

ماهیت و جایگاه عدالت اجتماعی در فرایند استنباط احکام حقوقی اسلام با تأکید بر

فقه امامیه^۱

علمی - پژوهشی

محمد عبدالرضایی دستگردی *

علی مظهر قراملکی **

سیدحسین هاشمی ***

چکیده

پیش‌نیاز بهره‌برداری از عدالت اجتماعی در فرایند استنباط نظام حقوقی اسلام، شناخت ماهیت و جایگاه آن در این نظام و روش صحیح به‌کارگیری آن در استنباط است. در مورد جایگاه عدالت، چند احتمال مطرح شده است. یکی اینکه اساساً تأثیری در استنباط ندارد. دوم اینکه در شمار قواعد فقهی است و دیگری اینکه مبنا و مقصد احکام اجتماعی شریعت و اصلی فراققهی است. تحقیق پیش‌روی با بررسی دیدگاه‌های مکاتب حقوقی غرب و جریان‌های فقهی کلامی اسلامی با نگاه تطبیقی و به شیوه توصیفی تحلیلی به این نتیجه می‌رسد که اولاً احکام ارزشی و در رأس آن‌ها عدالت اجتماعی ریشه در حقایق دارند و از آن‌ها انتزاع می‌شوند. ثانیاً، این حقایق عبارت‌اند از حقوق فطری و طبیعی که فقها به آن مصالح کلی و مقاصد شریعت می‌گویند. براین‌اساس عدالت اجتماعی مبنای احکام اجتماعی بوده، اصلی پیشین‌دینی و فراققهی است که باید توسط فقیهان در تمام فرایند استنباط احکام اجتماعی اسلام موردتوجه قرار گیرد؛ به این صورت که در موارد غیر منصوص و ظواهر ادله نقلی به‌عنوان قرینه، ظهور لفظی دلیل نقلی را می‌شکند و برای آن ظهوری موافق با عدالت درست می‌کند و در مواردی که با نص تعارض دارد به‌عنوان قرینه‌ای، ذهن فقیه را به‌سوی ادله دیگر از جمله دلیل عقلی سوق می‌دهد؛ و موجب ترک نص می‌شود و در مواردی که اساساً ادله نقلی وجود ندارد با ارشاد ذهن به دلیل عقلی یا سیره عام عقلایی موافق عدالت، حکم شرعی را اثبات می‌کند و در استنباط احکام ثانویه هم به طور مستقل به اثبات حکم می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: اصل عدالت اجتماعی، حقوق طبیعی، حقوق قراردادی، مقاصد شریعت، قاعده فقهی.

۱- تاریخ وصول: (۱۴۰۰/۰۹/۱۴) تاریخ پذیرش: (۱۴۰۱/۱۲/۱۱)

*دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مفید، قم، ایران (نویسنده مسؤل) mabdolrezaeeym@gmail.com

**استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مفید، قم، ایران mazhar_a@mofidu.ac.ir

***دانشیار، گروه حقوق، دانشگاه مفید، قم، ایران shhashemi@mofidu.ac.ir

۱. طرح مسئله

عدالت اجتماعی یکی از مهم‌ترین لوازم زندگی اجتماعی بشر برای رسیدن به خوشبختی است. دلایل عقلی، نقلی و عقلائی به حُسن و لزوم آن گواهی می‌دهند و مصلحان اجتماعی نیز همواره به دنبال تحقق آن بوده‌اند. با این حال با نگاهی به مجموعه احکام و فتاوی اجتماعی اسلام با مواردی مواجه می‌شویم که عرف امروز، در نگاه اول آن‌ها را مخالف عدالت می‌داند، هر چند این فتاوا در برخی موارد از پشتوانه محکمی، جز شهرت اصحاب برخوردار نیستند؛ ولی در مواردی نیز توسط ادله نقلی مستند و معتبر حمایت شده، از آن‌ها استنباط می‌شوند. در این میان برخی به مسائل حقوق بشری گره خورده‌اند و امروزه به عنوان نقض حقوق بشر شناخته می‌شوند. باتوجه به اینکه اولاً قرآن و سنت و عقل - که از مصادر معتبر شریعت‌اند - بر مسئله عدالت در تشریح و نفی ظلم از مقررات الهی در عرصه‌های فردی و اجتماعی تأکید می‌کنند ثانیاً تغییرات روزافزون جوامع بشری باعث تحولات چشمگیری در روابط اجتماعی و حقوقی افراد شده و می‌شود، استفاده از عدالت به عنوان محک و معیاری برای استنباط قوانین حقوقی اسلام از مصادر آن امری لازم و اجتناب‌ناپذیر است.

برای اینکه عدالت بتواند در عرصه استنباط فقه اجتماعی و احکام حقوقی به عنوان معیاری، استنباط‌های فقهی را به سمت و سوی صحیح سوق دهد؛ باید روشن شود که اولاً آیا امکان استفاده از این مفهوم به عنوان معیار سنجش محتوای احکام حقوقی وجود دارد و ثانیاً اگر ممکن باشد، تحت چه عنوانی در فقه می‌تواند به کار رود و ثالثاً نحوه استفاده از آن و شرایط به کارگیری آن در استنباط فقهی چگونه است؟ بنابراین ابتدا باید ماهیت آن از این جهت که آیا مفهومی است که با حقیقت ارتباط دارد یا اینکه برعکس مفهومی است که هیچ‌گونه رابطه‌ای با حقیقت ندارد، روشن شود؛ زیرا عدالت تنها زمانی می‌تواند معیار استنباط باشد که لااقل ریشه در حقایق داشته باشد. در مرحله بعد باید بدانیم معیار عادلانه بودن یک نهاد یا امرونهی حقوقی چیست؟ یعنی باید موافق کدام یک از حقایق باشد و به تعبیری مطابقت آن با کدام دسته از حقایق، عادلانه بودن آن را تعیین می‌کند؟ در مرحله بعد باید ببینیم باتوجه به ماهیت عدالت و مبنای شناخت آن، تحت چه عنوانی در فقه می‌تواند در استنباط احکام اجتماعی به کار رود و در مرتبه بعد باید به دنبال روش‌هایی باشیم که از نظر فقه اسلامی برای کشف مصادیق عدل و ظلم در احکام حقوقی معتبرند.

در این راستا سازمان‌دهی بحث به این صورت است که قبل از ورود به بحث اصلی در قسمت «۲. مفهوم شناسی» پاره‌ای از اصطلاحات مرتبط با بحث بیان می‌شود سپس بحث اصلی را در چهار قسمت پی می‌گیریم. قسمت اول تحت عنوان «۳. ماهیت عدالت». قسمت دوم، تحت عنوان «۴. معیار شناخت عدالت در احکام حقوقی» و قسمت سوم تحت عنوان «۵. نقش عدالت در استنباط احکام حقوقی» و در قسمت آخر، روش کشف مصادیق عدالت و ظلم به صورت تطبیقی با برخی از

مسائل حقوقی که امروزه در آن از جهت عدالت مناقشه شده، تحت عنوان «عروض کشف مصادیق عدالت و ظلم» مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

پژوهشگرانی که به انتشار آثاری با رویکرد فقهی در عرصه عدالت اقدام کرده‌اند (ر.ک: اصغری، ۱۳۸۸؛ سلیمانی و راغبی، ۱۳۹۸؛ صادق زاده طباطبایی، ۱۳۹۳؛ علی اکبریان، ۱۳۹۶؛ علیدوست، ۱۳۹۳؛ قابل، ۱۳۹۰؛ مهریزی، ۱۳۷۶) پیشین‌دینی بودن عدالت را مفروغ عنه گرفته و بحثی در مورد آن ارائه نداده‌اند. به علاوه در نقش عدالت در استنباط احکام اجتماعی اسلام بین پژوهش‌گران اختلاف نظر وجود دارد. برخی اساساً برای عدالت اجتماعی در استنباط احکام اولی جایگاهی قائل نبوده، کاربرد آن را به احکام حکومتی محدود می‌کنند (الهی خراسانی، ۱۳۹۲: ۸۱). در مقابل عده‌ای نقش آن را در استنباط احکام اولی و ثانوی می‌پذیرند ولی در اینکه آیا قاعده فقهی (مهریزی، ۱۳۷۶: ۱۸۸) یا اصلی فراقه‌ای است (محقق داماد، ۱۳۹۷: ۲۰۳) اختلاف نظر دارند. کسانی که نقش آن را در استنباط می‌پذیرند در مورد چگونگی استفاده از آن در حالات مختلف دلایل شرعی و در مورد نقش عقل و عرف و شرایط آن و چگونگی استفاده از آن در تشخیص مصادیق عدالت نیز به روشنی، بحثی ارائه نداده‌اند.

ما در این نوشتار در بحث ماهیت عدالت به تقریری نو از نظریه اعتباری بودن عدالت اجتماعی نزد علامه طباطبایی رسیده‌ایم که با اصل بودن عدالت برای احکام اجتماعی سازگاری دارد و نسبت به چگونگی نقش عقل و عرف در استنباط احکام اجتماعی و در نتیجه شناخت مصادیق معتبر عدالت اجتماعی نیز، بحثی با رویکردی نو ارائه داده‌ایم و مصادیق عدالت را در حالات مختلف دلیل شرعی با استفاده از مثال، بررسی کرده‌ایم که در تحقیقات مشابه بی‌سابقه است.

۲. مفهوم‌شناسی

قبل از ورود به مباحث اصلی به بیان برخی از مفاهیم و اصطلاحات مربوط به بحث می‌پردازیم.

