

Explaining the Position of Social Justice in Contract Law from the Perspective of the Verses of the Holy Quran and the Hadiths of Ahl al-Bayt

Sima Esmailpour *
Yousef Molaei **
Mehdi Sheidaei ***

Received: 26/04/2024

Accepted: 10/09/2024

Abstract

The issue of justice has always been a subject of discussion and is one of the most important concepts in the social yard. In contract law, the issue of justice is also very important. Examining Islamic texts shows that Islamic traditions and sources contain many words about social justice. The purpose of this research is to analyze social justice in contract law with an emphasis on the Quran and Islamic principles. The method of this research was based on document analysis and library texts. From the point of view of the philosophy of law, justice means providing the exact amount of each person's rights and it is achieved without the interference of individuals. From a more practical point of view, it can be said that it is necessary to balance the rights of the parties in the exchange contract, and if this balance is disturbed, it should be compensated by other legal principles. This theory is acceptable in Iranian law based on the rule of loss of sale before receipt and legal options, and it is obvious that the acceptance of this theory is a kind of protection of the balance of the rights of the parties to the exchange contract, which is hard to find among legal schools and thinkers in this field today. In Islamic texts, there is respect for justice in the verses of the Holy Qur'an (Maedah: 8) and the standard and measure of jurisprudence is set in the chain of causes of justice, and business jurisprudence is no exception to this rule, and even justice has a place beyond a jurisprudence rule It can be assumed.

Keywords: *justice, social justice, contract law, Quran, Islamic principles.*

* PhD student in law, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran.

simaesmailpur@yahoo.com

** Assistant Professor, Department of Law, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran. (Responsible Author)

yousefmolaei2024@gmail.com

*** Assistant Professor, Department of Law, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran.

drmehdi.sheidaei@gmail.com



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث» سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵

پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۷۶-۵۱

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.246719.3997

تبیین جایگاه عدالت اجتماعی در حقوق قراردادها از منظر آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت (ع)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

سیما اسمعیل پور*

یوسف مولایی**

مهرداد شیدایی***

چکیده

موضوع عدالت از مهم‌ترین مفاهیم مطرح در حوزه مسائل اعتقادی و اجتماعی است. بررسی‌ها نشان می‌دهد در آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت (ع)، در مورد عدالت، بویژه عدالت اجتماعی مباحث مهمی مطرح شده که از جمله آنها توجه به مسئله حقوق قراردادها فیما بین افراد می‌باشد. به دلیل اهمیت این موضوع در حوزه حقوق مدنی و کیفری، این پژوهش قصد دارد به‌مثابه یک مطالعه میان رشته‌ای، جایگاه عدالت اجتماعی در حقوق قراردادها از منظر آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت (ع) را بررسی کرده و از منظر نصوص دینی، برخی ابهامات حقوقی را حل نماید. روش این پژوهش بر اساس تحلیل اسنادی و متون کتابخانه‌ای بوده و یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد در حقوق اسلامی بر موازنه حقوق طرفین در عقد معاوضی تأکید بسیار شده است، به گونه‌ای که اگر این موازنه مخدوش گردد، به وسیله سایر اصول حقوقی جبران می‌گردد. این نظریه که در حقوق ایران با استناد به قاعده تلف مبیع قبل از قبض و اختیارات قانونی متعدد مطرح شده است، نشان دهنده تأکید نصوص دینی بر صیانت از موازنه حقوق طرفین عقد معاوضی است که مستندات قرآنی و روایی آن به همراه نظرات فقها و حقوق‌دانان در مقاله بیان شده است.

واژگان کلیدی

آیات الاحکام، عدالت اجتماعی، حقوق قراردادها، عقد معاوضی.

simaesmailpur@yahoo.com

* دانشجوی دکتری حقوق، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران.

** استادیار گروه حقوق، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران. (نویسنده مسئول)

yousefmolaei2024@gmail.com

*** استادیار گروه حقوق، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران.

drmehti.sheidaei@gmail.com

این مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجوی است.



طرح مسئله

هدف عدالت اجتماعی، مشخص کردن ترتیبات نهاده‌هایی است که به هر شخص اجازه می‌دهد تا به طور کامل به سلامت اجتماعی کمک نماید. به نظر اندیشمندان اجتماعی، دست یافتن به عدالت اجتماعی، مستلزم آن است که آحاد جامعه به گونه‌ای سازماندهی شوند که بتوان آنچه را که در جامعه تولید می‌شود به سهم‌های خاصی میان افراد یا گروه‌ها تقسیم نمود. به عبارت دیگر جامعه باید به سازمان هدفمند تبدیل گردد تا بتوان آرمان عدالت اجتماعی را تحقق بخشید (غنی‌نژاد، ۱۳۷۲، ص ۴۵).

کمپیل از جمله حقوق‌دانان غربی، معتقد است که عدالت یکی از اصطلاحات مبنایی سیاست و اخلاق است که با اهمیتی عالم‌گیر در همه نظریه‌های سیاسی و اجتماعی، نقش محوری دارد. اعتبار جهانی آن به توسعه مجموعه متنوعی از تحلیل‌ها و طرح‌های کاربردی انجامیده که دستیابی به تعریف واضح و دقیق درباره آن را دشوارتر ساخته است. از این رو، عدم توافق بسیاری درباره معنای عدالت و مصادیق اعمال عادلانه و ناعادلانه به وجود آمده است (پورعزت، ۱۳۸۲، ص ۸۶). هم فلاسفه و هم دانشمندان اجتماعی، توجه زیادی به بحث عدالت نموده‌اند. علاقه افراد به عدالت، از یک نیاز طبیعی اساسی منتج می‌شود. افراد، نیازهای فردی متفاوتی دارند که از طریق تعامل با دیگران به بهترین نحو، ارضا می‌شود. این نیازها طیفی از نیازهای اقتصادی از قبیل پول و امکانات مادی تا نیازهای اجتماعی - احساسی نسبتاً انتزاعی از قبیل توجه و احترام شخصی را در بر می‌گیرد. عدالت به افراد استانداردهایی ارائه می‌دهد تا قضاوت نمایند که آیا این نیازها در محیط‌های اجتماعی که اغلب پیچیده هستند، برآورده می‌گردد (استیون، ۱۹۹۱، ص ۱۸۹).

چنانچه از مباحث مربوط به عدالت در تاریخ اندیشه سیاسی برمی‌آید، مهم‌ترین مسئله در بحث عدالت، قابل دفاع ساختن روابط نابرابر در جامعه است. نابرابری در ثروت، قدرت و شأن اجتماعی، به رغم شباهت در استعدادهای اکثر افراد، واقعیت انکارناپذیر همه جوامع بوده است. گذشته از آن، هیچ رابطه معنی‌داری، میان نابرابری در ثروت و قدرت و نابرابری در استعدادهای طبیعی وجود نداشته است. بنابراین دفاع از این نابرابری‌ها یا نفی آنها موضوع اصلی بحث عدالت است. به عبارت دیگر، عدالت در فلسفه سیاسی، مسأله‌ای است که در سطح نهادهای اجتماعی مطرح شده است.

