

**The Contents of the Rule of Justice from the Point of View of Ayatollah
Motahhari**

Seyyed Ali Hosseini*
Seyyed Amrollah Hosseini**

Received: 01/11/2020
Accepted: 17/01/2021

Abstract

Justice has been proposed as a jurisprudential rule by some contemporary jurists and thinkers, including Ayatollah Morteza Motahhari. Given the great importance and emphasis of the Qur'an and Islamic traditions on the criterion and degree of justice in Islamic regulations, there seems to be no doubt that justice is the rule; But considering the various meanings that are expressed in various fields for justice, we must see what are the provisions of the jurisprudential rule of justice? And really, what should be the amount and criterion of the ordinances? Ayatollah Motahhari, who himself has introduced the rule of justice, has not mentioned this issue directly; But in his works, on the one hand, justice is referred to the observance of entitlement and protection of real and natural rights, and on the other hand, there are jurisprudential and legal adaptations and examples that refer to justice in this sense. It seems that this meaning can be the provisions of the rule of justice and be used especially in legal matters; this means that the inference and implementation of Islamic rules is based on the observance of natural rights and is measured by this criterion.

Keywords

Ayatollah Motahhari, Ultimate Principle, Rule of Justice, Right, Source of the Right.

* Assistant Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Imam Sadiq(A.S) University, Tehran, Iran, sa_114@yahoo.com

** Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Law, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (Corresponding Author), s.a.hosseini@isr.ikiu.ac.ir

مفاد قاعده عدالت از دیدگاه استاد مطهری

سید علی حسینی*
سید ام‌الله حسینی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۸

چکیده

عدالت به‌عنوان قاعده فقهی از سوی برخی از فقها و اندیشمندان معاصر و از جمله استاد مرتضی مطهری مطرح شده است. با توجه به اهمیت و تأکید بسیار قرآن و روایات اسلامی بر ملاک و میزان بودن عدالت در مقررات اسلامی، به‌ظاهر تردیدی در قاعده بودن عدالت باقی نمی‌ماند؛ ولی با ملاحظه معانی متعددی که در حوزه‌های متعدد برای عدالت بیان می‌شود، باید دید مفاد قاعده فقهی عدالت چیست؟ و به‌واقع چه چیزی باید میزان و ملاک احکام قرار بگیرد؟ استاد مطهری که خود قاعده بودن عدالت را مطرح نموده، به این مسئله به‌طور مستقیم اشاره نکرده است؛ ولی در آثار ایشان از طرفی عدالت به رعایت استحقاق و حفظ حقوق واقعی و طبیعی ارجاع شده و از طرف دیگر تطبیقات و مثال‌های فقهی و حقوقی وجود دارد که به این معنا از عدالت اشارت دارد. به نظر می‌رسد همین معنا می‌تواند مفاد قاعده عدالت واقع شود و به‌ویژه در مسائل حقوقی مورد استفاده قرار بگیرد؛ به این معنا که استنباط و اجرای مقررات اسلامی بر پایه رعایت استحقاق‌های طبیعی باشد و با این میزان سنجیده شود.

واژگان کلیدی

استاد مطهری، اصل غائی، قاعده عدالت، حق، منشأ حق.

* استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران

sa_114@yahoo.com

** استادیار فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران (نویسنده مسئول)

s.a.hosseini@isr.ikiu.ac.ir

مقدمه

قواعد فقهی عبارت‌اند از قواعد و اصول کلی که دربردارنده احکام کلی هستند که قابل تطبیق بر موضوعات متعدد می‌باشند. در مقابل احکام جزئی که کلیت ندارند و درباره موضوع خاصی صادر شده‌اند، این قواعد در گذر زمان و در طول تاریخ فقه اسلامی شکل گرفته‌اند و منشأ آن‌ها آیات و روایات بوده است. برخی سابقه‌ای قدیمی‌تر دارند مثل قاعده لاضرر که از حدیث نبوی «لاضرر و لاضرار فی الإسلام» استنباط شده یا قاعده ضمان ید که از حدیث «علی الید ما أخذت حتی تؤدی» برداشت شده است. برخی هم سابقه کمتری دارند مثل قاعده «کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» که بنا بر کلام شیخ انصاری تا قبل از علامه حلی با این عبارت به کار نرفته است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص. ۱۸۲). از جمله قواعدی که مستند به آیات و روایت فراوان است و در فقه هم کاربرد فراوان دارد، قاعده عدالت است. فقها کم و بیش در فتاوی خود به قاعده عدالت استناد کرده‌اند اگرچه اشاره‌ای به آن به‌عنوان قاعده فقهی نداشته‌اند؛ مثلاً دلیل رأی و نظر خود را «مقتضای عدالت» دانسته‌اند، به‌خصوص در مواردی که حق یا مالی بین دو نفر یا بیشتر مردد است و نص خاصی هم نداریم یا مورد از موارد مستحذته است.

با این حال به نظر می‌رسد نخستین کسی که از عدالت به‌عنوان قاعده فقهی و از ضرورت توجه به آن در استنباط قوانین یاد کرده، شهید آیت‌الله مطهری بوده است. وی در این باره می‌گوید: «اصل عدالت اجتماعی با همه‌ی اهمیت آن، در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و در حالی که از آیاتی چون «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (بقره، ۸۳) و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده، ۱)، عموماً در فقه به دست آمده است ولی با این همه تأکید که در قرآن بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، مع‌هذا یک قاعده و اصل عام از آن استنباط نشده است و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است.» (مطهری، ۱۴۰۳ق، ص. ۲۷). در اینکه قاعده عدالت مستند به آیات و روایات فراوانی هست تردیدی نیست ولی با فرض اینکه عدالت یک قاعده فقهی است؛ پرسش این است که مفاد این قاعده چیست؟ مثلاً مفاد قاعده لاضرر طبق نظر مشهور، نفی حکم ضرری

است؛ اما مفاد قاعده عدالت چیست؟ از آنجا که عدالت معانی متعددی دارد، کدام معنا از عدالت می‌تواند به‌عنوان یک قاعده فقهی مورد استناد قرار بگیرد؟ شهید مطهری به این پرسش پاسخ روشنی نداده است ولی در آثار ایشان، عدالت به معنای خاصی مطرح شده که به نظر می‌رسد همان معنا مقصود ایشان بوده است. از تطبیقاتی که در آثار ایشان دیده می‌شود می‌توان به مفاد قاعده عدالت از نگاه ایشان پی برد. این پژوهش ضمن بررسی مستندات قاعده عدالت، به مفاد آن از دیدگاه استاد مطهری پرداخته است. نسبت به سابقه پژوهش باید گفت در ساله‌ای اخیر که صحبت از قاعده عدالت در فقه و حقوق مطرح شده، پژوهش‌های ارزشمندی در این باره انجام شده است؛ از جمله:

۱- مهریزی (۱۳۷۶) در «عدالت به‌مثابه قاعده فقهی»، به اصل اینکه عدالت می‌تواند به‌عنوان یک قاعده فقهی درآید پرداخته است و عدالت را به‌عنوان معیار و میزان در فقهت و استنباط مطرح کرده است؛ به این معنا که تمامی برداشت‌های فقهی و فتاوا باید با آن سنجیده شود.

۲- اصغری (۱۳۸۸) در «عدالت به‌مثابه قاعده فقهی و حقوقی»، به بیان اهمیت و ادله قاعده عدالت پرداخته و موارد استناد فقها و حقوقدانان به قاعده عدالت را استقراء نموده و همه این‌ها را مؤیدی بر قاعده بودن عدالت ذکر کرده است. با این حال، در این پژوهش به مفاد قاعده عدالت اشاره نشده است.

۳- طباطبایی (۱۳۹۳) در «درآمدی بر تطبیق قاعده عدالت»، کوشش کرده تا اثبات نماید که عدالت مفهومی واقعی دارد و نه قراردادی و شرعی.

۴- علیدوست (۱۳۹۳) در «نقش عدالت در فرایند استنباط اول و دوم»، بر این باور است که عدالت به‌عنوان قاعده و بخشی از شریعت و به‌عنوان رویکرد در فهم ادله و به‌عنوان سند و شاخص در ترجیح یک دلیل در باب تراحم در استنباط مورد نظر است. همچنین عدالت به‌مثابه گفتمان عام در اجرای احکام مکشوف کاربرد دارد.

۵- طباطبایی (۱۳۹۵) در «نسبت قاعده عدالت با قواعد فقهی دیگر» کوشیده است چهار قاعده لاضرر، عدل و انصاف، قرعه و غرور را مصادیقی از قاعده عدالت برشمارد.

۶- سلیمانی و راغبی (۱۳۹۸) در «بررسی فقهی قاعده عدالت اجتماعی»، کوشش دارد که بگوید مقصود از قاعده عدالت، عدالت اجتماعی است و نه فردی؛ یعنی جنبه اجتماعی و حکومتی دارد؛ لذا مکن است حکمی از نظر فردی و به صورت جزئی حلال و عادلانه باشد ولی در قیاس با کل و در سیستم ناعادلانه باشد. وی سپس با طرح مستند قاعده عدالت به بیان مواردی به عنوان کاربرد قاعده عدالت پرداخته است. در عین حال به مفاد این قاعده اشاره‌ای نکرده است.