۲-۱. مفهوم‌شناسی عدالت اجتماعی

عدالت در لغت از ریشه «عدل» است و دو معنای متضاد دارد: نخست به معنای اعوجاج (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۲۲۶) ذیل واژه عدل) یعنی کج شدن و دیگری به معنای استواء یعنی برابری. مراد ما در اینجا معنای دوم است. راغب اصفهانی بر این باور است که لفظ عدالت و معادله اقتضای برابری دارند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۱) بر همین اساس برخی معتقدند، عدل در لغت به معنای «هر چیزی را به جای خود نهادن، یا هر کاری را به وجه شایسته انجام دادن» است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴:

۱۶۳) بنابراین مفهوم ظلم زمانی تحقق می‌یابد که برابری چیزی با جای مخصوص به خودش رعایت نشود و مفهوم عدل، درست عکس آن است و عدل و ظلم در هر چیزی به حسب خود آن چیز است. عدالت اجتماعی عبارت است از «احترام به حقوق دیگران و رعایت مصالح عمومی یا عبارت است از شناخت حقوق طبیعی و قراردادی‌ای که جامعه برای تمام افراد قائل است» (صلیبیا، ۱۳۶۶، ۴۶۱)

۲-۲. مفهوم شناسی فرایند استنباط

استنباط از ماده نبط به معنای بیرون آوردن چیزی است. این واژه، در مورد خارج کردن آب از چاه نیز به کار می‌رود (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۷/۱۲). در اصطلاح فقهی به معنای استخراج احکام شرعی از مصادر معتبر آن است. با توجه به اینکه در منابع احکام شرعی و روش‌های استنباط، بین مکاتب گوناگون فقهی اختلافاتی وجود دارد؛ مراد از استنباط در این نوشتار «اجتهادی است که از یک سو تابع ضوابط ضروری موضوعه و بدور از ظنون و اوهام شخصی غیر معتبر و از دیگر سو پاسخگوی حوادث واقعه در همه زمان‌ها و مکان‌ها باشد.» (علیدوست، ۱۳۹۷: ۲۰-۲۱) ادله معتبر برای این استنباط نیز به عقیده امامیه عبارتند از کتاب، سنت، اجماع کاشف از سنت و عقل. مراد از فرایند استنباط نیز مراحل است که طی آن حکم شرعی از منابع معتبر و با روش‌های معتبر استخراج می‌شود.

۳-۲. مفهوم شناسی احکام حقوقی اسلام

مراد از احکام حقوقی اسلام همان احکام توصلی اجتماعی است. این احکام با احکام اخلاقی و عبادی از جهاتی تفاوت دارد. در وجه تمایز آنها سه دیدگاه وجود دارد. برخی وجه تمایز آن را ضمانت اجرایی بیرونی داشتن قوانین حقوقی (فرانکنا، ۱۳۷۶، ۳۱-۳۲) و برخی در اعتبارکننده و مجری آن‌ها - که در قوانین حقوقی، مجلس و نهادهای قضایی است - می‌دانند (اتکینسون، ۱۳۶۹، ۱۷) در حالی که عده‌ای وجه تمایز را لزوم نیت فاعل مختار در قوانین اخلاقی به عکس قوانین حقوقی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۸۰-۸۱).

به نظر می‌رسد که احکام حقوقی آن دسته از احکام اجتماعی است که اولاً ضمانت اجرایی بیرونی داشته باشد و ثانیاً نیت در تحقق آن نقشی نداشته باشد؛ بنابراین تعریف، قوانین عبادی و اخلاقی از نظام حقوقی جدا می‌شود. چراکه قوانین عبادی، بر عکس قوانین حقوقی، فردی و تبعدی است و شرط صحت آن این است که به قصد تقرب انجام شود. در وجه تمایز آن با قوانین اخلاقی هم باید گفت برخی از قوانین اخلاقی فردی است و قوانین اخلاقی اجتماعی هم تبعدی است و ضمانت اجرایی بیرونی هم ندارد.

۱ و سُئِلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَفْضَلُ الْعَدْلِ أَوْ الْجُودِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَ الْجُودُ يُجْرِئُهَا عَنْ جِهَتِهَا وَ الْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَ الْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَ أَفْضَلُهُمَا. (نسخ البلاغه، کلمات قصار، ۴۲۹)

۳. ماهیت عدالت

در اینکه عدالت یکی از مفاهیم ذهنی و از معقولات ثابته است، اختلافی وجود ندارد. ویژگی این دسته از مفاهیم این است که مابازاء و مصداق عینی در خارج از ذهن ندارند؛ لذا به آن‌ها مفاهیم ذهنی می‌گویند. ولی در این که آیا منشأ انتزاعشان در خارج است؛ یعنی اعتباری به معنی اعم هستند یا اینکه منشأ انتزاعی نیز در خارج ندارند و اعتباری به معنای اخص و از موهومات هستند، اختلاف نظر وجود دارد. علامه طباطبایی (ره) آن را از موهومات می‌داند که بر ساخته ذهن عقلاً است؛ (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۷/۲) در مقابل، استاد جوادی آملی^۱ و استاد مصباح آن را از مفاهیم ثابته فلسفی و اعتباری به معنی اعم می‌داند که از امور خارجیه انتزاع می‌شوند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۱/۱۹۸-۱۹۹). اگر احتمال اول را صحیح بدانیم عدالت اجتماعی کاملاً جنبه توافقی و صوری پیدا می‌کند بر این اساس عدالت عبارت از عمل به قانونی است که مورد توافق است؛ بنابراین چیزی به نام عدالت محتوایی و قاعده‌ای به نام عدالت برای سنجش محتوای گزاره‌های ارزشی اعم از حقوقی و اخلاقی بی‌معنا خواهد بود. ولی در صورت پذیرش دیدگاه دوم علاوه بر عدالت صوری، عدالت محتوایی و در نتیجه وجود قاعده عدالت برای سنجش محتوای این نوع گزاره‌ها محتمل خواهد بود.

این بحث در مورد حسن عدالت و قبح ظلم در بین حکیمان و فقیهان اسلام سابقه دارد. اکثر حکیمان معتقدند قضایای ارزشی مانند حسن عدالت و قبح ظلم از آرای محموده هستند که حقیقتی و رای آرای عقلاً ندارند. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱/۲۲۰؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۶-۳۴۷؛ فارابی، ۱۴۰۷: ۱۹؛ مظفر، ۱۴۳۰: ۲/۲۶۴-۲۶۵) در مقابل عده‌ای مانند محقق لاهیجی و دیگران معتقدند: این قضایا برهانی هستند و برای یقینی شدن نیاز به برهان دارند (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۱). در دوره معاصر این بحث توسط علامه طباطبایی و علمای معاصر تحت عنوان مفاهیم اعتباری مطرح شده است.

۳-۱. اعتباری به معنی اعم

عده‌ای به‌رغم این که مفاهیم ارزشی از قبیل حسن و قبح، مصلحت و مفسده و عدل و ظلم را از مفاهیم اعتباری می‌دانند، آن‌ها را در زمره مفاهیم فلسفی به حساب می‌آورند از این رو احکام موجود در این قضایای ارزشی را برهان‌پذیر می‌دانند. به عقیده آن‌ها این احکام ارزشی، از قبیل علت و معلول اند

^۱ ایشان می‌گویند: عدل نیز مانند بسیاری از مفاهیم ارزشی دیگر در واقع برگرفته از جهان آفرینش است و از امور تکوینی انتزاع شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۹) شهید مطهری نیز به تبع فلاسفه اسلامی مفاهیم را به اولی و ثانوی و ثانوی را به منطقی و فلسفی تقسیم کرده و مفاهیم فلسفی را آن دسته از مفاهیم اعتباری می‌داند که مابازاء خارجی ندارد ولی منشأ انتزاعشان در خارج است. ایشان گرچه به ثابته فلسفی بودن مفهوم عدالت تصریح نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۴: ۵/۲۷۱-۲۷۷) ولی از آن جا که ایشان قائل به حقوق طبیعی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴: ۱۹/۱۵۷) و طبیعتاً ریشه ارزش‌های اخلاقی را در واقعیت می‌داند ارزش‌هایی مانند عدالت را جزء مفاهیم فلسفی به حساب می‌آورد.

به این صورت که بین عمل و غایت آن رابطه علی-معلولی برقرار است و از آنجاکه میان علت و معلول، رابطه واقعی و نفس الامری هست، «بایدها»ی موجود در این قضایا در واقع، از یک سلسله واقعیت‌های نفس الامری حکایت می‌کنند که منظور، همان روابط واقعی معلول‌ها با علت‌هایشان خواهد بود؛ لذا «باید» همان ضرورتی است که از ماده قضیه بر می‌آید (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ب: ۳، ۱۴۵-۱۴۴).

۲-۳. اعتباری به معنی اخص

علامه طباطبایی مفاهیم ارزشی از جمله عدالت اجتماعی را از سنخ مفاهیم اعتباری می‌داند که به تعبیر ایشان «از شعاع شناسایی عقل نظری به دور است و بر خارج نفس الامری که اعتبار می‌نماید صدق نمی‌کند و هیچ‌گونه حد و برهانی که در حقایق جاری می‌شود در اینجا جاری نمی‌شود. ظرف صدق این‌ها همان ظرف وهمی است که عقل عملی برایشان اعتبار می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۴۷) به این صورت که «حقیقت این‌گونه مفاهیم عبارت است از اعطای حد چیزی به چیز دیگر، به موجب نیازهای زندگی دسته‌جمعی به ترتیب دادن آثار چیز اول بر چیز دوم» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۴۷) ایشان در مورد چگونگی اعتباری بودن عدالت اجتماعی می‌گوید: «انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۲/ ۲۰۹).

حاصل کلمات علامه را می‌توان در چند نکته جمع‌بندی کرد.

یک؛ به عقیده ایشان، خداوند به اقتضای نیازهای طبیعی که برآورده شدن آن‌ها موجودات را به هدف طبیعت می‌رساند یک‌سری تمایلات و احساساتی در انسان و حیوان قرار داده است. دو؛ انسان و حیوان، رسیدن به این تمایلات را برای خود هدف اصلی قرار داده‌اند. سه؛ انسان، اندیشه‌ها و اعتباراتی را برای رسیدن به این هدف اعتباری، می‌سازد و «باید»ی را هم که در این گزاره‌ها قرار می‌دهد در واقع استعمال در غیر ما وضع له و مجازی است. چراکه «باید» حقیقی در گزاره‌هایی که برای رسیدن به هدف طبیعت است، استفاده می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ۱۴۷/ ۲).

چهار؛ به عقیده ایشان، برخی از اعتباریات، عمومی و ثابت هستند و از نیازهای ثابت سرچشمه گرفته‌اند؛ از این رو اعتباری بودن احکام ارزشی در این دیدگاه به معنای نسبی بودن آن نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۲/ ۲۰۰).

پنج؛ احکام ارزشی هیچ‌کدام برهانی نیستند و تنها معیار عقلانی در آن‌ها، لغویت و عدم لغویت اعتبار است (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۸۳ پاورقی استاد مطهری).