از بعد حقوقی، عدالت در تصمیم‌گیری‌های عادلانه جستجو می‌شود و لذا تصمیمی عادلانه است که بر طبق قانون باشد. اما از حیث فلسفه سیاسی، بلافاصله مسأله عادلانه بودن خود قانون پیش می‌آید. استر با با در نظر گرفتن شش مکتب فلسفی سیاسی مفاهیم عدالت از دیدگاه آنها را طبقه بندی کرده است. بر اساس این طبقه بندی، آرمان سیاسی نهایی مفهوم لیبرالی عدالت، آزادی است و همه حقوق و تکالیف، نهایتاً بر مبنای آن توجیه می‌شوند؛ در حالی که در مفهوم سوسیالیستی عدالت، برابری به مثابه آرمان سیاسی نهایی و مبنای توجیه حقوق و تکالیف، مدنظر قرار می‌گیرد؛ و در مفهوم لیبرال دموکراتیک، عدالت، آمیزه‌ای از آزادی و برابری، آرمان سیاسی نهایی و مبنای توجیه حقوق و تکالیف، تلقی می‌شود.

اجتماع گرایان، نفع عمومی را به مثابه آرمان سیاسی نهایی خود در نظر می‌گیرند و ادعا می‌کنند که چنین آرمانی به حمایت از شکوفایی فضایل انسانی می‌انجامد؛ فمینیست‌ها نیز مفهومی از عدالت را تأیید می‌کنند که حقوق و تکالیف را بر مبنای آرمان دو جنسیتی و مبتنی بر برابری زن و مرد، توجیه نماید؛ در حالیکه مفهوم فرانویگرای عدالت، با تأکید بر ضرورت رد همه فراروایتها و نظریه‌های کلان، توجیه حقوق و تکالیف را محلی و محدود دانسته، بر آن است که این توجیه نباید جهان شمول باشد (پورعزت، ۱۳۸۰، ص ۸۷).

اما در دید جامعه شناختی کاربردی امروز با توجه به بهره‌گیری از اندیشه‌های مختلف، عدالت در ارتباط با مناطق و طبقات مختلف اجتماعی دیده می‌شود. در بررسی موضوع گریزی کوتاه به انواع عدالت می‌زنیم تا بتوان معنای عدالت اجتماعی را به راحتی شناخت. بر این اساس عدالت نسبی، تحقق یکی از اهداف عالی علم حقوق است. برای تحقق این مهم لازم است تا قضات و وکلا، علاوه بر توجه به متن قانون، به اصول و نظریات حقوقی توجه داشته باشند، زیرا در غیر این صورت راهی را پیموده‌ایم که از اجرای عدالت فرسنگ‌ها فاصله خواهد داشت.

یکی از این نظریات حقوقی، نظریه عدالت معاوضی است. در این مقاله به شیوه‌ای استدلالی - تطبیقی بحث گردیده است که چگونه می‌توان در وضعیتی که اجرای نص قانون با رعایت عدالت معاوضی ناسازگار است، به وضع قاعده پردازیم تا از یک سو قانون اجرا شود و از سوی دیگر عدالت معاوضی محقق شود. در این راستا ابتدا به تبیین مختصر نظریه و بیان مبانی آن پرداخته، و سپس برخی از آثاری را که قبول آن در تفسیر قراردادها و تعهدات به جا می‌گذارد، بیان خواهیم کرد.

این نظریه در نصوص دینی مانند آیات قرآن و احادیث اهل بیت (ع) که مبنای استخراج قواعد و قوانین فقهی و حقوقی هستند بوسیله دلایل تحلیلی و تعبدی نظیر قاعده تلف مبیع قبل از قبض و اختیارات قانونی، به عنوان یک نظریه مقبول توجیه می‌گردد. نظریه عدالت معاوضی در صحنه تجارت داخلی و خارجی نیز اقتضاء می‌نماید تا قاعده تلف مبیع قبل از قبض، حکمی عمومی و جاری در تمام مبادلات معوض باشد. وضع تمام اختیارات نیز با نظریه عدالت معاوضی توجیه می‌گردد.

قبول این نظریه حاوی آثار مثبتی در رویه حقوقی و قضایی کشور است که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: ۱- منع امکان مطالبه توأمان وجه التزام گزاف و اصل تعهد، ۲- توجه به تعهدات متقابل متعهدله در دعاوی مطالبه وجه التزام و الزام به تنظیم سند رسمی، ۳- توجه به شرایط طرف ضعیف قرارداد در تفسیر تعهدات و منع سوء استفاده از حق (اصل ۴۰ ق.ا و قاعده لاضرر) و اعطای حق به مشروطه بوسیله صدور حکم عدم نفوذ یا ایجاد حق فسخ یا اعلام بطلان حسب مورد، ۴- بطلان رجوع زوجه به فدیة در شرایطی که زوج فرصت رجوع به اصل طلاق را ندارد، ۵- به رسمیت شناختن حق حبس بعنوان وسیله اجرای عدالت معاوضی و توجه به تقابل تمکین و نفقه متناسب با شأن، در شرایطی که دعوای تقابل یا دفاع ماهوی در این خصوص طرح شده باشد.

همچنین عنایت به این مطلب که حق حبس وسیله اجرای صحیح موازنه حقوق است نه سوء استفاده از حق. بر اساس مطالب ذکر شده، هدف این پژوهش تحلیل جایگاه و کارکرد عدالت اجتماعی در حقوق قراردادها با تأکید بر آیات قرآن و مبانی اسلامی است.

پیشینه تحقیق

در موضوع حقوق قراردادها از منظر روایات و اهل بیت (ع) پژوهش‌های اندکی صورت پذیرفته و لذا خلاء پژوهشی وجود دارد. به عنوان مثال در مقاله‌ای با عنوان «حقوق قراردادها در فقه و حقوق اسلام» از دیدگاه اسلام اصل آزادی اراده به عنوان اصل اصلی حاکم بر تمام روابط بین الملل همچون سایر صحنه‌های زندگی اجتماعی انسان پرداخته شده و از اینجاست که تعهدات اختیاری به صورت سرچشمه اصلی و منبع اساسی حقوق بین الملل در اسلام درآمده است (ر.ک: زنجانی، ۱۳۷۰).