تمایز پژوهش حاضر با تحقیقات صورت گرفته مذکور در این است که اولاً در صدد است تا مفاد قاعده عدالت را تبیین کند زیرا در نوع این تحقیقات این مسئله روشن نشده است. همواره سخن از میزان و عیار بودن عدالت به میان آمده است ولی اینکه عدالت چیست و چگونه باید میزان باشد، صحبتی نشده است. ثانیاً در این پژوهش مفاد قاعده عدالت از دیدگاه استاد مطهری مطرح می‌شود؛ همو که اصل قاعده بودن عدالت را مطرح کرده است زیرا ایشان دیدگاه خاصی در این زمینه دارند که در ادامه خواهد آمد.

۱. مستندات قاعده عدالت

قاعده فقهی در واقع یک حکم کلی است که قابل انطباق بر احکام جزئی است. حکم فقهی باید مستند به ادله اربعه باشد و معمولاً در مورد قواعد فقهی مشهور چنین است. عدالت هم اگر بنا باشد به عنوان قاعده مطرح شود و تحت قانون و قاعده در آید - چنانکه شهید مطهری مطرح نموده است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص. ۲۴۶) - باید مستند به ادله اربعه باشد. برای قاعده عدالت از کتاب و سنت می‌توان به موارد زیر به عنوان دلیل اشاره کرد:

۱-۱. قرآن کریم

قرآن کریم مسئله عدل و ظلم را در چهره‌های گوناگونش و در هر دو حوزه تکوین و تشریح مطرح کرده است. در حوزه تشریح می‌گوید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵)؛ ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و همراه آن‌ها کتاب و میزان فرستادیم تا مردم به عدالت قیام کنند. در

این آیه شریفه یکی از اهداف بعثت انبیا و ارسال رسل و انزال کتب آسمانی را برقراری عدالت و قسط در میان مردم دانسته است. بدیهی است برقراری اصل عدل در نظامات اجتماعی موقوف به این است که اولاً نظام تشریح و قانون‌گذاری عادلانه باشد و ثانیاً به مرحله اجرا درآید. علاوه بر این اصل کلی که قرآن در مورد همه پیامبران بیان کرده است، در مورد نظام تشریحی اسلامی نیز می‌گوید: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف، ۲۹)؛ یا در مورد برخی دستورها می‌گوید: «ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ» (بقره، ۲۸۲)؛ یا خداوند خود فرمان به عدل و احسان می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰) و عادل بودن را کافی نمی‌داند بلکه قیام به قسط و مقیم عدل بودن و عدالت‌خواه بودن را هم لازم می‌داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء، ۱۳۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید به عدل و قسط قیام کنید؛ و دهها آیه دیگر که به عدالت تصریح و یا اشاره دارد. از نظر شهید مطهری اگر بنا باشد از عموماتی مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده، ۱) این همه قواعد و اصول کلی استنباط کنیم، روا نیست که با این همه تأکیدی که در قرآن بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، یک قاعده و اصل عام استنباط نشود (مطهری، ۴۰۳ق، ص. ۲۷).

۲-۱. روایات

در روایات هم تأکید زیادی بر معیار بودن عدالت شده است؛ برای نمونه پیغمبر اکرم (ص) فرمودند: «النَّاسُ كَأَسْنَانِ الْمُسْطِ» (ابن بابویه، ۱۳۴۱ق، ج ۴، ص. ۳۷۹)؛ مردم مثل دانه‌های شانه با هم برابرند. در روایتی دیگر ایشان می‌فرمایند: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ فِي تَوَادُّهِمْ وَ تَرَاحُمِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى بَعْضُهُ تَدَاعَى سَائِرُهُ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَى» (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص. ۲۷۰)؛ مثل مؤمنان در دوستی و عاطفه نسبت به هم مثل جسد است که اگر عضوی از آن به درد آید، عضوهای دیگر با تب کردن و بیداری شب با او همدردی می‌کنند. این دو روایت به عدالت‌خواهی و برابری و اتحاد اشاره می‌کنند که لازمه‌ی آن رعایت عدل و رفع نابرابری‌هاست (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص. ۲۴۴).

آمدی نیز در غررالحکم و درر الکلم از امیرالمؤمنین (ع) عباراتی همچون «إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ»، «الْعَدْلُ مِلَاكٌ»، «الْعَدْلُ حَيَاةٌ»، «الْعَدْلُ خَيْرُ الْحِكْمِ»، «الْقِسْطُ رُوحُ الشَّهَادَةِ»، «الْعَدْلُ حَيَاةُ الْأَحْكَامِ» را روایت کرده است (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۹۹). گفتنی است روایات در اینکه عدل میزان و ملاک است بسیار زیاد می‌باشد.

۳-۱. اجماع

می‌توان گفت عدالت به معنای رعایت استحقاق‌ها و اعطای حقوق مورد اتفاق همه علمای اسلام است و بلکه عدالت یک اصل انسانی و آرمان بشری است که همه عقلای جهان در پی آن هستند. در میان علمای اسلام و بخصوص فقهای گرام شاید کسی نباشد که به میزان بودن و ملاک بودن عدل اعتقاد نداشته باشد و می‌توان گفت که اعتقاد به عدل از ضروریات اسلام است.

۴-۱. عقل

عقل نیز بر این امر گواهی دارد. اصولیان شیعی و معتزلی به حسن و قبح عقلی ملتزم‌اند و بارزترین مصداق آن را عدل و ظلم می‌دانند و ادراک یا حکم عقل را در این زمینه امری استقلالی دانسته‌اند؛ یعنی عقل بدون استمداد از شرع به این امر دلالت دارد. بنابراین همان‌طور که برخی محققین گفته‌اند در اصل قاعده بودن عدالت و ادله آن اشکالی نیست و اگر بحثی هست در مفاد و ضابطه کلی آن می‌باشد (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص. ۳۲۵).

۲. مفهوم عدالت

عدالت از مفاهیم کثرت‌داری است که روی آن اتفاق نظر وجود ندارد و از طرفی در حوزه‌های مختلف اعتقادی، فقهی، اجتماعی و فردی مطرح است و گاه در حوزه‌های مختلف خلط می‌شود. در صورتی که مفهوم اصلی و دقیق عدل روشن نشود، هر کوششی در زمینه عدالت بیهوده است و از اشتباهات مصون نیست. شهید صدر در این باره می‌گوید: «فلا یکفی ان نعرف من الاسلام مناداته بالعدالة الاجتماعية، انما یجب ان نعرف ایضا تصوراته التفصیلیة للعدالة ومدلولها الاسلامی الخاص» (صدر، ۱۴۲۵ ق، ص. ۲۸۹)؛ کافی نیست که تنها به فراخوان اسلام از عدالت اجتماعی بسنده شود بلکه باید

بینش تفصیلی و ویژه اسلام از عدالت را نیز شناخت. در این بخش ما مفهوم عدالت را از نظر استاد مطهری مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم کدام تفسیر از عدالت به‌عنوان مفاد قاعده عدالت مد نظر ایشان بوده است. به‌طور کلی عدالت در سه معنا استعمال می‌شود:

۲-۱. توازن و تعادل

عدالت در یک معنا رعایت توازن و تعادل است. یک مجموعه برای اینکه باقی بماند باید میان اجزاء آن تعادل برقرار باشد؛ یعنی هر چیزی در آن به‌قدر لازم وجود داشته باشد. مثلاً در یک ماشین باید تعادل فیزیکی وجود داشته باشد؛ یعنی از هر ماده‌ای به‌قدری که لازم و ضروری است و احتیاج ایجاد می‌کند در آن به کار برده شود. یا در یک مرکب شیمیایی، با رعایت نسبت خاصی که میان عناصر ترکیب دهنده آن وجود دارد تعادل برقرار می‌شود (مطهری، ۱۳۷۱، ص. ۵۴). این معنی از عدل در سه حوزه به کار می‌رود:

۲-۱-۱. تعادل در نظام تکوین

یکی از موارد استعمال عدالت به معنی تعادل و توازن، کاربرد آن در مورد جهان آفرینش است؛ بدین معنی که جهان موزون و متعادل است و در هر چیزی از هر ماده‌ای به‌قدر لازم استفاده شده و فاصله‌ها اندازه گیری شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (الرحمن، ۷)؛ آسمان را برافراشت و میزان برقرار نمود. این آیه بدین معناست که در ساختمان جهان تعادل رعایت شده است. در حدیث نبوی آمده است: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص. ۱۰۳)؛ آسمان و زمین به عدل برپاست. نقطه مقابل عدل به این معنی، عدم تناسب است نه ظلم؛ لذا عدل به این معنی از موضوع بحث ما - که عدالت اجتماعی است - خارج و مربوط به عدل الهی و از شئون حکیم و علیم بودن خداوند است. خداوند به مقتضای علم شامل و حکمت عام خود می‌داند که برای ساختمان هر چیزی از هر چیزی چه اندازه لازم و ضروری است و همان اندازه در آن قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۱، ص. ۵۵).

