نقد قوانین آلمان نازی و سلب عنوان «قانون» از آن‌ها، توسط گوستاو رادبروخ، اصولاً جز با معیار عدالت مطلق، جاودانه و فراگیر امکان‌پذیر نمی‌باشد. بنابراین عدالت مورد نظر او، چنین عدالتی است، حتی اگر به آن تصریح نکرده باشد. اما جان رولز تصریح می‌کند که: «عدالت به مثابه انصاف، بر این فرض استوار است که تمامی مردان و زنان، صاحب حق طبیعی به برابری در توجه و احترام هستند، حتی که نه به دلیل تولد یا یک ویژگی یا شایستگی یا شرف، بلکه صرفاً به عنوان انسان‌هایی که توانایی برنامه‌ریزی و عدالت‌خواهی دارند، دارا هستند. (کلی، ۱۳۸۲، صص ۶۱۴-۶۱۵) هم‌چنان که جان فینیس به‌گونه‌ای «حق بشری» مطلق معتقد است و فهرستی نسبتاً کوتاه، اما واقعی از حقوق مطلق را ارائه می‌کند. (کلی، ۱۳۸۲، صص ۶۱۶ و ۶۱۷)

۲-۲. مکاتب حقوق طبیعی و عدالت

۲-۲-۱. قرائت‌های مختلف حقوق طبیعی و وجه اشتراک آن‌ها

مکتب «حقوق طبیعی» عنوان عامی است که طیفی وسیع از اندیشه‌های متفاوت و گاه تا حدی متعارض را در باب «مبنای حقوق»، از پگاه تاریخ فلسفه حقوق تاکنون، زیر پوشش می‌گیرد؛ اندیشه‌هایی که از واقع‌گرایی گرفته تا آرمان‌گرایی، گاه طبیعت‌اشیا و امور را و گاه فطرت انسان را و گاه عقل طبیعی و گاه عقل الهی را به عنوان مبنای حقوق معرفی و در همه آن‌ها آرمان عدالت را جستجو می‌کند. (تبیست، ۱۳۸۴؛ کلی، ۱۳۸۲؛ آلمن، ۱۳۸۵؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱) شاید این گزارش از حقوق طبیعی تا حدی نشان دهنده آرمان عدالت به عنوان وجه مشترک همه آن اندیشه‌ها باشد: «مشاهده طبیعت و تاریخ رویدادها و اندیشه در خلقت، از دیرباز انسان را متوجه ساخت که جهان بی‌په‌وده آفریده نشده است؛ هدفی را دنبال می‌کند و نظمی بر آن حکم‌فرما است. انسان نیز در این مجموعه منظم و با هدف قرار گرفته است و با آن همگام و سازگار است. بنابراین هرچه در راستای این نظم طبیعی

باشد درست و عادلانه است... به بیان دیگر در... جستجوی [آرمان] عدالت نیز واقع‌گرایی دیده می‌شود...» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۱۱) و نیز این گزارش که: «فلاسفه قائل به حقوق طبیعی، با ابتدای بحث خود بر طبیعت انسان، قواعد عادلانه را از آن استخراج می‌کنند». (تروپر، ۱۳۸۴، ص ۳۶۰)

۲-۲-۲. دیدگاه‌های متفاوت درباره نقش عدالت در حقوق

این عدالت پیدا و ناپیدا و یا مصرح یا غیر مصرح در سخنان فیلسوفان حقوق طبیعی، حداقل به یکی از این دو صورت مورد توجه و تأکید قرار گرفته است: عدالت، به عنوان رکن قانون و جزئی جدایی‌ناپذیر از آن، و عدالت به عنوان شرط اعتبار و مشروعیت و الزام‌آور بودن قانون.

۲-۲-۲-۱. عدالت رکن وجودی قانون

«این باور، که عدالت جزء جدائیناپذیر قانون است، نشان‌دهنده آشکاری دیدگاه حقوق طبیعی از هنگام پیدایش آن بوده است». (تیبیت، ۱۳۸۴، ص ۲۸) که تا قرون جدید نیز طرفداران خود را حفظ کرده است. برای نمونه این جمله از سنت آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) شهرت دارد که می‌گفت: «قانون ناعادلانه، قانون نیست». (آلتمن، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶ و تیبیت، ۱۳۸۴، ص ۳۴). قرن‌ها بعد، سنت توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) نیز بر همین سخن تأکید کرده و بر این باور است که «قواعد ناعادلانه، مرجعیت قانونی ندارند، آن‌ها، اعمالی خشونت‌آمیز هستند نه قانون، و در واقع، به لحاظ اخلاقی و قانونی، همانند تهدید سارق است که می‌گوید: یا پول را بده یا خواهی مرد... آکوئیناس، قواعد ناعادلانه‌ای را که حاکم وضع می‌کند، قوانین ناعادلانه می‌نامد... به نظر می‌رسد او اصطلاح قوانین ناعادلانه را طوری به کار می‌برد که ما از اصطلاح پول تقلبی استفاده می‌کنیم. ما آن‌چه را سازندگان پول تقلبی می‌سازند پول می‌نامیم، هرچند واقعاً می‌دانیم پول نیست» (آلتمن، ۱۳۸۵، صص ۱۱۹-۱۲۰).

تأملی در «رابطه حقوق و عدالت» با تأکید بر حقوق اسلام ۹۳

در دوران معاصر نیز رونالد دورکین همین برداشت را از حقوق طبیعی دارد و در تبیین رابطه حقوق و اخلاق از نگاه این مکتب می‌نویسد: «مطابق این دیدگاه، سیستم ادعائی حقوقی یک نظام دیکتاتوری مانند آلمان نازی، اصلاً حقوق نیست». (راسخ، ۱۳۸۱، ص ۷۴)

همان‌طور که گوستاو رادبروخ، فیلسوف حقوق آلمانی، در مقام نقد قوانین دولت نازی، چنین گفت: «برخی از قوانین ممکن است به قدری ناعادلانه و به لحاظ اجتماعی زیان‌بخش باشند که حتی ماهیثشان را به عنوان قانون باید نفی کرد... مایکل مور نیز اخیراً اظهار داشت: تحت هر شرایطی برای آن‌که چیزی به صورت قانون درآید، لزوماً باید ناعادلانه نباشد». (آلتمن، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷) رادبروخ در جای دیگری در مورد قوانین نازی می‌گوید: «اساساً چیزی از جنس قانون در خود ندارند، این‌طور نیست که قانون غلط باشند. بلکه به طو کلی قانون نیستند... مردم وظیفه‌ای در پیروی از این قوانین ندارند و حقوق‌دانان نیز بایستی جرأت قانون ندانستن آن‌ها را داشته باشند». (کلی، ۱۳۸۲، صص ۶۰۴-۶۰۵)

ظاهر همه این سخنان آن است که عدالت، رکن اساسی وجود قانون است و بنابراین فرمان کلی فاقد عنصر عدالت، اصولاً از موضوع تعریف حقوق و قلمرو قانون خارج است، نه آن‌که قانون به شمار آید اما معتبر، مشروع و الزام‌آور نباشد.

۲-۲-۲-۲. عدالت، شرط اعتبار قانون

اما از سخن گروه دیگری از فیلسوفان حقوق عدالت‌گرا - که از این جهت آنان را می‌توان در شمار پیروان حقوق طبیعی قرار داد- چنین بر می‌آید که از نگاه آنان عدالت، تنها شرط اعتبار، مشروعیت و الزام‌آوری قاعده حقوقی است. بنابراین، فرمان کلی ناعادلانه، هم‌چون فرمان کلی عادلانه، واقعاً قانون است تنها با این تفاوت که معتبر، مشروع و الزام‌آور نیست.

توضیح آن‌که درست است که برخی از اندیشمندان این گروه - شاید از روی تسامح - به صراحت اعلام کرده‌اند که «باید پذیرفت که... از لحاظ نظری مفهوم عدالت در ماهیت حقوق وجود دارد» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۱۱) و به همین جهت، آن را جزئی از حقوق دانسته و در تعریف نهایی خویش از حقوق، بر این عنصر تأکید ورزیده و گفته‌اند که حقوق «مجموعه‌ای از قواعد الزام‌آور و کلی است که به منظور ایجاد نظم و استقرار عدالت، بر زندگی اجتماعی انسان حکومت می‌کند و اجرای آن از طرف دولت تضمین می‌شود» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۶۶) اما از دیگر سخنان فراوان وی برمی‌آید که عدالت، معیار ارزیابی نیک و بد قوانین و مشروعیت و عدم مشروعیت و یا الزام‌آور بودن و نبودن آن‌ها است؛ چرا که بحث از مبانی حقوق را نه با پرسش از «چیستی حقوق» و اجزا و عناصر و ارکان قاعده حقوقی، که با پرسش از سرچشمه «نیروی الزام‌آور حقوق» می‌آغازد (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۹) و آن‌گاه در مقام نقل دیدگاه‌ها، از قول پیروان حقوق طبیعی - که آنان را «آرمان‌گرایان» می‌نامد - عدالت را به عنوان مبانی اصلی حقوق معرفی کند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۰) بدیهی است که در «آرمان‌گرا» نامیدن پیروان حقوق طبیعی، این اشعار وجود دارد که عدالت، در واقع «هدف» حقوق است، هر چند از آن با عنوان «مبنا» یاد شود و پر روشن است که هدف هر چیزی غیر از خود آن چیز است و جزئی از عناصر متشکله آن نیست. افزون بر آن‌که خود صریحاً عدالت را به عنوان یکی از اهداف حقوق، مطرح کرده (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۵۰۵-۵۱۳ و ۶۳۵-۶۳۹) و می‌گوید: «عدالت، هدف نهایی و ارزش نخستین حقوق است» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۱۳) و در جایی دیگر در مقام تسالم در بحث، تصریح می‌کند که: «عدالت، اگر وصف جوهری حقوق نباشد، بی‌گمان ترازوی ارزش و مهم‌ترین وصف کمالی آن است... با ترازوی عدالت، ارزش و اعتبار واقعی قانون را تعیین می‌کنند». (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۳۵)