۳-۳. دیدگاه برگزیده

تفاوت محوری این دو دیدگاه این است که دیدگاه اول راه استدلال در این قضایا را برهانی می‌داند درحالی‌که دیدگاه دوم راه استدلال را برهان نمی‌داند. به عقیده ما ایجاد وفاق بین این دو دیدگاه کار دشواری نیست. با توجه به آنچه در دیدگاه دوم گفته شد اگر هدف اندیشه‌های اعتباری (ارضای تمایلات) را در نظر بگیریم، «باید»، اعتباری است و در مقام استدلال، برهان در آن راهی ندارد. حال اگر هدف طبیعت و فطرت را در نظر بگیریم چه؟ چنانچه دیدگاه اول می‌گوید، این رابطه از قبیل علت و معلول خواهد بود؛ از این رو روش استدلال در آن برهان است.^۱

از طرفی بر اساس هر دو دیدگاه، قضایای ارزشی به دودسته تقسیم می‌شود. برخی از این قضایا مانند حسن و لزوم عدالت، از نیازهای ثابت در طبیعت و فطرت ریشه می‌گیرند که توضیح آن‌ها گذشت.

دسته دیگر قضایایی هستند که ریشه در نیازهای ثابت ندارند و لذا تغییرپذیر هستند این دسته اگرچه به طور مستقیم با هدف طبیعت و فطرت مربوط نمی‌شوند _ مانند حرکت از راست یا چپ در هنگام رانندگی که اولاً اصل این قضیه در کشورهای مختلف متفاوت است و ثانیاً در مواردی این قانون کلی نقض می‌شود _ ولی همگی باید در چارچوب قوانین کلی ثابت که عدالت اجتماعی در رأس همه آن‌هاست جعل شوند؛ زیرا بین آن قواعد و هدف خلقت و طبیعت رابطه علی برقرار است. مثل حُسن نظم و عدالت و قبح هرج و مرج و ظلم؛ بنابراین حتی تغییر قوانین متغیر هم باید در چارچوب حقایق ثابت و لایتغیر انجام شود. نتیجه اینکه احکام ارزشی از قبیل مفاهیم فلسفی هستند؛ ولی به دودسته تقسیم می‌شوند یکی ثابت مانند حسن عدالت و قبح ظلم و متغیر مانند حسن راست‌گویی و قبح دروغ‌گویی و قوانین مدیریت شهری و غیر آن. قوانین ثابت برای قوانین متغیر نقش قوانین بالادستی را بازی می‌کنند که حکم قوانین متغیر در شرایط مختلف (زمان‌ها و مکان‌های مختلف) بر اساس اینکه مصداق کدام یک از قوانین ثابت قرار گرفته، ارزیابی می‌شود. در این میان عدالت اجتماعی در رأس همه قوانین اجتماعی و حاکم بر آن‌هاست.

۴. معیار شناخت عدالت در احکام حقوقی و ارزشی

روشن شد که این مفاهیم و قضایا (حسن عدل و قبح ظلم) ریشه در حقایق دارند و قاعده عدالت

^۱ این سخن شبیه آن چیزی است که برخی از فیلسوفان در مورد مشهورات می‌گویند. مثلاً ابن سینا در دانش‌نامه علایی یکی از مثالهایی که برای مشهورات می‌زند حسن عدالت و قبح ظلم است ولی معتقد است صحت یا خطای مشهورات با برهان و حجت، یقینی می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳: بخش ۳/ ۱۲۱). این نشان از آن دارد که گرچه هر قضیه‌ای که مشهور شد، صرفاً شهرتش دلیل بر صادق بودن آن نیست؛ ولی می‌توان آن را از طرق حجت و برهان آزمود و به صحت یا بطلانش پی‌برد. پس مراد از سخن فلاسفه و اهل منطق از اینکه می‌گویند: قضایای ارزشی و اخلاقی از مشهورات هستند این نیست که ریشه در حقایق ندارند و با برهان قابل اثبات نیستند. شباهت این مطلب به بحث ما این است که در اینجا نیز اگر شیوع و مقبولیت این قضایا را در نظر عقلا در نظر بگیریم مشهوره هستند ولی اگر ریشه در حقایق داشتن آنان را در نظر بگیریم برهان پذیر بوده، قابلیت انصاف به صدق یا کذب را دارند.

مبنای تمام احکام و قواعد خرد و کلان اجتماعی است. اکنون پرسش این است که مراد از این حقایق چیست و چگونه می‌توان آن‌ها را شناخت تا به این وسیله بتوانیم احکام اجتماعی را با آن استنباط کنیم و فتاوی اجتماعی را با آن محک بزنیم.

در تاریخ فلسفه حقوق دو اعتقاد کلی در این زمینه مطرح است یکی این که اساساً ورای قضایای ارزشی واقعیتی به جز توافق اجتماعی (خواست مردم و سلیقه آنان یا اراده شارع) وجود ندارد که ما بر اساس دیدگاه خود که به واقعی بودن مبنای حقوق قائل شدیم این دیدگاه را نپذیرفتیم و دیگری این که ورای این احکام و قضایا، حقوقی تحت عنوان حقوق طبیعی وجود دارد که این احکام باید بر اساس آن‌ها تنظیم شود. در فلسفه حقوق این دو مکتب در پی پاسخ به این سؤال به وجود آمده که منشأ الزام در قوانین حقوقی چیست؟ پیروان مکتب پوزیتیویسم منشأ آن را توافق اجتماعی می‌دانند و به عقیده پیروان مکتب حقوق طبیعی منشأ این الزام، قوانین والاتری تحت عنوان قانون یا حقوق طبیعی است (ر.ک: تیت، ۱۳۹۶: ۳۴). در این مرحله برای ما یک فرض باقی می‌ماند و آن هم بهره‌گیری از وجود نوعی حقوق پیشینی که هواداران حقوق طبیعی آن را حق طبیعی بشر می‌نامند و البته در نوع و چگونگی این حقوق اختلافاتی وجود دارد.

۱-۴. دیدگاه هواداران حقوق طبیعی در مورد مبنای حقوق

حقوق طبیعی به شهادت تاریخ آن، دارای دیدگاه‌های متنوع و متکثری است که هر چند هیچ اعتقاد یا روش‌شناسی مشترکی در همه این دیدگاه‌ها وجود ندارد؛ ولی اغلب آن‌ها را می‌توان در دو گروه عمده سنتی و مدرن طبقه‌بندی کرد (بیکس، ۱۳۹۶: ۲۱). حقوق سنتی نیز خودش به سه دوره کلی کلاسیک، متقدم کلیسا و عرفی قابل تقسیم است. دوره کلاسیک از ارسطو آغاز و با سیسرون صورت‌بندی می‌شود و با نظریه آکویناس وارد کلیسا و سپس با عقیده گروسیوس به قلمرو حقوق طبیعی عرفی پا می‌نهد و در دوره مدرن توسط لان فولر در تقابل با اثبات‌گرایان به مرحله جدیدی وارد می‌شود و از حقوق طبیعی سنتی متمایز می‌شود (ر.ک: قربان‌نیا، ۱۳۸۳).

همین که از نویسندگان کلاسیک به سمت نویسندگان متقدم کلیسا حرکت می‌کنیم، جنبه‌های این نظریه ضرورتاً تغییر می‌کند و بنابراین موضوعات متفاوتی توسط این رویکرد در رابطه با اخلاق و حقوق ظاهر می‌شود. مثلاً در میان نویسندگان کلاسیک گفته می‌شود که سرچشمه این معیارهای والاتر ذات و طبیعت اشیا است. نزد نویسندگان متقدم کلیسا، موجودی الهی وجود دارد که به طور فعال در امور بشری مداخله می‌کند و برای نوع بشر فرامین صریحی وضع می‌کند، باین وجود این تقابل به نحوی در موضوعات اغراق می‌کند؛ مثلاً نویسندگان کلاسیک به یک خدا ارجاع می‌دهند و نویسندگان متقدم کلیسا به سخن گفتن درباره معیارهای والاتر در درون طبیعت بشری یا طبیعت اشیا ادامه می‌دادند (ر.ک: بیکس، ۱۳۹۶: ۲۳-۲۴). به‌هرحال در همه این دیدگاه‌ها «اصطلاح حقوق طبیعی در مقابل حقوق موضوعه به کار می‌رود تا نشان داده شود که در برابر قواعدی که در زمان معین

حکومت می‌کند و اجرای آن‌ها از طرف دولت تضمین می‌شود، قوانین ثابتی نیز وجود دارد که برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان است و قانون‌گذار باید آن‌ها را کشف نموده و مطلوب خود قرار دهد» (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۲۰) «طبیعت‌گرایان نوعاً تأکید می‌کنند که مفهوم حقوق نه تنها حاوی قواعد موضوعه، و... بلکه متضمن مفهومی از اهداف عمومی مشترک و مجموعه‌ای از معیارهای مهم اخلاقی است.» (موراوتز، ۱۳۷۸: ۲۷-۲۸) به همین دلیل جهان‌شمول، ثابت و پایدار است. طبق این دیدگاه، برای عدالت علاوه بر جنبه صوری، جنبه محتوایی نیز قابل‌تصور است.

به موازات رشد حقوق طبیعی در دوران مدرن برخی از اندیشمندان این مکتب، ضرورت هماهنگی حقوق طبیعی با متغیرهای اجتماعی را احساس کردند و بر اساس آن قائل به حقوق طبیعی متغیر شدند. یکی از این اندیشمندان استامر است به عقیده او «حقوق طبیعی ثابت و جاودانه نیست و باید به اقتضای هر محیط، جداگانه تعیین شود، زیرا ممکن است قاعده عادلانه و درست دیروز، فردا ستمی محض باشد ولی آنچه همیشه ثابت می‌ماند، مفهوم عدل و ظلم و شوق رسیدن به عدالت است که در هر جامعه حقوق طبیعی مخصوصی را ایجاد می‌کند» (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱/ ۹۸) در این دوره «دیدگاه حقوق طبیعی] به صورتی موشکافانه‌تر بر فهم درست از قانون به مثابه نهادی اجتماعی یا کنشی اجتماعی تمرکز می‌کند.» (بیکس، ۱۳۹۶: ۳۳) و در تلاش است تا علاوه بر جنبه فردی عدالت، جنبه اجتماعی آن نیز مدنظر قرار گیرد (ر.ک: پیرحیاتی، معمار، و شهابی، ۱۳۹۴: ۲۳۲-۲۳۳).

