

انصاف و عدالت در سیستم قانون گذاری ایران و رویکردهای قضایی امام خمینی (س)

ظاهره سادات نعیمی^۱

سید فرج الله موسوی^۲

چکیده: انصاف به معنای توجه به تمام ابعاد مسئله برای صدور حکمی که موجب اقناع وجدان عرف جامعه و فرد قضاوت کننده می شود و نوعی برآیند اصول کلی حقوق است که سخنی قواعد را تلطیف ساخته و درون مایه عدالتی ای است که قوانین بر اساس آن وضع شده و در نظام اسلامی ایران برای حفظ حقوق شهروندان به کار می رود. از دید امام خمینی انصاف و عدالت، یکی از پایه های مهم اجرای سیاست در حکومت است و رکن اساسی آن بکارگیری قوه تعقل جهت جلوگیری از کج روی ها، هدایت و اصلاح جامعه اسلامی است و اساس سیاست، رعایت اصول اخلاقی مانند انصاف و عدالت و اصول عقلانی مانند عقل عملی است. وضع، تدوین و اجرای قانون با محوریت انصاف، مؤثرترین عامل استحکام جامعه و حفظ حقوق شهروندان است. مهم ترین مصادیق و کاربرد انصاف در گستره قانون و خطابات امام خمینی مشتمل بر: (دخالت دادن «وجدان فقهی» در استنباط و صدور احکام، در نظر گرفتن ضرورت ها در قانون گذاری و...) است که در پژوهش حاضر با روش تحلیلی- کاربردی، جهت ارائه مدلی پیشنهادی برای استمداد کارگزاران سیستم قضایی ایران انجام شده است.

کلید واژه ها: انصاف، عدالت، قانون، امام خمینی، قانون گذاری.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر، اسلامشهر، ایران.

E-mail: tsnaimi@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، تهران، ایران.

E-mail: ryasatvahed@iausr.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۱۳

پژوهشنامه متین / سال نوزدهم / شماره هفتاد و هفت / زمستان ۱۳۹۶ / صص ۱۱۱-۱۳۵

مقدمه

یکی از مفاهیم پراهمیت و قابل توجه در سیستم قضایی کشورها، «انصاف» و عملکرد منصفانه است. این مفهوم، علاوه بر سیستم قضایی و رشته‌های حقوقی، در دانش کلام و اخلاق نیز کاربرد ویژه خود را دارد؛ زیرا در علم کلام، در بحث‌های پیرامون نبوت و امامت، انصاف از بزرگ‌ترین شاخصه‌های اولیای الهی شمرده می‌شود و در علم اخلاق با توجه به بار معنایی گسترده‌ای که پیدا کرده از خصوصیات مهم و ارزش‌های اخلاقی والا محسوب می‌گردد (فیض کاشانی ۱۴۲۵: ۴۳۲، ۵۶۶-۵۶۵؛ علامه حلی ۱۴۲۳ ج ۱: ۱۴؛ سبحانی ۱۴۱۲ ج ۳: ۲۸۵؛ حسینی تهرانی ۱۴۲۶ ج ۸: ۱۲۴) علاوه بر این، در دانش مدیریت، از رفتارهای مثبت و تأثیرگذار مدیریت‌های سازمانی پیشرفته است به طوری که در گستره دانش مذکور، برخورد منصفانه با انسان‌ها موجب تغییر پاسخ‌های فردی آنان به پاسخ مبتنی بر منافع جمعی می‌گردد و در کنار تجربه عدالت توزیعی، انصاف جایگزین اعتماد، عدالت مراوده‌ای و عدالت رویه‌ای از عملکردهای مهم مدیریت‌های نوین است (رضائیان ۱۳۹۳: ۷۶-۷۳).

با وجود این بررسی تفصیلی عناصر انصاف، نقش و تأثیر آن در قالب سخنان فلاسفه، متکلمین و حقوقدانان به صورت محوری صورت نگرفته است. اگرچه در نگرش صاحب‌نظران علوم مذکور، به صورت مجزا به انصاف قرین عدالت تحت عنوان وظیفه‌ای اخلاقی با اهداف مختلفی همچون: ایجاد انعطاف در حقوق و قضاوت دستگاه‌های قضایی، به کمال رسیدن جامعه در جهت ایجاد مدرنیته و مدینه فاضله، بیان شده است (رنه ۱۳۷۸: ۳۳۷-۳۴۳؛ ابدالی ۱۳۸۸: ۱۱۰-۱۰۷؛ ارسطو ۱۳۷۷: ۱۸۹-۱۶۱).

در کشورهای غربی که بر اساس نظام‌های حقوقی نوپدید شکل یافته، انصاف در «نظام قضایی کامن لا» (رنه ۱۳۷۸: ۳۰۹-۳۳۶؛ عرفانی ۱۳۹۳: ۱۱-۹؛ کاتوزیان ۱۳۹۲: ۱۱۱-۱۱۰) یکی از پایه‌های حقوقی محسوب می‌شود که در مواقع به بن‌بست رسیدن سیستم حقوق جمعی، جهت حل مشکلات و مسائل به کار می‌آید. این در حالی است که جایگاه انصاف قبل از پدید آمدن به عنوان یکی از ارکان نظام‌های حقوقی غربی، در دین اسلام به صورت‌های مختلف بیان شده است.

افزون بر این، مفهوم حقوق به معنای مجموعه قواعد، ضوابط و مقرراتی که قوه مقننه به عنوان نمایندگان جامعه آن را وضع کرده‌اند و از خصوصیات بارز آن، ضمانت اجرا داشتن آن است و قانون به عنوان محورهای اساسی حقوق در میان حقوق‌دانان غیرمسلمان و مسلمان نیز ارزش خاص خود را دارد.

تحقیق حاضر با تحلیل و واکاوی معانی انصاف و مفاهیم مرتبط و توجه تام به ارزشمندی

آن، به ارتباط این مفاهیم و رعایت آن به وسیله کارگزاران سیستم قضایی اسلامی ایران با قوانین مدون در کشور ایران که مهد تمدن، پیشرفت و طلایه‌دار عدالت و انصاف بوده بر اساس آموزه‌های حاصل از مبانی عمیق اسلام و بیانات، احکام، پیام‌ها و دستورات امام خمینی که بیانگر آرای قضایی ایشان در این زمینه است، می‌پردازد.

با توجه به اینکه سیستم قضایی کشور ایران بر اساس مبانی فقهی و حقوقی شیعه اثناعشری و با تکیه بر رعایت اصول اخلاقی است، در حیطه وظایف مشخص قوه قضاییه فعالیت می‌نماید. این قوه در این کشور قوه‌ای است مستقل که در قانون به‌عنوان «پشتیبان حقوق فردی و اجتماعی و مسئول تحقق بخشیدن به عدالت» (اصل ۱۵۶ ق ۱) معرفی شده و به وسیله دادگاه‌های دادگستری وظایف مربوط به خود را انجام می‌دهد.

نکته کلیدی در تبیین ماهیت قضاوت در دادگاه‌ها اینکه عملکرد قضاوت در این دادگاه‌های ایران طبق احکام الهی و به وسیله قضات واجدالشرایط اسلامی صورت می‌گیرد. در این سیستم، به دلیل پیشگیری از انحرافات کلی و ایجاد سیستم قضایی بر پایه عدل و انصاف، نظارت ولی فقیه در آن وجود دارد که آن را از دیگر کشورهای اسلامی متمایز می‌سازد؛ بنابراین تحلیل انصاف به‌عنوان یکی از ارکان و حافظ ماهیت سیستم مذکور که به وسیله قضات واجدالشرایط با نظارت ولی فقیه انجام می‌پذیرد در تبیین حقوق شهروندی و اهتمام بر حفظ آن نقش مؤثری خواهد داشت.

بدین سان، این تحقیق با بهره‌گیری از متون و اسناد حقوقی، تاریخی، جامعه‌شناسی و فقهی عهده‌دار پاسخ به این سؤال اساسی و محوری است که جایگاه انصاف به‌عنوان عنصری که درون‌مایه عدالت است در قوانین مدون ایران و خطابات امام خمینی به‌عنوان بنیان‌گذار سیستم جمهوری اسلامی ایران در مقام پیشوایی در چه مواردی به برآیندی متشابه رسیده و در این دو منبع چه شاخصه‌هایی دارد؟

جهت پاسخ‌گویی به این پرسش، پژوهش حاضر مشتمل بر دو مبحث کلی و اساسی است. مبحث اول به تبیین عناوین محوری و مرتبط پژوهش همچون انصاف، عدالت، قانون، سیستم قضایی ایران و... می‌پردازد. در مبحث دوم با استقراء تام در متون حقوقی با محوریت تبیین آراء قضایی امام خمینی مهم‌ترین مصادیق استمداد از انصاف و عدالت و موارد الزامی آن که در خطابات معمار کبیر انقلاب مشهود است، بیان شده است. روش پژوهش حاضر بر اساس توصیف و تحلیل و گردآوری به شیوه کتابخانه‌ای بر پایه مطالعات متون حقوقی، اسناد و منابع نوری به صورت کاربردی در قالب سخنان امام خمینی بنا شده است؛ زیرا با تبیین مؤلفه‌های

مطرح شده از طرف ایشان باهدف ارائه تئوری در زمینه گستره و نقش‌های مختلف انصاف در کنار عدالت در سیستم قضایی کشور ایران می‌توان در جهت حفظ حقوق مردم گام‌های اساسی برداشت و اقدامات لازم در زمینه توسعه دانش حقوق اسلامی را فراهم ساخت. قبل از ورود به مباحث اساسی، بیان دو نکته یکی به‌منزله پیش فرض و دیگری به‌منزله فرضیه ضرورتی انکارناپذیر دارد.