۲-۱-۲. تعادل در نظام اخلاقی

مورد دیگر، تعادل و توازن اخلاقی است. از نظر برخی حکمای اسلامی، اخلاق یعنی ایجاد تعادل میان قوای روحی و غرایز جسمانی که از استقلال و حکومت عقل بر غرایز حاصل می‌شود. از نظر حکم عقل انسان باید بر نیروهای نفسانی خود مسلط شود و تحت راهنمایی عقل، به هر کدام از آن‌ها سهم و حقشان را خارج از هر افراط و تفریط بدهد. در نتیجه تعادل قوا عقل بر بدن استیلا و تسلط کامل پیدا می‌کند و آزادی معنوی به دست می‌آورد و از اسارت نفس و تمایلات نفسانی آزاد می‌گردد. طغیان غرایز اختیار را از دست عقل بیرون می‌برد. باید اعتدال در غرایز برقرار شود تا فرمان عقل در بدن حاکم مطلق باشد. بنا بر این نظر می‌توان گفت حقیقت اخلاق عبارت است از پیدایش عدالت در نفس انسان و فعل ناشی از حالت عدالت، هرچه باشد، اخلاقی است زیرا هدف از برقراری عدالت جلوگیری از طغیان قوای نفسانی است و هدف از این جلوگیری، استیلا و حکومت عقل است و هدف اصلی از این استیلا، آزادی عقل است برای کسب معقولات که سعادت واقعی و ملاک انسان کامل در نزد حکماست (مطهری، ۱۳۷۷، صص. ۳۰۸-۳۱۱؛ مطهری، ۱۳۷۸، صص. ۱۲۸-۱۲۹؛ مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۱، ص. ۱۴۳). این معنی و کاربرد از عدالت نیز مربوط به اخلاق فردی است و از موضوع بحث ما که عدالت اجتماعی است خارج می‌باشد.

۲-۱-۳. تعادل در نظام اجتماع

مورد دیگر از کاربرد عدالت به معنی تعادل و توازن، تعادل در اجتماع است؛ به این معنی که اجتماع برای بقا باید متعادل باشد؛ یعنی هر چیزی به قدر لازم (نه به قدر مساوی) وجود داشته باشد. یک اجتماع متعادل به کارهای فراوان اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، قضائی، تربیتی احتیاج دارد و این کارها باید بین افراد تقسیم شود، برای هر کدام به اندازه افراد گماشته شود، میزان احتیاجات در نظر گرفته شود و متناسب با آن بودجه و نیرو مصرف گردد. اینجاست که پای «مصلحت» به میان می‌آید؛ مصلحتی که در آن بقا و دوام «کل» و هدف‌هایی که از کل منظور است در نظر گرفته می‌شود. از این نظر، «جزء» استقلال ندارد بلکه وسیله برای دوام کل است (مطهری، ۱۳۷۱، ص. ۵۶). بنابراین نظر تمام حق برای اجتماع است و افراد تکلیف دارند نه حق. این معنی از

عدالت اگرچه در حوزه اجتماع مطرح و به ما نحن فیه مرتبط است ولی چون از نظر ما پذیرفته نیست، نمی‌تواند مفاد عدالت قرار بگیرد زیرا به نظر ما افراد هم حق دارند و حق و تکلیف دو روی یک سکه است؛ حق بدون تکلیف و تکلیف بدون حق وجود ندارد. بعلاوه اجتماع هم ترکیب افراد است. توازن اجتماع به این است که علاوه بر رعایت حقوق همه افراد، حق اجتماع هم رعایت بشود. از این فرضیه که اساساً حقوق افراد به کلی معدوم بشود هرگز توازن اجتماعی به وجود نمی‌آید. بله در توازن پیش می‌آید که افراد باید حقوق خود را فدای اجتماع کنند اما این درست نمی‌شود مگر به اینکه خلقت هدف داشته باشد و حق این افراد در جای دیگر تأمین و تضمین بشود؛ مثلاً در جهاد و شهادت، حق فرد به کلی فدای اجتماع می‌شود ولی با این مبنا که دنیا و آخرت و موت و حیات به یکدیگر اتصال و ارتباط دارند و حق فرد در جهان دیگر به شکل دیگری احیا می‌شود. پایه عدالت، حقوق واقعی است که وجود دارد. عدالت بر پایه حقوق واقعی و فطری استوار است. فرد حق دارد و اجتماع هم حق دارد. عدالت یعنی رعایت همین حقوق (مطهری، ۱۳۷۶، صص. ۳۱۷-۳۳۷).

۲-۲. مساوات

معنای دیگری که از عدالت بیان می‌شود، برابری و مساوات است. بر اساس این معنا، عدالت از ماده عدل به معنی برابری است. در قرآن کریم هم این ماده در بعضی موارد معنای برابری می‌دهد؛ نظیر آنجا که می‌فرماید: «ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ» (انعام، ۱)؛ کافران غیر خدا را با خدا برابر می‌کنند. اگر مقصود از این تعریف این باشد که عدالت ایجاب می‌کند که به همه چیز و همه کس به یک چشم نظر شود و همه مردم در همه نعمت‌ها و موجبات سعادت برابر باشند، اولاً امکان پذیر نیست، ثانیاً عدالت نیست و بلکه ظلم است و ثالثاً به صلاح اجتماع نیست و موجب خرابی اجتماع می‌شود چراکه بسیاری از موجبات سعادت در اختیار انسان نیست و تقسیم بالسویه آن‌ها بین مردم امکان پذیر نیست. همه افراد از لحاظ استعداد و امکانات مساوی آفریده نشده‌اند. محصول کار افراد با یکدیگر مساوی نیست که بخواهیم مساوی تقسیم کنیم. گذشته از اینکه خلاف عدالت است خلاف مصلحت اجتماع هم هست زیرا موجب از بین رفتن

انگیزه فعالیت می‌شود. در خلقت افراد متفاوت آفریده شده‌اند تا هر کس در راه خودش به کمال برسد.

جاذبه بین افراد معلول وجود اختلاف‌ها و تفاوت‌هاست. اگر همه در همه چیز علی‌السویه بودند اصلاً هیچ کاری در اجتماع انجام نمی‌گرفت و افراد یکدیگر را جذب نمی‌کردند و خانواده تشکیل نمی‌شد. قرآن کریم این اختلاف را یکی از آیات خداوند ذکر می‌کند: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَالِنِكُمْ» (روم، ۲۲). اختلافات اجتماعی هم چنین است. از این رو تعریف عدالت به معنی مساوات - آن هم مساوات در موهبت‌های اجتماعی - غلط است. آری اگر مساوات را به معنای رعایت تساوی در استحقاق‌ها بدانیم تعریف درستی است. رعایت تساوی آنگاه لازم است که استحقاق تساوی در کار باشد و الا خود ظلم است. اگر اعطاء بالسویه عدل باشد منع بالسویه هم باید عدل شمرده شود لذا همان سخن یاوه معروف پیدا می‌شود که «ظلم بالسویه عدل است». آری در شرایط متساوی و با استحقاق‌های متساوی، قانون با شخص باید به‌طور مساوات عمل کند. حقوق هم از همین جا پیدا می‌شود؛ یعنی از ساختمان ذاتی اشیاء. در این معنا عدالت یعنی مساوات در قانون؛ یعنی قانون میان افراد تبعیض قائل نشود بلکه رعایت استحقاق را بنماید. به عبارت دیگر افرادی که در خلقت در شرایط مساوی قرار دارند، قانون با آن‌ها به مساوات رفتار کند؛ اما آن‌ها که در شرایط مساوی نیستند، قانون هم نباید با آن‌ها به مساوات رفتار کند بلکه باید مطابق شرایط خودشان با آن‌ها رفتار کند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲، صص. ۳۰۲-۳۱۴؛ مطهری، ۱۳۷۱، ص. ۵۶).

عدالت اجتماعی در وضع قانون یعنی قانون برای همه افراد در پیشرفت و استفاده و سیر مدارج ترقی، امکانات مساوی قائل شود و به بهانه‌های غیر طبیعی مانع ایجاد نکند و همچنین کار را وظیفه واجب همه بداند و نه تنها وظیفه فقرا. به عبارت دیگر ایجاد شرایط و رفع موانع برای همه یکسان باشد و از لحاظ اجرا و عمل، دولت برای افراد تبعیض و تفاوت قائل نشود. نه به معنی اینکه در عمل کاری بکنیم که همه افراد در یک سطح بمانند و در یک درجه از مواهب خلقت استفاده کنند و نه «کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج» که سوسیالیست‌ها می‌گویند (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص. ۲۵۳).