هوریو، و پیش از او ژرژ دل وکیو که «عدالت را برترین معیار ارزش و مهم‌ترین هدف حیات می‌داند» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۰۷) را می‌توان در شمار این دسته از فیلسوفان حقوق طبیعی دانست. اما حقوق‌دان و فیلسوف بریتانیایی، جان فینیس، بی‌گمان در این گروه قرار دارد، چرا که در مورد قوانین ناعادلانه «معتقد است که اگر آن‌ها را تحت این اصل کلی خلاصه کنیم که قوانین ناعادلانه، اصلاً قانون نیستند، اندیشه حقوق طبیعی را تحریف کرده‌ایم». (کلی، ۱۳۸۲، ص ۶۱۲)

۲-۲-۲-۳. نتیجه

بر این بحث و نزاع، تنها این ثمره علمی در مبحث چیستی قانون و تعریف آن مترتب می‌شود که: «آیا قواعد و فرمان‌های کلی غیر عادلانه را می‌توان قانون نامید یا نه؟» وگرنه به لحاظ عملی هر دو گروه در این‌که قواعد و فرمان‌های کلی غیر عادلانه، نامشروع و غیر الزامی‌اند، هم‌سخن‌اند، تنها با این تفاوت که یک گروه، چون آن را قانون نمی‌داند، آن را غیر الزامی می‌داند و گروه دیگر، چون آن را قانونی غیر عادلانه می‌بیند، آن را غیر الزامی تلقی می‌کند. در هر حال هر دو گروه حتی اگر در تزاخم نظم و عدالت - به‌طور موقت و استثنایی - اجرای قانون غیر عادلانه را هم، ضروری بدانند، اما این ضرورت را سبب مشروعیت و اعتبار قانون ناعادلانه نمی‌دانند. چه همان‌طور که آکوئیناس گفته است:

«در چنین مواردی برای جلوگیری از بی‌نظمی، موظفیم از قاعده ناعادلانه پیروی کنیم، اما چنین تعهدی هرگز به واسطه اعتبار آن قاعده نیست. ما موظف به اطاعت از قاعده خواهیم بود هر چند قانوناً فاقد اعتبار باشد». (آلتمن، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹)

پس نتیجه‌ای که از اعتقاد به حقوق طبیعی «عدالت - بنیاد» حاصل می‌آید این است که - صرف نظر از چیستی عدالت و تعریف آن و انواع عدالت و راه‌های دستیابی به آن، که خارج از موضوع بحث حاضر است - عدالت، حداقل معیار ارزیابی و مشروعیت قوانین است، پس قوانین ناعادلانه، قوانینی نامشروع هستند. اما این‌که در برابر این قوانین نامشروع چه واکنشی باید داشت؛ دیدگاه‌ها مختلف است.

برخی آن‌ها را - هم‌چون قوانین عادلانه - الزام‌آور می‌دانند و هر نوع مقاومت، حتی مقاومت منفی و نافرمانی مدنی را مجاز نمی‌شمرند و برخی به‌طور مطلق مقاومت و نافرمانی را مجاز و یا حتی لازم می‌دانند و برخی هم بسته به مورد و نوع مقاومت، آن را مجاز یا ممنوع اعلام می‌کنند. (تبیست، ۱۳۸۴، صص ۱۴۲-۱۵۰ و کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۳۷)

۲-۳. مکاتب حقوق پوزیتیویستی و عدالت

۲-۳-۱. قرائت‌های مختلف حقوق پوزیتیویستی و وجه اشتراک آن‌ها

آن‌چه که تحت عنوان پوزیتیویسم حقوقی مطرح شده است را به حق باید با عنوان «مکاتب» و نه «مکتب» حقوق پوزیتیویستی یاد کرد، چرا که نظریه‌هایی که در این گروه قرار می‌گیرند یا قرار داده می‌شوند آن‌چنان متعدد و متفاوت‌اند که هر کدام مکتب فرعی مستقلی را پدید می‌آورند که چه‌بسا خود دارای شاخه‌های فراوان با دیدگاه‌هائی کاملاً ناسازگار می‌باشند تا آن‌جا که صاحبان این دیدگاه‌های متفاوت پوزیتیویستی گاه یکدیگر را به باد نکوهش می‌گیرند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۳۸۰؛ تبیست، ۱۳۸۴، صص ۴۳؛ آلتمن، ۱۳۸۵، صص ۱۴۱)

به‌رغم این تعدد و تفاوت، همه آن‌ها، هرچند به‌گونه‌های مختلف در نفی و انکار قوانین مطلق و جاودانه «واقعیت - بنیاد»، «وحی - بنیاد»، «عقل - بنیاد» و در رابطه با بحث ما، «عدالت - بنیاد» که پیروان مکاتب حقوق طبیعی ادعا می‌کنند، مشترک‌اند و عدالت مطلق فرازمانی و فرامکانی را به عنوان مبنای حقوق، معیار ارزیابی حقوق و یا هدف حقوق نمی‌پذیرند، هرچند ممکن است خود نوعی از عدالت محدود، زمان‌مند، مکان‌مند و نسبی را مطرح کنند.

۲-۳-۲. ویژگی حقوق پوزیتیویستی؛ تفکیک حقوق از اخلاق و عدالت

اصولاً فرضیه حقوق پوزیتیویستی بر تفکیک حقوق از اخلاق و عدالت استوار است و «پافشاری می‌کند که قانون یک چیز است و اخلاق و ارزیابی اخلاقی قانون،

چیز دیگر... هیچ ارتباط ضروری‌ای میان اخلاق و قانون نیست. ضرورتی ندارد که یک قانون برای داشتن اعتبار قانونی، بر معیارهای اخلاقی منطبق باشد». (تبیست، ۱۳۸۴، صص ۲۲ و ۲۳)

«قوانینی که به این شکل به وجود آمده‌اند، ممکن است منعکس‌کننده سود کسی باشند؛ با حکمت و عدالت آمیخته یا کاملاً ظالمانه باشند». (تبیست، ۱۳۸۴، ص ۳۰) و به این ترتیب عدالت کلی و مطلق، نه تنها به عنوان رکن و جزء جدائیناپذیر قانون، بلکه حتی به عنوان شرط اعتبار و مشروعیت آن نیز مورد انکار قرار می‌گیرد و به جای آن، قرارداد اجتماعی، یا سودمندی قانون و یا صدور فرمان توسط دولت و امثال آن به عنوان معیار ارزیابی مطرح گشته (آلمن، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳، و تروپر، ۱۳۸۴، صص ۳۶۳ و ۳۶۵) و تصریح می‌شود که: «همین که قاعده‌ای از طرف دولت وضع شود، به عنوان حقوق معتبر است، هرچند عادلانه نیز نباشد». (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۸۰) پوزیتیویست‌ها در انکار حقوق طبیعی «واقعیت - بنیاد» بر تفکیک حوزه باید‌ها از هست‌ها و عدم امکان استنتاج حقوق از واقعیت‌ها تأکید می‌ورزند و در انکار حقوق طبیعی «عدالت - بنیاد» که موضوع بحث حاضر است، یا هم‌چون هگل، تفاوت بین آن‌چه «هست» و آن‌چه «باید باشد» را از بین می‌برند و آن‌چه را که «هست» همان می‌دانند که «باید باشد» و به جای عدالت طبیعی و یا عقلانی، عدالت دولتی را جانشین آن می‌سازند و اراده دولت را عین عدالت می‌پندارند و تعارض احتمالی بین حقوق و عدالت را نفی می‌کنند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، صص ۲۰۴ و ۲۰۵) و یا آن‌که هم‌چون هیوم با نقد و نفی آموزه‌های عقلانی و قدرت عقل بشری، عدالت را از قلمرو دستیابی عقل بشری خارج دانسته و عقل را نسبت به گزاره‌های حقوقی بی‌طرف می‌بینند. هیوم به صراحت و بی‌پروا اظهار می‌دارد که: «برتری داشتن نابودی جهان، بر زخمی شدن یک انگشت کوچک، خلاف عقل نیست» (تبیست، ۱۳۸۴، ص ۴۱) و یا هم‌چون کلسن، با منحصر ساختن گزاره‌های علمی به گزاره‌های تجربی، بر این باوراند که: «آرمان‌های اخلاقی به‌ویژه آرمان‌های مربوط به عدالت، اساساً غیر عقلانی است، بنابراین برای هیچ تحلیل علمی مناسب

نیست... از این رو جایگاهی برای عدالت و حقوق برتر باقی نمی‌ماند» (تبیت، ۱۳۸۴، ص ۷۲) و یا هم‌چون بتنام به این باور می‌رسند که: «حق‌های طبیعی، کلامی کاملاً بی‌معنا است، حقوق طبیعی و غیر قابل نقض، یک ادعای بی‌معنای جدلی است، چیزی بی‌معنا که بر پای چوبین ایستاده است». (کلی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۹)

و بدین‌گونه مکاتب حقوق پوزیتیویستی، در چهره غالب خود، عدالت را نه تنها رکن قانون، بلکه حتی شرط اعتبار آن نیز به شمار نمی‌آورند و از این جهت در برابر مکاتب حقوق طبیعی و فطری قرار می‌گیرند.