نکته اول: انصاف همراه با عدالت دارای ریشه‌ای اخلاقی است که با فقه و حقوق اسلامی ارتباطی سامان دار دارد به طوری که با بررسی و تحلیل، به صدور احکامی که نزدیک به رضایت عمومی و اقلیتی تر نسبت به فطرت الهی افراد جامعه باشد، می‌انجامد. در نتیجه جامعه آماری آن، کلیه قضات و دادرسان مسلمان و همه کسانی که در فرآیند سیستم قضایی ایران مؤثرند با محوریت خطابات امام خمینی خواهد بود.

نکته دوم این که اعتبار ابزارهای به کاررفته در جهت تحلیل جنبه حقوقی و جامعه‌شناسی مسئله مذکور بر پایه اعتبار نهفته در اسناد کتابخانه‌ای که بر اساس خطابات معمار کبیر انقلاب اسلامی شکل یافته، نهفته است؛ بنابراین، در این پژوهش به صورت کامل سعی بر این بوده که با استقراء تام در متون مستدل با واکاوی مقوله انصاف و مفاهیم مرتبط به گونه‌ای روشمند و مستند از منابع بهره گرفته شود.

واکاوی مفهوم «انصاف» و مفاهیم مرتبط

در تبیین و واکاوی مفاهیم اصلی و مرتبط، تحلیل معنایی واژگان: «انصاف»، «عدالت» و تفکیک هریک از مفاهیم مذکور قابل ذکر است:

۱. انصاف

«انصاف» در گستره لغت به معنای نصف کردن چیزی به دست خود انسان و بدون حکم حاکم است مانند تقسیم مالی بین فرد و دیگری به صورت مساوی (فیومی ۱۳۴۷ ج ۲: ۳۱۵) و «نصف» عطا کردن است (عسگری ۱۳۵۳: ۲۲۸).

انصاف، از نظر برخی فلاسفه معاصر غربی همچون راولز، روش عقلایی رسیدن به اصول عدالت است و نتیجه تصمیم‌گیری منصفانه نیز خود عدالت است. اگر آزاد و بی طرفانه، بدون پیش داوری‌های ذهنی و فارغ از باورهای خویش، تنها با اتکا به عقل، همچون مردمان اولیه، به قضاوت در مورد پدیده یا موضوعی پردازیم، روش ما «منصفانه» و نتیجه قضاوت ما «عدالت»

خواهد بود. (راولز ۱۳۸۳: ۳۲۲) بدین معنا که وقتی شهروندان یک شهر، بر این عقیده باشند که نهادها یا رویه‌های اجتماعی عادلانه یا منصفانه هستند (فرضاً مطابق اصولی که خودشان، در صورت بازنمایی منصفانه، آماده پیشنهاد یا پذیرش آن‌ها هستند) برای ایفای سهم خود در این آرایش‌ها آمادگی و اشتیاق دارند، مشروط به این که به اندازه کافی اطمینان داشته باشند که دیگران هم سهم خود را ایفا خواهند کرد و وقتی دیگران با نیت آشکار سهم خود را در نهادهای عادلانه یا منصفانه ایفا می‌کنند، شهروندان تمایل دارند اعتماد و اطمینان خود را به آن‌ها افزایش دهند (راولز ۱۳۸۳: ۳۲۳).

لذا بر آوردن اقتضائات چنین روشی مستلزم فرض وضعیتی است که در آن، شهروندان به‌عنوان انسان‌هایی معقول و خود قانون‌گذار، همگی خود را عضو جامعه ببینند و این معقولیت موجب می‌شود تا مصلحت عمومی را بر منافع شخصی خود مقدم دارند. راولز در اینجا منفعت عمومی را مساوی با منفعت اکثریت نمی‌داند؛ زیرا چنین ایده‌ای به‌راحتی تمام حقوق اقلیت را نادیده می‌گیرد (شاقول و سفید خوش ۱۳۸۹ ج ۲: ۹۲). بلکه همه افراد را مدنظر قرار می‌دهد. به‌طوری که ملاک منفعت، انسان‌های آزاد، برابر و مستقلی است که به‌عنوان شهروندان جامعه انسانی فارغ از نوع عقاید، باورها، خانواده و... تحت عنوان شهروند و عضوی از جامعه زندگی می‌کنند. چنین برداشتی از عموم جامعه بر مبنای انصاف نهفته است که در این حکم بروز و نمود می‌یابد.

از دید امام خمینی انصاف و عدالت یکی از پایه‌های مهم اجرای سیاست در حکومت است که رکن اساسی آن عقل و به‌کارگیری آن جهت جلوگیری از کج‌روی‌هاست؛ بنابراین سیاست به معنای ایجابی بر پایه عدل و عقل استوار است و هدف نهایی آن، هدایت و اصلاح جامعه است. در این رویکرد، اساس سیاست، رعایت اصولی اخلاقی مانند انصاف و عدالت و اصولی عقلانی مانند عقل عملی معرفی شده که بیانگر اهمیت انصاف در جامعه بشری است (فضیحی ۱۳۸۶: ۱۳۰).

۲. عدالت

واژه «عدالت» و «عدل» در لغت به معنای «حکم به حق» (فراهیدی ۱۴۰۹: ۵۲۱) «اعتدال در کارها» (فیومی ۱۳۴۷: ۳۹۶) و «مساوات» (راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ۳۳۶) بیان شده است.

در کلمات برخی علمای اسلام، عدالت به معنای «پیروی کردن از قانون» (جعفری ۱۳۷۶ ج ۳: ۲۵۴) و «دادن حق به کسی که حق با اوست و قرار دادن شیء در محلی که سزاوار آن است» (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۱: ۳۷۱) بیان شده. همچنین در روایات به معنای «قرار دادن امور در مواضع اصلی خود» (فیض الاسلام ۱۲۴۹: ۴۲۹) معرفی گردیده است.

این واژه از ارزش‌هایی است که در طول تاریخ زندگی بشر، افراد زیادی خواهان برقراری آن در سطح زندگی مردم بوده و برخی داعیه‌دار اجرای آن بوده‌اند؛ بنابراین عدالت، از ارزش‌هایی است که مورد قبول مردم سراسر جهان بوده و وجدان فطری هر انسان هوشمندی آن را می‌طلبد. به طوری که ارسطو آن را فضیلتی می‌داند که طبق آن باید به هر کسی آنچه را شایسته اوست، اعطا کرد (ارسطو ۱۳۷۷: ۷).

از دید افلاطون، عدالت، آرمانی است که فقط تربیت‌یافتگان دامان حکمت به آن دسترسی دارند و به یاری تجربه و حس نمی‌توان به آن رسید. عدالت اجتماعی در صورتی برقرار می‌شود که هر کس به کاری دست زند که شایستگی و استعداد آن را دارد و از مداخله در کار دیگران پرهیزد (افلاطون ۱۳۵۳: ۶۰۸).

دیدگاه افلاطون نسبت به عدالت با تکیه بر اشراق و شهود است. به طوری که نحوه شناخت او از عدالت فراتر از حیطة علوم تجربی، تجربه بشری و واقعیت وجود آن در جهانی بالاتر به نام «مُثُل» است. این در حالی است که ارسطو مفهوم عدالت را در همین جهان و با تکیه بر اصول عقلایی و تحلیل‌های علمی معنا می‌کند. قدر مشترک نظریه افلاطون و ارسطو، تعادل است با این تفاوت که در دید افلاطون، چنین تعادلی بر پایه ایجاد نظم و وجود اعتدال روحی است که تحلیل علمی آن دشوار می‌نماید؛ اما این تعادل از دید ارسطو، مابین افراط و تفریط است که در قالب معادلات ریاضی و منطقی، قابلیت دستیابی دارد.

عدالت از دیدگاه فلاسفه معاصر غربی چون راولز به گونه‌ای گسترده و پوشاننده انصاف است. به این معنا که وی انصاف را به صورتی سیاسی و با روایتی از عدالت لیبرال با ارجاع به ارزش‌های سیاسی توجیه می‌کند؛ یعنی آن را قسمتی از آموزه اخلاقی یا سیاسی بیان نمی‌کند. بلکه ایده لیبرالیسم سیاسی را با تکیه بر عدالت و طبقه بندی مجدد آن به صورت عدالت به مثابه انصاف بیان کرده است. در حقیقت، او عدالت به مثابه انصاف را به عنوان معقول‌ترین صورت لیبرالیسم سیاسی معرفی کرده است (راولز ۱۳۸۳: ۱۱-۲۳).

چنین اهتمامی، محدود به فلاسفه غرب و متون کلاسیک فلسفه سیاسی غرب نیست. چراکه پیشوایان دین اسلام به صور گوناگون و در قالب علوم مختلف به جایگاه و نقش عدالت در تمامی ابعاد زندگی انسان پرداخته‌اند؛ بنابراین با توجه به قدمت و اهمیت عدالت، در اصطلاح علم کلام، حکمت، عرفان، فقه و حقوق، این واژه اهمیت فراوانی دارد و پیرامون آن تعاریف متنوعی بیان شده است. عدالت در علم کلام بر اساس آیات قرآن، بدین معناست که «خداوند متعال هرگز حتی به اندازه ذره‌ای ناچیز عمل ناپسندی مرتکب نمی‌شود.» (نساء: ۴۰).