۲-۳. اعطای حقوق

معنای دیگری که برای عدالت وجود دارد رعایت استحقاق‌ها است، چه در نظام تکوین و چه در نظام تشریح. در نظام تکوین یعنی رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد. هر موجودی در هر مرتبه‌ای که هست از نظر قابلیت استفاضه، استحقاقی خاص به خود دارد. ذات مقدس حق که کمال مطلق و خیر مطلق و فیاض علی الاطلاق است، به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود، اعطا می‌کند و امساک نمی‌نماید. در مقابل، ظلم یعنی منع فیض و امساک جود از وجودی که استحقاق دارد. این مورد نیز که مربوط به حوزه عدل الهی می‌شود، از موضوع بحث ما خارج است (مطهری، ۱۳۷۱، صص. ۵۷-۵۸). اما عدل به معنی رعایت استحقاق‌ها در حوزه اجتماعی یعنی «إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ» (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، صص. ۲۹۰-۲۹۱؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۲۵۱)؛ اعطا کردن به هر ذی‌حقی حق او را. بر این اساس ظلم یعنی پامال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران (مطهری، ۱۴۰۳، ص. ۱۷۱).

این معنا از عدالت که به نظر ما مفاد قاعده عدالت است در بند بعد توضیح داده می‌شود ولی قبل از آن به چند نکته اشاره می‌شود:

۱- در نهج البلاغه منسوب به امیرالمؤمنین (ع) است که «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص. ۵۵۳)؛ عدالت هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد. این معنا از عدالت با معنای دوّم و سوّم سازگار است نه اوّل. به نظر شهید مطهری تفسیر سوّم که مبتنی به رسمیت شناختن حقوق طبیعی و مبانی «فلسفه اجتماعی اسلامی» است صحیح‌تر است (مطهری، ۱۴۰۳، ص. ۱۷۱).

۲- گاهی گفته می‌شود عدالت یعنی رعایت کامل قانون و ظلم یعنی نقض قانون؛ حال آنکه خود قانون ممکن است ظالمانه باشد و رعایتش ظلم و نقضش عدل باشد. کلمه «عدل» در عربی اشارتی به مبنای این حقیقت دارد که همان رعایت استحقاق‌ها به‌طور متساوی است ولی کلمه «داد» در فارسی هر چند امروز مرادف کلمه عدل است ولی در اصل به معنی قانون است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص. ۲۱۹).

۳- اعطاء حق به ذی‌حق، مفهومی است برای عدالت مطلق (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۲۵۳)؛ لذا عدالت به معانی دیگر با یک تفسیر به عدالت به این معنا برمی‌گردد چون عدالت در مفهوم وسیعش عبارت است از دادن حق صاحبان استحقاق بدون هیچ تبعیضی میان آن‌ها. از این رو از یک نظر عدالت ملازم با مساوات است. مساوات یعنی به همه به چشم مساوی نگریستن و تبعیض قائل نشدن که لازمه آن، عدالت است، یعنی به هر کس به هر اندازه استحقاق دارد (کم یا زیاد) به او داده شود بدون تبعیض. اما مساوات به معنی اعطاء برابر به همه افراد بدون رعایت استحقاق‌ها و درجه استحقاق‌ها برخلاف عدالت و ملازم با ظلم است همچنان که مساوات در منع نیز ظلم است (مطهری، ۱۳۷۵، صص ۴۶-۴۷).

عدالت به معنی توازن نیز از معنای رعایت استحقاق‌ها بیرون نیست چون هیچ اجتماعی متوازن نمی‌شود به اینکه حقوق افراد پایمال شود. توازن اجتماع به این است که حقوق همه افراد رعایت بشود و حق اجتماع هم رعایت بشود (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۳۶). لازمه‌ی رعایت توازن این است که دو چیز را در شرایط مساوی به‌طور مساوی قرار دهیم. آیه «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ» (نساء، ۳۲) تسلیم شدن به اختلافات طبیعی است مثل اختلافات طبیعی زن و مرد که روی یک هدف کلی است. عدالت اقتضاء می‌کند که اختلافات طبیعی را بپذیریم و مبنای مقررات قرار دهیم. عدالت مساوات نیست اما مساوات در شرایط مساوی (نه در همه جا) لازمه‌ی عدالت است. عدل و توازن و تعادل مزاج اجتماع است. دو عنصر مساوی با هم ترکیب نمی‌شوند یعنی توازن و هماهنگی ندارند؛ پس باید یکی واجد و یکی فاقد باشد تا محتاج و جذب شوند (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، صص ۲۲۷-۲۳۰).

۴- این معنا از عدالت (رعایت استحقاق‌ها)، ملهم از روایات است. در روایتی از امام کاظم (ع) آمده است: «... وَ أُعْطِيَ كُلُّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ ... لَوْ عُدِلَ فِي النَّاسِ لَأَسْتَفْنَوْا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۴۲) خداوند حق هر صاحب حقی را داده است... و اگر مردم عدالت پیشه می‌کردند بی‌نیاز می‌شدند. یعنی این اعطاء کل ذی‌حق حقه، همان عدالت است که خداوند دارد و اگر مردم هم داشتند بی‌نیاز می‌شدند. در روایت دیگری راوی از امام باقر (ع) می‌پرسد: من در زمان حجاج تا به حال والی بودم. آیا می‌توانم

توبه کنم؟ و توبه من قبول می‌شود؟ امام فرمود: «لَا حَتَّى تُؤَدِّيَ إِلَيَّ كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص. ۳۳۱)؛ خیر مگر اینکه حق هر صاحب حقی را بدهی. در امالی صدوق از اصبغ بن نباته نقل شده که امیرالمؤمنین (ع) وقتی مالی به دستش می‌رسید آن را در بیت‌المال قرار می‌داد و از بیت‌المال بیرون نمی‌آمد تا اینکه حق هر صاحب حقی را از بیت‌المال می‌داد (رک: ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص. ۲۸۳). اساساً خود عبارت «إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ» هم در روایات به کار رفته است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص. ۱۳۱).

۳. مفاد قاعده عدالت

طبق تعریفی که ما از قاعده فقهی کردیم، قاعده فقهی در واقع یک حکم فقهی است که موضوع آن کلی و قابل تطبیق بر موضوعات جزئی است. این حکم کلی گاه خود ملاک و مبنای احکام دیگر قرار می‌گیرد. قاعده عدالت هم به همین معنا باید به کار رود و چنانکه دیدیم در روایات از عدالت به‌عنوان ملاک یاد شده است: «العدل ملاک» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۹۹)؛ یعنی هر حکم شرعی باید با مفاد قاعده عدالت تطبیق داده شود. عدالت ملاک است، چه در مرحله استنباط احکام شرعی و چه در مرحله قانون‌گذاری در منطقه الفراغ، ملاک سنجش درستی، تطبیق با عدالت است به معنای برگزیده آن؛ به عبارت دیگر عدالت روح قوانین و مقررات اسلامی است.

شهید مطهری به این معنا از قاعده عدالت توجه داشته و در این باره می‌گوید: اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیز بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص. ۲۰۳). اصل عدل رکن اساسی تقنین اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۰، ص. ۲۷۳). قاعده عدالت روح قوانین اسلام است، نظیر آنچه امروز در حقوق غرب تحت عنوان «رویهی قضایی» وجود دارد. مقصود از رویه‌ی قضایی در حقیقت تفسیر قانون با توجه به روح قانون که عدالت است می‌باشد؛ مانند اینکه ما به سوابق احکام بعضی مجتهدین که روح را در نظر گرفته‌اند، استناد کنیم؛ مثل استناد به عمل میرزای شیرازی^۱ بزرگ که به مرحوم صدر، طلاق زنی را که با شوهرش به هیچ وجه سازش نمی‌کرد، دستور داد. بنابراین

اصل «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»، (نحل، ۹۰) به منزله‌ی روح و مشخص سایر مقررات حقوق اسلامی است. قانون بدون روح صرفاً یک چهارچوب خشک کلی غیر قابل تطبیق است. برای تطبیق باید روح قانون را شناخت. احکام به نحو قضایای حقیقه و حیثیات کلیه کافی نیست (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳، صص. ۲۷۱-۲۷۲).

با توجه به مفهوم برگزیده از عدالت، روح قانون رساندن حق هر صاحب حقی به اوست که بازگشتش به ملاک دارا شدن حق است که آیا آن حق برای او در نظام خلقت در نظر گرفته شده است (علت غائی) و یا با کار و فعالیت آن را اصطیاد کرده است (علت فاعلی)؟ پس مفاد قاعده عدالت رعایت استحقاق‌هاست و سبب استحقاق دو چیز است: رابطه غائی و رابطه فاعلی بین حق و ذی‌حق.

۳-۱. رابطه غائی

در نظام هستی بین محتاج و محتاج الیه رابطه غائی وجود دارد. در محتاج استعدادهای رسیدن به محتاج الیه نهاده شده و همین استعدادهای موجد حق است (مطهری، ۱۳۸۰، صص. ۱۴۳-۱۴۴). منشأ حق، احتیاج طبیعی و علت غایی است یعنی هر چیزی که برای چیزی به وجود آمده باشد، منشأ حق است؛ به این معنا که حق در مرتبه قبل از اجتماع است و اجتماع و قانون برای حفظ حق و الزام به ادای آن می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، صص. ۲۴۲-۲۴۳). حق در متن خلقت به وجود آمده است و عدالت یعنی ادای حق و ظلم یعنی بازداشتن از حق؛ مثلاً طفل نسبت به شیر مادر اولویت دارد و اگر مادر از شیر خودش نسبت به او مضایقه کند، ظلم کرده است یعنی حق واقعی این موجود را به او نداده است نه اینکه احسان نکرده باشد زیرا در متن خلقت میان پیدایش فرزند و پیدایش شیر مادر هماهنگی وجود دارد به نحوی که اگر پیدایش کودک نبود این شیر به وجود نمی‌آمد. این رابطه در متن خلقت بین هر آکل و مأكولی وجود دارد. هر کاری خارج از متن خلقت ظلم است؛ مثلاً خوردن گوشت گوسفند حق است چون مطابق با طرح اصلی خلقت است ولی آزار و اذیت آن ظلم است (مطهری، ۱۳۹۳، ص. ۲۲۹). بازگشت همه حقوق به حق تکامل است که بر اساس غایت در جهان هستی قرار داده شده است. آنچه وجود دارد حق تکامل است. رنج دادن حیوان از آن جهت نارواست که ضد تکامل است و ذبح از آن جهت رواست که ضد تکامل نیست

(مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص. ۲۶۸). این حقیقت مورد تأیید شریعت است و در قرآن کریم ذکر شده است: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره، ۲۹)؛ تمام آنچه را در زمین است برای شما آفرید. یا در آیه دیگر آمده است: «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ» (الرحمن، ۱۰)؛ و زمین را برای مخلوقات قرار داد. همچنین از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده است که: «وَلِكُلِّ ذِي رَمَقٍ قُوَّةٌ وَ لِكُلِّ حَبَّةٍ آكِلٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص. ۲۳)؛ هر صاحب رمق و حیاتی، قوتی و هر دانه‌های خورنده‌ای دارد. منظور این است که بین خورنده و ماده خوردنی علاقه و ارتباطی در متن خلقت هست و وجود آن‌ها در متن خلقت به یکدیگر مربوط است. بنابراین اسلام به عدالت و حقوق تکوینی اعتراف کرده است. از نظر اسلام برای هرکسی قبل از هر کار و تولیدی بالقوه حقی وجود دارد و همه مردم در این جهت مساوی‌اند (مطهری، ۱۳۹۳، صص. ۷۷-۸۰؛ مطهری، ۱۳۷۷، صص. ۶۸-۷۳؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، صص. ۲۳۸-۲۳۹). بنابراین اسلام حقی جعل نکرده بلکه همان حقی را که در طبیعت هست به وسیله قانون حفظ کرده است. به عبارت دیگر، جلوی آن مادری که بخواهد این حق طبیعی را ندهد می‌گیرد. زمین مادر نبات و حیوان و انسان است. نزول باران و تغییر فصل و پرشیر شدن پستان زمین، خود دلیل حقوق مردم روی زمین است. چه دلیلی بالاتر از خود تجهیزات تکوین و طبیعت؟! (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص. ۲۴۹).

۳-۲. رابطه فاعلی

سبب دوم برای استحقاق، رابطه فاعلی بین حق و ذی حق است. یعنی انسان به موجب اینکه چیزی را برای خودش به وجود می‌آورد، نسبت به آن ذی حق می‌شود. مثلاً کسی درختی را در زمین می‌کارد و از آن مراقبت می‌کند تا میوه دهد. فعالیت او سبب می‌شود که درخت میوه دهد. اگر فعالیت او نبود آن میوه به وجود نمی‌آمد. خود این رابطه ایجاد حق می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷، ص. ۷۳). به عبارت دیگر، ذی حق شدن انسان دو مرحله‌ای است. رابطه غائی میان انسان و مواهب عالم خلقت یک رابطه کلی و عمومی است. در مرحله اول همه مردم چون مخلوق خدا و فرزند این آب و خاک هستند حقی بالقوه به عهده این زمین دارند. کسی نمی‌تواند مانع استیفای دیگران بشود

و همه را به خود اختصاص بدهد. اما در مرحله دوم که مرحله استیفای حقوق است، تکلیف و حق ضمیمه یکدیگر می‌شوند و حقوق در اثر انجام تکلیف و وظیفه، فعلیت پیدا می‌کند و هرکسی به حق اختصاصی خود می‌رسد. این امر نیز در قانون تشریح بیان شده است: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود، ۶۱)؛ اوست که شما را از زمین بیرون آورد. پس زمین مادر دوم شماست و از شما عمران و آبادی آن را می‌خواهد؛ یعنی تنها فرزند زمین بودن کافی نیست که حق شما به فعلیت برسد و ذی حق بشوید و حق مفروز و جدا شناخته شود بلکه عمل و فعالیت و عمران و احیای زمین لازم است. تا زمانی که این تکلیف عملی نشود آن حق به فعلیت نمی‌رسد و محرز و مفروز نمی‌گردد زیرا به انسان عقل و اراده و اختیار داده شده و عقل و اختیار است که وسعت دایره عمل او را زیاد کرده است. سایر جانداران به حکم غریزه زندگی می‌کنند لذا فرزند زمین بودن کافی است که حق آن‌ها را مسلم کند ولی انسان عقل و اراده دارد و با نیروی تکلیف و عقل و اراده باید کار کند؛ از این رو تا تکلیف خود را انجام ندهد نمی‌تواند از حق خدادادی خود استفاده کند. بلی تا در مرحله غریزه است و تکلیفی در کار نیست، حق هم ثابت و مسلم است. طفل بر پستان مادر بدون ضمانت هیچ تکلیفی حق دارد و شیر پستان حق اوست اما در پستان مادر زمین، شیر به آن آمادگی نیست؛ باید عمل و عمران و احیاء و فعالیت، آن را آماده کند. لذا در مقابل حقی که بر عهده زمین دارد، مسئولیت هم دارد و بلکه می‌توان گفت حقی هم مادر زمین بر عهده او دارد و آن اینکه زمین را آباد کند و عمران نماید (مطهری، ۱۳۷۷، ص. ۷۳-۷۵).

بر اساس تفسیر عدل به «اعطاء كل ذي حق حقه»، اعتراف به حقوق فطری الزامی است (مطهری، ۱۴۰۳ق، ص. ۱۷۱؛ مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۲۵۰). یعنی پایه عدالت حقوق واقعی است که وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص. ۳۳۷). حدود مالکیت اجتماعی را قانون تعیین می‌کند اما قانون تابع عدالت است و مبنای عدالت حقوق فطری و طبیعی است (مطهری، ۱۳۸۲، ص. ۵۰-۵۱). عدالت مرحله اجرایی حق است. حق ثابت و طبیعی است مثل دین که چه مدیون بدهد و چه ندهد ثابت است؛ لذا امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «إِنَّ الْحَقَّ الْقَدِيمَ لَا يُبْطَلُهُ شَيْءٌ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱،

ص. ۲۶۹). اما عدل اعطاء حق به ذی حق است؛ عدالت و اجرا، ارادی و اختیاری است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص. ۲۱۵). به تعبیر دیگر باید گفت عدل مبنایی دارد و آثاری. مبنای عدل حق است و حق نیز بر اساس علت غایی مبنای طبیعی دارد (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص. ۲۱۸). اسلام حقی جعل نکرده بلکه حق طبیعت را به وسیله قانون عدالت حفظ کرده است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص. ۲۴۸).

میزان زندگی افراد بشر قانون است و میزانِ روایی و ناروایی قانون، عدالت است. عدالت حقیقتی است که قبل از قانون وجود دارد؛ یعنی قانون میزانِ عمل افراد است و عدالت میزانِ قانون و حق - یعنی استحقاق - میزانِ عدالت است که در واقع به نظام هستی مربوط می‌شود. پس برای هر چیزی میزان و مقیاس قرار داده شده تا می‌رسد به متن خلقت و جریان اصیل خلقت که خود، مقیاس همه چیز است. اساساً بر اساس آیه «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (الرحمن، ۷)، خلقت بر اساس میزان و سنجش معین است و بر اساس آیه «أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ» (الرحمن، ۸)، انسان نباید در میزان طغیان کند (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص. ۲۴-۲۶).

پایه عدالت حقوق واقعی است که وجود دارد. معنای عدالت موازنه و مساوات به شکلی نیست که پای حقوق در میان نباشد بلکه عدالت بر پایه حقوق واقعی و فطری استوار است. فرد حق دارد اجتماع هم حق دارد و عدالت یعنی حقوق هر فردی به او داده شود. عدالت رعایت حقوق است و این مفهوم در تمام زمان‌ها یکی بیش نیست. پس عدالت نسبی نیست (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص. ۳۳۷). عدالت یک امر حقیقی است و واقعیت دارد و ناشی از استعدادهای طبیعی از یک طرف و از فعالیت و کوشش و ابداع و انتاج از طرف دیگر است. در اسلام عدل مقیاس احکام است (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۹، ص. ۳۷۱).

بنابراین مفاد قاعده عدالت اعطای حقوق و رعایت استحقاق‌هاست و سبب استحقاق هم یا رابطه غائی است و یا رابطه فاعلی. عدالت یعنی دادن حقی که هر انسان به موجب خلقت خود بالقوه و به موجب کار و فعالیت خود بالفعل به دست آورده است و نقطه‌ی مقابل آن ظلم است که آنچه را که فرد استحقاق دارد به او ندهند و از او بگیرند و نیز تبعیض است که در شرایط مساوی موهبتی را به یکی بدهند و از دیگری

دریغ بدارند (مطهری، ۱۳۷۷، ص. ۲۵۹). هر استنباط و هر قانون‌گذاری با این میزان باید سنجیده شود.

۴. تطبیقات

۴-۱. لاضرر

در مورد حدیث و قاعده «لاضرر و لاضرار» بین فقها اختلاف نظر زیادی وجود دارد. شهید مطهری می‌گوید تحقیق در این مورد با مراجعه به حقوق طبیعی و فطری آسان می‌شود چراکه بنا بر مبانی حقوق طبیعی قاعده‌ی «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص. ۲۹۴)، ارجاع به فطرت و امضاء حقوق فطری است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۲۵۲)؛ خصوصاً با در نظر گرفتن مورد حدیث، بدین معناست که کسی حق ندارد حق فطری کسی را سلب کند و یا تضییق وارد آورد؛ نظیر تضییقی که سمره بن جندب بر آن مرد انصاری وارد آورد (مطهری، ۱۴۰۳ق، ص. ۲۳۱).

۴-۲. تساوی حقوق زن و مرد

شهید مطهری در مورد حقوق برابر زن و مرد که برخی در پی قانونی کردن آن بوده و هستند می‌گوید لازمه‌ی عدالت و حقوق فطری و انسانی زن و مرد، عدم تشابه آن‌ها در پاره‌ای از حقوق است و این بحث مربوط است به اصلی به نام اصل عدل که یکی از ارکان کلام و فقه اسلامی است. عدالت و حقوق قبل از وضع هر قانونی در دنیا وجود داشته است و با وضع قانون نمی‌توان ماهیت عدالت و حقوق انسانی بشر را عوض کرد (مطهری، ۱۳۸۰، صص. ۱۲۴-۱۲۵). بر همین اساس می‌توان اختلافات طبیعی مرد و زن را توجیه کرد و بر مبنای آن مجازات مختلف زن و مرد را فهمید که چرا در برخی موارد مثل ارتداد و روزه‌خواری متفاوت است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۷، ص. ۲۲۷).

۴-۳. حق طلاق

یکی از موارد حقوق زن و مرد که مورد سؤال است حق طلاق است. در اسلام طلاق حق طبیعی مرد است، به شرط این‌که روابط زن و مرد جریان طبیعی خود را طی کند اما اگر جریان طبیعی را طی نکند یعنی مرد نه حقوق زن را ادا کند و نه سرزندگی و حسن معاشرت و تشکیل کانون خانوادگی سعادت‌مندان و اسلام‌پسندان را داشته باشد و نه

زن را آزاد بگذارد و به عبارت دیگر نه به وظایف زوجیت و جلب رضایت زن تن دهد و نه به طلاق رضایت دهد، در چنین مواردی برخی فقها گفته‌اند: از نظر اسلام این کار چاره‌ای ندارد زن باید بسوزد و بسازد یک نوع سرطان است. اما به عقیده استاد مطهری این طرز تفکر با اصل مسلم اسلام یعنی عدالت تضاد قطعی دارد. دینی که «قیام به قسط» یعنی برقراری عدالت را به‌عنوان یک هدف اصلی و اساسی همه انبیاء می‌شمارد چگونه ممکن است برای چنین ظلم فاحش و واضحی چاره‌اندیشی نکرده باشد؟ موجب تأسف است که برخی افراد با اینکه اقرار و اعتراف دارند که اسلام دین عدل است و خود را از «عدلیه» می‌شمارند، این چنین نظر می‌دهند. پس اصل عدل که رکن اساسی تقنین اسلامی است کجا رفت؟ «قیام به قسط» که هدف انبیاست کجا رفت؟ (مطهری، ۱۳۸۰، صص. ۲۷۱-۲۷۳). وی به عمل مرحوم میرزای شیرازی بزرگ در این باره اشاره می‌کند که به مرحوم آقای صدر طلاق زنی را که با شوهرش به هیچ وجه سازش نمی‌کرد دستور داد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۲۷۱). امروزه قانون مدنی ایران در مواد ۱۱۲۹ و ۱۱۳۰ در مواردی این حق را به زن داده است که از طریق حاکم اقدام به طلاق نماید.

۴-۴. حیل‌های ربا

شهید مطهری در مورد حیل‌های ربا که امروزه در بانکداری اسلامی هم تحت عنوان عقود اسلامی اجرا می‌شود می‌گوید: پس از آن‌که دانستیم فلسفه حرمت ربا، طبق نص قرآن، ظلم بودن آن می‌باشد و ظلم مخالف عدل است، دیگر نمی‌توان به هیچ صورتی آن را حلال کرد. عدل با نهی، ظلم نمی‌شود و ظلم با امر، عدل نمی‌شود و خوب با امر، بد نمی‌شود و بد با امر، خوب نمی‌شود. همین‌طور درباره فحشا و منکر، فحشا در ذات خود فحشاست نه اینکه با نهی شرعی فحشا می‌شود و عفاف و طهارت و تقوا نیز در ذات خود عفاف و پاکی است نه اینکه با امر شارع، عفاف می‌شود. در قرآن کریم نیز آمده است: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (اعراف، ۲۸)؛ بگو خداوند به زشتی امر نمی‌کنید آیا چیزی را که نمی‌دانید به خداوند نسبت می‌دهید؟ از همین جا معلوم می‌شود که هرچند ظواهر قوانین شرعی را می‌شود کش داد و صورت شرعی درست کرد، حلالی را حرام و حرامی را حلال کرد مثل آنچه درباره

ربا و بلکه تشکیل حرم‌سراها کرده و می‌کنند، اما حقیقت و روح این‌ها کش بردار نیست. ظاهر امر و دستور و ظاهر فرمول را می‌شود عوض کرد، آن حقیقت است که این تکلیف را به وجود آورده و نه این‌که این تکلیف آن حقیقت را ساخته باشد. ظاهر را می‌شود عوض کرد اما حقیقت را نمی‌شود عوض کرد و حقیقت ثابت و پابرجاست (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، صص. ۲۵۰-۲۵۲).

شهید مطهری در جای دیگر می‌گوید: آیا ممکن است با وجود چنین ظلم فاحشی ولو آنکه صورت شرعی داشته باشد که یکی دیگری را می‌درد و می‌ریاید و می‌خورد، آکل و مأكول به حکم علایق معنوی یکدل و همفکر باشند و در یک صف بایستند؟ خیر (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص. ۲۴۶). وقتی فهمیدیم ربا حرام است و به جهت ظلم هم حرام است دیگر هر اندازه بخواهد تغییر شکل و فرم و صوت بدهد، باز حرمتش جایی نمی‌رود، ماهیت ظلم و دزدی و کل بر اجتماع بودن عوض نمی‌شود خواه شکل و فرم صورتش همان باشد یا عوض شود و جامه‌ی حق و عدالت بر تن کند (مطهری، ۱۳۷۷، ص. ۴۲).

۴-۵. حدود مالکیت

مالکیت نیز مانند بسیاری از مسائل دیگر مربوط به زندگی اجتماعی باید با قانون مشخص شود و قانون موجبات آن را تعیین کند ولی قانون نیز باید تابع عدالت باشد و عدالت یعنی رعایت استحقاق‌ها (مطهری، ۱۳۸۲، ص. ۵۲). از ضمیمه‌ی «اصل عدالت غایی» که خداوند جهان طبیعت را برای انسان‌ها آفریده و «حقوق طبیعی و فطری» که هر کس بالقوه حقی بر جهان دارد و «اصل عدالت» که هر حقی به ذی‌حق می‌رسد، می‌توان به این نتیجه رسید که هر کس این حق را از قوه به فعلیت در آورد نسبت به دیگران اولویت دارد؛ لذا بسیاری از مالکیت‌ها توجیه می‌شود. زندگی میدان مسابقه است و لذا امتیازات باید بر مبنای صلاح و استحقاق و بردن مسابقه‌ی عمل و صلاح در زندگی باشد و مقتضای عدالت مساوات نیست بلکه رعایت استحقاق‌هاست (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶، ص. ۲۴۷). یعنی عدالت و حقوق قطع نظر از اجتماع مفهوم دارد لذا اسلام برای حیوانات و زمین هم حق قائل شده آن هم حق به معنی «له» نه «علیه» که تکلیف

داشته باشند؛ ولی لازمی حق «له» برای انسان، نوعی «علیه» برای جماد و حیوان است لذا قهراً ظلم هم اختصاص به انسان ندارد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص. ۴۹).

اجرای عدالت در شرایط اجتماعی مختلف از لحاظ شکل و فرم مختلف می‌شود نه از لحاظ روح و معنی؛ مثلاً در حین تکامل ابزار تولید، روح عدالت حکم می‌کند که این ابزار ملی و عمومی باشد (مطهری، ۱۳۸۲، ص. ۱۸۴) نه اینکه خاصیت جبری طبیعت تولید و تضاد میان خصلت قوه تولید ماشینی - که جمعی است - و خصلت مالکیت خصوصی - که فردی است - خود به خود منجر به سقوط مالکیت فردی و ایجاد مالکیت اجتماعی بشود که مارکسیست‌ها می‌گویند. به نظر ما اگر مسئله مالکیت اشتراکی بر ابزار تولید ماشینی قابل طرح باشد، از نظر موازین حق و عدالت قابل طرح است نه از نظر موازین حرکت جبری جامعه. روی موازین عدالت می‌شود مالکیت خصوصی ماشین را زیر سؤال برد چون ماشین اصلاً محصول کار فرد نیست بلکه ساخته جامعه و تاریخ و فرهنگ مستمر بیش از هزار ساله بشر است. هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که ماشین را من تولید یا اختراع کرده‌ام. اختراعات ماشینی حاصل انباشته شدن افکار و اندیشه‌های بشر در طول تاریخ است. انسان معمولاً کار را به جزء اخیر علت تامه نسبت می‌دهد، غافل از اینکه کار، مال مجموع علت است. ماشین معلول ابتکار و خلاقیت مغز یک نفر نیست. حتی در ساده‌ترین ماشین‌ها مثل آسیاب، دانش محصول کار جمعی بشر است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص. ۲۷۴).

۴-۶. اضطرار در معامله

فقها معامله اضطراری را جایز می‌دانند و حتی آن را به استناد «حدیث رفع» منتهی بر شخص مضطر می‌دانند، در حالی که همین عامل اضطرار موجب استثمارهای بزرگ می‌شود، یعنی فشار اقتصادی طبقه سرمایه دار بر طبقه کارگر باعث می‌شود که همیشه اضطراراً کار خود را به قیمتی نازل بفروشد. حقیقت این است که سخن فقها در این زمینه خیلی نارساست ولی مبادی فقه اسلامی نارسا نیست. این گونه امور را اسلام از راه احسان و عواطف بهتر ترمیم کرده است یعنی دیگری حق سوء استفاده از اضطرار مردم را ندارد. چاره اجتماعی آن این نیست که عمل رأساً حرام باشد حتی برای فروشنده بلکه در این موارد جامعه موظف است که عادلانه بخرد و یا باید گفت که

معامله دارای دو جنبه است از حیث حکم وضعی صحیح است ولی از حیث حکم تکلیفی حرام است؛ یعنی سوء استفاده حرام است. این شبیه به مسئله طلاق و حرمت بیع عند صلاة الجمعة است. اما اضطرارهایی که حتی خود مضطر هم احساس نمی‌کند و از طرف جامعه مضطر و بیچاره شده، اصلاً در فقه اسلامی تحت عنوان اضطرار نیامده تا حکم آن معین شود ولی از آنجا که اسلام به حکم اینکه حقوق و عدالت را محترم و لازم و هرگونه ظلم و اجحاف و استثمار را حرام می‌شمارد باید گفت این گونه سوء استفاده از بیچارگی مردم حرام است (مطهری، ۱۳۸۲، صص. ۲۱۰-۲۱۳).

۴-۷. حقوق عجزه و ضعفا

از نظر اسلام قبل از هر تولیدی، هر کسی بالقوه حقی دارد و همه در این جهت مساوی‌اند. همه حق واجب دارند که از پستان مادر طبیعت بکنند آن هم در حوزه عقل و اراده. در مقابل تکلیف دارند؛ هرکس که این حق را از قوه به فعلیت برساند اولویت پیدا می‌کند. بر این اساس از نظر اسلام کسب و کار واجب و لازم است. پیغمبر اکرم (ص) می‌فرماید: «مَلْعُونٌ مَنْ أَلْقَى كَلَّهُ عَلَى النَّاسِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص. ۷۲)؛ از رحمت خدا به دور است کسی که سنگینی بار خود را بر دوش دیگران بیندازد. به عبارت دیگر ملعون است اگر از حقوق عمومی استفاده کند و تکلیفی انجام ندهد. اما تا آنجا که مقدمه‌ی احیاء واقعی و تولید باشد و از آنجا که شرط تکلیف امکان و قدرت است، اگر کسی با وجود آن کار نکرد به همین جرم از حق خود محروم می‌شود، اما آنکه قدرت انجام تکلیف ندارد نیز حقش محفوظ است، به حکم اینکه اگر عاجز نبود سهمی از حق را در مقابل انجام تکلیف به خود اختصاص می‌داد پس به قدر اداره‌ی زندگی‌اش در مال قادرین سهیم است. در اسلام واقعاً برای فقرا و عجزه و ضعفا حقی در اموال دیگران منظور شده است: «وَأَتْ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ» (اسراء، ۲۶)؛ و حق خویشاوندان و فقرا و بیچارگان را بدهید. همچنین آمده است: «فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (معارج، ۲۴-۲۵) در اموال آن‌ها حقی مشخص برای درخواست کنندگان و محرومان وجود دارد. یا در آیه‌ای دیگر آمده است: «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات، ۱۹)؛ و در اموال آن‌ها حقی است برای درخواست

کنندگان و محرومان. این آیه نمی‌فرماید از مال خودشان به آنها می‌دهند بلکه می‌گوید آنها حقی در مال این‌ها دارند؛ این شامل زکات و خمس نیست بلکه در همان ملک طلق و مال خالص شرعی نیز حقی برای سائلان و محرومان است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۸، ص. ۲۸۳). ضعیفان و عاجزان و بینویان که قادر به کار و کسب نیستند و یا کسب و کارشان وافی نیست، مکلف به کار و زحمت نیستند، یا بیش از آن اندازه که کار می‌کنند و توانایی دارند مکلف نیستند؛ پس تکلیف از آنها ساقط است. از طرف دیگر درست است که آنها تولید کننده نیستند و وظیفه کار و عمران را نمی‌توانند انجام بدهند اما نمی‌توان آنها را محروم کرد زیرا به حکم اصل اولی و به حکم رابطه غائی که بین آنها و مواد این عالم است، این سفره که پهن شده برای آنها هم پهن شده است. در قرآن کریم آمده است: «وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ» (الرحمن، ۱۰)؛ و زمین را برای مخلوقات قرارداد؛ یعنی خداوند این زمین را برای همه (نه برای بعضی) قرار داده است. این‌ها اگر قادر بودند و وظیفه خود را انجام نمی‌دادند، جریمه‌شان محرومیت از این سفره بود ولی حالا که قادر نیستند حق اولی آنها سر جای خود باقی است. واقعاً ضعیفا و فقرا و بینویان در اموال اغنیا ذی حق‌اند (مطهری، ۱۳۷۷، صص. ۷۸-۷۹).

۴-۸. حقوق نسل‌ها

همان‌طور که نسل حاضر نسبت به نسل گذشته ضمانت و مسئولیت دارد، نسبت به نسل آینده هم ضمانت و مسئولیت دارد و این نیست مگر به اعتبار حقیقتی که بر همه‌ی نسل‌ها احاطه دارد و به اعتبار پیوند غایی که بین گذشته و حال و آینده وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، صص. ۲۳۸-۲۴۲) و الا اگر دنیا، دنیای تصادف باشد، همه حرف‌ها غلط است. مکاتب غیر الهی از طرفی دنیا را دنیای تصادف و بی‌هدف می‌دانند و منکر علت غائی هستند و از طرف دیگر می‌گویند ما مسئول نسل آینده هستیم. در صورتی که این حرف‌ها همه بر این اساس است که دنیا نظام حکیمانه‌ای دارد و این خلقت به سوی هدف‌هایی پیش می‌رود؛ به این ترتیب که چون دنیا به سوی هدف‌هایی می‌رود حق را خود خلقت به وجود آورده است، آن وقت ما در مقابل خلقت مسئولیت داریم. خلقت به ما می‌گوید به همان دلیلی که در شما جهاز تناسلی و رغبت طبیعی به جنس مخالف وجود دارد، شما هستید تا آیندگان باشند، حقی از نسل آینده بر شما قرار

داده‌ام و این حقی است که خداوند عالم در متن خلقت در میان افراد بر عهده یکدیگر قرار داده است. در مورد حقوق افراد نسل حاضر هم همین است؛ عاطفه پدری و مادری خود دلیل بر حق فرزند بر والدین است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، صص. ۲۳۴-۲۳۵).