۲-۳-۳. عدالتِ تغییر‌پذیر و عدالتِ زمانه

البته در یک تلاش آشتی‌جویانه می‌توان برخی قرائت‌های پوزیتیویستی از حقوق، مبنی بر پذیرش «عدالت نسبی» را با برخی قرائت‌های حقوق طبیعی مبنی بر «عدالت زمانه» نزدیک دید و از هر دو نگاه، چنین عدالتی را شرط اعتبار قانون تلقی کرد: از نظر دوگی به عنوان یکی از بنیان‌گذاران مکاتب جامعه‌شناسی حقوقی، عامل عدالت و احساس عدالت‌خواهی در ایجاد حقوق مؤثر است اما از دیدگاه او «عدالت، پدیده‌ای اجتماعی است و به تناسب درجه تمدن و نیازهای هر جامعه تغییر می‌کند... پس ممکن است قاعده‌ای در زمانی عادلانه و در زمان دیگر ظلم محض باشد» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۹۱). این دیدگاه، تداعی‌کننده نظریه رودلف استاملر در باب «حقوق طبیعی تغییر‌پذیر» است که می‌گفت: «بی‌گمان راه رسیدن به این هدف [عدالت] بر حسب زمان و مکان و چگونگی ضرورت‌های اجتماعی، متغیر است... حقوق طبیعی، ثابت و جاودانه نیست و باید به مقتضای هر محیط، جداگانه تعیین شود. زیرا ممکن است قاعده عادلانه و درست دیروز، فردا، ستمی محض باشد». (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۱۰۰ - ۱۰۱) در مجموع و به عنوان نتیجه‌گیری می‌توان گفت که از نگاه پوزیتیویست‌ها - جز چند نگاه استثنائی - از آن‌جا که عدالت مفهومی ذهنی، ایده‌آل، غیر علمی و غیر تجربی است نمی‌تواند به عنوان مبنای حقوق یا معیار ارزیابی آن قرار گیرد.

۲-۴. مکتب حقوقی اسلام و عدالت

۲-۴-۱. پیشینه بحث

با توجه به آن که حقوق اسلامی، بخشی از شریعت اسلام است و شریعت اسلام به نوبه خود بخشی از دین و آئین اسلام است، بدیهی است اهداف حقوق اسلامی در کادر اهداف بعثت‌ها و نبوت‌ها و به‌ویژه اهداف دین اسلام معین شود. به همین جهت، در ادبیات فقه و حقوق اسلامی، کتاب‌هایی با عنوان «مقاصد الشریعة» و عناوین مشابه دیگر نوشته شده است که به شیوه‌های مختلف به تبیین اهداف فقه و حقوق اسلام می‌پردازد و به طور کلاسیک و غالب پنج هدف عمده و مهم را برای شریعت، فقه و حقوق اسلامی برمی‌شمرد: نگاهبانی و پاسداری از مصالح: دین، نفس، عقل، نسل و مال (الریسونی، ۱۴۱۲ هـ ق/ ۱۹۹۲ م؛ العالم، ۱۴۱۷ هـ ق/ ۱۹۹۷ م؛ الفاسی، ۱۴۱۱ هـ ق/ ۱۹۹۱ م؛ ابویحیی، ۱۴۰۵ هـ ق/ ۱۹۸۵ م؛ طاهر بن عاشور، ۱۳۶۶ هـ ق؛ انیس عباده، ۱۳۸۷ هـ ق؛ البدوی، ۱۴۲۱ هـ ق/ ۲۰۰۰ م، احمیدان، ۱۴۲۵ هـ ق/ ۲۰۰۵ م؛ الرفاعی، ۱۴۲۶ هـ ق/ ۲۰۰۵ م؛ النخادمی، ۱۴۲۲ هـ ق/ ۲۰۰۳ م؛ العلوانی، ۱۴۲۱ هـ ق/ ۲۰۰۱ م؛ عطیه، ۱۴۲۲ هـ ق/ ۲۰۰۱ م؛ الحسنی، ۱۳۸۴ هـ ش؛ ریسونی، ۱۳۷۶ هـ ش). بیان این نکته مفید است که در فقه شیعی، گستردگی و غنای منبع سنت موجب آن شده است که توجه به اهداف شریعت در جریان استنباط احکام، کمتر مورد نیاز بوده و از همین رو مبحث مقاصد الشریعه کمتر مورد توجه قرار گرفته و آثار کمتری تألیف شده باشد، اما در فقه اهل سنت به دلیل محروم بودن از این منبع گسترده، استناد به منابعی دیگر هم‌چون قیاس و مقاصد الشریعه، نیاز افتاده است و به همین جهت در این عرصه، آثار بیشتری تولید شده است. از منظر بحث تطبیقی این مقال، پرداختن به مبحث عدالت در حقوق اسلام، مستلزم توجه مقدماتی به دو نکته اساسی است؛ یکی ارتباط اهداف حقوق اسلامی با جهان‌بینی و انسان‌شناسی اسلامی و دیگر، جایگاه عدالت در اندیشه کلی اسلامی.

۲-۴-۲. ارتباط اهداف حقوق اسلامی با جهان‌بینی و انسان‌شناسی اسلامی

۲-۴-۱. تبیین جهان‌بینی و انسان‌شناسی اسلامی

یکی از علل عمده اختلاف نظرها درباره اهداف حقوق، اختلاف دیدگاه صاحب نظران درباره حقیقت جهان و انسان است. حقوق از جمله قواعد و علومی است که موضوع آن انسان است و بسیار طبیعی است که بسته به نوع انسان‌شناسی و تعریفی که از انسان ارائه می‌شود و هدفی که از آفرینش او ترسیم می‌گردد، اهداف متفاوتی برای حقوق تعیین شود. بنابراین باید پیش از تبیین اهداف نظام حقوقی اسلام، به انسان‌شناسی اسلام اشاره‌ای شود، به‌خصوص آن‌که، نظام حقوقی اسلام، فقط یک نظام حقوقی آزاد نیست، بلکه برعکس، نظامی مکتبی است که بر انسان‌شناسی خاص اسلام استوار است و این انسان‌شناسی نیز به نوبه خود بر جهان‌بینی اسلامی مبتنی است. از نگاه اسلام، جهان به این دنیای مادی خلاصه نمی‌شود، بلکه پیش و پس این دنیا، عوالم متعددی وجود داشته و خواهد داشت، عوالمی که نشان دهنده آن است که:

اولاً: جهان، به این وجود مادی و ظاهری خلاصه نمی‌شود. بلکه ابعاد غیر مادی و باطنی و غیبی نیز دارد که تنها برای خداوند و در قلمرو علم انحصاری اوست: «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (هود/۱۲۳) و «إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (حجرات/۱۸) و «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا» (جن/۲۶) و «ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ». (سجده/۶)

و ثانیاً: مجموعه جهان اعم از ماده و غیر ماده و غیب و شهادت، خود ساخته و تصادفی نبوده، بلکه آفریده آفریننده‌ای حکیم، توانا و خدا نام است که همه جهان را به حق و درستی و هدفمند و برای انسان آفریده است: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم/۳۲) و «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (انعام/۷۳) و «سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ». (لقمان/۲۰) آفریدگاری که هم مبدأ و منتهای همه هستی است و هم خود، تنها هستی اصیلی است که در عین آشکار

بودن، پنهان، و در عین پنهان بودن، آشکار است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». (حدید/۳)

