

مبنا و هدف حقوق

رضا حسین گندم‌کار *

چکیده

یکی از مباحث مهم در علم حقوق و بویژه فلسفه حقوق بحث از مبنا و هدف حقوق است. در هر یک از نظام‌های حقوقی جهان معاصر به اعتبار دیدگاه‌های کلی نسبت به جهان و انسان (جهان‌بینی) هدف و مبنایی را برای حقوق در نظر گرفته‌اند. عدالت و آزادی و تأمین مصالح و نظم اجتماعی از جمله مبنایی و اهدافی است که در نظام‌های گوناگون حقوقی برای این رشته در نظر گرفته شده است. در نظام حقوق اسلامی نیز در چارچوب نگاه جامع به جهان و انسان و رابطه انسان با جهان هستی و جاودانگی انسان، مبنای حقوق بر قدر و حد و حق استقرار یافته است و تأمین سعادت فردی و اجتماعی در دنیا و آخرت از اجرای مقررات حقوقی لحاظ شده است. این مقاله در دو بخش کلی هدف و مبنای حقوق تحریر یافته و حسب مورد، نظام‌های گوناگون در آن بررسی شده است.

کلید واژه‌ها: هدف، مبنا، حقوق، حقوق اسلامی

مبنا و هدف حقوق

بحث از مبنا و هدف حقوق از جمله موضوعات مورد بحث در فلسفه حقوق است. لذا قبل از ورود به بررسی و تجزیه و تحلیل مباحث مربوط به مبنا و هدف حقوق، کلمات حق، فلسفه حق، مبنا و هدف مورد کنکاش و بررسی قرار می‌گیرد و معنای هر یک از این واژه‌ها در حد امکان تبیین می‌شود.

حق

در مورد تعریف حق، حقوقدانان و فقها هر یک به تعریف آن پرداخته و تعاریف متفاوتی از آن ارائه نموده‌اند. ابتدا معنا و مفهوم حق از نظر حقوقدانان و سپس از نظر فقها و مفسران بررسی می‌شود.

تعریف حق از نظر حقوقدانان: حقوقدانان تعاریف مختلفی برای حق ارائه داده‌اند که به برخی از آنها پرداخته می‌شود:

۱ - حق قدرتی است که از طرف قانونگذار به شخص داده شده است. (جعفری لنگرودی: ۱۳۶۷، ۲۱۶)

۲ - حق اختیاری است که قانون برای فرد شناخته که بتواند عملی را انجام دهد یا ترک کند. (امامی: ۱۳۷، ۲۱۶)

۳ - هر امر ثابت اعم از واقعی و نسبی و این معنا در تمام موارد استعمال حق صادق است؛ پس خدا را حق می‌گوییم زیرا به برهان عقلی امری است ثابت و واقعی. (تارا: ۱۳۴۵، ۱۰)

۴ - حق قدرت یک فرد انسانی مطابق قانون بر انسان دیگر یا بر یک مال یا بر هر دو اعم از اینکه مال مذکور مادی و محسوس باشد مانند خانه یا نباشد مانند طلب. (جعفری لنگرودی: ۱۳۶۷، ۱۵)

۵ - حق اموری است که در قانون پیش‌بینی شده است. اگر افراد مجاز باشند که به قصد خود برخی از آنها را تغییر دهند این امور قابل تغییر را حق گویند به این معنا

حق در برابر حکم است و نیز گفته‌اند نوعی از مال است در برابر عین و منفعت و دین مثل حق مالکیت، حق خیار یا تحجیر قدرتی که از طرف قانون به شخص داده شده است حق نامیده می‌شود. (همان: ۲۱۶)

نتیجه: در نظر حقوقدانان، حق نوعی توانایی و سلطه است که فردی نسبت به شخص یا شیء به حکم قانون پیدا می‌کند بنابراین توانایی و حمایت از طرف قانون ماهیت حق را تشکیل می‌دهد. لذا برخی از حقوقدانان به صراحت این دو عنصر را در تعریف حق بدین صورت ذکر کرده‌اند: برای تنظیم روابط مردم و حفظ نظم در اجتماع، حقوق برای هر کس امتیازهایی در برابر دیگران می‌شناسد و توان خاصی به او می‌بخشد؛ این امتیاز و توانایی را حق می‌نامند که جمع آن حقوق است و حقوق فردی نیز گفته می‌شود. (کاتوزیان: ۱۳۷۸، ۱۳ و ۱۴)

تعریف حق از منظر فقها

در متون اصولی و فقهی برای واژه حق معانی مختلفی ارائه شده است که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۱ - علامه نائینی حق را سلطنت ضعیف بر مال دانسته و می‌فرماید سلطنت به منفعت، اقوی از سلطنت بر مال است و اقوی از سلطنت بر مال و منفعت، سلطنت بر عین است. (حسینی حائری: ۱۴۲۱، ۱۰۳)

۲ - حق نوعی سلطنت است که گاهی مورد و متعلق آن عین است مانند حق تحجیر و گاه غیر آن مثل خیار و زمانی متعلق حق شخص است مثل حق قصاص و حق حضانت. پس می‌توان گفت مرتبه‌ای ضعیفه از مراتب ملک است. به عبارت دیگر حق نوعی از ملک است و صاحب حق مالک شیء می‌باشد به خلاف حکم که مجرد رخصت در فعل یا ترک شیء یا حکم به ترتیب اثری خاص بر فعل یا ترک چیزی از جانب شارع است بدون اعتبار سلطنت. (طباطبایی یردی: ۱۳۷۰، ۵۵)

۳ - برخی آن را ملکیت نارسیده (ملکیت غیر ناضجه) معنا کرده‌اند. (حسینی حائری:

(۱۴۲۱، ۱۱۲)

۴ - مرحوم محقق اصفهانی سه تفسیر برای حق ارائه داده است:

اول: تفسیری که به مشهور منسوب است و آن به معنای سلطه است که غیر از ملک است؛

دوم: حق همان ملک است لذا از حق خیار به ملک فسخ و امضاء تعبیر شده است؛ سوم: آنکه حق معنای واحدی در همه موارد ندارد فی الجمله در بعض موارد اعتبارات خاصی است که آثار خاصی برای آن منظور شده است و این اعتبارات را حق می‌گوییم بدون آنکه نیاز به فرض اعتبار دیگری که عبارت از ملک یا سلطنت است برای ترتب آن آثار لازم باشد. (همان: ۱۱۴۰)

گروهی آن را امری اعتباری گرفته و عده‌ای آن را اختیار انجام فعل معنا کرده‌اند، به هر تقدیر در تعریف ماهوی آن هیچ اجماعی میان فقها وجود ندارد. اما از میان تعاریف ارائه شده جامع‌تر از همه آنها این است که حق از سنخ سلطنت است نه ملکیت. در فقه وقتی از حق سخن گفته می‌شود نوعی از سلطه و سلطنت در آن نهفته است. الحق سلطنة فعلیه لا یعقل طرفیها بشخص واحد: حق سلطنت فعلیه‌ای است که با فرض یک طرف قابل تصور نیست بلکه باید قائم به دو طرف باشد. پس حق را به معنای ملک تعبیر کردن ناصواب است زیرا اولاً صاحب حق می‌تواند آن را اسقاط کند؛ ثانیاً متعلق حق همیشه عملی از اعمال است در حالی که متعلق ملک شیء هم می‌تواند باشد؛ ثالثاً ملک را سلطنت قویه می‌گویند ولی حق سلطنت ضعیفه است. (جوادی آملی: ۱۳۸۴، ۲۴ و ۲۵)

مفهوم حق در قرآن

در قرآن کریم حق به معنای عام به کار رفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود. در مفهوم حق در متون قرآنی معانی مختلف ثبات، هدف، جهت، صحت، عدل لحاظ شده است که به موارد استعمال و کاربرد هر کدام از معانی فوق‌الذکر اشاره می‌کنیم:

۱ - حق در قرآن گاهی در برابر زائل و از بین رفتن به کار رفته است و معنای

ثبات را افاده می‌کند مانند آیه ذیل:

﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ (سوره حدید آیه ۲۵). خداوند باطل را محو و نابود نموده و حق را با کلماتش تثبیت و محقق می‌کند.