در مقاله «رویکردی تطبیقی در حقوق حاکم بر قراردادها» نیز نشان داده شده است که ماده ۱۰ قانون مدنی ناظر بر این است که بحث امری، تکمیلی و تفسیری بوده ماده مذکور فاقد آثار عملی است و حتی با فرض امری بودن، متعاقدین ایرانی و یا ایرانی و خارجی حق انتخاب حقوق قراردادها را دارند. زیرا اصل حاکمیت اراده از اصول مسلم حقوقی در حقوق بین المللی خصوصی است و صورت فقدان آن، عناصر جایگزین متفاوتی از طرف حقوق‌های مختلف ارائه شده است که از بین آن‌ها معیار حقوقی که با قراردادبیشترین و نزدیک‌ترین پیوندها را دارد در راه گسترده جهانی است (ر.ک: پروین و اکبری رودپشتی، ۱۳۹۲).

در مقاله «هدف قرارداد در حقوق اسلام و ایران: مطالعه تطبیقی با حقوق انگلیس» نیز بیان شده است که بعد از انعقاد قرارداد، ممکن است حوادثی رخ دهد که هدف معامله برای طرفین قرارداد برآورده نشود و انجام آن برای یکی یا هر دو طرف معامله بی ثمر گردد. در حقوق اسلام و ایران مبحث مستقلی در این باره مطرح نشده است اما آیا پذیرش چنین دیدگاهی بر طبق مبانی فقهی و اصول حقوق ایران، ممکن است؟ این تئوری در این نظام حقوقی با چه مبنایی پذیرفته شده است. ممکن است در نگاه اولیه، استناد به این تئوری در فقه اسلامی و حقوق ایران به جهت تقابل با اصل لزوم و استحکام معاملات سخت به نظر برسد. ولی بررسی دقیق منابع فقهی و ملاکات مواد قانونی نشانگر آن است که می‌توان همانند حقوق کامن لو، به این دکتترین استناد کرد (ر.ک: میلانی و همکاران، ۱۴۰۳).

۱. مفهوم شناسی عدالت

عدالت یکی از مفاهیم سهل ممتنع است که در تعریف، گسترده‌ترین مفاهیم و در عمل مضیق‌ترین امور است. در علم اخلاق عدالت را فضیلتی می‌دانند که از همه بالاتر است. برخی معتقدند مفاهیم کلی مثل حُسن و قُبْح عقلی و عدل الهی، حُسن نیکی و قُبْح بدی یا حُسن راستی و قُبْح دروغ با فطرت و سرشت پاک انسان سازگار و منطبق است؛ به این معنا که چون عقل بشر این موضوعات را مستقلاً درک می‌کند و فطرت او صحت آن را مشاهده می‌کند، بنابراین اصول اخلاقی نیز از این رهگذر ادراک می‌شوند. متکلمین، عدالت را در موضوع عدل خدا و حُسن و قُبْح عقلی جستجو می‌کنند. متکلمان اسلامی خداوند را این عطر می‌دانند که به حکم این عدل ذاتی، کار عبث انجام نمی‌دهد و چون کار بیهوده انجام نمی‌دهد با بندگان خود به دور از ظلم و ستم رفتار می‌کند.

بنابراین چون انجام کار عبث خروج از حدود عدل و داد و عین ظلم و قبیح است، قابل انتساب به ذات باری تعالی نیست. عدالت در فلسفه بیشترین مناقشه و اختلاف را ایجاد کرده است. منظور از عدالت فلسفی عدالت مطابق با درک عقل از مفهوم آن است و نظیر حقوق طبیعی عقلانی است و ویژگی طبیعت‌گرایانه دارد.

افلاطون از اولین و بزرگ‌ترین فلاسفه جهان معتقد است عدالت، آرمانی است که فقط تربیت‌یافتگان دامان فلسفه (شایستگان) به آن دسترسی دارند و به یاری تجربه و حس نمی‌توان به آن دست یافت. او عدالت را با توجه به استعدادها و اشخاص و استحقاق او چنین تعریف می‌کند: «عدالت آنست که هر کس چیزی را بدست آورد که حق اوست و حرفه‌ای داشته باشد که استعداد و شایستگی آن را دارد». او پرداختن به کار خود و عدم دخالت در کار دیگران را عین عدالت می‌داند. ارسطو عدالت را در میانه‌روی و تعادل تفسیر می‌کند و پس از او نیز هر کسی تعریفی از عدالت داشته است (کاتوزیان، ۱۳۷۰، ص ۳۵).

۱-۱. عدالت توزیعی

«عدالت توزیعی» ناظر به تکالیف دولت در برابر مردم است و چگونگی توزیع مشاغل، مناصب و اموال عمومی را معین می‌کند؛ در واقع احساس عدالت توزیعی از سوی مردم با انصاف ادراک شده از پیامدها سر و کار دارد و به منزله یک عامل بالقوه با کاربردهای مهم در زمینه‌های مختلف سازمان و جامعه در نظر گرفته می‌شود. میزان زیادی از تحقیقات در مورد عدالت به طور تاریخی بر توزیع پرداخت‌ها و یا پاداش‌های مرتبط با کار تمرکز می‌نماید که از تئوری برابری منتج شده است. هنگامی که افراد یک سازمان در مورد میزانی که پیامدها مناسب، درست و اخلاقی هستند، قضاوت می‌کنند در واقع میزان رعایت عدالت توزیعی در سازمان را مورد داوری قرار می‌دهند (پورعزت، ۱۳۸۲، ص ۳۱).

لوندال (۱۹۷۶) عدالت توزیعی را از دیدگاه افرادی که عمل تخصیص را انجام می‌دهند مورد بحث قرار داده است. مدل قضاوت عادلانه لوندال، یک نگرش فعالانه‌تری را نسبت به تئوری برابری در نظر می‌گیرد. در این تئوری، لوندال بیان می‌دارد که افراد در مورد میزان استحقاقشان با استفاده از چندین قانون عدالت مختلف، قضاوت می‌نمایند.



۲-۱. عدالت رویه‌ای

«فولگر» و «گرین برگ» (۱۹۸۵) اولین محققانی بودند که بحث «عدالت رویه‌ای» را برای محیط‌های کاری استفاده کردند. از آن زمان، جریان مداومی از تحقیق، پیرامون عدالت رویه‌ای وجود دارد. لیند و تیلر (۱۹۸۸) عدالت رویه‌ای را به منزله رعایت عدالت در فراگردهایی که توسط آن‌ها، پیامد‌ها تخصیص می‌یابند، تعریف می‌کنند. بارون و گرین برگ معتقدند که دانشمندان دو جنبه برای عدالت رویه‌ای در نظر گرفته‌اند:

۱- جنبه ساختاری عدالت رویه‌ای: این جنبه از عدالت رویه‌ای به بررسی این امر می‌پردازد که تصمیمات چگونه باید اتخاذ گردد تا منصفانه به نظر برسد. توجه به این نکته حائز اهمیت است که این جنبه به بررسی اینکه تصمیمات چه باشند، نمی‌پردازد بلکه این امر را بررسی می‌نماید که تصمیمات چگونه اتخاذ گردند.

۲- جنبه اجتماعی عدالت رویه‌ای: گرین برگ اعتقاد دارد که گرچه جنبه ساختاری عدالت رویه‌ای، اهمیت شایانی دارد اما همه مباحث در زمینه عدالت رویه‌ای را در بر نمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر هنگام قضاوت در مورد میزان رعایت عدالت در رویه‌های سازمانی، کیفیت رفتار بین شخصی تصمیم‌گیرندگان با کارکنان سازمان به منزله یک فاکتور کلیدی در نظر گرفته می‌شود. برگ این بعد عدالت رویه‌ای را «عدالت مرآوده‌ای» می‌نامد و دو فاکتور اصلی را تعیین کننده عدالت در رفتارهای بین افراد می‌داند (مومنی، ۱۳۸۵، ص ۲۱).

۲. رابطه حقوق اسلامی و عدالت

انسان طالب است که عدالت را اجرا کند و قواعد حقوق هم متمایل هستند به اینکه عدالت را اقامه کنند و به همین دلیل قواعد حقوقی همیشه در نزد قانون برابر هستند. در طول زندگی بشر همیشه تلاش کرده است که در راه تمیز و تشخیص و اجرای عدالت قرار بگیرد. عدالت را نباید ثابت در نظر گرفت و در هر زمان و مکان با توجه به شرایطی که وجود دارد، اعم از اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، باید عدالت معین گردد. عدالت یک اخلاقی می‌باشد که با اخلاق معنای آن عوض می‌شود. گاهی اوقات حقوق و عدالت از هم فاصله می‌گیرند اما گرایش به طرف عدالت را همیشه حقوق به عنوان یک آرمان حفظ می‌کند. در واقع حقوق عدالت را از جمله هدف‌های اصلی و اساسی قرار می‌دهد.

در واقع دولت تلاش می‌کند که برای حفظ کردن نظم عمومی جامعه و به وجود آوردن آرامش اجتماعی، ناچاراً باید تا حدی که امکان دارد قواعد حقوق را با عدالت سازگار و نزدیک کند. هر زمان که در روابط اجتماعی نظم به وجود بیاید و وضع کردن قواعدی که خلاف عدالت است، همه حکومت‌ها توافق نظر دارند. آنچه مشخص است آن است که پیوند بین حقوق و عدالت در بسیاری از قواعد دیده می‌شود اما در واقع قلمرو حقوق و عدالت از هم متمایز هستند. حقوق به مفهوم ایجاد نظم اجتماعی است. گاهی اوقات قانونگذاری قواعدی را تنظیم می‌کند که عدالت درباره آنها حکمی نمی‌تواند داشته باشد و حفظ نظم باعث ایجاد شدن قاعده‌ای می‌گردد که با عدالت مخالف است. عدالت می‌گوید که خطاکار باید مجازات شود و کیفر خطای زشت خود را بکشد اما گاهی هم ترجیح منافع عموم جامعه بر حقوق فردی به عنوان یک نوع از عدالت مطرح می‌شود و نباید هیچ وقت حرمت انسان و شخصیت او را فراموش کرد. عدالت در عین حال که ترازوی ارزش و مهم‌ترین وصف کمالی حقوق است، ممکن است به عنوان وصف جوهری حقوق قرار نگیرد و اگر نظام حقوقی به عدالت به عنوان اینکه عدالت هدف نهایی حقوق است بی‌اعتنا باشد، این نظام حقوقی هیچ زمان شایسته حیات جمعی و اجتماعی نیست. پس در هر نظریه‌ای که مطرح می‌شود و نظام حقوقی از آن نظریه متأثر می‌شود، باید عدالت را هم جست‌وجو کرد و قرار داد.

۲-۱. عدالت و انصاف

در حوزه فقه و حقوق تعاریف متفاوتی از انصاف ارائه شده است. انصاف یک احساس مبهم از عدالت می‌باشد که به عنوان چوبدستی عدالت بوده تا از لغزش پیدا کردن آن کم کند (کاتوزیان، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۶۷۹). برخی از انصاف به عنوان اصلاح یک قاعده دانسته‌اند که به خاطر ماهیت کلی که دارد ناقص است. انصاف را به عنوان یک صورت خاص از عدالت می‌دانند که با این تعریف بر یک نوع از عدالت ترجیح داده شده است (پورحسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۶). برخی هم انصاف را هم‌معنا و مترادف با عدالت دانسته‌اند. عدالت همان‌طور که بیان شده جزء مفاهیم بسیار قدیمی است که بشر همواره تلاش کرده است که این مفهوم را در جامعه مستقر کند. پرواضح است که حقوق و عدالت رابطه نزدیکی با هم دارند. عدالت و انصاف این دو مفهوم در آثار نویسندگان مختلف مترادف هم استفاده شده‌اند.



برخی در واقع عدالت را به مفهوم انسان دانسته‌اند. قوانینی که با عدالت و انصاف منطبق نباشد را مردم اجرا نمی‌کنند و برای فرار از آنها به هر نوع حيله‌ای متوسل می‌شوند اما عدالت و انصاف با هم متفاوت هستند. در واقع در مفهوم عام است که عدالت شامل انصاف هم می‌شود اما در مفهوم خاص بین این دو تفاوت‌هایی وجود دارد. عدالت خشک و خشن است و انصاف انعطاف‌پذیر و از سردی و خشکی قانون کم می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۹۶، ص ۵۸۳). بسیار دشوار است که قضات و دادگاه‌ها عنوان کنند که یک راه‌حل منصفانه است و از عدالت بیشتر استفاده می‌کنند تا انصاف. در نظریه رالز و در کتاب او به عنوان عدالت به مثابه انصاف، وی عنوان می‌کند که اگر بر سر عدالت توافق می‌شود منظور آن این است که این دو مفهوم مانند شعر و استعاره هستند. اصول عدالت حاصل یک توافق منصفانه هستند ولی این به آن معنا نیست که عدالت و انصاف مفاهیم یکسانی را دارند (جان رالز، ۱۳۹۰، صص ۴۴ و ۴۵).

عدالت بر متن قانون تکیه می‌کند و انصاف بر روح قانون. انصاف این اعتقاد را دارد که همه ابزارها و روش‌های حقوقی باید در پی تأمین کردن انصاف باشند و اگر ابزارهای قانونی خلاف انصاف باشند، نباید مورد استفاده قرار بگیرند. در واقع عدالت به دقت از روش‌ها و اسلوب‌های اصولی و حقوقی پیروی می‌کند. ارسطو در تفاوت این دو عنوان می‌کند که این دو نه مطلقاً مثل هم هستند و نه نوعاً مختلف هستند. انصاف به نوعی از عدالت بالاتر است اما در نفس آن همان عدالت است و دلیل اینکه انصاف از عدالت بالاتر است به دلیل اختلاف در نوع آن است نه اختلافی که در جنس آن وجود دارد (پورحسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹).

۲-۲. عدالت و مساوات

عدالت در معنای مساوات مطلق نیست، معنای عدالت این را به ما نشان نمی‌دهد که همه مردم از همه نظر در یک درجه باشند. در واقع مقتضای عدالت، رعایت کردن مساوات است. در شرایط مساوی که قرار دارند، مساوات آن است که برای همه افراد امکانات مساوی فراهم گردد (مطهری، ۱۳۷۹، صص ۹۸-۹۷). برخی مساوات را یکی از اصول حقوق عمومی دانسته‌اند که مطابق با انصاف، صرف نظر از اینکه مذهب، ثروت و شغل و یا حتی جنس آن فرد چیست، حقوق و تکالیفی مساوی را با سایر اعضای جامعه دارد. در واقع مساوات از اهداف امام علی (ع) در ایام زمامداریش بود.

ایشان همواره لزوم رعایت تساوی بین افراد را از جمله حقوق مردم پنداشته‌اند و تفاوت گذاشتن در بین مردم را درست نمی‌دانستند و معتقد بودند که قانون باید درباره همه افراد بدون هیچ‌گونه استثنایی اجرا شود. حتی آن حضرت به هنگام شهادت از این مسئله که مبادا در حق ابن‌ملجم ستم شود را مدنظر داشتند و فرمودند: «ای فرزندان عبدالمطلب! مبادات که با گفتن پیاپی امیرمؤمنان کشته شده، امیرمؤمنان کشته شده، در خون مسلمانان غوطه‌ور شوید، به هوش باشید که به خون‌خواهی من هیچ کس جز قاتلم نباید کشته شود، هر زمان این ضربت او جان دادم. در برابر ضربت او تنها یک ضربت به او بزنید و نباید او مثله شود...» (نهج‌البلاغه، نامه ۴۷، ص ۳۹۹). پس تأکیدات ایشان همواره به اجرای عدالت همراه با مساوات و تساوی همه در برابر قانون بوده است.

بر این اساس نظریات عدالت اجتماعی قابل تقسیم به دو گروه می‌باشند:

۱- نظریه قراردادی و نفع‌طلبانه عدالت که از قرن ۱۷ به بعد در غرب رایج شد. در سده‌های ۱۷ و ۱۸ مهم‌ترین نمایندگان این نظریه بودند. به نظر هابز عدالت عبارت است از اجرای تعهداتی که فرد از روی نفع‌طلبی به اجرای آنها رضایت داده است. پس اساس عدالت قرارداد است. هیوم نیز که متأثر از اندیشه‌های هابز و الهام بخش مکتب اصالت فایده بود، عدالت را در تأمین منافع متقابل می‌دید.

۲- نظریه بی‌طرفی عدالت که در آن اساس بر نادیده گرفتن منافع افراد درگیر و از نگاه ناظری ایده‌آل است که در آن میان نفعی ندارد. این برداشت غایت‌گرایانه از عدالت در مقابل برداشت ابزار گرایانه هابز و هیوم، برداشتی کانتی است. در حقیقت نظریه غایت‌گرا و اخلاقی کانتی نیازمند فرض وضعی است که در آن اصول عدالت یافت می‌شود. قرار گرفتن در آن وضعیت مستلزم محرومیت از اطلاعات درباره منافع خود است و تنها در پس این پرده جهل می‌توان به بی‌طرفی رسید (بشیریه، ۱۳۷۵، ص ۲۱).

۳. رابطه حقوق قراردادها و عدالت اجتماعی

تمام مبادله‌های اقتصادی جامعه ما با قرارداد است که خود را نشان می‌دهد و در حال حاضر تک‌تک افراد به نحوی با قرارداد ارتباط دارند و چه قراردادهای کوچک و چه قراردادهای بزرگ را افراد منعقد می‌کنند. پس پرواضح است که به عنوان یک نماد اجتماعی می‌توان از قرارداد نام برد که این نماد اجتماعی مورد حمایت قانون قرار گرفته است تا همه افراد قادر باشند که برای



ادامه دادن زندگی فرد با سایر اعضای جامعه، قرارداد منعقد کنند و با توجه به این قراردادها، روابط خود را با دیگران تعریف کنند و مورد نظم قرار دهند. یکی از ابتدایی ترین مباحث حقوقی قراردادها می باشد. در حقوق قراردادهای می توان با روش تفسیر قرارداد و قانون آشنا شد و هرچه که در فهم و یادگیری حقوق قراردادهای پرافراتر گذاشته شود و عمیقاً به مباحث آن پرداخته شود، می توان آن فرد را به عنوان یک فرد حقوقدان در نظر گرفت. قراردادهای نه فقط در حوزه حقوق خصوصی، بلکه در حوزه حقوق عمومی هم خود را نشان داده اند و نمی توان از اهمیت آنها در این حوزه ها چشم پوشی کرد.

ناگفته پیداست که علاوه بر حقوقدانان، بسیاری از کارشناسان و مدیران در سمت های حسابداری، حسابرسی، مدیریت و حتی بازرسی به اطلاع پیدا کردن از اصول قرارداد نیاز دارند. حقوق قراردادهای امر و نهی نمی کند، دستور نمی دهد، هدف حقوق قراردادهای این است که اساساً به ما بگوید که اگر خواستید یک قرارداد را منعقد کنید، باید چه ضوابطی را رعایت کنید تا حمایت هایی را که قانون در نظر دارد را بتوان به شما تسری داد. هر زمان که یک قرارداد به صورت صحیح منعقد شود، حقوق قراردادهای مقرر می کند که هر کدام از دو طرف قرارداد باید چه حقوق و تکالیفی را داشته باشند و اگر هر کدام از دو طرف قرارداد از انجام دادن تعهدات قراردادی خودشان امتناع کنند، حقوق قراردادهای به ما نشان می دهد که هدف مقابل او چه اقداماتی را می تواند انجام دهد، چرا که قرارداد به عنوان یک نماد اجتماعی مورد حمایت قانون قرار می گیرد. منعقد کردن قرارداد باید آسان شود تا همه افراد جامعه قادر باشند که برای آن که زندگی خودشان را در جامعه به سطح قابل قبولی برسانند، آزادند با دیگران قراردادی را منعقد کنند و روابطی را با دیگران تعریف و تنظیم کنند.

حقوق قراردادهای در پی این هدف است که در درجه اول تا جایی که امکان دارد آزادی افراد در انعقاد قرارداد را تضمین کند و زمینه ای را به وجود بیاورد که همه افراد جامعه قادر باشند آزادانه با هم عهد و پیمان را منعقد کنند. هدف بعدی حقوق قراردادهای این است که افراد را به سطحی از اطمینان برساند که همه افراد که قراردادی را منعقد می کنند، آگاهانه و آزادانه و با اختیار کامل است و دارای قصد و رضا هستند و علاوه بر آن اهلیت های قانونی مورد نیاز را نیز دارا هستند. در همین راستا حقوق قراردادهای با اجبار، اکراه و اشتباه در معامله مقابله و مبارزه می کند و هدف او حمایت از طرف های ضعیف جامعه و قرارداد مانند اشخاص صغیر و محجور است.

حقوق قراردادهای در مرحله بعد به کمک طرفین قراردادی می‌آید تا زمانی که مفاد و محتوای یک قرارداد مورد اختلاف است، حقوق قرارداد مشخص می‌کند که طرفین چه حقوق و تعهداتی را دارند و حدود آن کدام است و در پی واکاوی کردن شروط قرارداد هستند تا با توجه به همه اوضاع و احوال شروطی که ممکن است در یک قرارداد وجود داشته باشد، چه قسمتی و چه بنایی را معین کنند و اگر نکته‌ای مبهم در قرارداد موجود باشد، با استفاده از تفسیر آن، قرارداد را بررسی کنند. هدف حقوق قرارداد آن است که وفاداری به عهد و پیمان را گسترش دهد و با نقض قرارداد مقابله کند و حتی این اجازه را به طرف دیگر قرارداد می‌دهد که با کمک نظام قضایی متهم را مجبور کند که تعهداتش را انجام دهد و اگر این اجبار ممکن نباشد، به طرف دیگر قرارداد این اجازه را می‌دهد که قرارداد را فسخ کند و راهکارهایی را در حقوق قرارداد برای مقابله با نقض قرارداد پیش‌بینی می‌کند از جمله آن که مسئولیت قراردادی را شناسایی می‌کند و ناقض قرارداد را به پرداخت کردن خسارت ملزم می‌کند. در واقع حقوق قرارداد شرایط انحلال قرارداد و تبعات آن را معین می‌کند.

انحلال قرارداد ممکن است با توافق طرفین باشد یا به صورت یک‌جانبه و یا به اجازه قانون توسط طرفین و حقوق قرارداد، همچنین این مورد را هم که اگر یکی از طرفین به استناد شرط ضمن عقد قرارداد لازم را به صورت یک‌جانبه فسخ کند را هم بیان کرده است. قرآن مجید انسان‌ها را به مکتوب کردن قراردادهای و گرفتن شاهد برای آن‌ها دعوت می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكُونُوا الشَّاهِدَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» (البقره: ۲۸۳). بر همین اساس اسلام برای رعایت کردن حقوق مالی مردم این توصیه را می‌کند که همه قراردادهای مکتوب شوند و در حضور گواه انجام گیرند تا در اثر اشتباه یا فراموشی یا انکار یکی از طرفین، اختلافی به وجود نیاید و در صورتی که اختلافی به وجود نیاید، به واسطه بی‌بینه، حق به صاحب حق برسد.

۳-۱. تأکید نصوص دینی بر رعایت عدالت اجتماعی در حقوق قراردادهای

در میان متفکران اسلامی نیز، آراء بسیار متفاوتی در باب عدالت اظهار شده است. به عنوان نمونه استاد مطهری، عدالت را به منزله پایه‌های ساختمان معنا کرده است. از طرف دیگر از نظر استاد



مبنای بحث عدالت در اسلام را باید در خود قرآن کریم جستجو کرد همچنین وی قرآن را علت اصلی حساسیت مسلمانان نسبت به عدل و پرداختن به آن در حوزه‌های مختلف اسلامی می‌داند. استاد مطهری می‌گوید: «در قرآن کریم تصریح شده که حکمت بعثت و ارسال رسل این است که عدل و قسط بر نظام زندگانی بشر حاکم باشد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحديد: ۲۵) قرآن به دنبال آن است که بذر عدل را در دل جامعه اسلامی بپراکند و این امر تا اندازه‌ای اهمیت دارد که گاهی خدا از مقام فاعلیت و تدبیر الهی به مقام اقامه عدل یاد می‌کند. نیکی عدالت از نظر اسلام و قرآن تا اندازه‌ای است که رعایت آن را نه فقط نسبت به مسلمانان بلکه نسبت به کفار نیز توصیه می‌کند.

البته ناگفته نماند که در زبان فقهای امامیه، عدالت ناظر بر تعریف مصداق است. برای نمونه امام خمینی در باب حیل ربا می‌فرماید: «ان اخذ الزیاده عن راس المال ظلم فی نظر شارع الاقدس» (خمینی، ۱۴۱۵، ص ۲۶۰) که همین نظر اثبات و تقویت می‌شود که هر توافقی که مصداقی از نقص بی‌عدالتی باشد، ظلم به حساب می‌آید و محکوم به بطلان یا فسخ و یا تعدیل خواهد بود. عدالت در اسلام شباهت بسیار زیادی به عدالت از نظر طرفداران حقوق فطری دارد. در نهایت آن که بدون آن که به مسئله اخلاق توجه کرد، نمی‌توان تعریف روشنی از عدالت ارائه داد. (اصغری، ۱۳۸۶، ص ۲۸۱). در فقه‌العقود عدالت باید بر اساس توازن در حقوق و تعهدات متعاقدين با لحاظ کردن اصول اخلاقی و با توجه به انصاف باشد.

در مجموع چهار تعریف از عدل وجود دارد که مورد چهارم به تعریف عدل الهی اختصاص دارد و از حوزه این بحث خارج است و سه مورد دیگر عبارتند از:

الف) موزون بودن و تعادل: تناسب و تعادل در اجتماع، یعنی جامعه‌ای که اجزاء مختلفی دارد و هدف خاصی را دنبال می‌کند، برای تعادل آن ضروری است که میزان احتیاجش در نظر گرفته شود و متناسب با آن احتیاجات بودجه و نیرو مصرف گردد. در چنین تعریفی پای «مصلحت» به میان می‌آید، مصلحت کل، مصلحتی که در آن بقاء و دوام «کل» و هدف‌هایی که از کل منظور است در نظر گرفته می‌شود.

ب) مساوات و نفی هر گونه تبعیض: این امر به ظاهر مفهوم زیبایی است، استاد در این مورد نیز با نگاه نقاد خود به دقت معانی مختلف مساوات را از هم جدا و موشکافی می‌کند.

ج) رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق به ذی حق: در مقابل، ظلم عبارت است از پایمال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران. «معنی حقیقی عدالت اجتماعی بشری، یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند همین معنی است.

بنابراین در عدالت اجتماعی از منظر نصوص دینی از دو اصل سخن گفته می‌شود: اصل اول از آزادی برابر و فرصت‌های برابر دفاع می‌کند و اصل دوم ناظر بدان است که در چه وضعی می‌توان گفت نابرابری‌ها موجه و عادلانه است (بشیریه، ۱۳۹۲، ص ۴۰).

سید قطب نیز پایه‌های عدالت اجتماعی را بر سه محور آزادی همه جانبه وجدان، مساوات کامل انسانیت و تکامل همکاری محکم اجتماعی بنا کرده است (قطب، ۱۳۵۲، ص ۹۲). بدین ترتیب عدالت اجتماعی دو رکن اساسی دارد که عبارتند از:

الف) تکافل عمومی؛ که به معنای کفیل یکدیگر شدن و در برابر یکدیگر مسئول و متعهد

بودن و همین‌طور گذشتن از منافع صرف فردی و اندیشیدن به مصالح همگانی است؛

ب) توازن اجتماعی؛ که بیانگر ایجاد برابری و تعادل در تمام ابعاد زندگی اجتماعی برای

تمام افراد و اقشار جامعه است، یعنی قدرت، ثروت، امکانات و زمینه‌های بکارگیری و تولید و توزیع و مصرف آنها در جامعه به گونه‌ای باشد که تمامی افراد بتوانند از مزایا و امکانات موجود به صورتی متعادل، متوازن و متناسب با مقتضیات و شرایط و نیازها برخوردار شوند (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۵۸۱).

در مجموع باید گفت که در اندیشه لیبرالیستی غرب معاصر، عدالت ناظر به حفظ و صیانت از حقوق اساسی فردی است و صفت عادلانه و اومانستی، تقریباً معادل و مترادف هم بکار گرفته می‌شود. در نگرش سوسیالیستی نیز عدالت اجتماعی به معنای عدالت توزیعی و در توزیع محصولات، امکانات و فرآورده‌هاست که البته هر کدام دارای نقض و نارسایی هستند، اما ابعاد عدالت اجتماعی در اسلام دارای ویژگی‌های زیر می‌باشد:

۱. برابری دسترسی در تعیین سرنوشت و تحقق مسئولیت خلافت عمومی انسان در زمین؛
۲. برابری دسترسی در اداره جامعه، نظارت بر حکومت و آزادی سیاسی؛
۳. برابری دسترسی در مقابل قانون، مقررات عمومی و امتیازات اجتماعی؛
۴. عدالت توزیعی در بُعد ثروت و منابع اقتصادی جامعه؛
۵. عدالت توزیعی در بُعد قدرت و منابع سیاسی جامعه؛



۶. برابری در دسترسی به معیشت و سطح زندگی؛
۷. اعتدال در سلوک و معاشرت اجتماعی؛
۸. برابری در آموزش و پرورش؛
۹. برابری در قضاوت و دادرسی؛
۱۰. توازن اجتماعی و تأمین عمومی و تکامل همیاری اجتماعی (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۵۸۱).

۲-۳. تأکید اهل بیت (ع) بر رعایت عدالت اجتماعی در حقوق قراردادها

عدالت اجتماعی به عنوان یک مفهوم جامع و همه‌جانبه در سیاست‌گذاری یک حکومت و یک نظام وسیع بین‌المللی برای اولین بار در تاریخ از طرف امام علی (ع) و پس از شکست امپراطوری‌های روم و ایران و فتوحات مسلمین در قاره‌های آسیا و آفریقا پایه‌گذاری شد. از دیدگاه امام علی (ع) عدالت اجتماعی یک اصل همگرا و مشروع حکومتی است و همه‌ی ابعاد سیاسی، اقتصادی، اداری و سازمانی را در بردارد. در حالی که عدالت اجتماعی در دوران حکومت و امامت علی (ع) یک الگوی جامع و چند بعدی می‌باشد، یک نظریه و مطالعه تطبیقی نشان می‌دهد که چنین دیدگاه و اصل نظری همگرایی که از پایه‌های لاینفک یک نظام و از شرایط مشروعیت یک حکومت محسوب شود در نظام‌های باستانی و حکومت‌های غیراسلامی قرون وسطی موجود نبوده است. عدالت اجتماعی در چند قرن گذشته به صورت ابعاد فردی و متفرقه، تحت عنوان‌های عدالت سیاسی، عدالت و قانون، عدالت اقتصادی، عدالت اداری، عدالت و مساوات و عدالت توسعه و غیره بروز کرده است.

عدالت اجتماعی امام علی (ع) از دو جهت بی‌نظیر است، نخستین اینکه دیدگاه او از عدالت اجتماعی با ایمان او به عنوان مردی که از عدالت و حکم و وجدان منحرف نشد منطبق و همسان می‌باشد، دوم اینکه او تنها متفکری بود که به این دیدگاه جنبه‌ی عملی داد و به عنوان رئیس یک حکومت و یک جامعه وسیع چند ملیتی نظریات عدالت اجتماعی را در چارچوب دین مبین اسلام جامه‌ی عمل پوشانید. مدت امامت حضرت علی (ع) بعد از پیامبر (ص) سی سال بود ولی او فقط پنج سال و شش ماه در صدر خلافت و زمامداری کشور بزرگ و وسیع اسلامی و بزرگترین قدرت و حکومت دنیای آن وقت قرار گرفت.

جهان‌سازی اسلامی امام علی (ع) با عدالت اجتماعی آغاز می‌شود و اندیشه سیاسی متفکرین اسلامی، چه شیعه و چه سنی، در طول تاریخ با مفهوم عدالت اجتماعی جریان می‌یابد. در طول تاریخ، نام علی با نام عدالت قرین شده است.

از ابن مقفع و ابویوسف گرفته تا ابن قتیبه و فارابی، از غزالی و طوسی گرفته تا ابن خلدون و امام خمینی، متفکرین و اندیشمندان اسلامی عدالت اجتماعی در آثار و اندیشه‌های سیاسی خود گنجانیدند و از دیدگاه‌های امام علی (ع) الهام گرفتند. در تمدن باستانی و قرون وسطای غرب، مفهوم عدالت اجتماعی حاصل آلودگی‌ها و جمع‌آوری سازمان‌های بزرگ آن زمان به‌ویژه مسیحیت، امپراطوری روم و نژاد و ملیت‌های آلمانی بود. نظریات عدالت اجتماعی در غرب، برداشتی از تورات و انجیل، قوانین و حقوق مدنی روم و متفکرین آلمانی نژاد به‌شمار می‌رفت. مفهوم عدالت اجتماعی عصر فئودالیسم اروپا با ظهور انقلاب فرانسه و پیدایش واحدهای جدید بین‌المللی «ملت - دولت» تغییر نمود و ابعاد و مکاتب مختلف کنونی و رایج امروزی را به وجود آورد. ولی مفاهیم و نظریات متفکرین غرب، از افلاطون تا کانت، از لاک تا روسو، از مارکس تا گاندی و دیگران، آن جامعیت و همگرایی موجود در عدالت اجتماعی امام علی (ع) را دارا نمی‌باشند.