بر این اساس، انسان - که موضوع حقوق و بحث ما است - صرفاً یک وجود مادی و حیوان تکامل یافته‌ای نیست که خودبخود و به طور تصادفی و بدون هیچ حکمت و هدفی پا به عرصه وجود نهاده، چند روزی در این جهان زیسته و با مرگ، پایان یابد. بلکه، آفریده‌ای الهی است در بهترین و متعادل‌ترین سیرت و صورت: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین/۴) که افزون بر بعد مادی و حیوانی، برخوردار از روح الهی است و به همین دلیل مسجود ملائک قرار می‌گیرد: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/۲۹ و ص/۷۲)، برخوردار از روح الهی، به او فطرت و سرشتی خداگرا می‌بخشد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ». (روم/۳۰) فطرت و سرشتی که هویت انسانی او را می‌سازد به گونه‌ای که با فاصله گرفتن از آن، از خویشتن انسانی خویش فاصله گرفته و حالت از خود بیگانگی برایش پدید می‌آید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ». (حشر/۱۹) همان‌گونه که آغاز وجود این موجود برین و برتر، همین دنیا نیست بلکه پس از گذر از عالم ذر و چند عالم دیگر پای به این دنیا نهاده است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا». (اعراف/۱۷۲) انجام و فرجام او نیز به این دنیا محدود نمی‌شود، بلکه در جریان مسیر تکامل الهی خویش: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». (بقره/۱۵۶) از گذرگاه دنیا گذر کرده و پس از عبور از عالم برزخ و قیامت، در قرارگاه آخرت قرار می‌گیرد و استقرار می‌یابد «انما الدنيا دار مجاز و الآخرة دار قرار - علی(ع)» (محمدی ری شهری، ۱۴۰۳. ه. ق. ۱۳۶۲. ش، ج ۱، ص ۳۵) و این حرکت به سوی آخرت سرنوشت محتوم او است: «انکم الی الآخرة صائرون و علی الله معروضون». (محمدی ری شهری، ۱۴۰۳. ه. ق. ۱۳۶۲. ش، ج ۱، حدیث ۱۰۰، ص ۳۳) و هدف نهایی از این آفرینش و حرکت، تکامل انسان از راه عبادت و تقرب به

حضرت حق است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». (ذاریات/۵۶) نکته قابل توجه این است که اگرچه در جهان‌بینی و انسان‌شناسی اسلام، که جهان را مجموعه‌ای از دنیا و آخرت و انسان را آمیخته‌ای از تن و روح می‌داند، اصالت از آن روح و آخرت است، اما این هرگز به معنای نفی تن و دنیا نیست، بلکه صرفاً عاملی است جهت‌بخش تا با توجه به آن، انسان از تن و دنیای خود، تنها در مسیر ارتقای روح و آخرت خویش بهره گیرد. دستورات فراوان اسلام مبنی بر استفاده نیکو از نعمت‌های دنیوی برای رسیدگی به تن در راستای کسب آمادگی برای ارتقاء و تکامل روحی: «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ» (انفال/۶۹) و «كُلُوا مِنَ الطَّيِّبِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا» (مؤمنون/۵۱) و لزوم برداشتن زاد و توشه از دنیای کوتاه مدت، برای آخرت بلند مدت: «اجعلوا اجتهادکم فیها التزود من یومها القصیر لیوم الآخره الطویل» (محمدی ری‌شهری، ۱۴۰۳. ه. ق. ۱۳۶۲. ش. ج ۱، ص ۳۴)، نه تنها اثبات‌کننده عدم نگاه منفی اسلام به تن و دنیا است، بلکه نشان‌دهنده نگاه مثبت و اهتمام اسلام به تن و دنیای جهت یافته در مسیر ارتقای روح و آخرت است. و این خود نمونه‌ای از دیدگاه معتدل، جامع و آمیخته اسلام در میدان تعارض‌هایی است که بشر امروز به لحاظ نظری، به آن گرفتار است. تنها در برخی شرائط استثنایی که جمع تن و روح و دنیا و آخرت میسر نیست باید ایثارگرایانه از تن گذشت و دنیا را فروخت و روح را برگزید و آخرت را خرید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره/۲۰۷) و «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» (توبه/۱۱۱) و «فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ» (نساء/۷۴) و «وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَكُوْنَانِ بِهِمْ خِصَاصَةً». (حشر/۹) هرچند در همین جا هم، با نگاه واقع‌بینانه اسلامی، سود دو جهانی عاید چنین شخصی خواهد شد: «من ابتاع آخرته بدنیاه ربحهما و من باع آخرته بدنیاه خسرها». (محمدی ری‌شهری، ۱۴۰۳. ه. ق. ۱۳۶۲. ش. ج ۱، ص ۳۶)

۲-۲-۲. نتایج جهان‌بینی و انسان‌شناسی اسلامی

با چنین تعریفی از جهان و انسان و به خصوص با توجه به عدم انحصار تمام واقعیت جهان و انسان به دنیا و تن و تأکید بر بُعد باطنی و غیبی آن دو (آخرت و روح)، تنها خداوند است که صلاحیت، حق و توان تعیین دستورالعمل زندگی برای انسان را دارد، زیرا او تنها کسی است که دانای غیب و شهود است به همین دلیل دستورات اسلامی:

اولاً؛ محدود به هیچ یک از دو حوزه دنیا و تن یا آخرت و روح نشده بلکه هر دو حوزه را شامل می‌شود.

ثانیاً؛ قوانین هر حوزه ناظر بر حوزه دیگر بوده و با جهت یابی همه قوانین و دستورات - در عین تکثر و تفاوت در قلمرو و اهداف جزئی- در راستای تحقق هدف عالی و نهایی، یعنی: «تکامل انسان و تقرب به خداوند» به نوعی وحدت می‌رسند و تعارض‌های تن و روح، دنیا و آخرت جای خود را به آشتی می‌سپارند. مثلاً با این‌که احکام مربوط به تنظیم روابط جنسی (نکاح) مربوط به تن و دنیا است، اما در عین حال زمینه‌ساز تکامل اخلاقی و معنوی انسان و حفظ دین و حسن عاقبت او در آخرت نیز هست و متقابلاً با این‌که احکام مربوط به طهارات و عبادات (وضو، نماز، روزه و...) به روح انسان و آخرت او مربوط می‌شود، در عین حال تأمین‌کننده بهداشت و سلامت او- که به تن و دنیا مربوط است- نیز می‌شود.

۲-۲-۳. جایگاه عدالت در اندیشه کلی اسلام

۲-۲-۳-۱. عدالت از اصول دین

بی‌شک عدالت در اندیشه اسلام، جایگاهی والا و ویژه دارد. یکی از صفات بارز خداوند متعال، عدالت او است که با تعبیر مختلف در قرآن کریم و سایر متون دینی بدان تصریح شده است. برای نمونه، در برخی آیات، ساحت قدس ربوبی از ظلم و ستم، منزه اعلام شده و فرموده است: خداوند به هیچ‌وجه به مردم ستم نمی‌کند، بلکه این مردم‌اند که به خویشتن ستم می‌کنند «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ

النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (یونس/۴۴) و در برخی دیگر از آیات، از گواهی خداوند، فرشتگان و صاحبان علم بر عدالت خداوندی، خبر می‌دهد: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ...» (آل عمران/۱۸) و از همین رو، اعتقاد به عدل الهی از اصول دین و مذهب بشمار آمده است. (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۶۲) باید توجه داشت که اگرچه مسلمانان در مباحث نظری مربوط به تبیین عدل الهی اختلاف داشته و به دو گروه عدلیه (معتزله و شیعه) و اشاعره تقسیم شده‌اند، اما همگی عادلانه بودن افعال و اوامر الهی را باور دارند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، صص ۹۵۱-۹۵۳) عدالتی که در تکوین و تشریح او تجلی یافته است. (مطهری، ۱۳۸۵، صص ۳۵-۳۸)

۴-۳-۲. عدالت، فلسفه معاد و هدف رسالت

از یک سو این عدالت، به مفهوم فلسفی آن، مبنای معاد است چرا که آیاتی از قرآن، قسط را فلسفه معاد معرفی می‌کند، از جمله: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَسِيبِينَ». (انبیاء/۴۷ و نیز: یونس/۴) و از سوی دیگر آیاتی از قرآن، عدالت به مفهوم عدالت اجتماعی را، هدف بعثت‌ها و نبوت‌ها معرفی کرده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید/۲۵ و نیز: یونس/۴۷)

۲-۳-۳. عدالت، مبنا و هدف حقوق اسلام

قوانین الهی و به طور مشخص قوانین اسلام در همه عرصه‌ها، از جمله در عرصه روابط اجتماعی و حقوقی، براسستی سازگار و هماهنگ با واقعیات هستی و وجود انسان و نیز تأمین‌کننده عدالت بوده و در نتیجه غیر قابل تغییرند «وَوَكَّمْتُ كَلِمَاتٍ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ». (انعام/۱۱۵) و به همین جهت- و جهاتی دیگر، هم‌چون استواری قوانین بر علم و حکمت خداوندی- این قوانین، از نگاه اهل یقین و حقیقت، بهترین قانون خواهند بود:

تأملی در «رابطه حقوق و عدالت» با تأکید بر حقوق اسلام ۱۰۵

«أَفْحَكُمَ الْجَهْلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مائده/۵۰) تأکید آیات فراوانی از قرآن کریم بر عدالت‌ورزی در عرصه‌های مختلف، نشان‌دهنده این حقیقت است. برای نمونه، در برخی آیات، خداوند دستور می‌دهد که داوری بین مردم بر اساس «حق» باشد: «فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ» (ص/۲۶) و در آیاتی دیگر رفتار و یا حکم، بر اساس عدالت (شوری/۱۵، مائده/۸، انعام/۱۵۲، بقره/۲۸۲، نساء/۵۸) یا قسط (مائده/۸ و ۴۲، احزاب/۵، بقره/۲۸۲، نساء/۱۲۷ و ۱۳۵، اعراف/۲۹، هود/۸۵، رحمن/۹) و یا توأمان عدل و قسط را (حجرات/۹) مصداق حکم به حق معرفی می‌کند به گونه‌ای که می‌توان براساس آن، اصل عدل را، پایه «فلسفه حقوق اسلامی» دانست (مطهری، ۱۳۵۳، ص ۱۰۷)

۲-۴-۴. ویژگی‌های عدالت اسلامی

اگرچه مکتب حقوقی اسلام و مکاتب حقوق طبیعی در تأکید بر عنصر عدالت به عنوان مبنا یا هدف حقوق، مشترک‌اند اما با وجود این، باید توجه داشت که عدالت اسلامی از چند ویژگی منحصر به فرد برخوردار است که این بخش از مقاله را به توضیح مختصر هر یک اختصاص می‌دهیم.