۲-۴. دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان در مورد مبنای حقوق

دیدگاه اندیشمندان مسلمان در مورد مبنای حقوق اسلام در دو مقام ثبوت و اثبات قابل‌بررسی است.

۱-۲-۴. در مقام ثبوت

اکثر اشاعره در عالم واقع و مقام ثبوت، ورای احکام شرع واقعیتی را غیر از اراده شارع باور نداشتند؛ از این رو قائل بودند که قبل از امرونیی شارع حسن و قبحی وجود ندارد (ر.ک: ارموی، بی‌تا: ۲/ ۲۵۲؛ ر.ک: رازی، ۱۴۱۲: بخش اول / ۱۲۳؛ ر.ک: شهرستانی، بی‌تا: ۱/ ۱۱۵). عقیده این دسته شباهت بسیاری به دیدگاه هواداران توافق اجتماعی دارد.

^۱ برای تطبیق با متغیرها چند راه حل توسط طرفداران حقوق طبیعی مطرح شده است به عنوان مثال اشتیاق، حقوق طبیعی با محتوای متغیر و ژرژ رنار فیلسوف حقوق فرانسوی، حقوق طبیعی با محتوای تکاملی را پیشنهاد می‌دهد که شاخصه مهم آن، انطباق پذیری با محیط تاریخی- اجتماعی است؛ در مقابل ژان دابن حقوق‌دان بلژیکی نظریه حقوق طبیعی با اجراهای متغیر را ترجیح می‌دهد چراکه نظریه رنار و اشتیاق را با چالش تغییر پذیری حقوق طبیعی مواجه می‌داند که معنا و نتیجه‌ای جز نفی حقوق طبیعی به همراه ندارد (ر.ک: شهابی، ۱۴۰۱: ۱۵۲).

معتزله و شیعه (عدلیه)، برخلاف اشاعره، احکام شرع را تابع مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری دانسته، به عقیده ایشان حُسن و قبح، ذاتی افعال است (ر.ک: الایجی، ۱۳۲۵: ۸/ ۸۲). این عقیده از جنبه ثبوتی شبیه عقیده طرفداران حقوق طبیعی است.

۲-۲-۴. در مقام اثبات

در مقام اثبات و به تعبیری کشف و استنباط احکام حقوقی اسلام، در بین مسلمین سه رویکرد وجود دارد.

۱-۲-۲-۴. اشاعره و اهل حدیث

اشاعره و اهل حدیث، قائل به شرعی بودن حسن و قبح‌اند، به‌گونه‌ای که برای استنباط احکام شرعی تنها ادله نقلی را معتبر دانسته، عقل را به طور مستقل، منبع احکام به حساب نمی‌آورند. البته اشاعره برخلاف اهل حدیث، به اعتبار آن در طول ادله نقلی یعنی به صورت غیرمستقل باور دارند. اگر پذیرفتن شرع را نوعی قرارداد اجتماعی به حساب آوریم، این دیدگاه از جهت اثباتی نیز به دیدگاه هواداران توافق اجتماعی شباهت دارد.

۲-۲-۲-۴. معتزله

معتزله در نقطه مقابل اشاعره، همه احکام اجتماعی را با استفاده از عقل، قابل استنباط می‌دانستند. این دیدگاه، به دیدگاه هواداران حقوق طبیعی غیرالهی (عرفی) شباهت دارد.

۳-۲-۲-۴. شیعه امامیه

شیعه امامیه بر این باور است که قسمتی از احکام شرع با کمک عقل، قابل استنباط است؛ ولی در مواردی، عقل از درک مصالح و مفاسد واقعی ناتوان است؛ از این رو در استنباط احکام شرع از وحی بی‌نیاز نیستیم.

به‌رغم توافق در این دیدگاه، در مورد مبنای حقوق و منشأ الزام در قوانین حقوقی از سوی نظریه‌پردازان و اندیشمندان شیعه دیدگاه‌هایی ارائه شده است. برخی قائل به حقوق طبیعی و برخی نیز قائل به اراده الهی هستند. قائلین به اراده الهی بر خلاف اثبات‌گرایان، نسبی‌گرا نیستند؛ بلکه واقع‌گرا هستند و این مطلب آنان را از اثبات‌گرایان جدا می‌کند.

الف: حقوق طبیعی

نظریه حق طبیعی در حقوق شیعی در صورتی قابل تصور است که جایگاه مناسبی برای ادله نقلی قائل باشد و الا فقه با مبانی خاص خود که از جمله آن مبانی، حجیت و تأثیرگذاری ادله نقلی در مقام کشف و اثبات قوانین شرعی است بی‌معنا خواهد بود. از جمله قائلین به این دیدگاه، شهید مطهری است ایشان در این مورد می‌گوید: «روح و اساس اعلامیه حقوق بشر این است که انسان یک نوع حیثیت و شخصیت ذاتی قابل احترام دارد و در متن آفرینش یک سلسله حقوق و آزادی‌ها به او داده

شده است که به هیچ نحو قابل سلب و انتقال نمی‌باشند و این اساس، مورد تأیید اسلام است.» (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۹/۱۵۷) ایشان اختلاف اسلام با دیگر نظام‌های فلسفی غرب را در انسان‌شناسی دانسته، می‌گوید: تنها مرجعی که صلاحیت تعیین حقوق انسان‌ها را دارد کتاب باارزش آفرینش است. ایشان معتقد است که خلقت به مقتضای هدفی که دارد موجودات را به سوی تحقق استعدادهایی که در آن‌ها تعبیه شده هدایت می‌کند و همین استعدادهای طبیعی به‌عنوان یک سند، حقوق طبیعی موجودات را تعیین می‌کند. به‌عنوان مثال فرزند انسان چون استعداد یادگیری دارد حق آموزش برای او به‌عنوان یک حق طبیعی محسوب می‌شود؛ درحالی‌که فرزند گوسفند چنین حقی ندارد. ایشان تفاوت‌های حقوقی زن و مرد را نیز از باب همین تفاوت در استعدادهایی که نظام آفرینش بر اساس هدف آن، در زن و مرد قرار داده است، می‌داند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴: ۱۹/۱۵۷). بر همین مبنای عقیده ایشان «بشر حق فطری و حق طبیعی دارد ولی حق طبیعی و فطری بشر این نیست که هر عقیده‌ای را که انتخاب کرد، به‌موجب این حق، محترم است... لازمه احترام انسان این است که استعدادهای او کمالات انسان محترم باشد یعنی انسانیت محترم باشد.» (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۶/۳۵۴)

ارکان حقوق طبیعی در اندیشه استاد مطهری را می‌توان در چند جمله خلاصه کرد. اینکه خداوند طبیعت را به‌گونه‌ای هدف‌دار و حکیمانه خلق کرده که مجموعه طبیعت و تمام اجزای آن به کمال مطلوب خود دست یابند. برای اینکه بشر بتواند استعدادهایی را که در او وجود دارد به کمال برساند و از این طریق هدف از خلقت او و موجودات دیگر تحقق پیدا کند، نیازهایی دارد که رسیدن به این نیازها به‌عنوان حق طبیعی او شناخته می‌شود. این استعدادهای و نیازها برخی مشترک بین همه انسان‌ها و گاهی مخصوص یک نوع انسان است؛ بنابراین معیار حقوق طبیعی در اندیشه ایشان، هدف از خلقت به‌علاوه استعدادهای طبیعی است.

ب: اراده الهی

برخی از اندیشمندان شیعه بر این عقیده‌اند که اگر موجودی مستقل به نام طبیعت فرض کنیم که او حقوقی به انسان بدهد، از لحاظ عقلی و منطقی قابل اثبات نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۴۸-۴۹) و اساساً بدون در نظر گرفتن ارتباط وجودی انسان‌ها با خداوند نمی‌توان در منظومه آموزه‌های اسلامی حقی برای انسان قائل شد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۴۱) «در فرهنگ دینی، مفهوم حق وسیع‌تر از مفهوم آن در اخلاق و حقوق است. علاوه بر حق اخلاقی و حقوقی، حق مصادیق دیگری نیز دارد که از آن جمله، حق خدا بر انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۵۲) که این حق اساس دیگر حقوق است و سایر حقوق، متفرع بر این حق‌اند (مصباح یزدی: ۱۳۹۲، ۵۴) براین اساس ایشان مبنای حقوق در آموزه‌های اسلامی را اراده الهی می‌دانند.

به عقیده ایشان در صورتی می‌توان حقوقی به نام حقوق طبیعی قائل شد «که گفته شود، حقوق هر موجودی مقتضای طبیعت اوست که برای بقا و دوام خود، باید از آن بهره‌مند باشد.» (مصباح

یزدی، ۱۳۹۲: ۴۸-۴۹

ج. دیدگاه برگزیده

به عقیده ما در اسلام و مکتب شیعه حقوق طبیعی به این معنا و با این شرایط می‌توانیم داشته باشیم و با نظریه‌ای که اراده الهی را خاستگاه حقوق اسلام می‌داند هم منافاتی ندارد؛ چراکه گرچه ما در مقابل خداوند حقی طلبکار نیستیم؛ ولی او طبیعت انسان و جهان را حکیمانه آفریده است. اولاً، از نظر تکوینی استعدادها و قابلیت‌ها طوری تقسیم شده که هدف از خلقت جهان و انسان که همان رسیدن هر موجودی به کمال مطلوب خویش است تحقق پیدا کند و ثانیاً نیازهای هر موجودی در طبیعت قرار داده شده و طبعاً باید در مقام تشریح نیز به‌گونه‌ای عمل شود که نیازهای طبیعی برای فعلیت یافتن استعدادها و دستیابی به هدف محقق شود و موانع تحقق آن‌ها نیز برطرف شود. این مربوط به مقام ثبوت بود.

در مقام اثبات و کشف قوانین حقوقی نیز می‌توانیم از این حق به عنوان معیار عدالت در احکام اجتماعی و حقوقی استفاده کنیم. در این مرحله ما به ابزارهایی تکیه می‌کنیم که در دسترس هستند؛ و گرچه برای ما صددرصد حقیقت را نمایان نمی‌کنند ولی معتبر هستند. یکی از این ابزارها، ادله عقلی است که با ملاک قراردادن استعدادها و از طرفی بر اساس اهداف و کمالاتی که رسیدن به آن‌ها هدف از خلقت انسان است، مقتضای عدالت در احکام حقوقی را مشخص می‌کند و همچنین ادله نقلی مانند قرآن و روایات معتبر. ادله عقلی هم به صورت مستقل و هم در مقام فهم و تفسیر ادله نقلی در راه کشف و اثبات احکام حقوقی راهگشا است و متناسب با تغییرات زمان و اختلاف مکان حکم شرعی اجتماعی را بر اساس عدالت اجتماعی و به صورت پویا استخراج می‌کند و این نگاه دقیقاً همان چیزی است که شهید مطهری ره و دیگر قائلان به حقوق طبیعی شیعی معتقدند.