۲ - حق گاهی در برابر باطل و لغو و بیهوده بکار رفته است مانند:

﴿وَلَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَهَوًا لَا تَخْذَنَاهُ مِنْ كَدُّنَا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ (انبیاء آیات ۱۷ و ۱۸) ترجمه: اگر می‌خواستیم بازیچه‌ای انتخاب کنیم و خود را سرگرم کنیم از نزد خود انتخاب می‌کردیم البته اگر می‌خواستیم این کار را انجام دهیم بلکه با حق و به وسیله حق بر باطل می‌تازیم و آن را نابود می‌گردانیم پس بناگاه باطل محو و نابود می‌گردد.

۳ - حق گاهی در برابر نادرست و غلط آمده مثل این آیه:

﴿يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ (آل عمران آیه ۱۵۴). ترجمه: ظن و گمان نادرست به خدا می‌ورزند.

۴ - گاهی حق در برابر ظلم و ستم به کار رفته و معنای عدل یا هر چیزی را می‌دهد که مطابق عدالت باشد مثل این آیات:

﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (بقره آیه ۶۱) ترجمه: پیامبران را به ناحق و از سر ظلم و ستم می‌کشند یا آیه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾ (اسراء آیه ۳۳) ترجمه: نفس محترم را به ناحق و به ظلم و ستم نکشید.

۵ - حق در برابر ضلالت و گمراهی مثل: فماذا بعد الحق الا الضلال (سوره یونس آیه ۳۲). ترجمه: پس بعد از حقیقت جز گمراهی چیست؟

۶ - حق در مقابل سحر: مثل داستان حضرت موسی (ع) که در برابر سحره فرمود من آنچه آورده‌ام حق است نه سحر و آنچه شما به میان آوردید سحر است و باطل «قال موسی ما جئتم به السحر» آنچه شما آوردید سحر است.

۷ - حق در مقابل هوا: قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿وَلَوْ أَتَّبَعِ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ

لفسدت السموات والارض ﴿﴾ (سوره مؤمنون آیه ۷۱): و اگر حق از هوسهای آنان پیروی می کرد قطعاً آسمان و زمین تباه می شد.

نتیجه: آنچه را که قرآن کریم از معنای حق تبیین کرده، مفهوم اعمی است که شاید جامع همه مفاهیمی باشد که در علوم مختلف به کار رفته است. (جوادی آملی، ۲۹)

تعریف حقوق

برای حقوق مانند حق تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است که به بعضی از مهمترین آنها اشاره می شود.

۱ - مجموع امتیازات ویژه‌ای که برای افراد و یا گروهها در نظر گرفته شده است. (خسروشاهی: ۱۳۷۸، ۱۷)

۲ - مجموع مقرراتی که در زمان معین بر جامعه‌ای حکومت می کند. (کاتوزیان: ۱۳۷۷، ۳۲/۱)

۳ - حق به معنی عدالت: گاهی حقوق به معنای عدالت به کار رفته است در این معنا حقوق عبارت است از مجموع قوانینی که از نظام جهان یا طبیعت انسان ناشی شده و آنچه را که عدالت است مشخص می کند. (کاتوزیان: ۳۴)

۴ - مجموع قواعدی که بر اشخاص از این جهت که در اجتماع هستند حکومت می کند. این تعریف به بعد و خصلت اجتماعی حقوق توجه دارد. از آنجا که انسان ناگزیر است در اجتماع زندگی کند یا به تعبیر عالمان اجتماعی «مدنی الطبع» است و با توجه به نیازهای مشترک انسانها امکان نزاع و درگیری بر سر جلب منافع وجود دارد لذا انسان اجتماعی به فراست دریافت که زندگی اجتماعی با آشوب و بی نظمی سازگار نیست، لذا قواعد و مقرراتی را برای افراد از این حیث که عضو جامعه‌اند وضع کرد و امروز این مجموع قواعد را حقوق می گوئیم.

۵ - حقوق به معنای دانش حقوق و منظور از آن رشته‌ای از علوم اجتماعی است که به تحلیل قواعد حقوقی و سیر تحول آنها می پردازد. (کاتوزیان: ۱۴)

فلسفه حقوق

در تعریف فلسفه حقوق گفته شده است دانش حقوقی، علمی است که در آن نظریات حقوقی، ماهیت حقوق، کارکرد حقوق و تعدیل و تکمیل مقررات حقوقی بررسی می‌شود. فلسفه حقوق، متکفل تعیین نظریه‌ها و اصولی است که مقررات حقوقی بر آن استوار است و نه تنها مقررات حقوقی را دسته‌بندی و روابط آنها را مشخص می‌کند بلکه روش‌هایی را مشخص می‌نماید که بر اساس آن قواعد و مقررات کلی با موارد و مصادیق جدید تطبیق داده می‌شود. در این رشته از حقوق مسائلی مانند الزام‌آور بودن قواعد حقوقی، مبانی ارزش قواعد حقوقی، اهداف حقوق، ارتباط حقوق و اخلاق معیار تمیز خوب و بد، منطق ویژه حقوق و نقش تحولات سیاسی، اقتصادی، ... در ایجاد و تغییر قواعد حقوقی مطالعه می‌شود. در طول قرن‌ها بسیاری از متفکران این نیاز را مطرح کرده‌اند که تصمیمات قضائی باید در پرتو مجموعه‌ای از اصول عالی اتخاذ شود که آن اصول فراتر از منافع شخصی ناچیز در حقیقت منعکس کننده استانداردهای پذیرفته شده اخلاقی و انسانی است. پس تلاش اساسی این دانشمندان حول این مسأله بوده است که حقوق چیست و در پاسخ به این سؤال مشربهای فلسفی گوناگونی را اتخاذ کرده‌اند که از جمله مشربهای تاریخی - جامعه‌شناختی و سوداگروی است. (شیروی: ۱۳۸۵، ۳-۱)

به عبارتی دیگر، فلسفه حقوق رشته‌ای است از حقوق که از کلیات راجع به علم حقوق و مفاهیم کلی که ریشه قواعد و نظامات را تشکیل می‌دهند بحث می‌کند. (جعفری لنگرودی: ۲۴۹)

پس فلسفه حقوق، به رشته‌ای از حقوق که به پرسشهایی بنیادی شبیه چرا قواعد حقوقی الزام آور است، ارزش این قواعد بر چه مبنا استوار است، هدف این قواعد چیست [پاسخ می‌دهد]، و نظریه کلی درباره حقوق را قطع نظر از نظام یا شعبه خاص آن فراهم می‌سازد فلسفه حقوق می‌نامند. (کاتوزیان، ۱۹/۱)

مبنا و تفاوت آن با منبع

منبع را اینگونه تعریف کرده‌اند: منشأ حق را گویند شامل قانون عقد و ایقاع است. (جعفری لنگرودی: ۶۸۹)

مبنا را ملاک، علت و منشأ وضع یک قانون [می‌گویند] و در همین اصطلاح لغت مناظ هم استعمال شده است. (همان، ۶۴۸)