۲-۴-۴-۱. عدالت، هدف میانه حقوق اسلامی

اگرچه در حقوق عرفی و از دیدگاه عدل‌گرایان، عدالت ارزش نخستین (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۳۶) و هدف غایی حقوق (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۱۳) است، اما در تفکر اسلامی عبودیت انسان در برابر خداوند عادل حکیم و علیم و اطاعت از دستورات او - که طبعاً در بردارنده قواعد حقوقی عادلانه نیز هست - ارزش نخستین به شمار می‌آید. گواهی بر «بندگی» پیامبر، قبل از گواهی بر «رسالت» آن حضرت: «و اشهد ان محمداً عبده و رسوله». در تشهد نماز، از این حقیقت حکایت می‌کند. دستیابی به عدالت هدف میانه‌ای است که در پرتو هدف غایی: «قرب انسان به خداوند»، مفهوم و مصداق واقعی خود را پیدا می‌کند، زیرا: عبادت خداوند، که تأمین‌کننده قرب انسان به خداوند است، هدف آفرینش انسان و

در نتیجه هدف عالی نظام حقوقی «الهی اسلامی» است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶) و به همین دلیل، فرمان به عبادت خداوند، دستور مشترک همه پیامبران الهی بوده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ» (نحل/۳۶) و از جمله، حضرات: عیسی مسیح (مائده/۷۲) هود، صالح و شعیب (علیهم‌السلام). (اعراف/۶۵، ۷۳، ۸۵ و هود/۵، ۶۱ و ۸۴). در جای دیگری خداوند به روشنی، عدالت را، ابزاری ارزشمند جهت رسیدن به هدفی والاتر یعنی «تقوی» دانسته و برای رسیدن به تقوا، به عدالت‌ورزی فرمان می‌دهد: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى». (مائده/۸)

۲-۴-۴-۲. عدالت واقعی و تبیین شده

برخلاف برخی مکاتب حقوق طبیعی و یا پوزیتیویستی که عدالت را، «عدالت احساسی» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۲۹۱-۲۹۳) یا «عدالت وجدانی» یا «عدالت اعتباری و دولتی» (کاتوزیان، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۹۲ و ۱۸۵) می‌دانند، عدالت اسلامی عدالتی حقیقی و واقعی است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱۸، ص ۱۵۳) زیرا بر اساس نظریه صحیح و غالب، احکام الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی است. درست است که همه فرمان‌های الهی، بدون تردید خوب و عادلانه است، اما باید توجه داشت که این خوبی و عادلانه بودن، دلیل واقعی صدور فرمان خداوند است نه نتیجه فرمان او. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۹۵۲) زیرا رهنمود عادل و عالم مطلق است که جز به عدالت فرمان ندهد «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل/۹۰) و «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ...» (اعراف/۲۹) و در این فرمان عادلانه، به همه واقعیات نیز توجه دارد. عدالت اسلامی، از سوی دیگر، عدالتی «تعریف شده و تبیین شده» - و نه عدالتی «مبهم و صرفاً توصیه شده» - است که در قالب احکام و قوانین الهی، تجسم و تجسد یافته است. قرآن کریم، تنها به عدالت‌ورزی کلی و مبهم «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده/۸) «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء/۵۸) «فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ» (مائده/۴۲) بسنده نکرده، بلکه «کتاب»، «ما اراک الله» و «ما انزل الله» را

تأملی در «رابطه حقوق و عدالت» با تأکید بر حقوق اسلام ۱۰۷

به عنوان مصادیق قانون عادلانه که باید مبنای داوری و تنظیم روابط اجتماعی قرار گیرد نیز نشان داده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء/۱۰۵) «فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (مائده/۴۸ و ۴۹) و از داوری بر اساس غیر ما انزل الله نهی فرموده است. (مائده/ ۴۴، ۴۵ و ۴۷) هم‌چنان‌که با تبیین تقوا در آیات فراوانی از قرآن کریم، عملاً به تبیین عدالت نیز پرداخته است.

۲-۴-۳. عدالت، یکی از معیارهای ارزیابی قوانین

عدالت به مفهوم مورد نظر فیلسوفان حقوق، یعنی «عدالت توزیعی» و «عدالت معاوضی» به عنوان مبنا یا هدف حقوق (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۴۵۰-۴۵۱ و ۴۶۴-۴۶۵)، تنها یکی از معیارهای حقانیت و مشروعیت احکام اسلامی و از جمله قوانین حقوقی آن است که از عدل الهی سرچشمه می‌گیرد. صفت علیم و حکیم بودن خداوند، مقتضی آن است که خداوند متعال در وضع و جعل احکام و قوانین خود، افزون بر عدالت، تأمین مصلحت و سعادت جاوید انسان را نیز ملاحظه فرماید، مصلحت و سعادت که چه بسا بر انسان مخفی بوده و یا اصولاً در قلمرو علم اندک و خطاپذیر او ننگند. تأکید بر علیم و حکیم بودن خداوند و گاه عزیز و حکیم بودن او، در انتهای برخی از آیاتی که به بیان احکام و قوانین پرداخته، به استواری احکام و قوانین الهی بر اساس علم و حکمت خلل‌ناپذیر او اشعار دارد و عملاً مشتمل بر این هشدار است که مباد آن‌که انسان با غره‌شدن به علم اندک خویش و به گمان عالمانه و عادلانه نبودن حکم الهی، از پذیرش حکم و قانون خداوند علیم و حکیم سر باز زند، یا به تعدیل آن بپردازد. برای نمونه در انتهای آیات: توبه/ ۶۰ و ۹۷، حج/ ۵۲، نور/ ۱۸، ۵۸ و ۵۹، ممتحنه/ ۱۰، نساء/ ۱۱ و ۹۲، احزاب/ ۱، بر «علیم و حکیم» بودن خداوند تأکید شده است و در انتهای آیات: بقره/ ۲۲۸، مائده/ ۳۸، نساء/ ۱۶۵، بر «عزیز و حکیم» بودن او. هم‌چنان‌که عبارت «و انتم لا تعلمون» در انتهای پاره‌ای دیگر از آیات مربوط به احکام از جمله آیات ۲۱۶ و ۲۳۲ سوره بقره به علم اندک انسان اشاره دارند، چنان‌که اصولاً یکی از فلسفه‌های

بعثت پیامبر گرامی اسلام(ص) آن است که آنچه را که خارج از قلمرو علم محدود بشری است به او بیاموزد: «... وَ يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره/۱۵۱) و به همین جهت است که قائلین به ملازمه حکم عقل و شرع، اگرچه اصل قاعده را به صورت این قضیه کلیه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» پذیرفته، اما عکس قاعده را تنها به صورت این قضیه جزئیه «بعض ما حکم به الشرع، حکم به العقل» پذیرفته‌اند.

به همین دلیل در تفکر اسلامی و نظام حقوقی آن، از یک سو، هر نوع عدالت توزیعی یا عدالت معاوضی، پذیرفته نیست، زیرا چه بسا ممکن است با سایر مصالح انسان و سعادت جاوید او سازگار نباشد. و از سوی دیگر در حقوق اسلام قوانین و مقرراتی وجود دارد که با معیار عدالت معاوضی و عدالت توزیعی توجیه‌پذیر نیست، اما با معیار مصلحت واقعی و سعادت جاوید او، کاملاً قابل توجیه است. اجرای حد و تعزیر بر برخی جرائم و گناهان پنهانی که گاه حتی کم‌ترین ضرر قابل توجهی برای جامعه ندارد، نمونه‌ای از این مقررات است که تنها در این نظام حقوقی توجیه‌پذیر است و به همین دلیل منطقاً نظام‌های حقوق بشری و سکولار از این نوع قوانین بی‌بهره‌اند.