ما در این مجال وجود حقوق طبیعی به این معنا را می‌پذیریم و به مقایسه آن با حقوق طبیعی در دیگر مکاتب می‌پردازیم و بر اساس این پیش‌فرض برای حل مسئله اصلی خود تلاش خواهیم کرد. ویژگی‌هایی حقوق فطری شیعه با این تقریر را از حقوق طبیعی متافیزیکی و عرفی غرب متمایز می‌کند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱- اعتبار ادله عقلی و نقلی در کنار هم: شیعه برای کشف این حقوق طبیعی و فطری در کنار عقل، اسناد نقلی را نیز معتبر می‌داند؛ چراکه عقل را راهی به‌سوی حقیقت می‌داند که همیشه به هدف خود نمی‌رسد؛ از این‌رو بین درک عقلی و دلیل نقلی قطع آور تضادی نمی‌بیند.

۲- در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مکان: در این مسئله که متغیرهای زمانی و مکانی در اثبات و کشف این حقوق و احکام اجتماعی چه تأثیری دارند؛ در بین شیعه دو گرایش وجود دارد. گرایش اول تغییرات احکام اجتماعی را بر اساس تغییرات زمانی و مکانی امری اجتناب‌ناپذیر

می‌داند و در این راستا هدف حکم و کارکرد موضوعات را مدنظر قرار می‌دهند که به کارکردگرا معروف‌اند. (ر.ک: الصدر، ۱۴۱۷: ۳۸۱؛ مطهری، ۱۳۸۴: ۳۰/۵۰۴-۵۰۵ به نقل از محمد قطب) درحالی‌که گرایش دوم به تغییر شرایط اجتماعی توجه نمی‌کنند و تنها متون منقول را ملاک قرار داده، به سنت‌گرایان صورت‌گرا معروف‌اند. (ر.ک: علیزاده، ۱۳۹۴: ۷) به عقیده ما نیز توجه به مقتضیات زمان در کشف احکام اجتماعی اسلام اهمیت و تأثیر بسزایی دارد. برخی از صاحبان گرایش اول (کارکردگرایان) احکام الهی را به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌کنند، درحالی‌که عده‌ای از آن‌ها احکام الهی و حتی موضوعات آن را ثابت می‌دانند ولی معتقدند با تغییر شرایط اجتماعی و به تعبیری تغییر اقتضات زمان و مکان، برخی از موضوعات به دلیل تغییراتی که در مصادیقشان رخ داده است، تحقق پیدا نمی‌کنند و این مصادیق جدید در حقیقت مصداق برای موضوعات جدیدی می‌شوند؛ از این‌رو احکام جدیدی پیدا می‌کنند (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۳۰: ۹۸؛ اصغری، ۱۳۸۸: ۱۸؛ حکمت نیا، بی‌تا: ۲۴۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۰۳-۲۰۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۱/۲۸۹).

۳- اعتقاد به معاد و درنظرگرفتن نیازهای دنیوی و اخروی برای تعریف حقوق: شیعه بر اساس اعتقاد به معاد و اینکه دنیا را مزرعه آخرت می‌داند، حقوق طبیعی را اعم از نیازهای دنیوی و اخروی می‌داند. به عقیده ایشان، حقوق طبیعی هر آن چیزی است که هر انسانی برای خوشبختی و سعادت زندگی فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی به آن نیاز دارد؛ بنابراین دیدگاه، عبودیت حق تعالی در رأس حقوق بشر است؛ چراکه خوشبختی و کمال بشر در گرو آن است و برای رسیدن به این منظور باید تمام اعمال انسان در شاهره اطاعت از خداوند قرار گیرد. از این‌رو ادله عقلی هم اعتبارش در گرو این است که کاشف از اراده شارع باشد؛ چراکه به این وسیله مهم‌ترین حق و نیاز فطری بشر که همان عبودیت است، تأمین می‌شود؛ بنابراین اختلاف این دو دیدگاه در جهان‌بینی به اختلاف در اصل فطری بودن حقوق منجر نمی‌شود، بلکه به اختلاف در مصادیق حقوق طبیعی می‌انجامد؛ چراکه شیعه امامی هم معتقد به فطری و طبیعی بودن قسمتی از حقوق است؛ ولی برخلاف حقوق طبیعی عرفی، بندگی و توحید را نیز یکی از حقوق طبیعی بلکه مهم‌ترین آن‌ها دانسته، نادیده‌گرفتن آن را ظلم می‌داند «یا بنی لا تشرک بالله ان الشکر لظلم عظیم.» (لقمان: ۱۳)

۴- اعتقاد به عدالت محتوایی اجتماعی: حقوق طبیعی شیعه، علاوه بر اینکه قائل به عدالت محتوایی است، نمی‌تواند عدالت اجتماعی را نادیده بگیرد، شاهد این ادعا این است که اولاً به تصریح برخی از علما، آیه‌های فراوانی در قرآن، به مصادیق مختلف عدل اجتماعی اشاره دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف: ۳/۱۳۳) و ثانیاً برخی از دستورات مسلم شریعت حاکی از

دخالته جنبه اجتماعی عدالت، در قانون‌گذاری اسلام است. از جمله، احکامی که نمایانگر اهمیت عدالت توزیعی در مکتب اقتصادی اسلام است. مانند وجوب دادن زکات از طرف ثروتمندان (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳ الف: ۲۳/۳) و تعیین فقرا به‌عنوان ذی‌حقان آن (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱/۴۰۹) و وجوب پرداخت خمس (یک‌پنجم) از شش مورد از اموال (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۲/۶۵-۷۸) برای فقرای سادات و ... (ر.ک، اردبیلی، ۱۴۰۳، ۴/۳۲۶-۳۲۸) که نشان از اهمیت دادن اسلام به جنبه اجتماعی عدالت دارد و این شبیه همان نگاهی است که حقوق طبیعی فردگرایی افراطی (متافیزیکی) در دوران متقدم کلیسا به‌هیچ‌وجه سرسازگاری با آن نداشت ولی در دوران مدرن و در مواجهه با انتقادات آن را پذیرفت.

۵- عدالت مساوی با تراز بودن حقوق نه تشابه: برخی از احکام قطعی الهی مانند تنصیف ارث زن نسبت به مرد که قرآن به آن تصریح کرده است؛ ما را به این واقعیت رهنمون می‌شود که به قول شهید مطهری ره، عدالت، تساوی در حقوق است نه تشابه در حقوق. به این معنا که عدالت اقتضا می‌کند که بین حقوق انسان‌ها تراز برقرار باشد یعنی سرجمع حقوق باهم برابر باشند، نه این‌که همه انسان‌ها در همه موارد، حقوقی شبیه به هم داشته باشند (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۹/۱۳۷-۱۴۰). چراکه در مواردی مصلحت اقتضا می‌کند که حقوق انسان‌ها شبیه به هم نباشند و یا اینکه شباهت حقوق باعث مفاسدی می‌شود؛ لذا شباهت برخلاف عدالت خواهد بود. در جای دیگری می‌گوید: «ادعای ما این است که عدم تشابه حقوق زن و مرد در حدودی که طبیعت زن و مرد را در وضع نامشابهی قرار داده است، با عدالت و حقوق فطری، بهتر تطبیق می‌کند.» (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۹/۱۳۸-۱۳۹) از این‌رو شارع حکیم با چینش خاصی که نسبت به حقوق و تکالیف انسان‌ها دارد به‌گونه‌ای سیاست‌گذاری کرده که در آن، نظام تشریح نیز همانند نظام تکوین نظام احسن باشد به این‌گونه که حداکثر مصالح فردی و اجتماعی را جلب کند و حداکثر مفاسد را نیز دفع کند به‌علاوه بین حقوق و تکالیف انسان و همچنین بین حقوق انسان‌ها تراز برقرار باشد و این به معنای تحقق عدالت فردی و اجتماعی به معنای واقعی کلمه است.

۵. نقش عدالت اجتماعی در استنباط‌های فقهی

در مورد نقش عدالت در استنباط احکام شرعی سه دیدگاه کلی وجود دارد. برخی معتقدند عدالت نقشی در استنباط احکام ندارد. دسته‌ای نقش آن را به عنوان قاعده فقهی می‌پذیرند و دسته سوم با اینکه معتقدند عدالت نمی‌تواند یک قاعده فقهی باشد ولی معتقدند: عدالت، قاعده‌ای فراققه‌ای و از مقاصد و مبانی احکام اجتماعی شریعت است که فقیه نمی‌تواند در فرایند استنباط آن‌را نادیده بگیرد.

اکنون به بررسی هر سه احتمال می‌پردازیم.

۵-۱. احتمال اول

برخی اساساً دخالت عدالت را در فرایند استنباط احکام فقهی انکار می‌کنند؛ با این بیان که «عدالت علت تامه جعل همه احکام کلی شرعی است، اما قانون‌گذار خود در تمامی قوانین، عدالت را رعایت کرده و تطبیق آن را در زمینه استنباط احکام کلی شرعی بر عهده مکلفان نگذاشته است. بنابراین اگر گفته می‌شود عدالت، حکمت احکام است نه علت، اشاره بدان دارد که عدالت حیثیت تعلیلیه احکام شرعی است نه آنکه حیثیت تقییدیه باشد تا در استنباط به کار رود» (الهی خراسانی، ۱۳۹۲: ۸۱).

در رد این احتمال همین بس که اکثر ادله شرعی، منصوص و متواتر نیست و لذا در برداشت از آن‌ها اختلاف نظر وجود دارد و اگر در برداشت از یکی از ادله احتمال ظلم باشد نمی‌توان به این بهانه که شارع خودش عدالت را رعایت کرده است، برداشت خودمان از ادله را توجیه کنیم. چون این برداشت ما است و نمی‌توان آن را به طور قطع به شارع نسبت داد. ولی به طور قطع می‌دانیم که خداوند به بندگان خود ظلم نمی‌کند و همین برای رد برداشت ما از دلیل و یا ترجیح روایتی که به عدالت نزدیک‌تر است کفایت می‌کند.