مبنا یک رشته از قواعد است که در قوانین جاری یک کشور به هیچ وجه حتی به صورت روح قانون و عرف مسلم وارد نشده است و از مطالعه مصالح اجتماعی و سیستم حقوقی کشف می‌شود. (جعفری لنگرودی، ۲۴۱)

منبع عبارت است از مأخذ عمده‌ای که حقوق یک قوم یا کشور از آنها ناشی می‌شود مثل قانون و عرف یا کتاب و سنت... (همان: ۲۴۱)

بنابراین می‌توان گفت: مبنا اصل یا قاعده‌ای کلی است که نظام حقوقی مبتنی بر آن می‌باشد و قواعد و مقررات حقوقی بر اساس آن وضع می‌گردد. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه: ۱۳۶۸، ۱۶۹)

یکی از ویژگیهای مبانی حقوق که آن را از قواعد و منابع حقوق ممتاز می‌سازد این است که قواعد و مقررات اجتماعی، الزامی بودن و مشروعیت خود را از مبانی کسب می‌نماید. بنابراین مبنا در هر نظام حقوقی اصولی است که قوانین و مقررات آن نظام مشروعیت و لزوم اجرای خود را از آنها به دست می‌آورد.

اما منبع حقوق امر یا اموری است که از طریق آنها مقررات اجتماعی کشف و در اختیار جامعه یا مجری قانون گذاشته می‌شود. (پیشین: ۱۷۳) پس در منبع حقوق بحث از مشروعیت یا لازم الاجراء بودن مقررات اجتماعی و یا اینکه این قواعد بر اساس چه اصل یا اصولی وضع گردیده‌اند، مطرح نیست. لذا به منبع حقوق، صرفاً با این نظر که قوانین و مقررات را در اختیار ما می‌گذارد صرف نظر از اینکه ملاک این مقررات چیست می‌نگریم. مثلاً در اکثر نظام‌های حقوقی، قانون، عرف و رویه قضایی، منابع حقوق به شمار می‌روند. در فقه امامیه، کتاب، سنت، عقل و اجماع منابع فقه و حقوق

اسلامی به شمار می‌روند و قوانین مدون نیز به نوعی متخذ و مبتنی بر این منابع هستند. اصطلاحی که از دیرباز در میان فقهای مسلمان به جای مینا و منبع در حقوق به کار رفته، عبارت است از ملاکات و مدارک احکام که مراد از ملاکات مبنای حقوق و مراد از مدارک منابع حقوق است. (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۰: ۴۱ و ۴۲)

روشن است که ملاکات احکام عبارت است از اصولی که احکام و مقررات اجتماعی بر اساس آن وضع گردیده است و مدارک احکام عبارت از منابعی که از مسیر آنها احکام و وظایف اجتماعی و حقوق و تکالیف افراد در اختیار ما قرار می‌گیرد. حال پس از طرح این مسائل مقدماتی به بررسی موضوع اصلی این مقاله یعنی مینا و هدف حقوق می‌پردازیم.

مبنای حقوق چیست؟

با توجه به توضیحاتی که در خصوص تفاوت مینا و منبع مطرح گردید نتیجه گرفته شد که مبنای حقوق، اصولی است که مشروعیت و لازم الاجراء بودن قواعد حقوقی از آنها ناشی می‌شود. درباره مبنای حقوق، اختلاف نظر فراوانی از دیرباز میان دانشمندان و فلاسفه حقوق وجود داشته است.

در این مقاله به اختصار برخی از مکاتب مهم درباره مبنای حقوق را بررسی می‌کنیم.

مکتب حقوق فطری یا طبیعی و تحولات آن

حقوق فطری در برابر حقوق موضوعه به کار می‌رود و مقصود از آن قواعدی است که برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان است و قانونگذار باید کوشش کند آنها را بیابد و راهنمای خود قرار دهد. درباره مینا و صفات این قواعد اختلاف بسیار است لیکن از قدیم الایام گروه بی‌شماری از نویسندگان پذیرفته‌اند که مقرراتی والاتر و برتر از اراده قانونگذار وجود دارد. پس باید دید که این قواعد عالی از چه منبعی تراوش می‌کند و هدف آن چیست. در این باره مفهوم حقوق فطری را با توجه به

تحولات تاریخی آن باید بررسی کرد. به طور خلاصه در سیر تحولات تاریخی مکتب حقوق فطری از ابتدا تاکنون این تغییرات اتفاق افتاده است: تفسیرهای اولیه از دید خداپرستان، حاکمیت از آن خداست و اعتبار هر قاعده حقوقی ناشی از اراده پروردگار است لذا از هر گونه نقد و گفتگو مصون است و حکومت نیز متکی به نیروی الهی است و زمامداران قدرت خود را از آن نیروی جاویدان می‌گیرند. (کاتوزیان، ۴۷)

اما به مرور زمان قواعد فطری که منحصرأ الهی فرض می‌شد به قواعد مورد تأیید عقل تنزل یافت. برخی از فیلسوفان مذهبی قرن سیزدهم معتقد به سه گروه از قواعد بودند: اول قوانین الهی، دوم قوانین طبیعی، سوم قوانین بشری. گروه اول فقط قوانینی بود که از اراده پروردگار ناشی می‌شد و گروه دوم تحت عنوان حقوق طبیعی جلوه‌ای از مشیت الهی بود که بشر به حکم عقل دریافت می‌کرد و گروه سوم زاییده فکر بشر و پایین‌تر از حقوق فطری بود؛ لذا باید در مصداق‌های خود حقوق فطری را ملاحظه کند. آکویناس احیاگر حقوق طبیعی در قرون وسطی می‌گوید: قانون طبیعی که قانونی جاوید ابدی و جهان شمول است و همه انسانها را در همه زمانها و مکانها در برمی‌گیرد، نتیجه شهود عقلانی انسانهاست و بشر با عقل و سرشت خود توان درک آن را دارد. و عقل هر انسان بی‌واسطه بدان حکم می‌کند (قربان‌نیا: ۱۳۸۳، ۴۰) و قوانین بشری از قوانین طبیعی قابل استخراج است. مفاهیمی چون حقوق غیر قابل سلب و جهان شمول که در اسناد حقوق بشری قرن ۱۸ دیده می‌شود ریشه در همین نظریه حقوق طبیعی دارد.

توماس هابز حقوق طبیعی را قبول دارد اما به نظر او مهم‌ترین و بلکه تنها حقوق طبیعی، حق حیات نفس (self preservation) است. هر کس حق دارد قدرت خویش را برای حفظ حیات خویش به کار برد و از هر وسیله در این راه استفاده کند. حق وصول به هدف، متضمن حق استفاده از وسیله نیز هست. بنابراین قدر مشترک طرفداران حقوق طبیعی در این دوران انتساب حقوق طبیعی به عقل و طبیعت اجتماعی انسان است.