۲-۴-۴. جامعیت و تنوع عدالت اسلامی

عدالت مندرج در احکام و قوانین اسلامی، دو گونه است: یکی «عدالت مطلق و ثابت» و دیگری «عدالت نسبی و متغیر». البته پیش از تبیین جایگاه عدالت مطلق و عدالت نسبی، بیان نکته ضروری است که «نسبیت» از موضوعاتی است که در حوزه‌های مختلف معرفت‌شناسی و فلسفه، اخلاق و حقوق و از جمله مفهوم «عدالت» مورد بحث قرار می‌گیرد که پرداختن به آن مجال دیگری می‌طلبد. (صدر، بی تا، صص ۲۱۳-۳۳۰؛ مصباح، ۱۳۸۴، صص ۹۰-۱۱۶) اما در خصوص عدالت در حقوق باید دانست که «نسبیت» در مفهوم عدالت یا نظریه «عدالت زمانه» اگر به طور مطلق پذیرفته شود، دیگر هیچ قانون و یا رفتاری که با عدالت زمانه موافق

تأملی در «رابطه حقوق و عدالت» با تأکید بر حقوق اسلام ۱۰۹

باشد قابل نقد نخواهد بود، در حالی که چنین امری به صرافت وجدان درست نیست. به عنوان مثال، ما نه تنها در روزگار خود زنده به گور کردن دختران را محکوم می‌کنیم، بلکه انجام این عمل زشت و ظالمانه را، از مردمی که این کار را در روزگار خود انجام می‌داده‌اند نیز نمی‌پذیریم. زیرا زنده به گور کردن دختران را به طور مطلق زشت و غیر عادلانه می‌دانیم (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۶۲۲ و ۶۲۳؛ دبیرخانه هم‌اندیشی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۵؛ مصباح، صص ۱۷۱-۱۸۴؛ مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، صص ۱۸۳-۱۹۰ و ۲۵۴-۲۶۵ و ۲۰۰-۲۲۵ و ۲۶۵-۲۷۵). عدالت مطلق و ثابت، به احکام اولیه الهیه مربوط می‌شود که از ثبات و جاودانگی برخوردارند، و این روایت معروف از امام صادق (علیه‌السلام) درباره شریعت پیامبر اسلام (ص): «حلاله حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» (محمدی ری‌شهری، ۱۴۰۴. ه. ق/ ۱۳۶۲. ش، ج ۹؛ حدیث ۱۹۴۴۹، ص ۵۹۴) به آن اشاره دارد، چرا که لازمه نسبی بودن عدالت در این گونه قوانین، تغییر و تبدیل حکم الهی است و این با اصل خاتمیت دین اسلام و جاودانگی احکام آن ناسازگار است.^(۱) اما عدالت نسبی و متغیر به احکام ثانویه و احکام حکومتی مربوط می‌شود که شائبه‌ای از زمینی و بشری بودن در آن‌ها وجود دارد. نسبی بودن حکم و عادلانه بودن آن، به این معنی است که محدود به شرائط و مقتضیات خاصی است و گرنه همین حکم و عدالت نسبی، نسبت به همه مواردی که آن شرائط و مقتضیات وجود دارد، مطلق است.

۲-۴-۵. نتایج نگاه اسلامی به عدالت حقوقی

از توجه به نکات چهارگانه فوق، چند نتیجه حاصل می‌شود که ذیلاً به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۲-۴-۵-۱. عدالت‌یابی از طریق شریعت‌گرایی

حقوق‌دان عدالت‌جوی مسلمان، در تکاپوی خویش برای دستیابی به قانون عادلانه و اقیان وجدان خود، منطقاً در یک «وحی‌گرایی» معتدلانه^۲، و عالمانه و به دور از جهل و جمود و افراط و تفریط (مطهری، ۱۳۵۳، صص ۸۵ و ۹۷-۱۰۱) در پی

دستیابی علمی و روشمند به حقیقت وحی است و به جای آن که با معیار عدالت مبهمه و تعریف ناشده، در پی کشف حکم الهی باشد، از راه دستیابی به قوانین خداوندی، به قانون عادلانه راه می‌یابد، حتی اگر چه وجه عادلانه بودن آن را در نیابد. بدیهی است این سخن غیر از سخن اشاعره، اوکام و گابریل بی. ال و امثال آن‌ها است که برای عدالت حقیقتی قایل نیستند و آن را یکسره ساخته قانون الهی می‌دانند.^۳ زیرا راهیابی به عدالت از راه دستیابی به قانون خداوندی از نگاه حقوق‌دان عدالت‌جوی مسلمان، از آن جهت است که او قانون خداوندی را منطبق و مبتنی بر عدالت حقیقی می‌داند و آن را نشانه عدالت بلکه عدالت مجسم می‌انگارد. به عبارت دیگر، مقام اثبات عدالت و مقام ثبوت آن را نباید درهم آمیخت. از دیدگاه اسلام، اگر چه در مقام ثبوت، عدالت مقدم بر قانون است اما در مقام اثبات، مطمئن‌ترین راه دستیابی به عدالت، آن‌جا که قانونی وحیانی وجود داشته باشد، دستیابی به حقیقت وحی است که عین عدالت است. به عبارت دیگر می‌توان گفت که عدالت واقعی، علت شریعت و مبنای حکم وحیانی است و شریعت و حکم وحیانی، نشان عدالت و راهنمای انسان به سوی آن است.

فرازی از زیارت حضرت صاحب‌الامر (علیه‌السلام) که امر و نهی معصومین (علیهم‌السلام) را محور «معروف» و «منکر» معرفی کرده و می‌فرماید: «والمعروف ما أمرتم به والمنکر ما نهیتم عنه» (قمی، بی‌تا، ص ۵۲۴) نیز اشاره به مقام اثبات عدالت و طریقت سخن ائمه (علیهم‌السلام) دارد.

۲-۴-۵-۲. تعیین جایگاه شریعت و عدالت در ارزیابی قوانین

هم‌چنین در نقد و ارزیابی قوانین موجود و تمیز نیک و بد آن‌ها، بیش و پیش از آن که بر محک عدالت مبهمه و تعریف‌ناشده - حتی «عدالت معقول» - تکیه کند، بر معیار وحی، یعنی عدالت مجسم، اعتماد می‌کند و صد البته در سکوت وحی حتماً با میزان عدالت به ارزیابی قوانین می‌پردازد. پس این که درباره «امکان استناد به عدالت به عنوان معیار ارزش تفسیر» گفته شود: «اینجا [ایران] یک کشور اسلامی است و ما

ناتلمی در «رابطه حقوق و عدالت» با تأکید بر حقوق اسلام ۱۱۱

به عدالت به نام اسلام استناد می‌کنیم... سخنی درست است، اما این که گفته شود: «ما به نام عدالت از قوانین انتقاد می‌کنیم و...» (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۴؛ کاتوزیان، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸۸) هر چند فی‌الجمله درست است اما به عنوان قضیه کلیه درست نیست، زیرا قوانینی که ترجمان وحی است با عدالت قابل انتقاد نیست و دیگر قوانین نیز، نخست باید با معیار «وحی» مورد انتقاد قرار گیرند و در صورت سکوت وحی با محک «عدالت» ارزیابی شوند.

۲-۴-۵-۳. سامان‌بخشی جامعه و قوانین بر محور شریعت

نگاه اسلامی به جای آن که با محک نسبی، متغیر و متحول «عدالت» زمانه^۴ (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۲۳) و با غفلت از سایر حکمت‌های نهفته در احکام و حیانی شریعت و با توجیه‌های متعدد از جمله تمسک به حیل‌های شرعی، در اندیشه اصلاح قوانین اسلامی و تطبیق ناروای آن با تحولات اجتماعی باشد. (کاتوزیان، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۶۵۷-۶۸۲) سعی بر آن دارد که تحولات اجتماعی را در چارچوب «وحی» سامان بخشد و بیش از آن، جامعه را بر اساس ارزش‌های و حیانی، متحول سازد زیرا نظام حقوق اسلام، اگرچه از یک‌سو نظامی منعطف و همگام با تحولات است، اما در عین حال هر تحولی را نمی‌پذیرد و با آن هم‌گام نمی‌شود؛ از سوی دیگر نظامی تحول‌آفرین نیز هست که می‌خواهد نظام اجتماعی را براساس اهداف متعالی خود دگرگون سازد. (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲؛ مطهری، ۱۳۵۳، صص ۶۹-۱۰۵) اما در مورد قوانین متغیر (احکام ثانویه و احکام حکومتی) بی‌تردید دولت اسلامی با معیار عدالت معقول و در عین حال متناسب با زمان و مکان به تشخیص عدالت پرداخته و بر اساس آن به وضع قانون و یا قضاوت اقدام می‌کند.