۵-۲. احتمال دوم

برخی عدالت اجتماعی را نوعی قاعده فقهی می‌دانند ایشان قواعد فقهی را به دو قسم تقسیم می‌کنند: «آنچه میزان و معیار استنباط است و آنچه به‌سان کلی است که فروعی در خود دارد و در تطبیق مفید است» (مهریزی، ۱۳۷۶: ۱۸۸) ایشان قاعده عدالت را از نوع اول دانسته، می‌گوید: «این قاعده می‌تواند در هماهنگ‌سازی مجموعه فقه اثر بگذارد چنانچه در منطقه الفراغ به‌سان حریمی است که نباید از آن تخطی شود» (مهریزی، ۱۳۷۶: ۱۸۸).

اما آنچه در مورد قاعده فقهی بودن عدالت مطرح شده است با ضوابط قاعده فقهی مصطلح همخوانی ندارد؛ زیرا هرچند عدالت می‌تواند در اثبات احکام جزئی دخیل باشد، اما برخلاف قاعده فقهی، خود حکم شرعی مستقل نیست.

۵-۳. احتمال سوم

دسته‌ای از فقها، قاعده فقهی را بنابر تعریف آن (فیاض و خوبی، ۱۴۱۷: ۸/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۱/۱؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۶: ۱۱/۱) تنها از نوع دوم دانسته، معتقدند: «قاعده فقهی خودش، حکم کلی فقهی است که فروعی دارد؛ لذا اصل عدالت را نباید همانند یکی از قواعد فقهی که درون فقهی هستند، محسوب نمود. اصل عدالت می‌تواند یک اصل پیش فقهی و یا فراققهی محسوب گردد.» (محقق داماد، ۱۳۹۷: ۲۰۳) بنابراین دیدگاه، عدالت، از مبانی و مقاصد حقوق اسلامی است که

باید در همه ساحت‌ها و مراحل استنباط مورد توجه قرار گیرد؛ به این صورت که فقیه موظف است، ادله نقلی بیانگر حکم را آن‌گونه که با مقاصد و مبانی ثابت شریعت از جمله عدالت اجتماعی سازگار است، تفسیر کند. گاه به دلیلی که در ظاهر محدود است، توسعه می‌بخشد؛ چنانکه گاهی از عموم یا اطلاق دلیلی که در نگاه اول عام یا مطلق است، جلوگیری می‌کند و در استنباط احکام ثانوی عدالت، به‌عنوان سند حکم به‌کار می‌برد.

در هنگام تعارض مفاد نص با اصل عدالت، عدالت اجتماعی، زمینه تحقیق بیشتر در ادله از جمله دلیل عقل را فراهم می‌کند به‌گونه‌ای که «با عبور از مفاد نص و التفات به مقاصد، زمینه برای حضور درک عقل _ که خود یکی از اسناد معتبر استنباط است _ و تشکیل قیاسی منطقی و عقلی، آماده می‌شود... و در اینجا به دلیل عدم سازگاری دلیل عقل با مفاد نص، مفاد نص ترک، و به اقتضای درک عقل عمل می‌شود». (علیدوست، ۱۳۹۶: ۳۸۶) به این صورت که عدالت اجتماعی به‌عنوان شاهد و قرینه‌ای بر عدم صدور نص عمل می‌کند. البته همین مطلب می‌تواند زمینه را برای بررسی بیشتر موضوع به دلیل احتمال تغییر آن نیز فراهم کند.

۶. روش معتبر شناسایی مصادیق عدالت اجتماعی

لازمه تاثیر اصل عدالت در استنباط احکام اجتماعی به‌عنوان یک قاعده فقهی یا فراتر از قاعده، این است که ما بتوانیم بدون ارشاد شارع نیز به مصادیق عدالت و ظلم در احکام اجتماعی که عبارتند از گزاره‌های شرعی اجتماعی دست پیدا کنیم.

گزاره‌های شرعی دارای دو جز هستند. یکی، حکم و دیگری موضوع. استنباط احکام شرعی متوقف بر شناخت هر دو جزء است. از سه طریق می‌توان به مصادیق عدالت اجتماعی دست یافت. یک، ادله نقلی؛ دو، ادله عقلی و سه، عرف.

۶-۱. ادله نقلی و عقلی

ادله نقلی معتبر (قرآن و سنت) و ادله عقلی قطعی و اطمینان‌آور به صورت مستقل، برای شناسایی موضوع و حکم، معتبرند؛ زیرا از منابع احکام شرعی هستند. گفتیم که گاهی این دو دسته در مصادیق عدالت اجتماعی، با هم تعارض پیدا می‌کنند اگر دلیل نقلی ظاهر باشد به آن، تعارض غیر مستقر و اگر نص باشد تعارض مستقر می‌گویند.

۶-۱-۱. تعارض غیر مستقر (ظاهر)

در جایی که تعارض، غیر مستقر بوده، ادله نقلی از ظواهر باشند، اصل عدالت اجتماعی ظهور لفظی دلیل نقلی را می‌شکند و ظهوری مطابق با مفاد دلیل عقل برایش ایجاد می‌کند.

۶-۱-۲. تعارض مستقر (نص)

اگر تعارض از نوع مستقر بوده، ادله نقلی از نصوص باشد، عدالت اجتماعی به‌عنوان قرینه‌ای ما را

به سوی دلیل عقل هدایت می‌کند و باعث کنار گذاشتن نص می‌شود و به دلیل عقل عمل می‌شود. به‌عنوان مثال در مسئله قصاص مردی که زنی را به قتل رسانده است مشهور فقها بر اساس روایاتی که پرداخت فاضل دیه به خانواده مرد را شرط جواز قصاص مرد توسط ولی دم می‌دانند، به شرطیت آن حکم کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۵/ ۱۴۵) در مقابل برخی فقها به استناد به ارتکاز عقلا بر ظلم بودن این حکم، این روایات را معارض با آیاتی از قرآن که خداوند را عادل دانسته (قرآن: سوره نحل، آیه ۹۰) و ساحت مبارکش را از ظلم مبرا می‌داند (قرآن: سوره فصلت، آیه ۴۱)، دانسته، بر اساس قاعده عدالت و نفی ظلم این روایات را طرد می‌کند و حکم به قصاص مرد بدون پرداخت مازاد دیه می‌کند (ر.ک: صناعی، ۱۳۹۳: ۳۵-۶۳). به نظر می‌رسد، اصل عدالت اجتماعی به‌عنوان مقصد و مبنای شریعت در اینجا قرینه‌ای است که ما را به سایر ادله هدایت می‌کند و باعث ترجیح روایاتی که دلالتی بر لزوم پرداخت مازاد دیه به خانواده مرد ندارد، می‌شود.

۲-۶. عرف و سیره عقلا

یکی دیگر از ابزارهایی که در استنباط حکم شرعی نقش دارد و توسط نظریه‌پردازان عدالت به‌عنوان یکی از راه‌های کشف مصداق عدالت مطرح شده؛ عرف و سیره عقلا است. عرف به یک اعتبار به دو قسم کلی تقسیم می‌شود. یک؛ عرف حکم‌ساز دو؛ عرف موضوع‌ساز (ر.ک: لجنه الفقه المعاصر، جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷: ۷-۳۲).

۲-۶-۱. عرف حکم‌ساز

اگر مصداق عدالت اجتماعی، حکمی باشد که عرف آن را شناسایی کند به آن عرف، حکم‌ساز می‌گویند. عرف به دو قسم عام و خاص تقسیم می‌شود که عرف خاص در کشف حکم هیچ‌گونه اعتباری ندارد و تنها عرف عام به شرط عدم ردع از طرف شارع در این مجال معتبر است. عرف عام عبارت است از سیره همه عقلا بماهم عقلا در همه زمان‌ها و مکان‌ها که ناشی از ارتکاز آنان است. اگر حکم عرف عام با دلیل نقلی تعارض داشته باشد، در صورتی که دلیل نقلی از ظواهر باشد تعارض غیرمستقر و در صورتی که نص باشد، تعارض مستقر خواهد بود.

۲-۶-۱-۱. تعارض مستقر

در صورتی که عرف عام در شناسایی مصداق عدالت اجتماعی با نصی تعارض داشته باشد؛ این عرف به‌خودی‌خود اعتباری ندارد؛ بلکه می‌تواند به‌عنوان قرینه، ذهن فقیه را به‌سوی بررسی سایر ادله سوق دهد. برای توضیح این مطلب و بررسی احتمالات از دو مثال استفاده می‌کنیم. مثال ۱- اگر فرض کنیم که عرف عام حکم به ظالمانه بودن تنصیف دیه زن کند و مثال ۲- اگر فرض کنیم که عرف عام حکم به ظلم بودن به بردگی گرفتن اسیران جنگی کند در حالی که این برداشت عرف در هر دو مثال بر خلاف نص روایات است؛ در اینجا در خصوص کاربرد عدالت در استنباط، دو احتمال

وجود دارد؛ یکی، احتمال عدم صدور نص و دیگری احتمال تغییر موضوع در اثر تغییر شرایط اجتماعی که ادله هر دو باید بررسی شود.

در مورد احتمال اول اگر دلیل عقلی یا نقلی معتبر بر خلاف نص مورد نظر یافت شد؛ در صورتی که دلیل عقلی باشد با استناد به آن، نص کنار گذاشته می‌شود و اگر دلیل نقلی باشد، بین نص و دلیل نقلی تعادل و ترجیح برقرار می‌شود و به دلیل اقوی عمل می‌شود و اگر دلیلی یافت نشد به مفاد نص عمل می‌شود. در مثال اول گرچه دلیل عقلی در مورد آن وجود ندارد و مدعیان تساوی و تنصیف هر کدام برای اثبات ادعای خود به ادله عقلایی استناد می‌کنند؛ ولی دلیل نقلی بر خلاف آن نیز وجود دارد.