دوران معاصر

در این دوران سعی شده است بین حقوق و اخلاق و نفی هنجارهای غیراخلاقی از حقوق تکیه شود. فولر از نظریه پردازان مشهور این دوره با طرح اخلاقیات درونی قوانین، تلاش می‌کند بین اخلاق و قانون پیوند ایجاد کند. وی هشت شرط را برای قانون می‌شمارد که بدون آنها قانون صلاحیت قانون بودن ندارد. از جمله کلیت، عطف به ما سبق نشدن و ... اجرای صادقانه ... تفاوت فولر با پیشینیان خود در این است که گذشتگان مقصودشان از قانون غیراخلاقی، قانونی است که فاقد محتوای اخلاقی باشد یعنی با قانون برتر در تعارض نباشد حال آنکه فولر به جای تمرکز بر محتوای قاعده به شرایط شکل‌گیری و انتشار و اجرای قاعده توجه دارد. اما باید توجه داشت که اصول هشت‌گانه مطروحه توسط فولر قوانین را به قوانین کارا تبدیل می‌کند نه قوانین اخلاقی (قربان‌نیا، ۱۳۸۳: ۴۹) بعضی دیگر از حقوقدانان این دوره به ایجاد رابطه حقوق و اخلاق و ماهیت حقوق تأکید نموده‌اند و معتقدند ارزش‌های پایه‌ای وجود دارد که از آنها به عنوان بنیادی‌ترین ارزش در زندگی انسان یاد می‌شود. جان فیتز از جمله طرفداران این نظریه است که فهرستی شامل هفت مورد به عنوان ارزش‌های پایه پیشنهاد می‌نماید. از جمله این موارد معرفت و عقلانیت علمی است. برخی مثل استاملر، قائل به محتوای متغیر حقوق طبیعی شدند که به اقتضای هر محیط جداگانه تعیین می‌شود. ولی آنچه ثابت می‌ماند مفهوم عدل و ظلم است.

و بالاخره با وقوع رنسانس و انکار توانایی عقل در کشف قواعد عالی و برتر به جای تکیه بر عقل، تجربه و سیله احراز حقوق طبیعی تلقی گردید که نتیجه‌گیری‌های عقلی و فرض‌های مذهبی در آن سهم نادری دارد و به یاری تجربه و مشاهده نیازها و خواسته‌های انسان متعارف به مجموعه‌ای از قواعد جاودانه و طبیعی دست می‌یابد و آن را معیار تعیین ارزش و اعتبار قوانین قرار می‌دهد. (قربان‌نیا، ۵۳)

نتیجه این بحث آن شد که حقوق فطری از تلقی حقوق مبتنی بر مذهب به طور کامل آغاز شد سپس مذهب و سیاست از هم تفکیک و قوانین از انحصار مذهب خارج

و روی سه مبنای الهی، فطری و بشری تحلیل شد. در قرن ۱۷ و ۱۸ ریشه مذهبی خود را از دست داد و به قواعدی که عقل آنها را موافق طبیعت اجتماعی انسان می‌داند تعبیر شد که حتی با فرض عدم وجود خداوند باز هم وجود داشت. در این دوران منبع حقوق طبیعی از خدا به انسان بازگشت. که هدف آن حمایت از حقوق فردی است و در نهایت پایه نهادهای حقوقی مثل حقوق بشر قرار گرفت و محدود به چند قاعده خاص شد مثل احترام به شخصیت انسان یا جبران خسارتی که به خلاف حق وارد شده است و نیز ماهیت تغییر پذیر عدالت به تناسب زمان و مکان به عنوان جوهره حقوق.

حقوق فطری یا طبیعی در اندیشه اسلامی

مستقلات عقلیه و اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و عقلی اشیاء و ملازمه میان حکم عقل و شرع (کَلِّمًا حَكْمًا بِه الْعَقْل حَكْمًا بِه الشَّرْع وَ كَلِّمًا حَكْمًا بِه الشَّرْع حَكْمًا بِه الْعَقْل) ارتباط شرع را با حقوق فطری نشان می‌دهد. اعتبار احکام عقل توسط حکیمان و فقیهان که به حسن و قبح عقلی اعتقاد دارند و احکام را بر مصالح و مفاسدی مبتنی می‌دانند که هنگام جعل حکم مورد توجه بوده است تأیید می‌شود. معتزله را باید بنیان‌گذار و مشهورترین طرفدار شیوه تفکر عقلی در استنباط احکام دانست. (جعفری لنگرودی: ۱۳۳۸)

تفاوت تحلیل فقیهان و حکیمان مسلمان با اندیشه فیلسوفان طرفدار حقوق فطری این است که به نظر گروه اول اعتبار احکام عقلی به لحاظ بدیهی یا فطری بودن آنها نیست بلکه به سبب دلالتی است که به وجود احکام شرع دارد یعنی بر اساس تحلیل عالمان اصول، حکم عقل کاشف از این است که شرع نیز همان گونه حکم می‌کند پس اعتبار قواعد فطری نیز به مذهب متکی است. (قربان‌نیا، ۵۳)

مفهوم عدالت

پیروان مکتب حقوق فطری مبنای حقوق را بر عدالت می‌دانند و الزام آور بودن قواعد حقوقی ناشی از عدالت است. قواعد حقوق فی نفسه الزام آور نیستند بلکه به

خاطر عادلانه بودن الزام آورند بنابراین عدالت به عنوان یکی از مبانی مهم و ارزشی در مکتب حقوق فطری مطرح است. لذا در اینجا در خاتمه این بحث به معنا و مفهوم عدالت پرداخته می شود.

مفهوم عدالت در حقوق عرفی

در لغت، عدالت به معنای میانه روی کردن، تساوی، برابری و در هر کاری حد وسط و اعتدال را نگاه داشتن است. (ساکت: ۱۳۷۰، ۴۶۷)

اعطاء كل ذي حق حَقَّهُ، (جوان: ۱۳۲۶، ۱۲۳) و منع الشيء في موضعه همان طور که ملاحظه می شود در تعاریف فوق بعضاً ضابطه و ملاکی برای عدالت وجود ندارد و بعضی حق را ملاک عدالت گرفته اند.

کانت عدالت را آن می داند که اعمال هر کس طبق اصلی که خود او می خواهد برای تمام انسانها الزام آور باشد تعیین شده باشد و یا عدالت عبارت است از حفظ کرامت انسان. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۲۰۱)

هگل می گوید آنچه دولت بپسندد عین حق و عدالت است (کاتوزیان، ۱۳۴) و لکن می گوید عدالت به معنای قانونیت است.

گورویچ می گوید: عدالت آشتی یا مصالحه آثار تمدنی است که قبلاً در حال تعارض و کشاکش بوده اند. البته این مصالحه تغییرپذیر است و در هر دوره عبارت از برقراری تعادلی تازه به نفع آن دسته از منافع است که بیش از همه باید مورد توجه و عنایت و احترام قرار گیرد. (گورویچ: ۱۳۵۸، ۷۶)

ژان ژاک روسو می گوید هرچه خوب است یعنی مطابق نظم و ترتیب است، به خودی خود خوب است و بستگی به رسومات اجتماعی و مقررات بشری ندارد یعنی همان اصول حقوق طبیعی مطابق عدالت است. عدالت منحصرأ از طرف خداست یعنی او یگانه منبع این نعمت است و اگر می توانستیم از همان منبع فیض بگیریم نه احتیاج به قانون داشتیم و نه حکومت. (روسو، ۱۳۵۸، ۷۶)

به هر حال در مفهوم کلی عدالت جای بحثی وجود ندارد ولی همین که بخواهند از این مفهوم کلی قواعد جزئی بسازند و آن را با واقعیت‌های اجتماعی منطبق سازند اختلاف سلیقه‌ها شروع می‌شود. و اینجاست که پاره‌ای از مردم قاعده‌ای را با مفهوم برابری و دادن حق به صاحب آن منطبق می‌دانند و پاره‌ای دیگر آن را ظالمانه می‌شمرند. نکته دیگر آن که ملاک و معیار عدالت در این تعاریف مشخص نیست و بعضی ملاک آن را اخلاق و ارزش‌های اجتماعی می‌دانند که طبعاً در زمان و مکان‌های مختلف تغییر می‌کند و دارای مفهومی نسبی خواهد بود. (کاتوزیان: ۶۲۱ به بعد)

مکتب حقوق تحققی و تاریخی

در این دیدگاه برخلاف حقوق فطری با هر گونه قواعد طبیعی مخالفت شده و توانایی عقل انسان در یافتن بهترین راه‌حلها و عام بودن حقوق فطری انکار گردیده است؛ به عبارتی دیگر هیچ قاعده‌ای برتر از حقوق موضوعه وجود ندارد. حقوق به تناسب زندگی اجتماعی متفاوت است و در هر زمان و مکان تغییر می‌کند پس حقوق عام و تغییرناپذیر وجود ندارد. نمونه بارز این مکتب‌ها مکتب تاریخی است که حقوق را محصول وجدان عمومی و تحول تاریخی اجتماع می‌داند که اراده فرد و دولت در آن دخالت ندارد.

وظیفه حقوق، حفظ و شناسایی حقوق تراوش شده از وجدان اجتماعی است. حقوق نتیجه نیازمندی‌های عمومی است که به تدریج و در طول زمان ایجاد می‌شود. و امری نیست که بتوان یکباره آن را به وجود آورد یا دگرگون ساخت. (کاتوزیان، ۱۹ و ۲۱)

در مکاتب تحققی که بر حقایق خارجی مبتنی است دو دیدگاه متفاوت وجود دارد: یک دیدگاه حقوق را در اراده عمومی و وقایع اجتماعی جستجو می‌کند و نیروی الزام‌آور آن را ناشی از احترامی می‌داند که قواعد آن در جامعه پیدا کرده است نه نیروی دولت، لذا اگر قاعده‌ای را دولت وضع کند و در جامعه مورد احترام نباشد در شمار قواعد حقوقی به شمار نمی‌رود. این مکتب را مکتب تحققی اجتماعی می‌نامند.

به عکس در نظر دیگر اعتبار قواعد حقوقی وابسته به قدرت دولت است و حقوق قواعدی است که دولت آن را تضمین می‌کند و اصالت با قوانین موضوعه است. آرمانهای حقوقی نمی‌تواند با قواعد حقوق موضوعه تعارض داشته باشد بلکه به عنوان رهبر و راهنمای قانونگذار مورد توجه قرار می‌گیرند این مکتب به عنوان مکتب تحقیقی حقوقی معروف است که مهمترین رکن حقوق را دولت می‌داند. نتیجه: هریک از مکاتب فوق راه خطا رفته‌اند و عامل را به جای علت معنا کرده‌اند. حقوق از عوامل گوناگونی ناشی می‌شود: تاریخ، جغرافیا، مذهب و ملاک و ... هر یک سهمی را در ایجاد قواعد حقوقی دارند و هیچ یک به تنهایی سازنده حقوق نیستند.

هدف حقوق

آیا حقوق در پی دریافت واقعیت‌های موجود در یک اجتماع است یا علاوه بر مطالعه واقعیت‌های اجتماعی، نقد و بررسی آنها و یافتن بهترین قواعد هم در آن لحاظ می‌شود. و آیا وضع قواعد حقوقی هدف خاصی را دنبال می‌کند و اگر چنین است آن هدف چیست؟ پاسخ به اینکه هدف حقوق چیست تا حدی به مبنای آن بستگی دارد لیکن اهداف حقوق بیشتر جنبه سیاسی دارد و مبنای آن جنبه فلسفی است. هدف تمام قواعد حقوق، تأمین آسایش و نظم عمومی و اجرای عدالت است لیکن معلوم نیست چگونه باید این مفاهیم مجرد را با حقایق خارجی تطبیق داد. آیا هدف، تأمین حداکثر آزادی برای افراد است یا هدف تأمین نیازمندی‌های اجتماع است و فرد به عنوان جزئی از آن مورد توجه است. در هر حال حقوق به عنوان یک علم اجتماعی در پی تحقق اهداف خاصی است و بر اساس مبانی خاصی شکل می‌گیرد. و از سوی دیگر احکام و مقررات جدید با ارزشهای مورد قبول جامعه نباید مخالف باشد و الا مورد قبول قرار نمی‌گیرد. عمده اختلاف نظام‌های حقوقی در مبانی و اهداف آنهاست و همین امر باعث اختلاف در قواعد حقوقی و احکام می‌گردد. پس احکام حقوقی بر نظام حقوقی مبتنی است و هر نظام حقوقی هم بر مبانی و مقاصد خاص خود تکیه دارد. تأثیر مبنا و هدف

بر شرایط و احکام، امری انکارنشدنی است و هر حقوقدان برای جواب به مسائل جدید به این مبانی و اهداف نیازمند است بر این اساس دو دیدگاه و نظریه عمده در حقوق مطرح است، نظریه اصالت فرد و نظریه اصالت اجتماع که به طور مختصر این دو نظریه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نظریه اصالت فرد

طبق این نظریه هدف قواعد حقوقی تأمین آزادی و آسایش برای فرد و احترام به شخصیت و حقوق طبیعی اوست؛ اجتماع واقعیت خارجی ندارد و چیزی جز انبوه انسانها نیست، هدف قواعد حقوق حمایت از منافع فرد و اجتماع به وسیله اجراء حقوق فرد است. وظیفه قانون هماهنگ ساختن آزادی‌های افراد است به نحوی که هر فرد بتواند از آزادی خود استفاده کند. جامعه ناشی از یک قرارداد اجتماعی است که بین اشخاص ایجاد شده است و سلطه واقعی با فرد است نه دولت. افراد با توافق و قرارداد اجتماعی دولت را ایجاد می‌کنند و هر کس از بخشی از آزادی‌های خود چشم می‌پوشد تا از مزایای زندگی اجتماعی بهره ببرد و قرارداد اجتماعی یک حادثه فرضی است نه واقعی. عدالت در این نظریه هماهنگی آزادیهاست و شایستگی و نیازمندی افراد لحاظ نمی‌شود و عدالت خود به خود در نتیجه احترام به قراردادها ایجاد می‌شود. دولت سهمی در توزیع ثروت ندارد. (کاتوزیان: ۱۹ و ۲۱)

در نتیجه قوای مملکت ناشی از ملت است و دولت باید حداکثر آزادی را تأمین کند، رقابت پایه و اساس اقتصاد و اراده روح تمام قواعد حقوقی است.

این نظریه از جانب مخالفان مورد ایراداتی قرار گرفته است که خلاصه آن چنین است: اجتماع اصالت دارد و مرکب از افراد مستقل نیست، در عرض حیات فردی باید یک حیات جمعی را پذیرفت و آزادی فردی قادر به تأمین نیازمندیهای زندگی مشترک نیست. اصل حاکمیت اراده همیشه برابری و عدالت ایجاد نمی‌کند بلکه با توجه به تفاوت شرایط و استعدادها و امکانات باعث نابرابری می‌شود.

نظریه حقوق اجتماعی و دولتی

این نظریه از مبانی حقوق فردی انعقاد شده و هدف قواعد حقوق را تأمین سعادت اجتماع و ایجاد نظم در روابط زندگی مشترک افراد می‌داند. حقوق محصول زندگی اجتماعی است و برای نظم و عدالت در روابط اجتماعی به وجود می‌آید و جامعه اصالت دارد. آزادی فرد تا جایی محترم است که منافع جمعی آن را ایجاب کند پس موضع اشخاص به وسیله قانون، عرف و عادات تعیین و جنبه امری و اجباری دارد. هر کس وابسته به گروه انسانی است که در آن به سر می‌برد و قواعد حقوق باید تکلیف او را در برابر این گروهها و تکالیف گروهها را در برابر او معین کند. در نتیجه حق ودیعه فطری نیست امتیازی توأم با تکلیف است که به منظور تأمین منافع عمومی به او داده شده است و آزادی فردی محدود می‌شود. (دلفانی سماق، ۱۸)

مبنا و هدف حقوق در حقوق اسلام

تاکنون از مطالعه در نظام‌های حقوق عرفی به این نتیجه رسیدیم که هر نظام حقوقی با توجه به نوع نگاه به جهان و انسان نظام حقوقی خود را بر اساس مبانی و اهداف خاص تنظیم می‌کند. طبیعی است که اسلام به عنوان یک دین جاودانی و ضامن تأمین سعادت انسان در دنیا و آخرت نمی‌تواند در بحث نظام حقوقی مبنا و هدف خاص نداشته باشد. مبنای حقوق اسلامی از شناخت و جهان بینی اسلامی که بر پایه وحی است نشأت می‌گیرد. این معارف جنبه‌های انسان شناختی و هستی شناختی دارد و بعضی هم در زمینه شناخت جامعه و تاریخ و غیره هستند. اهداف حقوق اسلام هم از آرمانها و اعتقادات و یا به تعبیری از ایدئولوژی اسلامی نشأت می‌گیرد. دین با هدایت رسول (ص) آغاز شده و معارف و عقایدی که شکل می‌گیرد معارف مبانی را می‌سازد و عقاید، مقاصد و اهداف آدمی را می‌سازد و این مبانی و مقاصد نظامها از جمله نظام حقوقی را پی‌ریزی می‌کند. پس دین با هدایت رسول به معرفت انسان و غیب و الله و وحی و یوم الاخر (آیات اول تا پنجم سوره بقره) می‌رسد. یعنی معرفت

انسان به قدر و استمرار و ارتباط خودش و معرفت غیبت و شهادت با توجه به قدر انسان و با توجه به محدودیت جهان مشهود است و با توجه به بی‌قراری انسان و کنجکاوی او که حق و نظام و جمال و اجل را می‌یابد. پس حق و هدفداری نظام و قانون‌مندی، جمال و زیبایی اجل و مرحله‌ای بودن را در نظام خلقت هستی، انسان و جامعه و تاریخ می‌یابد. (صفایی حائری: ۱۳۸۵، ۱۳۷)

حقوق اسلامی بر این بینش استوار است که در هستی قدر و اندازه‌هایی وجود دارد، نظام و روابطی وجود دارد، این اقدار حدود را به وجود می‌آورند و این حدود حقوق را و این حقوق در رابطه با نظام حاکم بر هستی مطرح است. جرم، تنها به معنای مخالفت با نظام موجود در یک جامعه نیست به معنای مخالفت و درگیری با نظام حاکم بر هستی، سنت‌ها و قانون‌مندیهای آن است با این بینش، جرم فقط در جامعه مطرح نیست که در رابطه با نظام یعنی سنت حاکم بر هستی است. (همان، ۱۳۸)

حقوق اسلامی بر این بینش استوار است که در هستی قدر و اندازه‌هایی هست، نظامی وجود دارد علتی هست و این اقدار حدود و این حدود حقوق را به وجود می‌آورد. در حقوق اسلامی مجازات‌های هنگامی است که جرم هیچ عاملی جز انحراف ندارد. کسی که شرب خمر می‌کند به خیال آنکه آب می‌خورد یا از روی جهل می‌خورد، حد نمی‌خورد. جرم دو اثر دارد یکی در روابط اجتماعی و دیگری در کل هستی. در روابط اجتماعی با قصاص و دیه کنترل می‌شود و در کل هستی با بهشت و جهنم.

آیت الله جوادی آملی در کتاب حق و تکلیف می‌فرماید: در فرهنگ دین و معصومان، حق از ویژگی برخوردار است که در اصطلاح علوم متعدد نامأنوس است و به حدیثی از امام صادق (ع) اشاره می‌فرمایند که در ج ۶۷ بحار ص ۲۹۴ و ۲۹۵ آمده است و توضیح می‌دهند: در مکتب امام صادق (ع) پایه و اساس همه حقوق انسانی ارتباط به ذات حق است که در تقوا و معرفت شخص نهفته است و باطل قطع ارتباط با خداست. همه خیرات و برکات و انوار در حیات فردی و اجتماعی انسانها از احقاق حقوق، سریان پیدا می‌کند که بنیان آن معرفت و محبت الهی است. پس حق محض و

بحث و بسیط اوست و نشانه حقانیت هر کسی اتصال با اوست. (جوادی آملی: ۲۹ و ۳۰)

معرفت الله که حاکم بی‌نیاز و نامحدود است و نیاز انسان که فقیر و نیازمند به اوست و معرفت وحی که یک جریان مستمر از آغاز تا به انجام است و برای انسان بیش از زندگی دنیا و امکانات محدود ضرورت دارد و معرفت یوم الاخر که از ترکیب و تقویم آدمی و ساخت و بافت جهان و انسان به دست می‌آید، برای تحول در برنامه‌ریزی و تقدیر و تدبیر نظام‌های گوناگون از جمله نظام حقوقی کافی است. بنابراین، حقوق اسلامی بر مبانی انسان‌شناختی و آرمان‌شناختی و هستی‌شناختی مبتنی است. زمانی که انسان مجهول باشد و هستی مجهول باشد و رابطه انسان با جهان نامشخص، حقوق معنای واقعی خود را نخواهد یافت.

ماهیت انسان

تا مفهوم درستی از انسان ارائه نشود و تفاوت آن با جمادات و حیوانات معلوم نگردد مفهوم حقوق و حق انسان روشن نخواهد شد. آیا انسان در همین بعد ظاهری و جسمانی خلاصه می‌شود یا دارای ابعاد دیگری است. اگر موجودی دو بعدی است غایت خلقت او چیست. در این باره هویت‌شناسی انسان، جایگاه انسان در آفرینش و تعامل انسان با هستی مطرح است. انسان موجودی جدای از هستی نیست بلکه یکی از اضلاع سه گانه مثلث - جهان - انسان و رابطه جهان و انسان است. همه ذرات هستی انسان در عالم اثر می‌گذارد. لازمه انسان‌شناختی، جهان‌شناختی است، اگر انسان در رابطه با هستی قرار دارد حقوق او در این محدوده باید مطرح شود. یعنی باید توجه کرد که چه چیزی در نظام هستی حق است تا حقوق طبیعی انسان با آن مطابق باشد. ثانیاً در ساختار انسان چه چیزی حق است، ثالثاً در پیوند میان عالم و آدم چه چیزی حق است تا حقوق انسان با آن هم‌آوا گردد. نکته دیگر آنکه در شناخت انسان از رهنمودهای آفریدگار انسان باید بهره گرفت تا حقوق او را به درستی تبیین کنیم وگرنه اگر شناخت انسان درست صورت نگیرد حقوق او شناخته نمی‌شود. و به گمراهی

می‌رود. (جوادی آملی، ۳۷ به بعد) در بحث معرفت‌شناسی انسان دو دیدگاه شناخت بر اساس حس و تجربه و شناخت و دیگر معرفت فراتر از حس و تجربه مثل معرفت ریاضی و بالاتر از آن معرفت کلامی - عرفانی مطرح است. در مسئله حق و تکلیف باید تمام مراتب معرفت را در نظر گرفت. میان خالق و مخلوق حقوقی وجود دارد که بندگان موظف به ادای آن هستند و در صورت ادای حق از جانب بندگان، خداوند نیز حقوق آنها را ادا می‌نماید (فراز یکم رساله الحقوق امام سجاد(ع)).

تعریف انسان

در نگاه متفکران غربی تعاریف گوناگونی برای انسان ارائه شده است: ۱ - تعریف زیست‌شناسانه: انسان نوعی حیوان است که نه از نباتات به شمار می‌آید نه جزء خدایان است، چون گیاهان فروتر از انسان و خدایان فراتر از انسان‌اند. ۲ - تعریف روان‌شناختی: انسان فاعل منفرد آگاه است. ۳ - تعریف جامعه‌شناختی: انسان عضوی واحد از یک نظام اجتماعی وسیع‌تر است. ۴ - تعریف دینی انسان می‌تواند همه اینها باشد. (جوادی آملی، ۷۵)

از نگاه متفکران اسلامی

در فلسفه و عرفان از انسان به کون جامع تعبیر می‌کنند؛ یعنی انسان جامع جمیع عوالم است و همه عوالم سایه او محسوب می‌شوند. انسان مرکب از جسم و روح است، نماینده خداست، مظهر تام خداوند متعال است. برای حق تعالی در هر موجودی ظهوری است ولی انسان تام و جامع همه ظهورات است و دارای ابعاد حیوانی، انسانی و الهی است و با تمام هستی مرتبط است و در این ارتباط می‌تواند سازنده برخورد کند یا سودجویانه و مخرب. چگونگی برخورد انسان تأثیر مستقیم بر هستی دارد. پس حقوق انسان باید به گونه‌ای تدوین شود که نظام هستی آسیب نبیند و موجب تنزل مقام انسان نشود. (جوادی آملی، ۱۰۰)

نتیجه آنکه با توجه به نوع نگاه به انسان و جهان و رابطه او با جهان هستی حقوق

و تکالیف او متفاوت است و نه تنها رابطه فرد با جامعه بلکه با کل هستی باید در نظر گرفته شود و ملاک حقوق همین ارتباط تنگاتنگ با نظام آفرینش است. در اینجا به نکته دیگری می‌رسیم و آن اینکه عدالت به عنوان مبنای حقوق در این نظام به چه معناست و ملاک و معیار آن چیست.

معیار عدالت

همان طور که قبلاً اشاره شد عدالت را به معانی گوناگون تعبیر کرده‌اند لیکن یک اشکال عمده وجود داشت که معیار عدالت چیست و چگونه از این مفهوم کلی و مجرد در مصادیق باید بهره برد. لذا تشخیص عدالت و تعیین معیاری معقول برای آن از مشکل‌ترین موضوعات فلسفه حقوق است و شبهات طرفداران نسبیت حقوق، به پیچیدگی معنای عدالت افزوده است.

معنای عدالت

در لغت، عدل به معنای برابری، توازن بدل شیء آمده است. (راغب اصفهانی: ۱۴۰۴،

۳۲۵)

در اصطلاح فلاسفه یونان به معنای اعتدال و میانه‌روی و حد وسط بین افراط و تفریط به کار رفته است. ارسطو معتقد است هر صفتی در انسان دو حالت دارد: افراط و تفریط که هر دو مذموم است و حالت سوم (میانه‌روی) همراه صفت عدالت است ولی افلاطون چنین اعتقادی ندارد، زیرا اصولاً نمی‌توان برای همه فضایل انسانی حالت افراط و تفریط قائل شد چنانکه حکمت و علم صفتی است که هر قدر هم افزایش یابد مطلوب است نه مذموم. (جوان، ۸۸)

مفهوم اصطلاحی عدالت در فرهنگ قرآنی: در فرهنگ قرآن عدل به معنای برابری مطلق نیست عدل در اصطلاح قرآن و روایات برابری بازده با داده‌ها و نعمت‌ها و هماهنگی تکلیف با طاقت توانایی، امکانات و شرایط مکلف است، چنانکه در آیات ذیل آمده است:

﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (سوره بقره آیه ۲۸۶): یعنی خداوند کسی را تکلیف

نمی‌کند مگر به قدر طاعت و توانایی

﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَيْهَا﴾ (سوره طلاق آیه ۷): خداوند هیچ کس را تکلیف

به کاری نمی‌کند مگر به قدر امکان و توانایی که به او داده است.

حق به عنوان معیار و میزان عدالت در حقوق اسلامی

با توجه به ابهامی که در معیار عدالت وجود دارد، تاکنون حقوقدانان معیار موثقی را برای آن ارائه نداده‌اند کما اینکه آن را رعایت تعادل قانون بین منافع موجود معنا کرده‌اند. (جعفری لنگرودی: ۱۳۳۲، ۲۰)

دکتر کاتوزیان در فلسفه حقوق اشکال مهم را استنباط و احراز قواعد عدالت می‌داند و می‌گوید پاسخ قاطعی در این زمینه وجود ندارد. و بعضی از راه حکم عقل و تحلیل مسائل اجتماعی و برخی اراده خداوند و برخی وجدان عمومی و یا وجدان دسته بزرگی از مردم را ملاک استخراج عدالت گرفته‌اند. (کاتوزیان، ۱/۴۳۷) با همه تعمق و بررسی دقیقی که ایشان به عمل آورده‌اند نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد که چگونه باید ضابطه عدالت را به دست آورد آیا از رویه قضائی و دکترین و دانش اجتماعی می‌توان به معیار عدالت دست یافت؟

از نظر وحی و نظام حقوقی اسلام، معیار و ملاک عدالت حق است و با این میزان مفهوم عدالت روشن می‌شود. در قرآن خلقت و نظام هستی، کتاب و وحی و تشریح و حکم و حکومت و قضاوت هر سه همراه حق یا بر اساس حق هستند لیکن ابهام‌های عدالت به نوعی به حق منتقل می‌شوند.

حضرت علی (ع) می‌فرماید: فالحق اوسع الاشياء في التواصف واضيقها في التناصف: حق وسیعترین چیزها در مقام توصیف و ضیق‌ترین آنها در مقام عمل و رعایت و انصاف دادن است. (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)

مثلاً در حوزه جهانی و روابط بین الملل قدرتهای استکباری بر اساس حقی که

برای خودشان می‌بینند و با ادعای استقرار نظم، جنایاتی هولناک را علیه بشر مرتکب می‌شوند. چنین نظمی مبنایی جز منافع قدرتها ندارد.

در حقوق اسلام مبنای حق بر اساس اقدار و اندازه‌ها و مصالح و مفاسدی است که مستقل از درک انسان در نظام هستی است و در تمام پدیده‌ها جریان دارد. نکته مهمی که باید روشن شود آن است که حق چگونه می‌تواند از شبهه‌ها و تشابه‌ها تمیز داده شود. علی (ع) می‌فرماید: انما سمیت الشبهه شبهه لانها تشبه الحق: شبهه به این خاطر شبهه نامیده شده که شبیه حق است. (نهج البلاغه، خطبه ۳۸)

گفته شد که حق در قرآن به معنای ثبات، ضد باطل، در برابر لغو و باطل، در برابر ظلم، ظن و گمان غلط آمده است و در مجموع ثبات هدف و جهت و صحت در معنای آن نهفته است.

با توجه به مفهوم گسترده آن با آدمها، ذوق و سلیق آنان و هوسهای آنها شناسایی نمی‌شود. اگر حق تابع هوا و هوسها بود هستی و جامعه و خلقت در هم می‌ریخت (مؤمنون آیه ۷۱)

خداوند همه چیز را بر اساس اندازه معین آفریده است: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (قمر آیه ۳۹)

۱ - ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (طلاق آیه ۳)، ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر آیه ۲۱).

یعنی خداوند همه چیز را با محاسبه بر اساس حساب و کتاب و روی اندازه معین خلق کرده است این تقدیر، خود مبنای نظام، هدف و اجل در انسان و هستی است و حدود و حقوق الهی را همین ملاک و معیار قدر رقم می‌زند، پس از قدر به حد و از حد به حق می‌رسیم.

تشخیص این اندازه‌ها از حوزه علم و تجربه بیرون است و در حوزه وحی الهی است که به طور کلی و جزئی از آنها خبر داده است. پس باید حد نگه داشت تا به حق

رسید و از حق به عدالت. اینگونه است که قدر و حد و حق و عدل مستقل از ذهن و معرفت انسان تحقق می‌یابد و مبنای علمی جدیدی به خود می‌گیرد که فراتر از حوزه علوم بشری است.

در نتیجه مبنای حقوق اسلامی نه غریزه و نه طبیعت و نه قراردادهای و نه منافع مشترک است بلکه همین اقدار و اندازه‌ها و مصالح و مفاسدی است که وحی از آن خبر داده است.

انسان، استمرار، ارتباط و اندازه‌ای دارد با عوالم گوناگون و روابط او از حوزه تجربه و حس بیرون می‌رود و روابط او به گونه دیگری تنظیم می‌شود. و این انسان نیازمند به منبع دیگری که همان جهان بینی الهی است می‌شود. در حوزه قوانین متغیر بر اساس منافع و مضار و قراردادهای خصوصی، بر اساس فواید و در ظرف آزادی و اختیار و آگاهی، اگر با مصالح واقعی درگیر نباشد و با آنها منافات نداشته باشد می‌تواند اعتبار و امضای شرعی را بگیرد.

نتیجه‌گیری

مبنا و هدف حقوق از مباحث اساسی فلسفه حقوق است که به اعتبار آنها نظام‌های گوناگون حقوقی هر یک مبنایی را برگزیده‌اند و اهدافی را مطرح کرده‌اند. در مرتبه بالاتر نظام حقوقی شعبه‌ای از علوم انسانی است. می‌توان گفت مبنا و هدف حقوق، متأثر از دیدگاه کلی است که نسبت به جهان و انسان و رابطه انسان با جهان در آن مطرح می‌شود. و به اعتبار مشربهای گوناگون فلسفی اجتماعی که هدف و غایت انسان را مشخص می‌کنند، نوع نظام حقوقی هم بر این اساس پایه‌ریزی می‌شود.

حق در لغت و اصطلاح، صرف نظر از اختلاف سلیقه‌ها یک نوع توانایی و امتیاز است که صاحب حق می‌تواند به اعتبار این توانایی آن را اعمال کند یا دیگران را ملزم به رعایت آن نماید و این وجه اشتراک نظر حقوقدانان و فقهاء در معنای حق است.

در قرآن حق در معنای وسیع آن مطرح شده است و ثبات، صحت و هدفداری را

در برمی‌گیرد.

حقوق، ضوابط و مقررات حاکم بر یک جامعه معین است. در حقوق اسلامی معنایی فراتر از ضوابط حاکم بر روابط اجتماعی دارد و روابط انسان با هستی و انسان با خدا را در برمی‌گیرد.

مبنا و منبع حق با هم متفاوتند و مقصود از مبنا ملاک حکم و قدرتی پنهانی که قواعد حقوقی را الزام‌آور می‌کند، است ولی سرچشمه ضوابط و مقررات صرف نظر از ملاک آنها می‌باشد.

مبنای حقوق در دیدگاه طرفداران حقوق فطری، عدالت و اراده خداوند است که در طی دوره‌های مختلف تا عصر حاضر تحولات فراوانی یافته و در حال حاضر به چند قاعده مشخص محدود شده است.

از دیدگاه مکاتب تحقیقی، حقوق مبنای آرمانی ندارد و صرفاً به عنوان قواعد متغیری که به اعتبار زمان و مکان تغییر می‌کند و متکی به قدرت دولت است تعریف می‌شود.

حقوق فطری در اندیشه اسلامی مطرح است لیکن ارزش و اعتبار مستقل ندارد بلکه به خاطر کاشف بودن از حکم شرع، مشروعیت می‌یابد. هدف حقوق در دو نظریه اصالت فرد و اجتماع، تأمین حداکثر آزادی برای افراد و بالعکس ایجاد نظم و تأمین حداکثر حقوق برای جامعه تعریف شده است.

مبنا و هدف حقوق در اسلام به اعتبار نوع نگاه به انسان، هستی و رابطه انسان با هستی و استمرار انسان با نگاه حقوق عرفی، متفاوت است و در چارچوب نگاه جامع و جهان‌بینی اسلامی قابل تعیین خواهد بود. بر این اساس در عالم خلقت، هر شیء اندازه‌ای دارد. این اندازه حد او را و این حد حق او را تعیین می‌کند. پس تعیین حقوق انسان جز از طریق وحی ممکن نیست. آنچه در مجموع می‌توان گفت آن است که امنیت فردی و اجتماعی، تقویت فضیلت‌های اخلاقی و اصلاح و آبادانی دنیا و آخرت، اقامه قسط و عدالت از اهداف حقوق در نظام حقوق اسلامی است.

منابع و مأخذ

۱. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، تهران، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۶۶، ج ۴.
۲. تارا، جواد، فلسفه حقوق و احکام در اسلام، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵، ج ۱.
۳. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، اصول فلسفی حقوق، تهران، انتشارات بی تا، ۱۳۳۳.
۴. _____، تاریخ معتزله، فلسفه فرهنگ اسلامی، تهران، گنج دانش، ۱۳۳۸.
۵. _____، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، ۱۳۶۷.
۶. جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، قم، مرکز نشر اسراء، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴.
۷. جوان، موسی، مبانی حقوق، تهران، رنگین گمان، تهران، ۱۳۶۶، ج ۱.
۸. حسینی حائری، سید محمد کاظم، فقه العقود، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۱، ج ۱.
۹. خسروشاهی، قدرت الله، فلسفه حقوق، قم، موسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۱۰. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدهای بر حقوق اسلامی، سمت، تهران، ۱۳۶۸، ج ۱.
۱۱. دلفانی سماق، علی اشرف، مبانی مسئولیت کیفری در حقوق ایران و فرانسه، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، ۱۳۷۷.
۱۲. راغب اصفهانی، ابی القاسم محمد، المفردات، مصر، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴.
۱۳. روسو، ژان ژاک، مقدمه قرارداد اجتماعی، ترجمه زیرک زاده، تهران،

- انتشارات چهر، ۱۳۵۸، ج ۶.
۱۴. ساکت، محمدحسین، *دیباچه‌ای بر دانش حقوق*، تهران، انتشارات جهان معاصر، ۱۳۷۰.
۱۵. شیروی، عبدالحسین، *حقوق تطبیقی*، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
۱۶. صفایی حائری، علی، *حرکت، قم، لیلہ القدر*، ۱۳۸۵.
۱۷. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، *حاشیه المکاسب*، تهران، دارالمعارف الاسلامیه، ۱۳۷۰.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد اول تا سوم در یک مجلد با پاورقی شهید مرتضی مطهری، شرکت افست، بی تا.
۱۹. قاضی، ابوالفضل، *جامعه شناسی حقوق*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۲۰. قربان‌نیا، ناصر، *قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی*، مجله فقه و حقوق، سال اول، ۱۳۸۳.
۲۱. کاتوزیان، ناصر، *فلسفه حقوق*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷، ج ۱.
۲۲. _____، *مقدمه علم حقوق*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.
۲۳. گورویچ، ژرژ، *درآمدی بر جامعه‌شناسی حقوق*، ترجمه حسن حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.