۴-۹. مبنای حق اولویت

یکی از مواردی که نتیجه نظر الهی و مادی در آن فرق می‌کند؛ اولویت‌هایی است که می‌گویند صرفاً با تحت تصرف درآوردن پیدا می‌شود؛ نظیر حق تحجیر در باب احیاء موات. مطابق منطق مادی چرا کسی مادامی که تولیدی نکرده است به‌صرف تحجیر ذی حق شود؟ مطابق نظر اسلام هم تحجیر و امثال آن به‌حکم اینکه این حقوق بالقوه مال همه مردم است، تا آن اندازه صحیح است که مقدمه احیاء واقعی و تولید باشد و لهذا در احادیث وارد شده که اگر کسی در حدود سه سال گذشت و احیاء نکرد از او باید انتزاع شود. شاید عبارت «فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبَقَاعِ وَالْبُهَائِمِ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص. ۲۴۲) ناظر به همین باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، صص. ۲۳۸-۲۴۲).

۴-۱۰. مبنای حق اجتماع

از نظر اسلام فرد و اجتماع هر دو حق دارند و عدالت یعنی رعایت حقوق؛ ولی گاهی افراد باید حقوق خود را فدای اجتماع کنند و این امر حاصل نمی‌شود مگر به اینکه خلقت هدف داشته باشد و حق این فرد در جای دیگر تأمین و تضمین شده باشد؛ مثلاً در جهاد به فرد تکلیف می‌کنند که جان خود را فدا کند. در اینجا حق فرد به کلی فدای اجتماع می‌شود و این مطلب بر اساس این منطق که دنیا، آخرت، موت و حیات به یکدیگر متصل‌اند و ارتباط دارند استوار می‌باشد. اگر ارتباط دنیا و آخرت محرز نباشد و اگر پاره‌ای از حقوق که قهراً در اجتماع معدوم مطلق می‌شود در جای دیگر تأمین نشود، جهاد و سربازی و تکلیف کردن به فداکاری اساساً هیچ پایه‌ای پیدا نمی‌کند؛ ظلم مطلق و علی‌الاطلاق است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، صص. ۲۳۵-۲۳۶).

بنا بر اصل غایتی که مبنای حقوق است، زندگی اجتماعی نیز از غایات طبیعت است و گاه لازم است که حق فرد در جهت حق جمع و یا نوع، از میان برود. بر مبنای

حقوق فطری، هضم فرد در جمع بنا بر همان فرمان طبیعت است. خود فرد هم مولود اجتماع است. به علاوه ما قائل به جبران آخرتی هستیم چراکه جز آفریننده کل و جبران‌کننده‌ی کل، کسی حق الزام ندارد. زندگی اجتماعی از غایات کمالیه‌ی طبیعت است و هر چه که در جهت کمال طبیعت باشد، هر چند مستلزم ابطال حق جزئی یک فرد باشد، نظیر داشتن نوعی اشرف از نوع أخس است (مطهری، ۱۴۰۳ق، ص. ۲۳۵).

حکومت نفس مدبر اجتماع است و می‌تواند به خاطر حقوق اجتماع، حقوق افراد را نادیده بگیرد. نسبت فرد به جامعه عین نسبت نوع احسن به نوع اشرف است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۲۳۷).

ما به حقوق طبیعی قائلیم ولی فرق است میان اینکه ریشه حقوق طبیعی را فرد و آزادی فرد بدانیم و یا برای اجتماع هم حقی قائل باشیم. حق اجتماع حق طبیعت است و فرق است بین حق طبیعی و حق طبیعت. حق طبیعت یعنی حق خلقت؛ یعنی امری ماوراء منافع طرفین؛ امری که مربوط است به مصالح عالی و غایی خلقت (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص. ۲۰۰). اگر ثابت شود انسان مدنی بالطبع است یعنی زندگی اجتماعی غایت طبیعی حیات است. به همان دلیل که ما حقوق فرد را طبیعی و فطری دانستیم، حقوق اجتماعی را نیز طبیعی و فطری می‌دانیم؛ یعنی جامعه شخصیت و حقوق دارد لذا در بسیاری از حقوق مثل ترقی قیمت‌های زمین‌ها، اجاره‌ها، بهای محصولات مثل پشم و گندم و روغن، دیگران نیز دخالت دارند. تنها حق فرد نیست و حق اجتماع است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۲۶۸).

حقوق فطری به معنای غیرقابل سلب نداریم بلکه به معنی اقتضاء دائم است. پس نزاع حق فرد و حق جامعه از مظاهر نزاع بین حقوق فطری و حقوق موضوعه است. اما این به معنی اصالت فرد نیست. حقوق طبیعی با اصالت فرد فرق دارد. در حقوق موضوعه، بر قانون لازم نیست همه افراد را حفظ کند؛ لذا مصلحت کلی قانون اقتضا می‌کند دسترنج فردی به فرد دیگر داده شود؛ اما حقوق طبیعی چون جنبه‌ی شخصی و جزئی دارد، چنین حکمی نمی‌کند. در حقوق فطری تعیین حق برای هر فرد علی‌حده با عدم توجه به خیر و مصلحت دیگران است بر خلاف حقوق موضوعه (مطهری، ۱۴۰۳ق، صص. ۲۵۲-۲۵۵).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت نتایج ذیل حاصل می‌آید:

۱- در اصل عدالت به‌عنوان یک قاعده فقهی و کلیت آن تردیدی نیست و با استناد به آیات، روایت، اجماع و حکم عقل می‌توان عدالت را به‌عنوان یک قاعده فقهی در نظر گرفت و در مراحل مختلف استنباط و اجرای قانون، ملاک قرارداد.

۲- معنایی از عدالت که بتواند در فقه و حقوق به‌عنوان قاعده به کار آید عبارت است از رعایت استحقاق‌ها در شرایط مساوی که بازگشت آن به ملاک دارا شدن حق است.

۳- احکام و قوانین شرعی میزان زندگی و عمل افراد است و عدالت میزان احکام و قوانین. حق و استحقاق نیز میزان عدالت است که سبب آن یا رابطه غائی است و یا رابطه فاعلی. عدالت یعنی دادن حقی که هر انسان به‌موجب خلقت خود بالقوه و به‌موجب کار و فعالیت خود بالفعل به دست آورده است و نقطه‌ی مقابل آن ظلم است که آنچه را که فرد استحقاق دارد به او ندهند و از او بگیرند؛ و نیز تبعیض است که در شرایط مساوی موهبتی را به یکی بدهند و از دیگری دریغ بدارند. هر استنباط و هر قانون‌گذاری و هر اجرای قانونی با این میزان باید سنجیده و تفسیر شود.

یادداشت‌ها

۱. حاج میرزا محمد حسن شیرازی (۱۲۳۰-۱۳۱۲ ه ق) معروف به میرزای شیرازی بزرگ، از علما و مراجع بزرگ شیعه. فتوای وی مبنی بر تحریم تنباکو و لغو قرارداد استعماری رژی معروف است.

کتابنامه

ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: دارسید الشهداء.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶ق). المسند. بیروت: مؤسسة الرسالة.

اصغری، سید محمد (۱۳۸۸). عدالت به مثابه قاعده فقهی و حقوقی. فصلنامه حقوق، ۳۹(۱)، ۲۱-۱.

آمدی، عبد الواحد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب. قم، چاپ کنگره، چاپ اول.

سلیمانی، عباس؛ و راغبی، محمدعلی (۱۳۹۸). بررسی فقهی قاعده عدالت اجتماعی. حکومت اسلامی، ۲۴(۹۸)، ۵۸-۳۲.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. قم: هجرت.

سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ق). قاعده لاضرر و لاضرار. قم: دفتر آیت الله العظمی سیستانی.

طباطبایی سید محمود (۱۳۹۵). نسبت قاعده عدالت با قواعد فقهی دیگر. مجله فقه، ۲۳(۱)، ۱۵۱-۱۷۲.

طباطبایی، سید محمود (۱۳۹۳). درآمدی بر تطبیق قاعده عدالت. مجله فقه و اصول، ۴۶(۹۸)، ۱۵۸-۱۴۳.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۳). نقش عدالت در فرایند استنباط اول و دوم. مجله فقه، ۲۱(۳)، ۲۰-۳.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). عدل الهی. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). زندگی جاوید یا حیات اخروی. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). اسلام و مقتضیات زمان (جلد اول). تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). اسلام و مقتضیات زمان (جلد دوم). تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). بیست گفتار. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). سیری در سیره ائمه اطهار(ع). تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). آشنایی با قرآن (جلد ششم). تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). نظری به نظام اقتصادی اسلام. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). آشنایی با قرآن (جلد هشتم). تهران: انتشارات صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *فلسفه تاریخ*. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *یادداشت‌های استاد مطهری (جلد پنجم)*. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *یادداشت‌های استاد مطهری (جلد سوم)*. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *یادداشت‌های استاد مطهری (جلد اول)*. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *یادداشت‌های استاد مطهری (جلد هفتم)*. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). *یادداشت‌های استاد مطهری (جلد ششم)*. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). *یادداشت‌های استاد مطهری (جلد یازدهم)*. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). *انسان شناسی قرآن*. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). *یادداشت‌های استاد مطهری (جلد نهم)*. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۳). *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*. تهران: انتشارات حکمت.
- مهریزی مهدی (۱۳۷۶). *عدالت به مثابه قاعده فقهی*. نقد و نظر، ۱۱، ۱۸۴-۱۹۷.