۲-۴-۵. تعیین جایگاه اصل عدالت در استنباط احکام اسلامی و وضع

قوانین

نتیجه دیگری که از توجه به نکات پیش گفته حاصل می‌شود تعیین جایگاه اصل عدالت در استنباط احکام اسلامی و وضع قوانین است. توضیح آن‌که: بی‌تردید دستورات فراوان و مؤکد قرآن بر عدالت‌ورزی در قلمرو قضاوت، دستوری کلی، مبهم و بدون ارائه ضابطه عدالت نیست. ضابطه عدالت، احکام و قوانین الهی است که منطبق بر عدالت حقیقی است، پس استناد به هر ضابطه دیگری جز حکم خداوند - آن‌جا که چنین حکمی وجود داشته باشد - نتیجه‌ای جز خروج از جاده عدالت و افتادن در دام ستم ندارد: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مانده/۴۴) اما اینجا سخن درباره توجه به اصل عدالت در قلمرو استنباط احکام و وضع قوانین است. بی‌گمان توجه به عدالت در وضع و جعل احکام حکومتی و احکام ثانویه، یک اصل مسلم و ضروری است، چرا که مهم‌ترین هدف بعثت‌ها و نبوت‌ها پس از گسترش توحید، اقامه قسط و عدل است. هم‌چنان‌که در هنگامه استنباط احکام و مواجه شدن با چند دلیل، قول و یا احتمالی که هیچکدام ترجیحی بر دیگری ندارند، توجه به عدالت و عادلانه‌تر بودن یکی از آن‌ها سبب ترجیح و گزینش آن می‌شود. اما در مورد استنباط احکام اولیه به نظر می‌رسد که نه تنها جای استناد به اصل عدالت نیست، بلکه منطقی‌اً چنین استنادی ممنوع است، زیرا:

اولاً- مورد دستورات مؤکد قرآن بر عدالت‌ورزی، حکومت و قضاوت است که قابل توسعه به احکام حکومتی و احکام ثانویه نیز هست، اما به استنباط احکام اولیه - که مفروض آن است که عین عدالت‌اند- مربوط نمی‌شود. بنابراین نمی‌توان به استناد آن آیات چنین گفت که: «وقتی به عیان می‌بینیم که حکم خداوند، رعایت عدالت را از ما می‌خواهد، عدالت در استنباط ما از احکام نیز باید نقشی داشته باشد». (دبیرخانه هم‌اندیشی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱) آن‌گاه بر اساس این استدلال و این عدالت خود پنداشته، به‌جای استنباط علمی و واقعی حقیقت وحی، ناخواسته به

تحمیل دیدگاه و عدالت پنداری خود بر قرآن و سایر متون پرداخته و صریحاً اظهار داشت که «در امثال شهادت و ارث زن هم باید برای عدالت نقشی قائل شویم». (دبیرخانه هم‌اندیشی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱) به عبارت دیگر اصل عدالت، هم‌چون اصل سهولت، بیش از آن‌که به روش استنباط احکام اولیه الهیه ارتباط داشته باشد، به توصیف آن‌ها مربوط می‌شود، یعنی از عدالت و سهولت نهفته در آن‌ها حکایت می‌کند. بنابراین دخالت آن‌ها در استنباط، حداکثر هم‌چون اصول عملیه، در جایی است که دلیلی اجتهادی وجود نداشته باشد (الأصل دلیل حیث لا دلیل) و یا صرفاً برای ترجیح یکی از احتمالات یا دیدگاه‌ها به کار می‌آید. یعنی همان‌طور که فقیه نمی‌تواند اصل سهولت را در استنباط ضابطه‌مند خویش دخالت دهد و حکمی را که با دلایل اجتهادی سخت می‌پندارد به استناد اصل سهولت، تعدیل کند، همین‌طور نمی‌تواند حکم اثبات شده با دلایل اجتهادی را که بر خلاف عدالت می‌پندارد، به استناد اصل عدالت، تعدیل کند زیرا، مفروض این است که حکم اثبات شده، حکم خداوند عادل است، پس عین عدالت است و دیگر جای استناد به اصل عدالت نیست. بدیهی است مقصود از این سخن آن نیست که به طور کلی اصل «عدالت را کنار بگذاریم و بگوئیم که عدالت، تنها همان عدالت شرعی است» (دبیرخانه هم‌اندیشی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱) بلکه سخن این است که با وجود عدالت شرعی نوبت به عدالت بشری نمی‌رسد، هم‌چنان‌که مقصود از شرع و عدالت شرعی تخطی‌ناپذیر هم، صرفاً متن وحی و سنت معصومین علیهم‌السلام است و نه - آن‌گونه که گمان شده است - فتاوی و گفته‌های فقهای سلف (دبیرخانه هم‌اندیشی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۸)، چرا که هیچ فقیهی به گفته فقیه دیگر متعبد نیست، گرچه بی‌دلیل محکم نیز از گفته‌های آنان، عبور نمی‌کند.

ثانیاً - با دخالت دادن عنصر عدالت، که علی‌القاعده منظور، نه عدالت «معقول و جاودانه» که عدالت «زمانه» است، (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۲۳) دیگر حقیقتی برای وحی باقی نمی‌ماند تا فقیه در پی استنباط آن باشد هر چند که با نام «اخلاق

والای اجتماعی» یا «اخلاق محسنین» یا «اخلاق اهل تقوا و مروت» از آن یاد شود. (کاتوزیان، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸۵)

ثالثاً- و مهم‌تر آن‌که همان‌طور که اشاره شد، مبنای حکم و قانون الهی، فقط عدالت نیست، بلکه حکمت او مقتضی آن است که سایر مصالح و مفاسد واقعی را نیز منظور داشته باشد. بنابراین غفلت از عنصر حکمت و اعتماد بر عدالت تنها - حتی اگر آن عدالت، عدالت معقول و جاودانه باشد- چه‌بسا سبب گزینش دیدگاهی شود که فاقد سایر مصالح است، مصالحی که از قلمرو علم محدود و اندک انسان بیرون است. برخی از تحول‌هایی که احتمالاً به انگیزه عدالت‌جویی و خیرخواهی نسبت به حقوق زنان رخ داده ولی عملاً نتایج معکوسی به بار آورده است را می‌توان نمونه‌ای از این موارد دانست.

نتیجه‌گیری

با بیان، آن‌چه گذشت اکنون به خوبی روشن است که هدف اصلی، عالی و نهایی حقوق در اسلام و به عبارت بهتر، حقوق اسلامی، چیزی جز تکامل انسان و قرب او به حضرت حق نیست، اما این نیز روشن است که قرب به حضرت حق، هدف ویژه و یگانه حقوق نیست، بلکه هدف مشترک همه آموزه‌های اسلام، اعم از اعتقادی، تاریخی، عبادی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و... است. پس باید برای حقوق، اهدافی را سراغ گرفت که ویژه حقوق باشد. همه اهدافی که برای حقوق شمارش شده است، یعنی عدالت، نظم، رفاه و آسایش، امنیت و... می‌تواند اهداف نزدیک، ویژه و مستقیم حقوق اسلامی نیز باشد تنها با این ویژگی که همه آن‌ها باید در مسیر تکامل انسان به سوی هدف نهایی، یعنی قرب به خداوند، جهت یابی داشته باشند.

بنابراین در این‌که عدالت، مطلوب ذاتی و هدف حقوق اسلامی و نیز معیار ارزیابی و مشروعیت قوانین حقوقی است -عملاً- اختلافی وجود ندارد، همه اختلاف به مفهوم عدالت و چپستی قانون عادلانه باز می‌گردد. از نظرگاه اسلام، همه

دستورات خداوند، پیامبر(ص) و معصومین(ع)، از جمله در قلمرو حقوق، مبتنی بر واقعیت و تعقیب‌کننده عدالت‌اند پس در این زمینه، با فرض روشن بودن حکم شرعی، قانون عادلانه در دسترس است و علی‌القاعده از جهت دستیابی به قانون عادلانه، نیازی به بحث از مفهوم عدالت نیست بلکه حقوق‌دان عدالت‌جوی مسلمان تلاش می‌کند از طریق کشف حقیقت وحی و دستیابی به قوانین الهی، به قوانین واقعاً عادلانه راه یابد. اما در زمینه قوانینی که توسط دولت اسلامی وضع می‌شود کاملاً به این بحث احتیاج است تا در پرتو شناخت عدالت بتوان، قوانین عادلانه، که مورد قبول خداوند باشد، وضع کرد. پرداختن به این بحث از عهده این مقال خارج است. پس فقط به این مهم اشاره می‌شود که در وضع این‌گونه از قوانین، نکات زیر باید مورد توجه قرار گیرند:

۱. هدف اصلی و نهایی، یعنی قرب فرد و جامعه به خداوند.
۲. حداکثر سازگاری و حداقل ناسازگاری با احکام اولیه، که در بردارنده عدالت‌اند.
۳. توجه به تعاریف درون دینی(اسلامی) از عدالت و این نکته که عدالت در فرهنگ اسلامی در ارتباط با دیگران و در قالب عدالت معاوضی و عدالت توزیعی خلاصه نمی‌شود، بلکه رابطه انسان با خود و با خدا را نیز شامل می‌شود.
۴. توجه به ارتکازات عقلایی درباره عدالت.