با بررسی روایات دال بر تنصیف به این نتیجه می‌رسیم که این روایات «همگی روایات صحیحه، دارای روایانی فقیه و بزرگوار، روایاتی متعدد و مذکور در کتب اربعه و ... هستند.» (حاجی ده آبادی، ۱۳۸۸: ۱۶۵) در صحت سند و وضوح دلالت برخی از این روایات، حتی مخالفین تنصیف نیز مناقشه ای ندارند (صانعی، ۱۳۸۵: ۴۳) علاوه بر اینها روایاتی که می‌گوید: دیه زن وقتی که از ثلث بگذرد نصف دیه مرد است نیز بر این مطلب دلالت دارند. تقریباً می‌توان گفت شواهد زیادی بر تنصیف وجود دارد و شواهد بسیار اندکی در روایات بر تساوی وجود دارد که فقها هم از آنها اعراض کرده‌اند بنابراین نه دلیل عقلی بر ظالمانه بودن تنصیف وجود دارد و نه حاصل دلایل نقلی به نفع این احتمال یعنی عدم صدور روایات تنصیف از معصوم دلالت می‌کند از این رو احتمال عدم صدور روایات تنصیف دیه زن، منتفی است. البته گرچه در اینجا حکم اولی همان تنصیف است ولی با توجه به فشارهای بین‌المللی که ایران را ناقض حقوق زنان می‌دانستند و ایران را به بهانه نقض حقوق بشر محکوم می‌کردند قانون‌گذار ایران حکم به تساوی دیه زن و مرد و پرداخت مازاد آن از صندوق تأمین خسارت‌های بدنی کرد (مرادخانی و همکاران، ۱۳۹۸، ۲۳) که این حکم در واقع حکم ثانوی و برای جلوگیری از خسارت‌های زیادی است که ممکن بود به کشور و مردم ایران وارد شود. در مورد احتمال دوم اگر تغییر موضوع احراز شد به استناد تغییر موضوع حکمی مطابق عدالت ارتكازی بر موضوع جدید بار می‌شود و الا به مفاد نص عمل می‌شود که در این مورد در قسمت عرف موضوع ساز بحث خواهد شد.

۶-۲-۱-۲. تعارض غیر مستقر

حالت بعدی این است که تعارض، غیرمستقر باشد، یعنی دلیل نقلی از ظواهر باشد؛ در اینجا نیز سیره عقلا، ظهور لفظی دلیل را می‌شکند و برای آن ظهوری موافق با مفاد سیره درست می‌کند. به‌عنوان مثال در مورد تغلیظ دیه در قتل خطایی محض دو دیدگاه وجود دارد. یکی نظر مشهور که قائل به تغلیظ دیه در ماه‌های حرام و در محدوده حرم هستند و دیگری نظر غیر مشهور (شهید ثانی،

۱۴۱۰: ۱۸۲/۱۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۷۵۶؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۱۱/۳۱۵؛ نجفی، بی‌تا: ۴۳/۲۸) که قائل به عدم تغلیظ دیه در قتل خطایی محض هستند و برخی قتل شبه عمد را نیز به آن ملحق کرده‌اند. هر کدام از این دو دسته به دلایلی استناد کرده‌اند. روایاتی که دلالت بر اطلاق دارند (ابن بابویه قمی، ۱۴۰۹، ۴، ۱۰۷؛ حر عاملی، ۱۳۹۷، ۲۹، ۲۰۳) مهمترین دلیل برای قول مشهور است. در اینجا ارتکاز عقلاً تغلیظ دیه را برای کسی که قصد جنایت نداشته بلکه جنایت او از روی خطای محض بوده، غیر عادلانه می‌داند؛ بنابراین ارتکاز عقلاً ظهور روایت در اطلاق را می‌شکند و روایت ظهور در قتل عمد پیدا می‌کند.

۶-۲-۱-۳. عدم تعارض

عدم تعارض دو حالت دارد یکی اینکه اساساً دلیل نقلی در کار نباشد و پس از بررسی سایر ادله معتبر نیز دلیلی یافت نشد؛ در این صورت به مفاد سیره از باب اماره عمل می‌شود. حالت دوم اینکه دلیل نقلی یا قاعده فقهی وجود دارد که ظهور لفظی آن این مورد را در بر نمی‌گیرد درحالی که ارتکاز عقلاً، داخل بودن این قسم در دلیل را مطابق عدالت می‌داند و داخل نبودن آن را ظلم می‌داند. مثلاً در مسئله ضمان یا عدم ضمان کسی که حرّ کسوب (انسان آزادی که در آمد اقتصادی دارد) را به‌ناحق حبس کند؛ به علت فقدان دلیل نقلی، اختلاف است. برخی به استناد قاعده لاضرر حابس را ضامن می‌دانند (الحسینی السیستانی، ۱۴۱۴: ۲۹۴) ولی برخی به این دلیل که معتقدند قاعده لاضرر، اثبات حکم نمی‌کند و تنها حکم ضرری را نفی می‌کند، قائل به عدم ضمان حابس هستند. در این جا ارتکاز عقلاً، از دو طریق می‌تواند ضمان حابس را اثبات کند یکی از باب ظلم عقلایی بودن ضامن ندانستن حابس که چون دلیلی بر خلاف آن نداریم، راساً ضمان را به استناد اصل عدالت و نفی ظلم اثبات می‌کند. دوم از طریق توسعه در دلیل لاضرر به این صورت که آن را ظاهر در اثبات حکم هم می‌داند.

۶-۲-۲. عرف موضوع ساز

این قسم نیز به دودسته تقسیم می‌شود. یک؛ جزئی از موضوع را می‌سازد. دو؛ تمام موضوع را می‌سازد. این سیره‌ها بر خلاف سیره‌های مرتبط با حکم موضوعیت دارند و در صورت تغییر آن‌ها حکم نیز تغییر می‌کند. مانند برده‌داری که در زمان جاهلیت عرف بین‌الملل در جنگ‌ها آن را تجویز می‌کرد و در اسلام نیز باقی ماند و تنها نظام‌مند شده، سیاست نسخ تدریجی آن دنبال شد. قطعاً برده‌داری در آن زمان ظلم نبود و گرنه باید اسلام در همان مرحله اول حکم به امحای آن می‌داد.

امروز به ارتکاز عقلاً، برده‌داری ظلم محسوب می‌شود و این در حالی است که نصوص دینی آن را تجویز می‌کند. ریشه تغییر ارتکاز عقلاً امروز نسبت به برده‌داری تغییر جزئی از موضوع است؛ به این صورت که موضوع حکم جوازی که مفاد ادله نقلی است، برده‌داری برای مقابله‌به‌مثل و از باب

دفاع است که امروز در اثر تغییر جزئی از موضوع (تغییر عرف دشمنان) تغییر کرده است؛ بنابراین حکم جدیدی را طلب می‌کند که بنا بر ارتکاز عقلاً بر ظلم بودن آن و حرمت عقلی ظلم، حرام است. این موارد همه نسبت به احکام اولیه بود، احکام واقعی اولی، از اقسام احکام واقعی و مقابل احکام واقعی ثانوی است و عبارت است از احکامی که برای موضوعی اولاً و بالذات، یعنی بدون در نظر گرفتن عوارض و عناوین ثانوی مانند اضطرار، و بدون در نظر گرفتن حالت شک و جهل مکلف نسبت به حکم واقعی، جعل می‌گردد، مانند: وجوب وضو برای نماز (مرکز اطلاعات و منابع اسلامی جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ۱۱۵-۱۱۶) ولی در احکام ثانویه عدالت اجتماعی به عنوان یک سند در استنباط آن عمل می‌کند. مانند جایی که بودن عنان طلاق در دستان مرد، موجب ظلم به زن می‌شود با اینکه حکم اولی همین است ولی مجتهد به استناد اصل عدالت حکم می‌کند که زن می‌تواند دلایل خود را به دادگاه ارائه دهد و دادگاه در صورتی که ادامه زندگی باعث حرج و ظلم به زن می‌شود به طلاق زن حکم بدهد (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۹ / ۲۸۵-۲۸۸).

نتیجه‌گیری

۱. عدالت اجتماعی یکی از مهم‌ترین مبانی احکام اجتماعی اسلام است و منشأ انتزاع آن امور واقعی و نفس‌الامری است که عبارت است از حقوق طبیعی و فطری. این حقوق به‌عنوان مبانی عدالت اجتماعی، شناخته می‌شوند.
۲. شیعه امامیه در تعداد حقوق فطری و کیفیت شناسایی آن، از دیگر مکاتب حقوق طبیعی متمایز است؛ به‌گونه‌ای که بر خلاف حقوق طبیعی عرفی، در کنار عقل، اسناد نقلی را نیز برای کشف این حقوق طبیعی و فطری معتبر می‌داند و بر خلاف حقوق طبیعی الهی غرب، مقتضیات زمان و مکان را در کشف و اثبات آن در نظر می‌گیرد. شیعه به دلیل اعتقاد به دنیای پس از مرگ و تأثیر این دنیا بر جهان دیگر، تأمین نیازهای آن را نیز جزء حقوق فطری بشر به حساب می‌آورد؛ بنابراین تعداد این حقوق را بیشتر می‌داند.
۳. عدالت اجتماعی با توجه به اینکه مبنا و مقصد همه احکام اجتماعی است، نمی‌تواند قاعده فقهی به معنای مصطلح باشد؛ چراکه قواعد فقهی، درون فقهی هستند درحالی‌که عدالت اجتماعی امری پیشین‌دینی است و نصوص مبین آن از نصوص مبین مقاصد شریعت است نه نصوص مبین حکم؛ از این رو به‌عنوان یک اصل فرافقهی و بالاتر از یک قاعده فقهی در استنباط احکام اجتماعی تأثیرگذار است.
۴. عدالت اجتماعی در موارد غیر منصوص و ظواهر ادله نقلی به‌عنوان قرینه، ظهور لفظی دلیل را می‌شکند و برای آن ظهوری موافق با عدالت درست می‌کند. در مواردی که با نص تعارض دارد به‌عنوان قرینه‌ای، ذهن فقیه را به‌سوی ادله دیگر از جمله دلیل عقلی سوق

می‌دهد؛ و موجب ترک نص می‌شود و در مواردی که اساساً ادله نقلی وجود ندارد با ارشاد ذهن به دلیل عقلی یا سیره عام عقلایی موافق عدالت، حکم شرعی را اثبات می‌کند. در استنباط احکام ثانویه هم به طور مستقل به اثبات حکم می‌پردازد.