در علم کلام، «عدالت» بخشی از عدالت الهی است که در سه قالب عدالت تکوینی، تشریحی و مجازاتی از سوی پروردگار جریان می‌یابد. در عدالت تکوینی، به دلیل علت فاعلی و تامه بودن خداوند، اعطای وجود به صورت گسترده در میان تمامی ممکنات هستی، به فراخور استعداد و ظرفیت افراد و بدون هیچ‌گونه تبعیض و ستمی، معنا می‌شود (پژوهشکده تحقیقات اسلام ۱۳۸۶: ۳۳۶). در عدالت تشریحی، تمامی ممکناتی که مجهز به قوه نطق هستند به دیگر بیان، تمامی انسان‌ها به میزان توانمندی و به‌قدر بضاعت، مورد تکلیف قرار می‌گیرند (بقره: ۲۸۶) و کلیه اوامر و نواهی و هر آنچه خداوند بر انسان تکلیف کرده، بر دادگری و عدالت است (بقره: ۳۳۵) و این نه تنها به معنای عدالت است بلکه نهایت لطف پروردگار است که انسان را در شرایطی قرار می‌دهد که موجبات سعادت ابدی وی را فراهم می‌سازد و در عدالت مجازاتی یا پیگردی اعمال، پروردگار با توجه به میزان اعمال هر فردی درباره او قضاوت به عمل آورده و عادلانه، منصفانه و بلکه محسنانه، وی را به پاداش یا کیفر متناسب با اعمالش می‌رساند (شیخ طوسی ۱۴۱۴: ۱۹، ۷۲؛ طبرسی ۱۳۸۱ ج ۱: ۴۰).

عدالت در قالب اخلاق، رعایت نمودن حد اعتدال و وسط بین افراط و تفریط در استعمال قوای نفسانی (شهوویه، غضبیه و عقلیه است) توضیح اینکه عدالت در گستره اخلاق، تحت عنوان قوه عادلانه معرفی شده است و این خاصیت را داراست که قوه غضب و شهوت را تحت اوامر و اشارات عقل و شرع نگه می‌دارد (شبر ۱۳۸۰: ۳۳) همچنین جامع فضائل و مانع رذائل است و این به دلیل وحدت تناسبی است که بین اجزای متباینه به هم می‌رسد و کثرت را به صورت وحدانی جلوه می‌دهد (فانی کشمیری ۱۴۰۲: ۳۴) همچنین به معنای استواری، هماهنگی و تعدیل قوای نفس انسان است به طوری که هیچ‌یک از قوای مذکور نتواند بر دیگری غلبه کند (غزالی بی تا ج ۸: ۹۸؛ فیض کاشانی ۱۳۸۷: ۱۴).

به نظر می‌رسد، عدالت الهی در قالب سوم؛ یعنی عدالت مجازاتی یا جزایی پیوند مستقیمی با قضاوت، دادرسی، داوری و انصاف دارد. چنانکه عدالت انسانی در عرصه اجتماعی، مبتنی بر نوعی داوری بین خود یا دیگران است. چنین عدالتی در تمامی عرصه‌های مذکور، مورد سفارش پیشوایان دین ما به کارگزاران و زیردستانشان بوده است. (نهج البلاغه: نامه ۵۳). با وجود این، بررسی و تحلیل این واژه در گستره علم فقه و حقوق نیز ضروری است.

در علم فقه، بین فقها در محدوده تعریف عدالت اختلاف نظر وجود دارد. چه اینکه عدالت به معنای ملکه‌ای نفسانی (علامه حلی ۱۴۱۸ ج ۳: ۴۹۴؛ انصاری ۱۳۷۴ ج ۳: ۱۶۶) اسلام آوردن همراه با عدم ظهور فسق (نجفی ۱۴۲۹ ج ۱۳: ۴۶۶)، حسن ظاهری (شیخ مفید ۱۴۱۰: ۷۲۵) و خود اعمال خارجیه‌ای معرفی شده که مشتمل بر انجام واجبات و ترک محرمات است، بدون اینکه

به صورت ملکه‌ای در نفس انسان پدیدار شود (خویی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۵۳) این خصیصه در فقه، از ویژگی‌های مهم فقیه، امام جماعت، قاضی و شاهد معرفی شده است. طبق این تعریف، انسان با پیروی از عقل و شرع، می‌تواند به این خصوصیت و ملکه توفیق یافته و به تهذیب نفس که غایت نهایی علم اخلاق است، دست یابد.

در علم حقوق به معنای احترام به حقوق افراد و احقاق حق بر اساس مساوات و همچنین به معنای رعایت قوانین بیان شده است (کاتوزیان ۱۳۷۷ ج ۱: ۴۵۳-۴۵۱) چنین تعریفی در این علم بی‌تردید انعکاسی از روایات معصوم است که عدالت را به معنای «رعایت حقوق دیگران و رساندن حق به شایستگان حق» (کلینی ۱۴۰۷ ق ج ۱: ۵۴۲) همچنین «قرار دادن هر چیز در جایگاه شایسته آن» (نهج البلاغه: حکمت ۴۳۷) معرفی کرده است.

در کتاب *شرح حدیث جنود عقل و جهل* امام خمینی واژه «عدل» در زمره لشکریان عقل و واژه «جور» در زمره لشکریان جهل قرار دارد. از دید امام گرایش به عدالت ریشه فطری دارد به این معنا که انسان طبیعتاً به عدالت و برقراری آن گرایش دارد. علاوه بر این عدالت از خصوصیات کمال‌طلبی انسان نشأت می‌گیرد. چرا که انسان ذاتاً کمال طلب است به همین دلیل گرایش ذاتی او به عدالت و برقراری قسط قابل انکار نیست (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۰۰-۹۹).

برآیند تمامی معانی مذکور پیرامون عدالت و اقسام آن در مجموعه نوشته‌ها و سخنان امام خمینی تجلی یافته است. چرا که از دیدگاه ایشان، عدالت در قالب‌های فردی و جمعی معنا می‌یابد و قابلیت اجرا در همه ابعاد زندگی بشر را پیدا می‌کند. به طوری که برپایی عدالت در قالب‌های مذکور از وظایف مهم و باارزشی است که پیشوایان ما بر آن اهتمام داشته‌اند (ر.ک: امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۳۳) در نتیجه این استلزام وجود دارد که نسبت به بی‌عدالتی‌ها و اختلافات طبقاتی به عنوان ضد ارزش‌ها، از سوی مردم قیام صورت گیرد (ر.ک: امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۲۵۸).

با توجه به گسترده‌گی عدالت در عرصه‌هایی که بیان شد، می‌توان عدالت را به معنای رعایت تناسب در قوا، توازن و تعادل رفتار و پایبندی عملی به مقررات یک کشور یا ملت تعریف کرد؛ بنابراین عدالت در پژوهش حاضر با معنای انصاف، اعتدال، پایبندی عملی و علمی به قوانین که از منویات مهم امام خمینی است ارتباط سامان‌داری خواهد داشت.

۳. مقایسه تحلیلی انصاف و عدالت

از جهت لغوی و در اصطلاح دانشمندان لغت‌شناس، عدالت در برخی موارد، مترادف مساوات است با وجود این، لزوماً مقصود انصاف نیست. در لغت‌نامه‌های زبان فارسی واژه عدالت و

انصاف هم‌معناست (دهخدا ۱۳۷۲ ج ۲: ۳۰۵۶-۳۰۵۵) اما در اصطلاح مفاهیم قانونی، چنانکه بیان شد، عدالت یعنی اجرای قانون؛ پس حکم عادلانه به حکمی می‌گویند که بر اساس قانون صادر شود. ولی انصاف، یعنی عدالت طبیعی و راه‌حلی که از نظر وجدانی رضایت‌بخش باشد و حکم عادلانه و منصفانه یعنی اجرای قانون همراه با اقتناع وجدان و رضایت قلبی، فقط در این صورت است که عدالت و انصاف با یکدیگر تطبیق پیدا می‌کنند. اگر بخواهیم به صورت فشرده دو واژه عدالت و انصاف را از یکدیگر تفکیک کنیم بدین صورت نیز می‌توانیم عنوان نماییم که عدالت جنبه نوعی دارد و به همین دلیل دارای این قابلیت است که به صورت علمی و همراه با سیر منظمی مورد مطالعه قرار گیرد؛ بنابراین در حوزه عدالت، تحقیقات زیادی صورت پذیرفته است. این در حالی است که انصاف، عدالتی است که در موارد ویژه و به اقتضای مورد، فرصت عمل می‌یابد. چنین مفهومی قطعاً از جهت ماهیتی در خور یک نظام قضایی است.

در گستره دین اسلام در اصطلاح فقهی، برخی از فقها «انصاف» را معطوف به عدالت معرفی کرده و آن را تحت عنوان قاعده عدل و انصاف قرین ساخته، تعریف می‌کنند و ضمن تبیین آن، این قاعده را مختص به مواردی می‌دانند که تقسیم حقوق یا اموال، مشتبه باشد به گونه‌ای که تعلق حق مورد بحث یا مال، نسبت به فردی مشخص و قطعی است اما در تعیین آن فرد تردید حاصل شود مانند زمانی که مشتبه شود نسبت به مالی که ما به این مطلب علم نداریم که مال زید است یا عمرو و با علم اجمالی می‌دانیم قطعاً مال یکی از آن دو است و برای تعیین، اماره و نشانه‌ای هم وجود نداشته باشد آن مال به انصاف در بین کسانی که مدعی آن هستند، تقسیم می‌شود و قاعده عدل و انصاف اجرا می‌گردد (مصطفوی ۱۵۹: ۱۴۲۱).

همچنین برخی متکلمین بر اساس روایات فراوانی که از سوی پیامبر (ص) به دست آمده (مجلسی ۱۴۱۰ ج ۶۶: ۳۹۵؛ شیخ طوسی ۱۴۱۴ ج ۲: ۱۹۰؛ مجلسی ۱۴۱۰ ج ۶۶: ۴۰۴) «مواسات» را معطوف به انصاف بیان کرده، آن را در یک ردیف عنوان می‌کنند و مواسات را که به معنای یاری‌رساندن به دیگران همراه با انصاف و در نظر گرفتن حق آنان است، در کنار یکدیگر از فضیلت‌های اخلاقی بزرگ معرفی می‌کنند. (فیض کاشانی ۱۴۲۵: ۵۶۵-۵۶۴).

در اصطلاح روایات معتبر اسلامی، انصاف هم‌راستا با عدالت و هماهنگ با آن معنا شده است. به طوری که شخص مُنصف، همان شخص عادل است که دیگران را همانند خویش دانسته، هر مصلحت، منفعت، ضرر یا شرايطی را که برای خود می‌پسندد برای دیگران نیز بیسندد (شیخ صدوق ۱۴۱۳ ج ۴: ۳۹۵). به طوری که با مردم چنان رفتار کند که انتظار آن رفتار را از دیگران در مقابل خویش دارد. حق آنان را چنان اعطا نماید که انتظار دارد اطرافیان وی با او چنین کنند (مجلسی

۱۴۱۰ ج ۷۲: ۲۵) مدلول التزامی روایات مندرج در باب انصاف بیانگر این امر است که رابطه بین انصاف و عدالت، رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا محدوده انصاف، زیرمجموعه گستره عدالت است به طوری که عدالت، انصاف را نیز دربرمی گیرد.

به همین دلیل، امام خمینی عدالت و محبت نسبت به زیردستان (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۴۹۱) و انصاف معطوف به دقت نظر (ر.ک: امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۱۴۵) همچنین انصاف معطوف به عدالت را از تکالیف اجرایی حکومت دانسته و کارگزاران آن را به رفع مشکلات محرومان و رفع اختلافات طبقاتی موظف ساخته (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۲۷-۲۶) و ستم فئودالها و ثروتمندان نسبت به مردم فقیر را مطرود و مذموم بیان کرده است (ر.ک: امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۳۰۳) همچنین ظلم ستیزی و عدالت گستری را از خصوصیت‌های بارز حکومت اسلامی می‌داند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۱: ۲۶۴) و عدالت را شرط اصلی زمامداران اسلام بیان کرده، به طوری که بی‌انصافی و بی‌عدالتی در عرصه‌های مختلف اجتماع را به‌عنوان یکی از مفاسد زمامداران معرفی می‌نماید (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۳: ۳۰۴) پس انصاف به‌عنوان درون‌مایه عدالت می‌تواند به‌عنوان اصلی اخلاقی و پذیرفته‌شده در وجدان کارگزاران و عرف باشد که امام آن را به‌صورت‌های فوق بیان کرده است.

گستره سیستم قضایی جمهوری اسلامی ایران و شمولیت انصاف در قانون مدون

در تبیین گستره سیستم قضایی جمهوری اسلامی ایران تبیین مختصات سیستم مذکور و تحلیل رسوخ انصاف در قوانین مدون قابل ذکر است:

۱. مختصات سیستم قضایی جمهوری اسلامی ایران

مهم‌ترین نهاد تشکیل‌دهنده عنصر سیستم قضایی کشور ایران، قوه قضاییه است. قوه قضاییه در کشور ایران که قوه‌ای است مستقل و «پشتیبان حقوق فردی و اجتماعی و مسئول تحقق بخشیدن به عدالت» (اصل ۱۵۶ ق ۱) به‌وسیله دادگاه‌های دادگستری وظایف مربوط به خود را انجام می‌دهد. این قوه دارای سیستم قضایی خاصی است. در سیستم قضایی ایران، کار قضاوت در این دادگاه‌ها طبق احکام الهی و به وسیله قضات واجد شرایط اسلامی صورت می‌گیرد. در این سیستم، به دلیل پیشگیری از انحرافات کلی و ایجاد سیستم قضایی بر پایه عدل و انصاف، نظارت ولی فقیه در آن وجود دارد که آن را از دیگر کشورهای اسلامی متمایز می‌سازد. ضرورت تحولات اساسی در محاکم قضایی بر اساس معیارهای اسلامی که مورد اهتمام امام بود مؤید

وجود این جنبه از سیستم قضایی ایران است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۲۱۳).
 قوه قضاییه با توجه به اهمیت زیادی که در این کشور دارد، در حقیقت، واسطه‌ای بین وضع و اجراء است و در مرحله تخلف از احکام قرار دارد. به این معنا که با حسن نظارت بر اجرای قوانین، تخلفات را تشخیص داده، مکافات مقرر را تعیین نماید (موسوی خلیلی ۱۴۲۲: ۵۸-۵۷).
 ساختار قوه قضاییه از ابتدای تشکیل حکومت جمهوری اسلامی دارای مجموعه سازمان‌ها، نهادها و تشکیلات است که مشتمل بر موارد رئیس قوه قضاییه، (اصل ۱۵۷ ق ۱) دیوان عالی کشور (اصل ۱۶۱ ق ۱) سازمان بازرسی کل کشور (اصل ۱۷۴ ق ۱)، دیوان عدالت اداری (اصل ۱۷۳ ق ۱)، وزارت دادگستری (اصل ۱۶۰ ق ۱)، دادگاه‌ها (اصل ۱۵۹ ق ۱) (مشتمل بر دادگاه‌های اختصاصی و دادگاه‌های عمومی)، (نظر پور ۱۳۸۹: ۱۹۵) سازمان ثبت اسناد و املاک کشور، سازمان پزشکی قانونی و سازمان زندان‌ها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور و سازمان قضایی نیروهای مسلح است.

با توجه به مبنای اسلامی در سیستم قضایی کشور ایران و مشاهده پیشینه متنوع و تغییرات در عرصه‌های تقنین و اجرائیات، انصاف می‌تواند نقش مهمی در مبنای حقوق، هدف حقوق، منبع یا منطق حقوق، نقش اساسی ایفا نماید. اگرچه حقوق، با عدالت ارتباط بیشتری دارد و اخلاق با انصاف پیوند نزدیک‌تری دارد. به‌عنوان مثال، عدالت حکم می‌کند مدیون به عهد خویش وفا کند. این قانون در سیستم قضایی ایران وضع، تنفیذ و اجرا شده است ولی گاه انصاف اقتضا می‌کند که به او مهلت داده شود و اگر این مهلت دادن در گستره قوانین این کشور گنجانده شود، قانون و عدالتی است که مبنای آن را انصاف تشکیل داده است. لذا تجزیه و تحلیل کاربرد انصاف در این زمینه شایسته بررسی است.

با توجه به وضعیت کنونی سیستم حقوقی و قضایی کشور ایران که پس از انقلاب اسلامی ایران با رهبری و مرجعیت امام خمینی شکل و ماهیتی اسلامی پیدا کرده، انصاف در اقوال، افعال و تقریرات امام و آرای قضایی حقوقی ایشان، جایگاه مهم و معتبری دارد. مهم‌ترین اعتبار و ثمره حاصل از این اهتمام، لزوم حفظ حقوق شهروندی در تمام ابعاد است.

۲. تدوین قانون با محوریت انصاف

وضع، نگارش و تدوین قانون از عرصه‌های مهم و تأثیرگذار در دادرسی است. قوانینی که مقنن وضع می‌کند مورد قضاوت قضات و کارگزاران قوه قضاییه در اجتماع است که نباید به صورت شخصی و احساسی و دور از خرد و آینده‌اندیشی صورت گیرد.

در این عرصه، ضعف انشا، واجد بودن اغلاط املائی یا ادبی، گرت‌برداری و اقتباس صرف از قوانین کشورهای دیگر، از نقاط ضعف وضع قانون است که اجرای آن را از عدالت و انصاف، دور ساخته، نگرش وسیع قانون‌گذار و مدبر و حکیم بودن او را زیر سؤال خواهد برد. نگارش قانون و نحوه وضع آن و اینکه توسط چه نهادها و افراد خاصی انجام می‌گرفته در کتب تاریخی و حقوقی به‌طور کامل بیان شده است. نگارش و وضع قانون اساسی در کشور ایران از سال ۱۲۸۵ شمسی آغاز شد. نخستین قانون اساسی نگاشته شده، قانون اساسی مشروطه بود که در هشتم دی‌ماه ۱۲۸۵ شمسی (مصادف با ۱۴ ذی‌القعدة ۱۳۲۴ قمری) به امضای مظفرالدین شاه رسید. نهضت انقلابی که منتهی به فرمان مظفرالدین شاه در این سال و اعلان مشروعیت گردید، آغاز عصر جدیدی در تاریخ قانون‌گذاری ایران است. در این عصر، قدم‌های بزرگی برای وضع قوانین عرفی نیز برداشته شد و تمایل شدیدی به اتخاذ راه و روش اروپایی مشهود گردید (پاشا صالح ۱۳۴۸: ۲۲۹) بنابراین، انقلاب مشروطیت، سرآغاز قانون‌گذاری به شیوه‌ای جدید در ایران است (پاشا صالح ۱۳۴۸: ۲۲۸-۲۲۷). از سویی دیگر، برخی تاریخ‌نگاران معاصر در وضع و تصویب قوانین عادلانه و منصفانه و تشکیل مجلس و خانه عدالت، دو پیشوای روحانی مشروطه (آیت‌الله طباطبایی و بهبهانی) را تأثیرگذار می‌دانند. (کسروی ۱۳۸۳: ۱۲-۵) نامه آیت‌الله طباطبایی به مظفرالدین شاه جهت ایجاد «عدالت‌خانه» و «مجلس» مؤید این ادعاست (کرمانی ۱۳۸۴ ج ۲: ۳۰۴، ۳۳۹، ۳۸۱).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت جمهوری اسلامی، به دلایل مختلفی، تدوین مقررات جدید کار ضروری می‌نمود. از این رو پیش‌نویس قانون اساسی به دستور امام خمینی نوشته و به وسیله شورای انقلاب و دولت موقت بازمینی شد و در تاریخ ۲۴ خرداد ۱۳۵۸ در روزنامه‌های کثیرالانتشار آن زمان انتشار یافت. به دستور امام مجلس خبرگان قانون اساسی در ۲۸ مرداد ۱۳۵۸ افتتاح و پس از سه ماه تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در ۲۴ آبان مشتمل بر ۱۲ فصل، ۱۷۵ اصل یک مقدمه و مؤخره به پایان رسید که در ۱۲ آذر همان سال به تصویب نهایی ملت رسید. قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ پس از بازنگری مجدد در همه‌پرسی قانون اساسی به تأیید اکثریت رسید (شفیعی سروستانی ۱۳۸۱: ۱۰۷-۱۰۵) تا محوریتی تام از عدالت و انصاف را متجلی سازد.

مصادیق و کاربرد انصاف در گستره قانون و خطابات امام خمینی

با توجه به اینکه انصاف، چه به عنوان عرصه‌ای دیگر از عدالت و چه به عنوان قاعده‌ای فقهی -

حقوقی، با در نظر گرفتن شرایط، ابعاد و حالات افراد، موجبات اقناع وجدان و عدالت طبیعی و انسانی را فراهم می‌سازد، از مقاصد کلان شریعت در به کمال رساندن انسان‌ها و قرب الهی بوده، در قوانین ارائه و اجرا شده سیستم حکومتی جمهوری اسلامی و کلام و عملکرد بنیان‌گذار آن، در رهیافت‌ها و بیانات ذیل قابل مشاهده و تحلیل است. در این حیطه، مواد قانونی مندرج در قانون اساسی ایران به‌طور مستقیم و محکم در راستای حفظ حقوق شهروندی نگاشته، تصویب و به کلیه نهادها و کارگزاران ابلاغ شده است. هر یک از مصادیق ذیل به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم با بهره‌گیری از انصاف و عدالت طبیعی در جهت حفظ حقوق و امنیت شهروندان جامعه در راستای اهداف خرد و کلان شریعت قابل اهتمام است. از این رو مهم‌ترین مظاهر مشهود انصاف و عدالت در جهت حفظ حقوق شهروندی عبارت است از:

۱. دخالت دادن «وجدان فقهی» در استنباط و صدور احکام

وجدان فقهی، با صرف نظر از تبیین لغوی ترکیب اضافی اش که به شکل «وجدان» و «فقهی» ظهور یافته، در کلام فقها به «عواملی گفته می‌شود که تکوین آن‌ها در فراسوی دقت و ذهن ناخودآگاه مستنبط شکل می‌گیرند و اندیشه‌هایی که آشکارا در ذهن مستنبط جولان می‌کنند و شخص از حضور آن‌ها آگاهی می‌یابد» (مبلغی ۱۳۷۹ ش ۲۱: ۷۱) همچنین «قواعد رایج و کدگذاری شده که تحت کنترل آگاهانه و مستقیم مستنبط شکل می‌گیرند» (مبلغی ۱۳۷۹ ش ۲۱: ۷۱) تحت عنوان «وجدان فقهی» تعریف می‌شود. در نتیجه میزان خودآگاهی و دخالت مستنبط در قبال این قواعد بالاست و با تشخیص موضوع هر یک نسبت به فراخوانی و به‌کارگیری آن‌ها اقدام می‌ورزد (مبلغی ۱۳۷۹ ش ۲۱: ۷۲).

اگرچه در عرصه ماهیت وجدان فقهی در عالم واقع و عالم خارج، اختلاف نظر وجود دارد؛ زیرا برخی مخالف وجود وجدان فقهی و ضابطه‌پذیری آن در عرصه استنباط و استخراج احکام همچنین در عرصه تقنین و قضاوت هستند و بر این باورند که وجدان، محصول وضع ذهنی انسان‌هاست. تعدد وجدان‌ها برابر با تعداد انسان‌هاست در نتیجه نمی‌توان شاکله و چارچوب‌های مشترکی را پی گرفت که به انسجام و نظم دهی وجدان بیانجامد. با وجود این، ادله وجود «وجدان فقهی» بر ادله عدم آن برتری دارد. چراکه در استدلال وجود چنین وجدانی گفته شده: اگرچه وجدان در حریم شخصی و ذهنی افراد تعریف می‌یابد ولی یافته‌های

درون ذهنی انسان در دو گونه اساسی جای می‌گیرد:

۱. یافته‌های درون ذهنی غیر فراگیر (یافته‌های شخصی)؛

۲. وجدانیت فراگیر که اگرچه در حوزه شخصی ذهن انسان پروریده می‌شود ولی انسان در مراجعه به ذهن خود بی‌درنگ درمی‌یابد که دیگر انسان‌ها نیز به این قضایا اذعان و اعتراف دارند (مبلغی ۱۳۷۹ ش ۲۱: ۷۲).

در نتیجه می‌توان گفت، رسوخ و دخالت دادن وجدان فقهی در وضع قوانین اسلامی نوعی پایبندی به انصاف است؛ زیرا چنانچه در مباحث پیشین در رابطه با معناشناسی انصاف و قاعده‌مندی آن گذشت، انصاف با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی و عناصر و ابعاد مربوط به مسئله، هنگامی که فرد منصف، با موقعیت‌های نامطلوب روبرو می‌شود، در مقابل موقعیت‌ها به صورت تک‌بعدی و یکسان نگر قضاوت نمی‌نماید.

لذا وجدان فقهی به معنای یافته‌های درونی مشتمل بر ارتکازات، قواعد رایج اخلاقی، کلامی و منطقی، ذوق فقهی و انصراف‌شناسی و ایجاد مقدمات برای دستیابی به درون‌مایه عدالت و اجرای انصاف در فرآیند تقنین خواهد بود که نشان‌دهنده تفکر نظامی و منصفانه شریعت است. تورق در مواد قانونی بیانگر این نکته است که چنین مؤلفه‌ای بی‌تردید در سیستم قانون‌گذاری کشور اسلامی ایران استعمال شده و در مواد قانون مدنی این کشور جایگاه خاص خود را دارد. چراکه استقراء تام در متون حقوقی گویای آن است که مواد قانون مدنی آن بر مبنای قواعد کلی اخلاقی و منطقی نگاشته و وضع شده است.

بنابراین التزام اشخاص به عرف و عادت معهود بین طرفین در عقود و ترغیب به پایبندی به تعهدات باطنی بین طرفین برگرفته از وجدان فقهی یا روح قانون است که به شیوه‌ای منصفانه آن را پیش فرضی برای وضع قوانین قراردادده است. مؤید آن، قانون مدنی ایران در این عرصه است. (ماده ۲۲۰ قانون مدنی) رویکرد امام خمینی در طول دوران رهبری در کشور ایران بیانگر تطبیق عملکرد ایشان بر اساس وجدان و خرد، گویای انصاف و عدالت است.

۲. در نظر گرفتن «ضرورت‌ها» در قانون‌گذاری و سنجش صحت آن با تحقق اکثریت آراء نمایندگان مجلس

ضرورت، همسان با اضطرار از مواردی است که در وضع قوانین، نقش مهمی داشته است. باوجود این، بین این دو واژه، تفاوت‌هایی وجود دارد. برخی فقهای معاصر، بین ضرورت و اضطرار تفاوت‌های ظریفی قائلند. به‌عنوان مثال، دلالت التزامی متون فقهی نگاشته شده تبه وسیله امام خمینی بیانگر این تفاوت است؛ زیرا ایشان از نظر موارد و مصادیق، ضرورت را کلی‌تر از اضطرار معرفی کرده، بیان می‌کند: «ضرورت به‌حسب مورد، اعم از اضطرار است چه‌بسا انسان به چیزی اضطرار ندارد ولی ضرورت، اقتضای آن را دارد مثل اینکه انجام ندادن آن کار موجب

وارد آمدن زیان به سرزمین یا حاکم اسلامی یا سبب هتک حرمت شخصیت محترمی شود.» (امام خمینی ۱۴۲۰: ۴۸).

برخی حقوق‌دانان نیز بین ضرورت و اضطرار تفاوت گذاشته، ضرورت را ناشی از علل بیرونی و موجب عوامل موجهه جرم و اضطرار را ناشی از علل درونی و موجب رفع مسئولیت می‌دانند. (گلدوزیان ۱۳۸۷: ۸۲) برخی حقوق‌دانان نویسنده کتب معاصر قواعد فقهی، همگام با مواد حقوقی، ضرورت را در عین اینکه با اضطرار از جهت منشأ اولیه یکسان می‌دانند، نتیجه اضطرار معرفی می‌کنند (محقق داماد ۱۳۸۸: ۱۲۴).

از سویی دیگر، برخی فقهای امامیه در سده‌های پیشین، رابطه بین ضرورت و اضطرار را تساوی و به بیان واضح‌تر این دو واژه را مترادف یکدیگر می‌دانند (شیخ طوسی ۱۳۸۷ ج ۲: ۵۲). در کشور ایران، عنوان ضرورت، پس از پیروزی انقلاب اسلامی که سیستم قضایی به جمهوری اسلامی تغییر پیدا کرد، در شرایط حساس، در حالتی که جامعه با جنگ مواجه بود، امام خمینی در تاریخ ۱۳۶۰/۷/۱۹ با استناد به اختیارات حکومتی ولی فقیه، عنوان ضرورت و لزوم را در سیستم وضع قانون وارد کرد و در این حیطه، تحقق اکثریت آراء نمایندگان و رأی دوسوم آنان را برای رعایت دقت و ظرافت بیشتر و دوری از هرگونه کاستی و اشتباه لازم دانست. ایشان در این مورد می‌گوید:

آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت و کلای مجلس شورای اسلامی، با تصریح به موقت بودن آن ما دام که موضوع محقق است، و پس از رفع موضوع خود به خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن؛ و باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمود مجرم شناخته می‌شود و تعقیب قانونی و تعزیر شرعی می‌شود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۲۹۷).

مدلول مطابقی سخنان امام خمینی در آن تاریخ نشان‌دهنده ورود عنوان ضرورت در عرصه قانون‌گذاری و کفایت تشخیص آن با حضور و دیدگاه نمایندگان مجلس و کاهش حداکثری احتمال خطا در تشخیص با رأی دوسوم آنان است. چنین نگرش و عملکردی بی‌تردید پایه‌ای از انصاف را وارد وضع قانون می‌نماید؛ زیرا در حیطه وضع قانون توجه به شرایط ضروری و اضطراری در موضوعات مختلف از مقدمات بدیهی و ضروری برای رعایت انصاف در میان

کارگزاران است که از دید نگارنده در این عنوان مشهود است.

۳. ورود عنوان «مصلحت» در سیستم قانون گذاری

هر سیستم حقوقی دارای ارزش‌های خاصی است که مقررات و قوانین حقوقی بر اساس آن وضع می‌گردد. این ارزش‌ها تحت عنوان: «اصول کلی» یا «مبانی حقوقی» نیز بیان شده است. از دید نگارنده، یکی از ارزش‌های پایه‌ای برای وضع قوانین، عنوان «مصلحت» است که می‌تواند به عنوان مبنا و معیاری کلی برای وضع قوانین باشد. از این رو می‌توان گفت در دین اسلام، مصلحت، عنوان کلانی است که درون آن ارزش‌های انسانی بر اساس خرد و وجدان نهفته است. چراکه ارزش‌های معرفی شده در منابع دین اسلام موجب پدید آمدن این عنوان کلان گردیده است. این ارزش‌ها تحت عنوان «مصلحت دین، جان، مال، عقل، نسل، نسب، آبرو، عرض، نظم و امنیت» (شهابی ۱۳۷۴ ج ۹: ۳۳۵) بیان شده و پیرامون آن اهتمام زیادی صورت گرفته است.

مصلحت‌اندیشی قانون‌گذار و وارد کردن آن در عرصه تقنین، یکی از مهم‌ترین عرصه‌های انصاف در عملکرد مقنن است. در این عرصه، ممکن است لحاظ کردن منفعت نهادها و گروه‌های مختلف در نهاد قانون‌گذاری با گذشتن از صافی‌های مختلف موجب تدوین مبهم قانون شود و نیاز به تفسیر داشته باشد.

«مصلحت‌اندیشی در تقنین» در مقام اعمال حاکمیت و فقه حکومتی مطرح شده است. این در حالی است که پیروی احکام اسلامی از «مصلح و مفسد واقعی و حقیقی»، بحثی کلامی است که اگرچه با مصلحت‌اندیشی قانون‌گذار یک ریشه معنایی دارد اما جایگاه این دو در دو محدوده متفاوت قرار دارد (بدین معنا که مورد اول، حقوقی و مربوط به اعمال و عملکردهاست و دیگری کلامی و مربوط به اعتقادات و باورهای راسخ قلبی است) همچنین «مصلح مرسله» که در فقه برخی از مذاهب اهل سنت از منابع مستقل محسوب می‌شود در گستره علم اصول فقه است که با مصلحت‌اندیشی قانون‌گذار اگرچه از نظر معنایی تشابه دارد با وجود این، تفاوت‌های اجرایی و علمی در این سه عرصه قابل مشاهده است.

عنوان «مصلحت» به صورت خاص و ویژه تا قبل از بازنگری قانون اساسی در اصول این قانون به کار نرفته بود و مجلس شورای اسلامی تنها در چارچوب شرع و با تأکید شورای نگهبان بر اساس اصل ۹۲ و ۹۳ قانون اساسی موظف بود برنامه‌ریزی‌های لازم برای رفع مشکلات مهم را ارائه دهد که با تصویب قانون اراضی شهری در مرداد ۱۳۶۰ با ناتوانی حل پاره‌ای از مسائل از طریق احکام اولیه اعتراف کرد (خسرو پناه ۱۳۸۲: ۲۰۸)

بنابراین، مصلحت در زمان ضرورت و التزام که در سال ۱۳۶۰ شمسی مقارن با اصلاح قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با فرمان امام بیان شد، با سابقه‌ای بیش از ۳۰ سال، موجب پدید آمدن نهاد «مجمع تشخیص مصلحت نظام» شد که با در نظر گرفتن مجموعه شرایط، اوضاع واحوال و به تعبیری واضح‌تر با در نظر گرفتن قواعد انصاف، صورت پذیرفته است؛ زیرا سیاست این نهاد، تأکید بر حفظ دو اصل مهم: مصلحت نظام اسلامی و مصلحت مردم است.

استقراء در متون تاریخی معاصر ایران بیانگر این نکته اساسی است که عنوان «مصلحت» که امام آن را در قانون‌گذاری کشور ایران وارد کرد و اینکه به مجمع تشخیص مصلحت نظام، اختیار وضع قانون داده شد، صرفاً محدود به زمانی بود که بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان اختلاف پدید آمد؛ بنابراین، امام طی فرمانی در سال ۱۳۶۷ دستور تشکیل مجمعی به نام مجمع تشخیص مصلحت نظام را صادر کرد که با توجه به مصالح و ضرورت‌های نظام آنچه را ضروری و لازم می‌دانست، تصویب نموده و بین مجلس و شورای نگهبان حل اختلاف نماید. (مرعشی شوشتری ۱۴۲۷ ج ۱: ۳۵) این در حالی بود که مجمع در برخی موارد، رأساً به وضع کردن قانون اهتمام می‌ورزید.

این امر موجب پرسش عده‌ای از نمایندگان مجلس پیرامون محدوده اختیارات مجمع تشخیص مصلحت امام شد. امام در پاسخ آنان بر این امر اذعان نمود که محدوده اختیارات این نهاد خطیر، قانون‌گذاری در شرایط اختلاف بین شورای نگهبان و مجلس است. پس از آن، اختیارات مربوط به قانون‌گذاری مطلق را از این نهاد سلب کرد و فلسفه این سلب اختیار را خروج از موارد اضطراری و رفع محدودیت، اختلاف و شرایط اضطراری دانست. (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۱) بنابراین، مجمع تشخیص مصلحت نظام در زمینه قانون‌گذاری به صورت عام دارای وظایف مستقل، مشورتی و نظارتی (ملک‌افضلی ۱۳۸۶: ۸۲-۸۱) است.

به نظر می‌رسد مجموعه اعمال مجمع تشخیص مصلحت نظام در فرآیند وضع قانون، مقوله‌ای دیگر از انصاف و رعایت آن به عنوان نوعی قاعده کلی است؛ زیرا انصاف، یعنی در نظر گرفتن شرایط، ضوابط و ابعاد یک مسئله و در اینجا وضع قانون با مطالعه شرایط و ارجاع آن به مجمع تشخیص مصلحت نظام در حقیقت، در نظر گرفتن شرایط و کلیه ابعاد و آثار قانونی‌ای است که قرار است وضع گردد. لذا پس از رعایت مراحل که قبلاً ذکر شد در صورتی که مسئله مورد نظر به نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام ارجاع گردد و به بررسی و تصویب نهایی در مجمع منجر شود، قطعاً مجمع باید مقوله انصاف را در آن قانون در نظر گیرد تا آن را به مجلس ابلاغ کند و از طریق مجلس به دولت ابلاغ گردد و به امضای رئیس‌جمهور رسیده و پس از آن اجرا شود.

در نهایت نظر امام خمینی نیز در نظر گرفتن انصاف بوده است؛ زیرا چنانچه از مطالب پیشین با استقراء در بیانات امام به دست می‌آید، به نظر می‌رسد که دیدگاه امام بر این بوده که مجمع در عرض قوای دیگر یا نقطه‌ای مقابل آن‌ها قرار نگیرد و هم‌سطح با آنان نباشد. در این صورت می‌تواند معضلات نظام را حل کرده و در سیاست‌های کلی آن نقش اساسی و بنیادین ایفا کند. همین که مجمع در اصل حق قانون‌گذاری به صورت مستقل دخالت ندارد و فقط می‌تواند موارد اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان را بررسی کند، از دید نگارنده صرف نظر از سایر اعمال وضع بررسی و تحلیل موارد اختلافی خود عبارتی موجز از «انصاف» است؛ زیرا موقعیت مجمع را در حالتی «داورانه» و «حکم‌گونه» قرار می‌دهد که شرایط، اوضاع و احوال را به گونه‌ای متمایز در نظر می‌گیرد.

به همین دلیل، برخی حقوق‌دانان معاصر بر این اعتقادند که: «وضع قانون، کاری است ارادی که با توجه به تمام مصالح و مفسد آن و به منظور رسیدن به هدف خاص، انجام می‌شود» (کاتوزیان ۱۳۹۳ ج ۳: ۱۲۹-۱۲۸).

از جهت انتساب برنامه‌های عملی اسلام تحت عنوان فقه به شارع حکیم، این نکته نیز قابل توجه است که «خداوند حکیم برای تأمین سعادت انسان، قوانین را بر اساس مصالح و مفسد وضع کرده و خروجی این مرحله، مجموعه‌ای است متشکل از آموزه‌هایی درباره رفتارهای مجاز و غیرمجاز. رفتارهای راجح و مرجوح انسانی به همراه گزاره‌های اعتباری و وضعی است» (جزایری و عشایری منفرد ۱۳۹۰: ۸) که در قالب فقه و حقوق بروز و نمود یافته و به مرحله کشف فقها و اجرای متشرعان می‌رسد. در نظر گرفتن گزاره‌های اخلاقی و فقهی مبتنی بر رعایت مصلحت، عبارتی دیگر از انصاف است که در این پیش‌فرض به صورت مسلم تبیین شده است.

۴. توجه به «مذاق شریعت» در علم فقه یا «روح قانون» در علم حقوق

«مذاق» در لغت، مصدر میمی یا اسم مصدر از فعل «ذاق» «یذوق» به معنای «آگاهی پیدا کردن نسبت به چیزی» (جوهری ۱۳۷۶ ج ۴: ۱۴۷) «طعم، مزه، چشیدن، نیرویی که شخص را توانا می‌سازد که ریزه‌کاری‌ها و زیبایی‌های پنهان در جمله را درک کند» (مرتضی زبیدی ۱۴۱۴ ج ۳: ۱۵۷) در نتیجه، معنای لغوی مذاق شریعت، دریافت نزدیک به یقین از راه حواس درونی، نسبت به ویژگی‌ها و شیوه‌های شارع از بیان احکام است به طوری که فرد، از نظر باطنی روش و خصوصیات شارع را با تمام وجودش درمی‌یابد به گونه‌ای که اگرچه نمی‌تواند حس خود را برای دریافت مذاق شارع بیان کند؛ اما می‌تواند نزدیک به یقین دریابد که سیاست شارع ناظر به

چه حکمی است. چنین دریافت و یقینی می‌تواند با مطالعه، تفحص و استقراء تام در ادله استنباط احکام از سوی پژوهشگر به دست آید. چراکه در صورت تلاش، جستجو و تفحص مداوم، به تدریج این قدرت در ذهن مستنبط پدید می‌آید که بتواند نسبت به مذاق شارع آگاهی کسب کرده و آن را بهتر بشناسد.

در متون فقهی، مذاق شریعت، مترادف «روح اسلام و حقیقت آن» (جمعی از مؤلفان بی‌تاج ۴: ۱۷۴) بیان شده که در مسائل مهم فردی و اجتماعی که در تراحم منافع یا مصالح افراد، مسائل به‌ظاهر مشکل پدید می‌آید، با توجه به مذاق شریعت، مسائل حل و مشکلات برطرف می‌گردد. لذا توجه قانون‌گذار به مذاق شریعت و آهنگ خواسته‌های شارع (علیشاهی قلعه جوقی و ناصری مقدم ۱۳۹۰: ۱۶۲) در هر حال، توجه به شرایط، مسائل و موارد پیرامون موضوع است که عبارتی دیگر از به کار بردن قاعده انصاف است؛ زیرا توجه کردن به ابعاد مختلف مسئله و در نظر گرفتن قدر مشترکی که وجدان عمومی را اقناع ساخته و مورد قبول شریعت و مذاق اوست و باروح دین سازگار می‌نماید، نوعی انصاف به خرج دادن است. در این عرصه لزوماً قانون‌گذار در وضع قانون به این جنبه از انصاف توجه نموده و آن را در نظر می‌گیرد.

در بین فقهای متأخر، مرحوم «خویی» این واژه را در متون فقهی خویش، مکرراً به کار برده و به آن تمسک ورزیده است. به عنوان مثال، وی ضمن استدلالی منطقی، زنان را همچون مردان، واجد شرایط مرجعیت می‌داند. باین حال تقلید از او را جایز نمی‌داند. محکم‌ترین دلیل بر عدم جواز تقلید از زنان را منافات با مذاق شارع بیان می‌کند؛ زیرا مذاق شارع را بر این امر استوار می‌داند که وظیفه اصلی زنان را حفظ حجاب و بنیان خانواده می‌داند که این‌گونه اعمال با انجام وظیفه زن در جهت استحکام خانواده، سازگاری ندارد (خویی ۱۴۱۸: ۲۲۶، ۲۲۳، ۳۴۶، ۲۴۰). مذاق شریعت نه تنها در فقه بلکه در حقوق و قوانین اسلامی نیز کاربرد داشته است. از آنجا که منبع قوانین در کشورهای اسلامی بر اساس برنامه‌ریزی‌های مذکور در شریعت است و شریعت نه تنها شامل فقه است بلکه بسیاری از اصول دیگر را نیز دربرمی‌گیرد.

بنابراین، ضوابط و کلیاتی وجود دارد که اگرچه در فقه دیده نشده ولی از برآیند شریعت اخذ می‌شود. اصطلاح روح قوانین، عبارتی متناسب با مذاق شریعت و به گونه‌ای مترادف با آن در عرصه قانون‌گذاری است. این اصطلاح در متون حقوقی ایران بیان شده است. به طوری که قانون، دادگاه‌های دادگستری را به حل و فصل قوانین با در نظر گرفتن روح و مفاد قوانین موضوعه مکلف ساخته و عرف و عادات‌های مسلم جامعه را معطوف به روح قوانین بیان کرده است (ماده ۳ قوانین و مقررات آیین دادرسی مدنی، مصوب ۱۳۱۸) همچنین، مفاد مقررات کشور را به عدم مخالفت با متن و روح

قوانین ملزم کرده است (اصل ۱۳۸ قانون اساسی).

نکته لازم به ذکر اینکه، برخی حقوقدانان روح قوانین را به معنای اصول و قواعد حقوقی و همچنین نظریات علمی که مبنای قوانین قرار می‌گیرد، معرفی می‌کنند. به طوری که برای به دست آوردن آن، داشتن اطلاعات کافی حقوقی را لازم می‌دانند چرا که به وسیله اطلاعات جزئی و سطحی نسبت به مواد قانونی نمی‌توان به روح و مفاد قوانین دست یافت. (رک: امامی بی تا ج: ۱: ۱۷-۱۶).

البته بین اصول و روح قانون تفاوت وجود دارد و نمی‌توان روح قانون را دقیقاً همان اصول قانونی دانست؛ زیرا برخی دیگر از حقوق‌دانان روح قانون را به معنای اصول و نظراتی علمی می‌دانند که پایه یک یا چند ماده قانون باشد؛ مانند قاعده لاضرر که روح مواد باب تقسیم اموال شرکت در قانون مدنی ایران است (رک: جعفری لنگرودی ۱۳۸۴: ۳۳۸).

با توجه به مطالب مذکور به نظر می‌رسد بهترین تعریف از روح قانون به صورت ذیل باشد: مجموعه هدف‌ها و انگیزه‌هایی که قانون‌گذار جهت تقنین در نظر می‌گیرد به طوری که اهداف و انگیزه‌ها بر پایه اصول اخلاقی، منفعت و مصالح جمعی در عین حفظ منافع فردی است؛ بنابراین، وضع قوانین با توجه به مذاق شارع یا روح قانون از این نظر که هر یک از این دو مفهوم، در نظر گرفتن شرایط، مواد، مسائل و ضوابط قانونی به صورت کلی است، عبارتی دیگر از مقوله انصاف است که در این موارد تجلی یافته است.

یافته‌های راهبردی

۱. آنچه تحت عنوان انصاف در کنار عدالت در سیستم قضایی ایران به کار رفته، اصل مسلم و ثابت شده فطرت، وجدان، عقل و عرف جامعه اسلامی است و مذهب بر آن صحه می‌نهد. پس می‌توان گفت انصاف در سیستم قضایی و به کارگیری آن در تمامی اجرائیات و الزامات از احکام امضایی شریعت اسلامی است.

۲. اگرچه در بحث مصادیق استمداد از انصاف و در نظر گرفتن عدالت طبیعی و وجدانی برای حقوق شهروندی، پژوهش حاضر درصدد بیان کیفیت ضمانت اجرایی قوانین ناظر به حقوق شهروندی به صورت منطقه‌ای و اثبات آن نبوده است چرا که امکان دارد در منطقه‌ای به دلیل وجود موانع یا افرادی ناکارآمد، حقوق شهروندی به صورت کامل اجرا نشود و در عین حال در منطقه‌ای دیگر به دلیل وجود افراد زبده و کارآمد، به طور کامل اجرا گردد؛ بلکه در مقام بیان جایگاه انصاف و عرصه‌های نفوذ و توان بهره‌گیری از آن در سیستم قضایی ایران که برگرفته

از موازین اسلامی است و بر اساس مبنای اسلامی قرار داده شده است. در این عرصه، سیاست قولی و عملکردی بنیان‌گذار جمهوری اسلامی بر حفظ کامل حقوق شهروندی تأکید ورزیده و اهتمام ایشان در قالب گفتار و رفتار ایشان مشهود است در نتیجه، حجت را بر کارگزاران اجرایی نظام تمام می‌نماید.

۳. تا زمانی که مجریان قانون قوانین ثابت شده منصفانه در نهاد حقوقی اسلام را اجرا نکنند و ضمانت اجرایی لازم برای اجرای کامل آن میسر نگردد، فایده عملی در جهت پیشرفت جامعه مترتب نخواهد شد.

۴. قوانین وضع شده در سیستم قضایی ایران در جهت ذاتی و در مقام اجرا از سویی مرز آزادی و رهایی انسان را بیان می‌کند و از سویی حقوق تمامی افراد جامعه را به‌عنوان شهروند فارغ از داشتن نوع مذهب، شیوه، عرف، عادات و باورها به‌صورت یکسان در مواقع مختلف در نظر می‌گیرد که بارزترین مصداق انصاف و اقیان و جدان است.

۵. مهم‌ترین کاربردهای انصاف اعم از اعطای حقوق و مزایای یکسان اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، آموزشی و... بر اساس مقتضای کرامت و ارزش والای انسانی، بدون توجه به طرز فکر، عقیده، قومیت، مذهب و میزان تحصیلات خاص است. این مطلب در خطابات امام به‌وضوح بیان شده است.

کلیه پژوهش‌های انجام شده در این حیطه، محدود به موارد جزئی و خاص بوده و پیرامون عملکرد انصاف در گستره قانون‌گذاری و اجرای آن جهت حفظ منافع و حقوق مردم هیچ تحقیق مستقلی تدوین نشده است. بدین‌سان رسالت اندیشمندان، آنان را به اموری از این قبیل فرامی‌خواند:

الف) ارائه تئوری و قاعده‌مهندسی انصاف برای کاربردی کردن آن در سیستم قضایی کشور به‌منظور ایجاد تقریب محدوده اخلاق و حقوق بر اساس موازینی که امام مطرح کرده‌اند.
ب) تحلیل قاعده‌های فقهی، حقوقی و اخلاقی و میزان تناسب انصاف با هر یک در جهت کاربست این خصوصیت در عملکرد مجریان قانون.

۶. ضروری است که به جهت اهمیت انصاف و رعایت آن در نظام اسلامی ایران که بر اساس دین اسلام و مبتنی بر تکمیل مکارم اخلاقی است، قواعد و تشریفات منسجم و مسلّم برای در نظر گرفتن شرایط، اوضاع و احوال پیرامون مسئله به دیده انصاف، وضع شود تا محدوده و قلمرو اختیارات مقام‌های قضایی و ضابطان دادگستری روشن شود و زمینه‌های سوءاستفاده احتمالی از این اختیارات از بین برود.

منابع

- ابدالی، مهرداد. (۱۳۸۸) *درآمدی بر فلسفه حقوق و نظریه های حقوقی*، تهران: انتشارات مجد، چاپ اول.
- ارسطو. (۱۳۷۷) *اخلاق نیکوماخوس*، با ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات فلسفه و فرهنگ.
- _____ . (۱۳۴۹) *سیاست*، با ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی، چاپ دوم.
- افلاطون. (۱۳۵۳) *جمهوری*، با ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: چاپخانه خوشه، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۰ ق) *الرسائل العشرة*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۵) *صحیفه امام* (دوره ۲۲ جلدی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(۹)، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۳۷۷) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(۹).
- امامی، سید حسن. (بی تا) *حقوق مدنی*، تهران: انتشارات اسلامی، ۶ جلدی.
- انصاری، شیخ مرتضی بن محمد امین. (۱۳۷۴) *کتاب المکاسب*، قم: انتشارات دهقانی.
- پاشا صالح، علی. (۱۳۴۸) *سرگذشت قانون*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- پژوهشکده تحقیقات اسلامی. (۱۳۸۶) *فرهنگ شیعه*، قم: انتشارات زمزم هدایت، چاپ دوم.
- جزایری، سید حمید و محمد عشایری منفرد. (زمستان ۱۳۹۰) «قلمرو مصلحت و عدالت در تراجم احکام و حقوق زنان»، *فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات راهبردی زنان*، سال چهاردهم، شماره ۵۴.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۶) *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هفتم.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۸۴) *ترمیمولوژی حقوق*، تهران: انتشارات گنج دانش.
- جمعی از مؤلفان. (بی تا) *مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)*، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ ق) *الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)*، با تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
- حسینی تهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۲۶ ق) *امام شناسی*، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، چاپ سوم، ۱۸ جلدی.
- خسرو پناه، عبدالحسین. (۱۳۸۲) *گستره شریعت*، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها، پژوهشکده فرهنگ و معارف، چاپ اول.
- خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ ق) *الانتقیح فی شرح العروة الوثقی*، تحت اشراف جناب آقای لطفی، قم: چاپ اول.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۲) *لغت نامه دهخدا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق) *مفردات ألفاظ القرآن*، با تحقیق و تصحیح صفوان عدنان داودی، لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیه، چاپ اول، یک‌جلدی.
- راولز، جان. (۱۳۸۳) *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه: عرفان ثابتی، تهران، انتشارات ققنوس.
- رضایان، علی. (۱۳۹۳) *انتظار عدالت و عدالت در سازمان (مدیریت رفتار سازمانی پیشرفته)*، تهران: انتشارات سمت، چاپ هفتم.
- رنه، داوید. (۱۳۷۸) *نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر*، ترجمه: حسین صفایی، محمد آشوری و عزت‌الله عراقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم.
- *روزنامه رسمی* (مصوب شماره ۱۷۳۷۵ - ۱۳۸۳/۰۷/۲۹).
- سبحانی، محمدجعفر. (۱۴۱۲ق) *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العتق*، قم: مرکز للعالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ سوم، ۴ جلدی.
- شاقول، یوسف و میثم سفیدخوش. (تابستان ۱۳۸۹) «تحلیل‌های نقادانه روش نظریه راولز»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال ششم، شماره دوم.
- شبر، سید عبدالله. (۱۳۸۰) *کتاب الأخلاق*، با ترجمه محمدرضا جباران، قم: انتشارات هجرت، چاپ ششم.
- شفیع سروستانی، ابراهیم. (۱۳۸۱) *فقه و قانون‌گذاری*، قم: انتشارات سپهر، چاپ اول.
- شهابی، علی‌اکبر. (۱۳۷۴) «مصلح فردی و اجتماعی»، *متون فقه پژوهی*، قم: کنگره فقه و زمان و مکان، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ق) *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۴ جلدی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق) *مالی*، قم: دار الثقافة، چاپ اول، یک‌جلدی.
- _____ (۱۳۸۷) *المبسوط فی فقه الإمامیه*، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چاپ سوم.
- شیخ مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۰ق) *المقنعة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، یک‌جلدی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۳۸۱) *الاحتجاج*، ترجمه آیت‌الله جعفری، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- عرفانی، محمود. (۱۳۹۳) *حقوق تطبیقی نظام‌های حقوقی معاصر در فرانسه، آلمان، ایتالیا و...*، تهران: انتشارات جنگل، چاپ هجدهم.
- عسکری، ابوالهلال حسن بن عبدالله. (۱۳۵۳) *الفروق اللغویة*، قم: مکتبه بصیرتی، یک‌جلدی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۳ق) *الانصاف*، قم: المؤسسة الاسلامیة، چاپ اول، ۲ جلدی.

- _____ . (۱۴۱۸ق) *قواعد الاحکام فی شرح شرایع الاسلام*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۳ جلدی.
- علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل و حسین ناصری مقدم. (۱۳۹۰) «جستی و کارکرد های مذاق شریعت»، *فصلنامه علمی پژوهشی فقه و اصول*، شماره ۸۶ صص ۱۵۷-۱۹۳.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد. (بی تا) *احیاء علوم الدین*، بیروت: دار الکتب العربیه.
- فانی کشمیری، محسن. (۱۴۰۲ق) *اخلاق عالم آرا* (اخلاق محسنی)، اسلام آباد: انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق) *کتاب العین*، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۹ جلدی.
- فصیحی، محمد عارف. (پاییز ۶۸۳۱) «بررسی رابطه اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی و امام خمینی (ره)»، *فصلنامه کوثر معارف*، سال سوم، شماره سوم.
- فیض الاسلام، علی نقی. (۱۲۴۹) *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، چاپ سنگی، چاپ خانه سپهر.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۷۸) *ترجمه الحقائق*، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- _____ . (۱۴۲۵ق) *الاشافی فی العقائد و الاخلاق*، تهران: دار نشر اللوح المحفوظ، چاپ اول، دو جلدی.
- قیومی، احمد بن محمد. (۱۳۴۷ق) *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، مصر: نشر محمد علی صبیح و اولاده.
- *قانون اساسی ایران*.
- *قانون مجازات اسلامی ایران*.
- *قانون مدنی ایران*.
- کاتوزیان، امیر ناصر. (۱۳۷۷) *فلسفه حقوق*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، سه جلدی.
- _____ . (۱۳۹۲) *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ هشتادوشش.
- _____ . (۱۳۹۳) *فلسفه حقوق*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم.
- کرمانی، ناظم الاسلام. (۱۳۸۴) *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم.
- کسروی، احمد. (۱۳۸۳) *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ بیستم.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق) *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۵ جلدی.
- گلدوزیان، ایرج. (۱۳۸۷) *محصای قانون مجازات اسلامی*، تهران: انتشارات مجمع علمی و فرهنگی معجد، چاپ نهم.
- مبلّغی، احمد. (بهار ۱۳۷۹) «وجدان فقهی و راه های انضباط بخشی به آن»، *فصلنامه علمی پژوهشی فقه*

اهل بیت، شماره ۲۱، صص ۷۰-۱۰۸.

- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۱۰ق) *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر، چاپ اول، ۱۱۰ جلدی.

- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۸) *قواعد فقه*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چهارجلدی.

- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق) *تاج العروس*، با تصحیح علی شیری، بیروت: دارالفکر للطباعة، چاپ اول.

- مرعشی شوشتری، سید محمدحسن. (۱۴۲۷ق) *دیدگاه‌های نو در حقوق*، تهران: نشر میزان، چاپ دوم.

- مصطفوی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۱ق) *القواعد النیهة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، یک جلدی.

- ملک افضلی، محسن. (۱۳۸۶) «جایگاه تشخیص مصلحت نظام در فرآیند قانون‌گذاری»، *فصلنامه حکومت*

اسلامی، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، سال دوازدهم، شماره ۴۴.

- موسوی خلخالی، سید محمد مهدی. (۱۴۲۲ق) *حاکمیت در اسلام*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه

علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

- نجفی، محمدحسن. (۱۴۲۹ق) *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- نظرپور، مهدی. (۱۳۸۹) *آشنایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم

رهبری در دانشگاه‌ها، معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی، دفتر نشر معارف.