یادداشت‌ها

۱. «مسأله نسبت عدالت با اساس خاتمیت و ابدیت دین، بستگی دارد، چون دین می‌گوید عدالت، هدفی از هدف‌های انبیاء است، اگر عدالت در هر زمان یک جور باشد، کدام قانون است که می‌تواند ابدیت داشته باشد؟» (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۲۱۰)

۲. مقصود از وحی‌گرایی معتدلانه، برخوردی معقول و منطقی در مبحث رابطه حقوق و وحی (متن دین) است بدون افراط و تفریط، نه آن‌که هم‌چون جامدها به تعبیر مرحوم شهید مطهری (مطهری، ۱۳۵۳، ص ۸۵) - حکم هر واقعه‌ای را در متن وحی جستجو کنیم و نه هم‌چون جاهل‌ها، حکم مسلم وحی را به بهانه تغییر و تحول زمان کنار گذاریم. بلکه با توجه به ثابت یا متغیر بودن حکم، حقیقت وحی را کشف کنیم. (مطهری، ۱۳۵۳، صص ۹۷-۱۰۱)

۳. این سخن گابریل بی. ال «خداوند چیزی را به دلیل این‌که درست و عادلانه است اراده نمی‌کند، بلکه چون خداوند آن را اراده کرده است، درست و عادلانه است» (کلی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۳) چقدر شبیه این سخن معروف اشاعره است که «نیکو آن است که شارع آن را نیکو کرده باشد و بد آن است که شارع آن را بد گردانیده باشد» (نک: مظفر، ۱۳۶۸، ص ۱۹۹) سخن اوکام نیز شبیه همین دو سخن است. (کلی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۷)

۴. عبارت «عدالت زمانه» خود بیانگر نسبی بودن مفهوم عدالت است، افزون بر آن‌که نویسنده محترم در توضیح آن به گونه‌ای سخن گفته است که نسبت مفهوم عدالت را اثبات می‌کند. هم‌چنان‌که در جای دیگری خود تصریح می‌کند که «عدالت، مفهوم نسبی است». (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۴۸) به این ترتیب به نظر می‌رسد که بتوان نویسنده مذکور را در شمار قائلین به نسبییت عدالت قرار داد. با این همه، مشکل بتوان پذیرش این دیدگاه را به طور مطلق به نامبرده نسبت داد، زیرا: سخن او در مقام استدلال برای اثبات نسبی بودن عدالت: «بسیار اتفاق می‌افتد که قاعده‌ای به نظر گروهی عادلانه و به نظر پاره دیگر ظلم محض باشد» (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۴۸) بیش از آن‌که اثبات‌کننده نسبییت مفهوم عدالت باشد، اثبات‌کننده اختلاف نظر در مفهوم و مصداق عدالت است و بدیهی است که اختلاف نظر در مفاهیم و تعاریف و مصادیق و این‌که هر صاحب‌نظری، نظر خود را صحیح بداند، غیر از نسبییت است. افزون بر آن، تأکید وی بر «ثبات و عدم تفسیر قوانین قرآن» و تصریح

تأملی در «رابطه حقوق و عدالت» با تأکید بر حقوق اسلام ۱۱۷

او به این‌که: «تصرف در قرآن به نفع عدالت را جایز نمی‌دانم» (دبیرخانه هم‌اندیشی، ۱۳۸۰، صص ۱۶۷ - ۱۶۹) حکایت از آن‌که دارد که نامبرده به نوعی عدالت مطلق و جاودانه اعتقاد دارد که در نتیجه وجود آن، تصرف در قرآن و تغییر قوانین آن را جایز نمی‌شمرد و این با پذیرش مطلق تئوری «عدالت زمانه» ناسازگار است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.

کتاب فارسی

۱. آلتمن، اندرو (۱۳۸۵)، *درآمدی بر فلسفه حقوق*، ترجمه بهروز جندقی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲. تبیت، مارک (۱۳۸۴)، *فلسفه حقوق*، ترجمه حسن رضایی خاوری، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۳. تروپر، میشل (۱۳۸۴)، *«فلسفه حقوق»*. برگردان مجتبی واعظی، نشریه حقوق اساسی، ش ۵، زمستان.
۴. الحسنی، اسماعیل (۱۳۸۴)، *مقاصد شریعت از دیدگاه ابن عاشور*، ترجمه مهدی مهریزی، بی جا، صحیفه خرد.
۵. دبیرخانه هم اندیشی (۱۳۸۰)، *مجموعه گفتگوهای هم اندیشی مسائل و مشکلات زنان*، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۶. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۶۸)، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، ج ۲، تهران: سمت.
۷. راسخ، محمد (۱۳۸۱)، *حق و مصلحت*، تهران: طرح نو.
۸. ریسونی، احمد (۱۳۷۶)، *اهداف دین از دیدگاه شاطبی*، ترجمه: سید حسن اسلامی و سید محمدعلی ابهری، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۹. صدر، سید محمدباقر (بی تا)، *فلسفه ما*، ترجمه سید محمدحسن مرعشی، تهران: انتشارات صدرا.
۱۰. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، *فلسفه حقوق*، ج ۱ تا ۳، تهران: شرکت سهامی انتشار.

تأملی در «رابطه حقوق و عدالت» با تأکید بر حقوق اسلام ۱۱۹

۱۱. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸) مقدمه علم حقوق، چاپ بیست و پنجم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
 ۱۲. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸)، گامی به سوی عدالت، ج ۱، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
 ۱۳. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۹)، گامی به سوی عدالت، ج ۲، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
 ۱۴. کلی، جان (۱۳۸۲)، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه محمد راسخ، تهران: طرح نو.
 ۱۵. مصباح، مجتبی (۱۳۸۴)، بنیاد اخلاق، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.
 ۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، ج ۱۸، (عدل کلی)، قم: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
 ۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۱۵، قم: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
 ۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۴، قم: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
 ۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، عدل الهی، قم: انتشارات صدرا.
 ۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۵۳)، نظام حقوقی زن در اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، مجموعه آثار، ج ۲۱، قم: انتشارات صدرا.
 ۲۲. مطهری، مرتضی (بی تا)، مقدمه ای بر جهان بینی توحیدی، (جامعه و تاریخ)، قم: انتشارات صدرا.
- کتاب عربی**
۱. ابویحیی، محمدحسن (۱۴۰۵ هـ. ق / ۱۹۸۵ م)، اهداف التشریح الاسلامی، عمان: دارالفرقان، للنشر والتوزیع.
 ۲. احمیدان، زیاد محمد (۱۴۲۵ هـ. ق / ۲۰۰۵ م)، مقاصد الشریعه الاسلامیه، بیروت: مؤسسه الرساله ناشرون.

۳. انیس عبادہ، محمد (۱۳۸۷ھ.ق.)، مقاصد الشریعہ، [بی جا]، دارالطباعة المحمدیہ.
۴. البدوی، یوسف احمد محمد (۱۴۲۱ھ.ق / ۲۰۰۰م)، مقاصد الشریعہ عند ابن تیمیہ، عمان: دارالنفائس الخادمی، نورالدین بن مختار (۱۴۲۲ھ.ق / ۲۰۰۳م)، مقاصد الشریعہ، ریاض: دار شبیلیا للنشر والتوزیع.
۵. خدوری، مجید (۱۹۹۸م)، مفهوم العدل فی الإسلام، دمشق، دارالحصار.
۶. الرفاعی، عبد الجبار (۱۴۲۶ / ۲۰۰۵م)، مقاصد الشریعہ، بیروت: دارالفکر المعاصر.
۷. الریسونی، احمد (۱۴۱۲ھ.ق / ۱۹۹۲م)، نظریۃ المقاصد عند الامام الشاطبی، بیروت: الموسسہ الجامعیہ للدراسات و النشر و التوزیع.
۸. طاهر، ابن عاشور، محمد (۱۳۶۶ھ.ق.)، مقاصد الشریعہ الاسلامیہ، تونس: الإستقامہ.
۹. العالم، یوسف حامد (۱۴۱۷ھ.ق / ۱۹۹۷م)، المقاصد العامۃ للشریعۃ الإسلامیہ، القاہرہ: دارالحديث.
۱۰. عطیہ، جمال الدین (۱۴۲۲ھ.ق / ۲۰۰۱م)، نحو تفصیل مقاصد الشریعہ، عمان: العهد العالمی للفکر الاسلامی؛ دمشق: دارالفکر.
۱۱. العلوانی، طہ، جابر (۱۴۲۱ھ.ق / ۲۰۰۱م)، مقاصد الشریعہ، بیروت: دارالهادی.
۱۲. الفاسی، علال (۱۴۱۱ھ.ق / ۱۹۹۱م)، مقاصد الشریعہ و مکارمہا، مؤسسہ علال الفاسی، الطبعة الرابعہ.
۱۳. قمی، عباس (بی تا)، مفاتیح الجنان، تہران: انتشارات أسوہ.
۱۴. محمدی ری شہری، محمد (۱۴۰۴ھ / ۱۳۶۲ھ.ش)، میزان الحکمہ، ج ۳، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۵. المظفر، محمدرضا (۱۳۶۸)، اصول الفقہ، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزہ علمیہ قم.