۵. برای تشخیص مصادیق عدالت اجتماعی در تشریح ابزارهایی معتبر است یکی ادله عقلی دیگری ادله نقلی معتبر و سوم سیره عقلی. ادله عقلی اطمینان‌آور و ادله نقلی معتبر برای شناخت گزاره‌های اجتماعی که مصادیق عدالت اجتماعی هستند چه موضوع و چه حکم معتبر هستند؛ چراکه از منابع معتبر شریعت هستند. ولی سیره عقلی در شناخت حکم طریقت دارد؛ لذا در صورت وجود نص معتبر بر خلاف آن، اعتبار ندارد؛ ولی در شناخت موضوع در صورتی که مرتبط با موضوع باشد موضوعیت دارد و در صورت تغییر آن، حکم تغییر خواهد کرد.

فهرست منابع

۱. علاوه بر قرآن.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۳۰)، کفایة الأصول، عباسعلی زارعی سبزواری، قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ ششم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، النجاه [نقد النجاه من الفرق فی بحر الضلالات]، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، منطق دانشنامه علایی، به تصحیح محمد معین، مهدی محقق و مجتبی مشکات، ج۱، همدان دانشگاه بوعلی سینا.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبد السلام محمد هارون، ج ۱-۶، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. اتکینسون، آر. اف (۱۳۶۹)، درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه‌ی سهراب علوی نیا، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۷. احمدی، قادر؛ مرادخانی، احمد؛ احمدی، سیدمحمد مهدی؛ عسگری، علیرضا (۱۳۹۸)، «دیه زن و سیاست حقوقی ایران از تعهد به مبانی فقهی تا موازین حقوق بشری»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ۵۸، صفحه ۲۶-۹.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، تحقیق مجتبی عراقی - علی پناه اشتهاردی، آقا حسین یزدی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۹. ارسطو (۱۳۳۷)، سیاست، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران: انتشارات نیل.
۱۰. ارموی، محمد بن حسین (بی‌تا)، الحاصل من المحصول فی علم اصول الفقه، تحقیق عبدالسلام محمود ابوناجی، بنگازی: منشورات جامعه قان یونس.
۱۱. اصغری، سید محمد (۱۳۸۸)، «عدالت به‌مثابه قاعده فقهی و حقوقی»، مطالعات حقوق خصوصی، ۳۹(۱)، ۲۱-۱.
۱۲. الایجی، قاضی عضدالدین (۱۳۲۵)، شرح المواقف فی الکلام، میرشریف جرجانی، حسن چلپی، و عبدالکریم سیالکوتی، مصر: مطبعه العاده.
۱۳. الحسینی السیستانی، السید علی (۱۴۱۴)، قاعده لا ضرر و لا ضرار، ج ۱-۱، مکتب آیه الله العظمی السیستانی، چاپ الاولى.
۱۴. الصدر، محمد باقر (۱۴۱۷)، اقتصادنا، تصحیح عبدالحکیم ضیاء و علی اکبر ناجی، ج ۱-۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ الاولى.
۱۵. الهی خراسانی، علی (۱۳۹۲)، قاعده فقهی عدالت، ویراسته‌ی مسعود ضیایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.
۱۶. بیکس، برایان (۱۳۹۶)، نظریه حقوق طبیعی: مندرج در مکاتب معاصر فلسفه حقوق، کتاب راهنمای بلکول برای فلسفه حقوق، ترجمه یحیی شعبانی، سرویراستار محمدمهدی ذوالقدری، تهران: ترجمان علوم انسانی، ص ۱۹-۴۶، چاپ دوم.
۱۷. پیرحیاتی، نرگس؛ معمار، ثریا؛ و شهابی، مهدی (۱۳۹۴)، «آثار تغییر در مفهوم عدالت در حقوق»، رفاه اجتماعی، ۵۷(۱۵)، ۲۵۷-۲۳۱.
۱۸. تیبیت، مارک (۱۳۹۶)، فلسفه حقوق، ترجمه حسن رضایی خاوری، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ پنجم.
۱۹. حاجی ده آبادی، احمد (۱۳۸۸)، «قصاص و دیه زن»، حقوق اسلامی، ۲۲(۶)، ۱۸۲-۱۵۱.
۲۰. حکمت نیا، محمود (۱۳۹۰)، فلسفه نظام حقوق زن، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۲۱. خسرو شاهی، هادی؛ و طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل (علامه طباطبائی)، ج ۲، قم - ایران: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۲۲. خویی، سید بوالقاسم (۱۴۱۸)، موسوعه الإمام الخوئی، تحقیق پژوهشگران مؤسسه احیاء آثار آیه الله العظمی خویی، ج ۱-۳۳، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، چاپ اول.

۲۳. رازی، فخرالدین (۱۴۱۲)، المحصول فی علم الاصول، بیروت: موسسه الرساله، چاپ دوم.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داودی، ج ۱-۱، بیروت- دمشق: دار العلم- الدار الشامیه، چاپ اول.
۲۵. سلیمانی، عباس؛ و راغبی، محمدعلی (۱۳۹۸)، «بررسی فقهی قاعده عدالت اجتماعی»، حکومت اسلامی، ۹۱(۲۴)، ۵۸-۳۳.
۲۶. شهبایی، مهدی (۱۳۹۰)، «فرایند «اجتماعی شدن حقوق» و تأثیر آن بر نظام حقوقی»، مطالعات حقوق خصوصی، ۱۷(۴۱)، ۲۷۸-۲۵۹.
۲۷. شهبایی، مهدی (۱۴۰۱)، «حقوق طبیعی تکاملی، تأملی بر جایگاه متغیر در اندیشه حقوق طبیعی دابن، رنار و اشتمالا»، مطالعات حقوقی، ۱۴(۴)، ۱۸۱-۱۴۹.
۲۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا)، الملل و النحل.
۲۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۱-۱، قم - ایران: کتابفروشی دآوری، چاپ اول.
۳۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱-۱۵، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اول.
۳۱. شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (۱۴۰۰)، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ج ۱-۱، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ دوم.
۳۲. صادق زاده طباطبایی، سید محمود (۱۳۹۳)، «درآمدی بر تطبیق قاعده عدالت»، فقه و اصول، ۹۸(۴۶)، ۱۴۳-۱۵۸.
۳۳. صانعی، یوسف (۱۳۸۵)، برابری دیه (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)، تحقیق موسسه فرهنگی فقه الثقلین، قم: مبثم تمار، چاپ سوم.
۳۴. صانعی، یوسف (۱۳۹۳)، برابری قصاص (زن و مرد، مسلمان و کافر)، قم: دار الثقلین، چاپ یازدهم.
۳۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۶)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، چاپ بیست و ششم.
۳۶. طوسی، نصیر الدین (۱۳۲۶)، اساس الاقتباس، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۷. علی اکبریان، حسنعلی (۱۳۹۶)، قاعده عدالت در فقه امامیه: گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. (نشر اثر

اصلی ۱۳۸۶)

۳۸. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۷)، فقه و عرف، تهران: سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ ششم. (نشر اثر اصلی ۱۳۸۴)
۳۹. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۶)، فقه و مصلحت، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ چهارم. (نشر اثر اصلی ۱۳۹۵)
۴۰. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۳)، «نقش عدالت در فرایند استنباط اول و دوم»، فقه، ۸۱ (۲۱)، ۳۰-۳.
۴۱. علیزاده، عبدالرضا (۱۳۹۴)، مبانی رویکرد اجتماعی به حقوق: جستاری در نظریه‌های جامعه‌شناسی حقوق و بنیادهای حقوق ایران، قم، تهران: سمت، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ سوم.
۴۲. فارابی، ابونصر (۱۴۰۷)، التنبیه علی سبیل السعادة، تصحیح جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل.
۴۳. فاضل هندی، محمد بن حسن اصفهانی (۱۴۱۶)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، تصحیح گروه پژوهش دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱-۱۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴۴. فیاض، محمد اسحاق؛ و خوبی، ابوالقاسم (۱۴۱۷)، المحاضرات فی اصول الفقه، ج ۱-۵، قم: دار الهادی، چاپ چهارم.
۴۵. قابل(جامی)، هادی (۱۳۹۰)، قاعده عدالت و نفی ظلم، اول، قم: فقه الثقلین.
۴۶. قربان نیا، ناصر (۱۳۸۳)، «قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی»، حقوق اسلامی، ۱۱(۱)، ۵۸-۳۷.
۴۷. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۹)، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم.
۴۸. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق: تعریف و ماهیت حقوق، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول.
۴۹. لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۶۴)، سرمایه ایمان: در اصول اعتقادات نقد سرمایه ایمان: در اصول اعتقادات، تصحیح صادق آملی لاریجانی، تهران: الزهراء.
۵۰. لجنه الفقه المعاصر، جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷)، الفائق فی الاصول، قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه، چاپ سوم.
۵۱. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۷)، مکتب اجتهادی آخوند خراسانی، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ اول.
۵۲. مرکز اطلاعات و منابع اسلامی جمعی از محققان (۱۳۸۹)، فرهنگ نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه

- علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۵۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴)، آموزش عقاید، ج ۱-۱، قم: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ هفدهم.
۵۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، حقوق و سیاست در قرآن (معارف قرآن ۹)، نگارش شهید محمد شهبازی، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ چهارم.
۵۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲)، نگاهی گذارا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره، چاپ دوم.
۵۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴ الف)، اخلاق در قرآن، ج ۱-۳، قم: موسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.
۵۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴ ب)، فلسفه اخلاق، قم: موسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، چاپ هشتم.
۵۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳)، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، موسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۵۹. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱-۱۴، اول، تهران: مرکز الکتاب للترجمه و النشر.
۶۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۵ و ۱۹ و ۲۶ و ۳۰، تهران - ایران: انتشارات صدرا، چاپ ۷.
۶۱. مظفر، محمد رضا (۱۴۰۰)، المنطق، بیروت: دارالمعارف.
۶۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۶)، القواعد الفقیه، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب ع، چاپ چهارم.
۶۳. مهریزی، مهدی (۱۳۷۶)، «عدالت به مثابه قاعده فقهی»، نقد و نظر، ۱۰-۱۱ (۳)، ۱۹۷-۱۸۴.
۶۴. موراوتز، توماس (۱۳۷۸)، فلسفه حقوق: مبانی و کارکردها، ترجمه ی بهروز جندقی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۶۵. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۶۶. موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۶)، تهذیب الأصول، بیروت: دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
۶۷. نجفی، محمد حسن (بی تا)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تصحیح عباس قوچانی و علی آخوندی، ج ۱-۴۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی