

رویکرد قرآنی در مقایسه نظریه نسبت حق و نسبت ارزش‌ها

عباس همامی^۱

زهرا مقیمی^۲

چکیده:

اعتباری بودن اصول حقوقی به دلیل تحول ارزش‌ها و به تبع تحول اصول حقوقی اعتباری، سازنده یکی از وجوه نظریه نسبت حقوق است. هر چند که درک میزان ارزش‌ها و مفاهیم و مبانی آن در جوامع مختلف و برای همه مردم آن جوامع یکسان نبوده و همین پراکندگی عقاید و گاه تناقض آن‌ها در مورد میزان ارزش‌ها و مبانی آن‌ها سبب شده که اخلاق به عنوان معیار نهایی در نظام ارزش‌ها محسوب گشته و با جلوه‌گر شدن حق به صورت امری درون ذاتی، قدرت حق حقوقی در اجرا توسعه یابد، ولی تأکید آیات قرآن به اصالت حق و مشخص نمودن محدوده ارزش‌های صحیح و اطلاق ماهیت حق و مفهوم عدالت به عنوان یکی از مفاهیم اخلاقی، بالأخص در مرحله تشریح، حق را از گزند نسبت در اصول ارزش‌ها مصون نموده، هر چند که در بعضی فروع، نسبت را به عنوان امری بدیهی پذیرا شده است.

کلید واژه‌ها: قرآن، حق، نسبت حق، اخلاق، نسبت ارزش‌ها، عدالت.

۱- استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. a_hemami@iauctb.ac.ir

۲- دانشجوی دکتری تخصصی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

۲- دانشجوی دکتری تخصصی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

طرح مسأله

نفی استدلال‌پذیری ارزش‌های اخلاقی، نسبت ارزش‌های مثبت و منفی و به تبع آن نسبت حسن و قبح، تحول‌پذیری مفاهیمی چون حق و اخلاق را به اذهان بشری سوق داده و از طرفی دخالت عناصر اخلاق و انصاف در حق حقوقی و نسبت قلمرو اجرایی حق و عدالت، نظریه نسبت حق و ارزش‌های اخلاقی را بنا نهاده است. از مسائل متصور در این نظریه، این است که آیا یکسان نبودن مبانی ارزش‌های اخلاقی، توصیف حق به ثمره عملی اجرای حکم، تساهل و تسامح بشر در ایفای حق، و در نتیجه، عدم تحقق حق حقوقی، نظریه نسبت حق و ارزش‌های اخلاقی را در پی خواهد داشت و آیا حق به‌عنوان معیار نهایی ارزش‌ها، در قلمرو اجرایی نیز بر ثبات خود باقی خواهد ماند. این مقاله بر آن است که ضمن تبیین روابط حق و اخلاق، نظریه نسبت ارزش‌ها را از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار دهد و ابهام نسبت ارزش‌های اخلاقی و عدالت به عنوان یکی از مفاهیم اخلاقی و ره‌آورد اجرای حق را برطرف نماید.

۱- معانی لغوی و اصطلاحی حق

۱-۱- معنای لغوی حق

واژه «حق» مصدری به معنای نقیض باطل است (مصطفوی، ۲/۲۶۱) و عموماً به صورت حقوق (ابن عبدالقادر، ۸۴ و فیروز آبادی، ۳/۲۲۱) و گاه به صورت حقائق جمع بسته می‌شود. (ابن منظور، ۱۰/۴۹)

— بعضی لغت‌شناسان حق را در اصل به معنای موافقت و مطابقت دانسته (راغب اصفهانی، ۲۴۶ و طریحی، ۱/۵۴۷) و در توضیح این معنا، به مثال مطابقت پایهٔ درب که به استواری و درستی می‌چرخد اشاره می‌نمایند: کمطابقه رجل الباب فی حقه لدورانه علی استقامه. (راغب اصفهانی، همان)

رویکرد قرآنی در مقایسه نظریه نسبیت حق و نسبت ارزش‌ها / ۹۳

— برخی حق را به مصادیقی مانند موجود ثابت، مال، ملک، عدل (فیروزآبادی، همانجا)، کلام درست و یقین بعد از شک معنا کرده‌اند (شرتوتی لبنانی، ۲۱۵/۱) و ضمن ارائه معانی مانند واجب، لازم، جدیر (سزاوار)، در استعمال این واژه قائل به تفکیک شده و بیان نموده‌اند که استعمال آن در مورد حق الله به معنای واجب و در مورد حق الناس به معنای شایسته است. (طریحی، همانجا)

— بعضی نیز حق را به معنای اتقان و ثبوت دانسته (جرجانی، ۴۰) و برای حق تنها یک ریشه که حاکی از اتقان، پایداری و صحت می‌باشد، قائل‌اند و تمام معانی فرعی را به همان ریشه اصلی بر می‌گردانند (ابن فارس، ۱۵/۲)، لذا بر این عقیده‌اند که معانی یاد شده در کتب لغت، از باب اشتباه مفهوم با مصداق است و تقریباً در تمام موارد، ثبوت را به عنوان معنای اولیه حق، و ثابت را به عنوان معنای وصفی آن می‌پذیرند. (اصفهانی، ۳۸/۱)

— غالب مفسران نیز حق را به معنای ثبوت و ثابت العین آورده و در بیانی تفصیلی، امر ثابتی که انکارش جایز نمی‌باشد (رازی، ۳۶۴/۲)، امر ثابتی که بطلان نمی‌پذیرد (طباطبایی، ۸/۳) و آثار واقعی مطلوبش بر آن مترتب شود را حق نامیده‌اند. (همو، ۱۳/۹) با توجه به معانی لغوی ذکر شده برای حق، به طور اجمالی می‌توان بیان نمود که در آنچه با واقعیت تطبیق نماید و بر اتقان و درستی دلالت داشته باشد، اثری از ثبوت ملحوظ است و لذا سایر موارد و مصادیق ذکر شده برای حق، از جمله ملک، کلام صدق، یقین و... که به مناسبت در جای خاصی استعمال گشته‌اند به یک معنا (ثبوت) باز می‌گردند.

۲-۱- معانی اصطلاحی حق

حق در اصطلاح به صور متعدد تعریف شده است:

— در اصطلاح کلی، به آنچه که به حکم عقل و برهان در جای خود استعمال گردد، حق گفته می‌شود. (طبرسی، مجمع البیان، ۸۰۰/۴)

— حق در اصطلاح دیگر، حکم مطابق با واقع است که بر گفتار، عقاید و مذاهب به اعتبار اشتغال آن‌ها بر واقعیت اطلاق می‌گردد. (جرجانی، ۴۵)

— در اصطلاح فلسفی و عرفانی، حق به معنای گفتار درست، فکر درست و قضیه مطابق با واقع و موافق با نفس الامر است (سجادی، ۷۴۲/۲) و به تعبیر دیگر، همان امر خارجی است که انسان در اعتقاد خاضع و در عمل پیرو آن است. (طباطبایی، ۱۰۳/۴)

— در اصطلاح حقوقی، حق امری است که بر عدالت، انصاف، احکام قانونی و مبادی اخلاقی استوار باشد. (فاروقی، ۶۱۳/۲)

— حق در یکی از اصطلاحات فقهی، به هر عنوان عامی که شارع مقدس - چه به صورت تأسیسی و چه به صورت امضائی - آن را وضع نموده باشد، اطلاق گشته (بحرالعلوم، ۳۳/۱؛ خوانساری، ۶۹/۳ و نائینی، ۱۰۵/۱) و به اعتبار موضوع آن در اصطلاح دیگر، نوعی از ملک (اصفهانی، ۴۲/۱) و یا مرتبه ضعیفی از ملک (یزدی، ۵۵/۱ و ۱۶۰/۲) و سلطه‌ی ضعیف بر مال است (نائینی، ۱۰۶/۱) که به صورت نوع خاصی از رابطه و اعتبار بین مالک و مملوک تعریف شده (حکیم، ۶) و بر این اساس، سلطه اعتباری که زمام آن به صاحب حق سپرده می‌شود، حق نام گرفته است. (بحرالعلوم، ۳۵/۱ و خویی، ۴۵/۲)

۲- رابطه حق و اخلاق

قرابت رابطه حق و اخلاق به گونه‌ای است که برخی، حق را پر مبنای اخلاق و مبادی آن تعریف نموده و همان گونه که ذکر گردید آنچه را که بر پایه عدالت و انصاف و مبادی اخلاق برپا شود حق نامیده‌اند. حقوق دانان نیز نه تنها اخلاق را نیروی پرتوان و مهم‌ترین منبع ایجاد حقوق دانسته بلکه جهت‌دهی و هدایت حقوق را نیز به آن محول کرده‌اند (مدنی، ۵۶) و شاید به همین دلیل است که آبادانی اجتماع انسانی مشروط به وجود حقوق مبتنی بر پایه اخلاق گشته است:

اقوام روزگار به اخلاق زنده‌اند قومی که گشت فاقد اخلاق مردنی است

(بهار، ۹۶۳)

رویکرد قرآنی در مقایسه نظریه نسبیّت حق و نسبیّت ارزش‌ها / ۹۵

هر چند که به نظر می‌رسد زیربنای غیرمستقیم بخشی از حقوق، اخلاق است ولی میان مفاهیم اخلاقی و حقوقی مرز واضحی وجود ندارد و بسیاری از مسائل اخلاقی مانند پایبندی به عهدها و عقدها، نفی شرب خمر و رد امانت به تدریج با اکتساب ضمانت اجرائی، مستحکم شده و داخل در قلمرو حقوق گردیده است، این مسأله در بسیاری از آیات قرآن نیز مشهود است، به عنوان مثال، قرآن کریم رهنمودهای اخلاقی را ضامن اجرای احکام الهی محسوب می‌نماید و معیار تشخیص حق و باطل حقوقی را این‌گونه یادآور می‌شود: «الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (المائدة، ۱۰۵)، گاه به جایگاه افراد تنها در قلمرو حکومت پروردگار تأکید می‌نماید: «إِنَّ رَبَّكَ لَبَلِ الْمُرْصَادِ» (الفجر، ۱۴)، «وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ» (الانفال، ۵۹) و در بسیاری آیات نیز حق و اخلاق را ملازم یکدیگر می‌نماید و قصاص را با تقوا پیوند می‌زند: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (البقرة، ۱۷۹)، صلابت عفو را مانع از قصاص مبالغه‌آمیز می‌داند: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِنَّمَا بِالْحَقِّ وَأَمَّنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» (الاسراء، ۳۳)، طلاق را به پرهیز از تعدی مؤکد می‌سازد: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ... تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (البقرة، ۲۲۹) و لزوم عدالت را در قضاوت یادآور می‌شود: «وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ». (المائدة، ۴۲)

اخلاق، ضمانت درونی حقوق است، حق را در جامعه مؤثر ساخته و به آن رنگی الهی می‌دهد: «وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّتِي وَاثَقَكُمْ بِهَا إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا» (المائدة، ۷) و هدف وجود حقوق الهی هدایت و اصلاح جامعه اعلام می‌نماید: «إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ» (هود، ۸۸)

به نظر می‌رسد از دیدگاه قرآن، اخلاق نه تنها به عنوان مبنای بخشی از حقوق است، بلکه در جهت دادن به حقوق نیز مؤثر می‌باشد، ضامن اجرایی حق بوده و در نهایت نیل به آن از اهداف حقوق است.

۳- بررسی نظریه نسبیت اخلاق

نسبی‌گرایی ارزشی به معنای نفی ضوابط عام اخلاقی و پذیرش تحولات اخلاق در حقوق است، بررسی نظریه نسبیت ارزش‌ها و به دنبال آن نسبیت حق، با توجه به تعاریف و مفاهیم مختلف اخلاق امکان‌پذیر می‌باشد، لذا برای بررسی این موضوع ابتدا باید به بررسی تعاریف اخلاق پرداخت. به طور کلی اخلاق را به سه صورت تعریف نموده‌اند: در تعریف اول «اخلاق» مجموعه موازین رفتاری مجاز و غیرمجاز می‌باشد که برحسب زمان و مکان و نظام اجتماعی متفاوت می‌شود (بخشی، ۴۲۹)، به عبارت دیگر، اخلاق مجموعه‌ای از آداب و اسلوب‌های اجتماعی است که در زمان و مکان معین توسط افکار عمومی اکثریت جامعه رواج و استحکام یافته (جعفری لنگرودی، ۸۳) و متضمن امر و نهی‌های سودمند اجتماعی است (ثابت سعیدی، ۳۸)، مطابق این توصیف، «حق اخلاقی»، حقی است که بر مبنای کد اخلاقی جامعه استوار است. (عالیخانی، ۱۷۲)

در تعریف دوم، ملکه حاصله برای انسان در اثر تکرار افعال (طباطبایی، ۳۷۰/۱) یا به عبارتی علم به احوال نفس ناطقه انسانی (دوانی، ۱۸) و چگونگی اکتساب خلق (طوسی، ۱۰۴) و نظام دادن به غرایز، «اخلاق» نامیده می‌شود و مطابق این تعریف اکتساب خلق، امری ارادی است و وقتی به ثبوت رسید به صورت صفت درونی نمایان می‌شود.

در تعریف سوم «اخلاق»، معرفت ارزش‌ها و میزان تشخیص نیکی و بدی، ندای وجدان و الزام درونی است، به عبارت دیگر قوه درونی انسان‌ها که از آن به ضمیر و وجدان نیز تعبیر می‌شود و در همگان به طور مساوی به حسن و قبح حکم می‌کند، اخلاق نامیده می‌شود. (محمدی، ۵۵)

مطابق با تعریف اول، فن اخلاق هیچ اصل و مبنای ثابتی ندارد و اصول و فروع آن به تبع مرام‌های قومی که وسیله‌ای برای نیل به کمال تمدن و اهداف اجتماعی است، مختلف خواهد شد؛ حسن و قبح نیز که عبارت‌اند از موافقت و مخالفت عمل با اهداف اجتماع، تحول می‌پذیرند (طباطبایی، ۳۷۵/۱)، به بیان دیگر، در این تعریف، جوهر اخلاق، هماهنگی و سازگاری با نهاد جامعه و افکار عمومی در هر زمان و مکان است، تحولات پایبندی به اصول اخلاقی خاص در هر جامعه و در هر عصر، اصالت ارزش‌ها

رویکرد قرآنی در مقایسه نظریه نسبیت حق و نسبیت ارزش‌ها / ۹۷

را به جامعه و تمدن آن محول می‌نماید و بنابراین با پذیرش نسبیت معیار ارزش‌ها و تبعیت آن‌ها از آثار و تحولات اجتماعی، حق از گزند نسبیت مصون نمی‌ماند.

ایرادی که به تعریف اول از اخلاق وارد است این است که اصول اخلاقی، جزئی از ادراکات و اندیشه‌های نظری است که این ادراکات، اعتباری، و وابسته به فرهنگ‌های مختلف نیست بلکه از واقعیتی که ماورای ادراکات اعتباری است و معیار حق و باطل می‌باشد حکایت می‌نماید (مطهری، ۳۶۵/۲)، به عبارت دیگر تعریف مذکور مربوط به آداب است و نمی‌توان نسبیت اخلاق را به جای نسبیت آداب پذیرا شد، چرا که آداب امری قراردادی و غیر اصیل و متکی بر عرف و عادات جامعه است و با اختلاف فرهنگ‌ها، حسن و قبحشان قابل تبدیل به یکدیگر می‌باشد. (شاطبی، ۴۹۰/۲-۴۹۱)

لازم به ذکر است که حتی اگر تعریف اول را پذیرا باشیم، قرآن کریم معرفت حق و تمایز حسن و قبح را دنباله‌رو اجتماع نمی‌داند و همواره برای حق اعتبار قائل است ولو این که جمعیت اهل حق کم و معدود باشد: «قُلْ لَّا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ» (المائدة، ۱۰۰)، حقانیت حق را مشروط به پذیرش همگان نمی‌نماید: «وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (الأنعام، ۱۱۶) و یا در آیه دیگر از افرادی که آداب غلط اجتماعی را معروف شمرده در حالی که حقیقتاً این آداب، اموری منکراند، این گونه سخن به میان می‌آورد: «يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَ يَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (التوبة، ۶۷)، با توجه به آیات مذکور به نظر می‌رسد از دیدگاه قرآن کریم که حق را اصیل می‌داند و تأکید آن بر یکسان نبودن حسنه و سیئه است، تبعیت ارزش‌ها از آرمان جوامع مؤید نسبیت حق و اخلاق نمی‌باشد.

بنابر تعریف دوم، اخلاق نظام دادن به غرایز و چگونگی اکتساب خلق است، لذا مطابق این تعریف، اخلاق، صفتی اکتسابی، شخصی و ارادی می‌باشد و هر چند اکتساب ارزش‌های اخلاقی، در افراد مختلف متفاوت و نسبی است، اما نسبیت اصل ارزش‌ها در این تعریف، بی‌مفهوم و خارج از موضوع است.

تعریف سوم، ریشه اخلاق را در عقل و وجدان عقلی جست‌وجو می‌نماید و معیار اخلاق را حسن و قبح معرفی می‌کند. مطابق با این توصیف از اخلاق، بعضی مانند پیروان مکتب تعبد یا اشاعره، برای حسن و قبح وجوه و اعتباراتی در نظر گرفتند و قائل به نفی صفت حقیقی آن‌اند و یا به عبارتی مفاهیم نیک و بد را نسبی پنداشتند (نک، مظفر، ۲/۲۷۲)، بدیهی است که نتیجه نسبییت این مفاهیم چیزی جز نسبییت ارزش‌های اخلاقی نمی‌باشد:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان
(مولانا، دفتر چهارم، ۵۲۹)

شاید بتوان مسأله نسبییت اخلاق در تعریف سوم را این‌گونه رفع ابهام نمود که، نسبییت حسن و قبح، مغالطه‌ای است که در اثر خلط میان اطلاق مفهومی (کلیت) و اطلاق وجودی (استمرار وجود) صورت گرفته است، در واقع، اصول حسن و قبح ثابت، و فروع آن متغیر و از باب اختلاف در تشخیص مصداق است، بنابراین، اصول زیبایی‌ها و زشتی‌های عقلی مطلق بوده، هر چند در بعضی فروع آن نظریه نسبییت، مورد پذیرش است. (طباطبایی، ۱/۳۸۰-۳۸۱)

با توجه به تعریف سوم، اگر به نسبییت حسن و قبح حکم دهیم باید وجدان بشر را مطلقاً متغیر تلقی نماییم، در این خصوص باید اظهار داشت که تغییر وجدان امری پذیرفتنی است ولی این وصف به معنای تغییر مطلق و ذاتی وجدان نمی‌باشد بلکه وجدان مانند هریک از قوای روحانی و جسمانی به دو حالت سلامت و منحرف (مسخ شده) قابل توصیف است، شاید به همین دلیل است که قرآن کریم وجدان را به نفس ملامت‌گر تعبیر می‌نماید: «وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (القیامه، ۲) و گاه انحراف وجدان‌های ناسالم را این‌گونه متذکر می‌شود: «أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا» (فاطر، ۸)، «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا». (الکهف، ۱۰۳-۱۰۴)

رویکرد قرآنی در مقایسه نظریه نسبیت حق و نسبیت ارزش‌ها / ۹۹

به نظر می‌رسد از دیدگاه قرآن، حسن و قبح، از اعتباریات محض نمی‌باشند و بنای قرآن بر جداسازی صفوف حق و باطل و مشخص کردن محدوده حسن و قبح است: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ» (فصلت، ۳۴)، «لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعًا». (الانفال، ۳۷)

جداسازی و تعیین محدوده میان حق و باطل اصلی است که بر عدم نسبیت ارزش‌ها و حسن و قبح حکم می‌نماید و از آن‌جا که حق، امر پایدار، متقن و استواری است که ثبات آن به علت تطابق با واقع می‌باشد ولی باطل مضمحل و غیر ثابت بوده (زحیلی، ۱۴۹/۱۵ و قمی مشهدی، ۴۹۱/۷) و با واقع هماهنگی ندارد، بقای محدود و دوام نسبی از آثار آن است، بر این مبنا در مقایسه حق و باطل گفته شده است: للحق دولة وللباطل جولة، یعنی حق از طریق دست به دست گردیدن (تدوال) چیرگی و دوام دارد ولی باطل دارای گردش و سیری زودگذر و ناپایدار است (ابن‌ابی‌الحدید، ۷۳/۹) و یا مشهور است که: الحق يعلو ولا يعلى عليه، یعنی حق پیوسته سر بلند است و چیزی بر او برتر نمی‌شود (عجلونی، ۱۲۷/۱)، لذا ثبات از آثار حق، و بی‌ثباتی و نداشتن اثر باقی از علائم باطل می‌باشد: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ». (الرعد، ۱۷)

آنچه بعضی از مفسران از آیات قرآن در این زمینه برداشت نموده‌اند این است که غیر از وجود خدای سبحان که حق محض است، هیچ بطلانی با او آمیخته نیست و بطلان بدو راه ندارد، هیچ چیز در عالم وجود نیست مگر آنکه در آن شائبه‌ای از بطلان است، و عالم خلقت با همه نظامی که در آن است از امتزاج حق و باطل پدید آمده است. (نک، طباطبایی، ۲۶۳/۱۴)

به نظر می‌رسد گفتار اخیر مؤید کلامی باشد که در نهج البلاغه آمده است: «أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ إِلَّا أَرْبَعُ أَصَابِعَ»: بدانید که میان حق و باطل جز چهار انگشت

فاصله نیست (خطبه ۱۴۱)، در این کلام نیز مرز میان حق و باطل بسیار نزدیک اعلام شده به گونه‌ای که ذهن، حق و باطل را آمیخته به هم تصور می‌نماید.

احتمال دارد اولین نتیجه‌ای که پیرامون این مسأله در ذهن متصور شود این گونه باشد که امتزاج حق و باطل نتیجه‌ای جز نسبیت حق را به دنبال ندارد و بنابراین در جریان نظام هستی، حق هیچگاه خالص و مطلق نخواهد بود، ولی آنچه خداوند در قرآن کریم همواره به آن تأکید نموده و اصالت حقیقی را در مورد آن اعلام می‌دارد، حق است و این تأکید چه در مقام ذات خویش است: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» (آل‌عمران، ۶۰)، «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ» (الکهف، ۲۹)، «أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ» (القصص، ۷۵) و چه در جریان هستی و آفرینش آسمان و زمین: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» (ص، ۲۷)، «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ». (الحجر، ۸۵)

جداسازی حق از باطل و تعیین محدوده آن‌ها و سرانجام تحقق حق، اصلی است که سنت خداوندی بر آن جریان یافته و این سنت و بنای قرآنی همواره به نیروی کلام حق تعالی جاری می‌گردد: «وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ». (الشوری، ۲۴) و نیز «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ». (الانبیاء، ۱۸)

این اصل نه تنها در نظام خلقت جاری است بلکه شامل هر گونه حقی - اعم از حق عینی و حق حقوقی - می‌گردد و هیچ چیز سبب اغماض از آن نمی‌گردد، همان گونه که در کلامی منقول از علی بن ابی طالب [ع] آمده است: «فإن الحق القديم لا يبطله شيء»، همانا حق قدیم است و چیزی آن را باطل نمی‌کند (امینی، ۳۱۵/۹)

آنچه به عنوان نتیجه از بررسی توصیفات مختلف اخلاق حاصل می‌شود این است که تبعیت اخلاق از ارزش‌های جامعه و حسن و قبح ناشی از معیار وجدان، نتیجه‌ای جز نسبیت اخلاق و به تبع آن نسبیت حق متصور حاصل از داوری اخلاقی را در پی نخواهد داشت، اما از آن جا که از دیدگاه قرآن، ارزش‌ها دنباله‌رو افکار غالب جامعه نیستند، بلکه پیرو حق اصیل و حسن و قبح واقعی‌اند و با تأکید مکرر قرآن بر مرزبندی و تمایز حق و باطل و حسن و قبح، نظریه نسبیت حق و ارزش‌ها مقبول نمی‌باشد.

۴- بررسی عدالت از منظر حق و اخلاق

حق در بسیاری از آیات قرآن کریم به عنوان میزان قضاوت قرار گرفته است به گونه‌ای که یکی از وجوه «حق» در قرآن کریم «داوری و حکم» بوده: «وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ» (النور، ۴۹) یعنی الحکم لا علیهم (بیضاوی، ۱۱۱/۴)، و وجه دیگر آن «عدل» می‌باشد (تفلیسی، ۷۸): «خَصْمَانِ بَعِي بَعْضَنَا عَلَى بَعْضٍ فَأَحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ» (ص، ۲۲) یعنی بالعدل، «يَوْمَئِذٍ يُوقِفُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ» (النور، ۲۵) یعنی حسابهم العدل و نیز: «وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (همان آیه) یعنی العادل الظاهر العدل. (طبرسی، جوامع الجامع، ۱۰۰/۳)

همچنین استعمال واژه حق در مورد وام، قرض یا دین ادا کردنی (زحیلی، ۱۰۵/۳) در آیه «فَلْيَكْتُبْ وَ لِيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَ لِيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَ لَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً» (البقرة، ۲۸۲) نشانگر پیوند میان حق و عدل و تأکید قرآن به ادای مضمون کتابت، حجت قرار دادن بیان و امضای فرد بدهکار و در نتیجه ایفای حق بدون نقصان و زیاده است. (نک، همو، ۱۰۸/۳-۱۰۹)

ایجاد فضائل و از بین بردن رذائل از اهدافی است که با اجرای حق و عدالت حاصل می‌شود، بنابراین عدالت مفهومی اخلاقی دانسته شده، و همان‌گونه که ذکر گردید، اخلاق معیار ارزش‌ها می‌باشد، در واقع دوام حقیقی زندگی اجتماعی مشروط به وجود روابط متعادل و عدالت اجتماعی بوده (طباطبایی، ۱۱۷/۲) و عدالت اجتماعی همان محقق ساختن و عملی کردن حق، و اعطای حقوق افراد است: احقاق الحقوق و اعطاء کل ذی حق حقه (آشتیانی، ۳۹/۲)

در حقوق اصطلاحی به نام «حق النسبی» به معنای حق نسبی از حق‌الاجرا (حقی که به مرحله اجرا در می‌آید) مطرح می‌باشد (جعفری لنگرودی، ۲۲۸)، براساس این اصطلاح عده‌ای از جمله پیروان مکتب اصالت عمل که حق را از آثار حکم، و ثمره عملی اجرای آن معرفی می‌نمایند بر این عقیده‌اند که میزان حق و باطل نسبت به هر معنا یا رأی و قول، تأثیر و نتیجه عملی مترتب بر آن معنا یا رأی و قول می‌باشد

(فروغی، ۲۴۱/۳)، لذا تمام حقایق، نسبی، و بدون ملاک مطلق‌اند و عدالت نیز که از چهره‌های اجرای حق است، مفهومی نسبی می‌باشد.

برای رفع ابهام مسأله مطرح شده باید بیان داشت که گوهر وجودی انسان بر اساس عدل بوده: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّغْكَ فَعَدَلَكَ» (الانفطار، ۷) و نیل به حق و عدل نه تنها امری فطری و درون ذاتی می‌باشد بلکه همواره جزء مهمی از آرمان بشری به حساب آمده است. به نظر می‌رسد که درخواست طرفین نزاع از حضرت داوود [ع] که از حق تجاوز ننماید مؤید همین موضوع است که بشر خواهان حق و عدل است: «إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ». (ص، ۲۲)

و از این آرمان در اشعار نیز این گونه یاد شده است:

يَقِيمُ الْحَقَّ لَا يَرْتَابُ فِيهِ وَ يَعْدِلُ فِي الْعَدَى وَ الْاَقْرَبِينَا
حق را بدون تردید نمودن در آن، برپا می‌دارد و در میان دشمنان و نزدیکان به عدالت رفتار می‌نماید (امین، ۴۸۹/۳)

اما آرمانی شدن عدالت و تلاش برای رسیدن به عدالت مطلوب، خلاف آنچه برخی صاحب‌نظران در حقوق معتقداند، دلیل بر نسبی بودن مفهوم عدالت نمی‌باشد، بلکه بر این عقیده‌ایم که اختلاف دیدگاه در نسبیت یا اطلاق عدل مربوط به قلمرو اجرایی حق، و در نتیجه برقراری عدل است و ماهیت و حقیقت عدالت مطلق می‌باشد؛ به علاوه در تمام نظام‌های حقوقی که مسئولیت اجرای حکم به بشر واگذار شده است، ثمره اجرای حکم در اکثر موارد محقق شدن بخش‌هایی از حقوق است و به ندرت تمام حق، عملی می‌گردد و شاید مطلب مذکور در راستای عبارت معروف نهج البلاغه: «فَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ وَ أَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ». (سید رضی، خطبه ۲۱۶) باشد.

تفاوت عدالت در مرحله تشریح و اجرا بیانگر این است که در مرحله تشریح، عدالت مطلق ولی در حد تحقق در این عالم مورد توجه است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَى» (النحل، ۹۰)، «وَ اللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ». (غافر، ۲۰)

رویکرد قرآنی در مقایسه نظریه نسبیت حق و نسبت ارزش‌ها ۱۰۳

حقوق اسلامی با هدف تحقق اصل عدالت و با تأکید بر تمایز ارزش‌ها، نه تنها از آرمان نیل به تحقق عدالت اجتماعی کامل اغماض ننموده، بلکه همواره مؤکد آن بوده است، بنابراین عدالت بر پایه حق و استحقاق و حقوق واقعی و فطری بنا شده و نسبت عدالت در مرحله تشریح مقبول نمی‌باشد.

تحقق عدالت در مرحله اجرا از چهار منظر قابل بررسی است:

— در منظر اول نسبت عدالت در نظام حقوقی الهی، یعنی نظامی که تشریح قوانین آن به دست خداوند است و نظام حقوقی بشری، یعنی نظامی انسان مسئول وضع قوانین است قابل بررسی است، در نظام حقوقی الهی، «حق» الگویی از نظام و سنت جاری در عالم کون است و جهان هستی با نظام و سنن و نوامیس جاری در آن فعل خدای سبحان می‌باشد لذا «حق»، تابع فعل او و ثابت به وجود اوست (طباطبایی، ۱۱۹/۷)، اوست که افراد هدایت کننده به حق و اجرای کننده عدالت را این گونه یادآور می‌شود: «وَمِنْ قَوْمٍ مُّوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (الاعراف، ۱۵۹)، «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ». (همان، ۱۸۱)

در آیه دیگر، عدم تساوی فردی که مبدأ خیر نیست و کسی که به دادگری و عدالت دستور می‌دهد را در قالب تمثیل مورد سؤال قرار می‌دهد: «هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (النحل، ۷۶)، و همواره به طرق مختلف به اجرای حق و برقراری عدالت امر می‌نماید: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ» (النساء، ۵۸)، «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (المائدة، ۸)، «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (همان، ۴۴)، «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (همان، ۴۵)، «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». (همان، ۴۷)

به علاوه در این نظام بارها فعل قضا و حکم با واژه حق مؤکد گشته و از تساهل و تسامح در اجرای حق منع شده است: «فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تَعْرِضُوا

فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (النساء، ۱۳۵) و صراحتاً اعلام شده که هوای نفس مانع برقراری عدالت می‌باشد و تبعیت حق از آن سبب فساد آسمان و زمین است: «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ». (المؤمنون، ۷۱)

بنابراین در این نظام اگر حکم قاضی (اجراکننده حق) با مصالح مطلق مأخوذ از سنت و نوامیس جاری در عالم هستی مطابقت نماید، حق مطلق است ولی اگر این حکم با نظام کون هستی سازگار نبوده و در بهترین فرض با مصالح نسبی مأخوذ از سنت جاری (نسبت به بعضی اجزای عالم) هماهنگ باشد، حق نسبی و غیرمطلق است. (طباطبایی، ۱۱۸/۷)

در نظام‌های حقوقی بشری که بشر واضع حقوق اجتماعی بوده و این حقوق همواره در تحول است، نسبت حقوق وضع شده - بهتر است از آن با عنوان قوانین [نه حقوق] تعبیر نماییم - امری بدیهی می‌باشد، شاید بهترین مثال قرآنی برای این نظام، حاکمیت فرعون بر مردم مصر باشد:

«إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ» (القصص، ۴)،
«فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ». (هود، ۹۷)

— منظر دوم بررسی نسبت تحقق عدالت در مرحله اجرا، مربوط به نسبت اعتبار امر قضاوت شده متناسب با زمان و شرایط زمانی و یا به عبارتی عصری بودن آن است. باید پذیرفت که تحقق بخشیدن به عدالت در هر زمان، طریقه مقتضی همان زمان را دارا می‌باشد و لذا شکل اجرایی یک اصل کلی بنابر شرایط مختلف، متفاوت می‌گردد. تفاوت در شکل اجرایی روش‌های انبیاء و احکام حقوقی غیر یکسان آن‌ها مؤید این مهم است و لذا نسبت اجرای حق از این منظر را پذیرا می‌باشیم.

— در منظر سوم، خطاپذیر بودن طرق اثبات شهادت و به طور کلی هر آنچه که ابزار مورد نیاز قضاوت می‌باشد در تحقق یا عدم تحقق عدل حقیقی مطرح می‌گردد، به عنوان مثال رفع حکم در جایی که متحمل است شهادت دو شاهد در مورد وصیت موصی دروغ بوده باشد، با طرح دعوی از جانب اولیای موصی حق به نفع اولیای

رویکرد قرآنی در مقایسه نظریه نسبیت حق و نسبت ارزش‌ها ۱۰۵

موصی اجرا شده و حکم صادر شده قبلی بی اثر می‌گردد: «فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخِرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اغْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ» (المائدة، ۱۰۷) در این آیه اولیای موصی را با تعبیر استحقاق علیهم الأولیان یاد می‌نماید، زیرا هنگامی که مال (ارث) خود را دریافت نمایند، مال ایشان بر خودشان استحقاق می‌یابد، یا به عبارت دیگر ایشان بر مال خویش نسبت به دیگران سزاوارترند. (رازی، ۴۵۵/۱۲)

رفع حکم اول و اجرای حق در مورد اولیای موصی، سبب شده که شاهدان از محور حق منحرف گردند و به همین دلیل است که در آیه بعد، حکم مطابق با شهادتی که به نظر می‌رسد: تحریف و خیانتی در آن صورت نگرفته است، به حق نزدیک‌تر است و بر حکم موافق با شهادت شاهدان کاذب تقدم دارد، این‌گونه معیار قضاوت سبب ترس از ظهور خیانت شاهدانی که به دروغ شهادت داده‌اند خواهد شد (فاضل، ۹۸/۲): «ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ». (المائدة، ۱۰۸)

هرچند که به نظر می‌رسد اجرای حق به وسیله طرق اثبات شهادت هیچ‌گاه مصون از خطا نمی‌ماند، اما با نظایر تدبیر مذکور توسط شارع و انضمام این تدابیر به تأکیدات اخلاقی مانند «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ» (النساء، ۱۳۵)، «لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ» (البقرة، ۲۸۳) و «أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ» (الطلاق، ۲)، و بیان تعداد متفاوت شاهدان برای اثبات احکام حقوقی دیگر درمی‌یابیم که عدالت بر مبنای حق است و هدف نهایی حقوق مطرح شده در قرآن برقراری عدالت به نحوی است که بیش‌ترین قرابت و مطابقت با حق و حقیقت را داشته باشد.

— منظر چهارم در تحقق عدالت، در نظرگیری انصاف به عنوان وسیله‌ای برای تعدیل اجرای حقوق و مبدل رضای نسبی افراد به رضای مطلق آنان از تحقق عدالت در اجتماع است و عدالت قضائی به عنوان ایجادکننده ضمانت مبتنی بر حق و عدل و نیاز بشر به

این‌گونه تضمین، امری بدیهی است، اما نسبیّت در اجرای حق توهّم نسبیّت حق و عدل را به ذهن سوق می‌دهد. برای دفع توهّم نسبیّت از این منظر باید بیان نمود که به نظر می‌رسد شارع مقدس اسلام در تشریح حقوق هر دو جنبه محتوایی و اجرایی و انطباق هر دو جنبه را با فطرت انسانی و انصاف و آرمان‌های اخلاقی مدنظر داشته است، به عنوان مثال تأکید شارع بر این که طلبکار بهتر است مدیون فقیر را تا زمان تمکن مهلت دهد: «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» (البقرة، ۲۸۰) یا این که حق خود را به مدیون فقیر ببخشد: «وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (همان) یکی از جنبه‌هایی است که توجه به انصاف در کنار عدالت قضائی را از سوی شارع مقدس متصور می‌نماید. در مثال دیگر تجویز عفو و بخشش ملازم با تجویز قصاص در آیه «فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَاَتْبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (البقرة، ۱۷۸) به صراحت نشانگر این است که در باب قصاص قرآنی منظور اصلی و نهایی، دعوت به عفو و رحمت و رعایت انصاف است نه دعوت به قصاص و برقراری حق جزایی به صورت کامل. (حائری یزدی، ۹/۴۶)

از این دیدگاه نیز باید بیان نمود که شارع اسلام، هر چند انصاف را ملازم بعضی احکام حقوقی نموده است تا بدین وسیله اجتماع انسانی به درجاتی از فضائل عالی انسانی برسد و اجرای حق موجب کینه و انتقام میان افراد نگردد، ولی علاوه بر تأکید به رعایت انصاف، صاحبان حق را مختار دانسته و بنابراین از جانب شارع، حق تشریح شده نسبی نمی‌باشد.

نتایج مقاله

از آنچه به تفصیل گذشت، اهمیت مفهوم اخلاق به عنوان ضامن اجرایی حق و عامل مؤثر در جهت دادن به حقوق مشخص گردید و اطلاق یا نسبیّت ارزش‌های اخلاقی با توجه به تعریف این مفهوم صورت گرفت. واگذاری اصالت ارزش‌ها به تمدن جوامع و عصری بودن تحقق عدالت به مقتضای هر زمان در نگاه ابتدایی، نسبیّت ارزش‌ها را محسوس می‌نماید، اما قرآن کریم با دیدگاهی فراتر از این دیدگاه، اصالت

رویکرد قرآنی در مقایسه نظریه نسبیت حق و نسبت ارزش‌ها / ۱۰۷

ارزش‌ها را به جامعه و تمدن آن محول نمی‌نماید و حقانیت حق را مشروط به پذیرش همگان و پیرو اجتماع نمی‌داند، بلکه به حق اصالت بخشیده و برای آن اعتبار قائل شده است.

از دیدگاه قرآن، حسن و قبح، از اعتباریات محض نمی‌باشند و بنای قرآن بر جداسازی صفوف حق و باطل و مشخص کردن محدوده حسن و قبح است. اصول حسن و قبح، ثابت، و فروع آن، متغیر و از باب اختلاف در تشخیص مصداق است، بنابراین ارزش‌ها دنباله‌رو افکار غالب جامعه نیستند بلکه پیرو حق اصیل و حسن و قبح واقعی‌اند و با تأکید مکرر قرآن بر مرزبندی و تمایز حق و باطل و حسن و قبح، نظریه‌ی نسبیت حق و ارزش‌ها پذیرفته نیست.

اختلاف دیدگاه در نسبیت یا اطلاق مفهوم عدل، به عنوان یکی از مفاهیم اخلاقی، مربوط به قلمرو اجرایی حق و در نتیجه برقراری عدل است و ماهیت و حقیقت عدالت مطلق می‌باشد، عدالت اجتماعی نیز که همان محقق ساختن و عملی کردن حق، و اعطای حقوق افراد است در مرحله تشریح الهی مطلق بوده و در مرحله اجرا بسته به نوع نظام حقوقی نسبیت آن قابل بررسی است، اما به نظر می‌رسد که تقریباً در تمامی نظام‌های حقوقی، ثمره اجرای حکم در اکثر موارد محقق شدن بخش‌هایی از حقوق است و به ندرت تمام حق، عملی می‌گردد.

کتابشناسی

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشتیانی، احمد، لوامع الحقائق فی أصول العقائد، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۹ هـ ق (۱۹۷۹ م).
- ۳- ابن ابی الحدید، عزالدین، شرح نهج البلاغه، بی‌جا، مؤسسه اسماعیلیان، بی‌تا.
- ۴- ابن عبدالقادر، محمد، مختار، الصحاح، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ هـ ق (۱۹۹۴ م).
- ۵- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، بی‌جا، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ ق.
- ۶- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ هـ ق، چاپ سوم.
- ۷- اصفهانی، محمدحسین، حاشیه المکاسب، بی‌جا، المحقق، ۱۴۱۸ هـ ق، چاپ اول.
- ۸- امین، سیدمحسن، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، بی‌تا.
- ۹- امینی، عبدالحسین، الغدیر، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۳۹۷ هـ ق (۱۹۷۷ م)، چاپ چهارم.
- ۱۰- بحر العلوم، سیدمحمد، بلغة الفقیه، تهران، مکتبه الصادق، ۱۴۰۳ هـ ق (۱۳۶۲ هـ ش، ۱۹۸۴ م)، چاپ چهارم.
- ۱۱- بخشی، علی آقا، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، چاپار، ۱۳۸۳ هـ ش، چاپ اول.
- ۱۲- بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ هـ ق.
- ۱۳- بهار، محمدتقی، دیوان اشعار، تهران، سمیر، ۱۳۷۸ هـ ش، چاپ اول.
- ۱۴- تفلیسی، جیش‌بن ابراهیم، وجوه قرآن، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ هـ ش.
- ۱۵- ثابت سعیدی، ارسلان، کلیات حقوق، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۵ هـ ش، چاپ پانزدهم.
- ۱۶- جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۸ هـ ش، چاپ سوم.
- ۱۷- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۰ هـ ش، چاپ پنجم.
- ۱۸- حائری یزدی، مهدی، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، کیان، سال ۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸، ش ۴۶.
- ۱۹- حکیم، سیدمحسن، نهج الفقاهه، قم، ۲۲ بهمن، ۱۳۹۰ هـ ق.
- ۲۰- خوانساری، سیداحمد، جامع‌المدارک، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۴۰۵ هـ ش (۱۳۶۴ هـ ش)، چاپ دوم.

رویکرد قرآنی در مقایسه نظریه نسبیت حق و نسبیت ارزش‌ها ۱۰۹

- ۲۱- خوبی، سیدابوالقاسم، مصباح‌الفقاهه، قم، مکتبه‌الداوری، بی‌تا، چاپ اول.
- ۲۲- دوانی، محمد اسعد (معروف به ملا جلال)، لوامع‌الاشراق فی مکارم‌الاخلاق، لکهنو، مطبع منشی نولکتور [نسخه خطی]، ۱۳۳۴ هـ ق (۱۹۱۶ م).
- ۲۳- رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح‌الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ هـ ق، چاپ سوم.
- ۲۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ هـ ق، چاپ اول.
- ۲۵- زحیلی، وهبة بن مصطفی، التفسیر المنیر، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ هـ ق.
- ۲۶- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، کوش، ۱۳۷۹ هـ ش، چاپ چهارم.
- ۲۷- سیدرضی، محمدبن‌الحسین، نهج‌البلاغه، به ترجمه فیض‌الاسلام، بی‌تا.
- ۲۸- شاطبی ابواسحاق ابراهیم بن موسی، الموافقات، مصر، دار ابن‌غفان، ۱۴۲۱ هـ ق، چاپ اول.
- ۲۹- شرتوتی لبنانی، سعید، اقرب‌الموارد فی فصیح‌العربیة و الشوارد، جلد ۲، قم، مکتبه آیه الله العظمی- المرعشی‌النجفی، ۱۴۰۳ هـ ق.
- ۳۰- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعہ‌ی مدرسین حوزہ علمیہ قم، ۱۴۱۷ هـ ق، چاپ پنجم.
- ۳۱- طبرسی، فضل بن حسن، جوامع‌الجامع، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزہ علمیہ قم، ۱۳۷۷ هـ ش، چاپ اول.
- ۳۲- هومو، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ هـ ش، چاپ سوم.
- ۳۳- طریحی، فخرالدین، مجمع‌البحرین، بی‌جا، مکتب‌النشر الثقافه الإسلامیه، ۱۴۰۸ هـ ق (۱۳۶۷ هـ ش)، چاپ دوم.
- ۳۴- طوسی، نصیرالدین، اخلاق ناصری، بی‌جا، خوارزمی، ۱۳۷۳ هـ ش، چاپ پنجم.
- ۳۵- عالیخانی، محمد، حقوق اساسی، تهران، دستان، ۱۳۸۱ هـ ش، چاپ سوم.
- ۳۶- عجلونی، اسماعیل‌بن‌محمد، کشف‌الخفاء، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ هـ ق (۱۹۸۸ م)، چاپ سوم.
- ۳۷- فاروقی، حارث، المعجم‌القانونی، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۹۱ م، چاپ سوم.
- ۳۸- فاضل‌مقداد، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، کنز‌العرفان فی فقه القرآن، بی‌جا، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ هـ ق، چاپ اول.
- ۳۹- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوآر، ۱۳۴۴ هـ ش.
- ۴۰- فیروزآبادی، محمدبن‌یعقوب، التاموس‌المحیط، بی‌جا، بی‌تا.

۱۱۰ پژوهش‌نامه قرآن و حدیث - شماره هفتم (تابستان و پاییز ۱۳۸۹)

- ۴۱- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، کنزالدقائق وبحرالغرائب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ هـ.ش، چاپ اول.
- ۴۲- محمدی، علی، شرح اصول فقه، قم، دارالفکر، ۱۳۷۰ هـ.ش، چاپ دوم.
- ۴۳- مظفر، محمد رضا، أصول الفقه، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۰ هـ.ق.
- ۴۴- مدنی، سیدجلال‌الدین، مبانی و کلیات علم حقوق، تهران، پایدار، ۱۳۸۵ هـ.ش، چاپ سیزدهم.
- ۴۵- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ هـ.ش.
- ۴۶- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۴۱۸ هـ.ق (۱۳۷۷ هـ.ش)، چاپ هفتم.
- ۴۷- مولانا، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تهران، شقایق، ۱۳۸۵ هـ.ش، چاپ اول.
- ۴۸- نائینی، محمدحسین، منیة الطالب، قم، النشر الإسلامی، ۱۴۱۸ هـ.ق، چاپ اول.
- ۴۹- یزدی، سیدمحمدکاظم، حاشیة المکاسب، قم، مؤسسة اسماعیلیان، ۱۳۷۸ هـ.ش.

Archive of SID