مطالعه و بررسی دقیق عدالت اجتماعی از دیدگاه امام علی (ع) از آن جهت مهم است که دوران امامت و خلافت او ابعاد معنوی و اجتماعی عدالت را به طور واضح و روشن بیان می‌کند و قوانین و حقوق الهی از طریق علم و دانش خود امام به طور مستقیم تبیین می‌گردد. عدالت اجتماعی در نهج‌البلاغه به صورت یک فلسفه و نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مورد توجه قرار می‌گیرد و به صورت یک ناموس بزرگ اسلامی جلوه می‌کند.

مفهوم عدالت اجتماعی امام علی (ع) را می‌توان در سه بعد اصلی: وحدت‌گرایی و آزادمنشی، حقوقی و سیاسی و در نهایت اقتصادی و مدیریت یا سازمانی مورد مطالعه قرار داد. هر یک از این ابعاد نیز تحت پنج عوامل یا شاخه‌های پیوندی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد. در مجموع، مفهوم عدالت اجتماعی امام علی (ع) شامل سه بعد اصلی و پانزده بعد فرعی به شرح ذیل است که تمام آنها به هم مربوط و جزء لاینفک عدالت اجتماعی می‌باشند:

الف) اصل وحدت‌گرایی و آزادمنشی شامل ابعاد: ۱. توحیدی و الهی؛ ۲. مساوات و برابری؛ ۳. وحدت و هم‌بستگی؛ ۴. آزادی؛ ۵. جهان‌سازی اسلامی می‌باشد.



ب) اصل حقوقی و سیاسی شامل عوامل: ۱. کرداری و رفتاری؛ ۲. حقوق مدنی؛ ۳. منافع عمومی؛ ۴. مسئولیت و پاسخ‌گویی؛ ۵. رأی و مشورت است.

ج) اصل اقتصادی و مدیریت یا سازمانی شامل عوامل: ۱. مدیریت و اقتدار؛ ۲. اصولی بودن؛ ۳. همه‌جانبه بودن؛ ۴. اقتصاد امتی و ملی؛ و ۵. یکسان گردانیدن و تقسیم ثروت است. در مطالعه و تحلیل محتویات نهج‌البلاغه (خطبه‌ها، اوامر، نامه‌ها، حکم‌ها و موعظه‌ها) در می‌یابیم که در ۱۶ مورد، عدالت اجتماعی به صورت کلی آن و در چارچوب اصل وحدت‌گرایی و آزادمنشی، در ۳۴ مورد به صورت اصل حقوقی و سیاسی و اداری، و در ۲۰ مورد به صورت عدالت اقتصادی مطرح و مورد بحث و صحبت قرار می‌گیرد.

اصل وحدت‌گرایی و آزادمنشی، در خطبه‌ای که در وصف شگفتی آفرینش گفته شده است با عدالت و مساوات چنین بیان می‌شود: «بزرگ و خُرد و سنگین و سبک و توانا و ناتوان در مخلوقاتش نیست مگر آنکه (نسبت به قدرت کامله‌ی او) یکسان است.»

در خطبه‌ای که در حمد و ثنای خدای تعالی است می‌خوانیم: «و بدانید خداوند هرگز رضایت نخواهد داد برای شما به چیزی که بر پیشینیان شما از آن به خشم آمد، و هرگز بر شما خشمگین نمی‌شود به چیزی که بر پیشینیان شما به آن رضایت داده.» امام علی (ع) این اصل خلقت، علت، آزادی، و مساوات را یک حق بشری و الهی اعلام می‌کند. نه تنها به عنوان یک متفکر و عالم و پیشوا، بلکه همچنین به عنوان امام و خلیفه و حاکم و رئیس حکومت یکی از بزرگ‌ترین ممالک پر قدرت دنیا. در خطبه‌ای که در جنگ و نبرد صفین ایراد می‌شود، امام علی (ع) به عنوان پیشوا و فرماندهی کل قوای مملکتی به این حق، مشروعیت سیاسی و اجتماعی و نظامی می‌دهد:

پس خداوند سبحان از جمله‌ی حقوق خود برای بعضی مردم بر بعضی دیگر حقوق واجب فرموده، و حقوق را در حالات مختلفه برابر گردانیده، و بعضی آنها را در مقابل بعضی دیگر واجب نموده و بعضی از آن حقوق وقوع نمی‌یابد مگر به ازاء بعضی دیگر و بزرگ‌ترین حق‌ها که خداوند سبحان واجب گردانیده حق والی (رئیس حکومت) است بر رعیت (شهروندان) و حق رعیت است بر والی و این حکم را خداوند سبحان برای هر یک از والی و رعیت بر دیگری واجب فرموده است و آن را سبب نظم و آرامش برای دوستداری ایشان یکدیگر را و ارجمندی برای دینشان قرار داده، پس حال رعیت نیکو نمی‌شود مگر به خوش‌رفتاری حکم‌فرمایان، و حال حکم‌فرمایان نیکو نمی‌گردد مگر به ایستادگی رعیت در انجام دستور ایشان. پس هرگاه رعیت

حق والی و والی حق رعیت را اداء نمود، حق در بین ایشان ارجمند و قواعد دینشان برقرار و نشانه‌های عدل و درستکاری برپا و سنت‌ها در مواضع خود جاری گردد، و بر اثر آن روزگار اصلاح می‌شود، و به پایداری دولت و حکومت امید می‌رود...».

در این خطبه و سند که پایه‌ی حکومت و سیاست‌گذاری امام علی (ع) می‌باشد، عدالت اجتماعی به عنوان یک اصل حقوق بشری و الهی اعلام می‌شود و چنین پدیده‌ای با امنیت جامعه و ثبات حکومت و مشروعیت آن رابطه‌ی کاملی پیدا می‌کند. این خطبه‌ها در تأیید و اجرای آیات مبارک قرآن در تأمین عدالت اجتماعی است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید: ۲۵) و نیز آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰) هر دو آیه از موضوع عدالت صحبت می‌کنند. در آیه‌ی اول، هدف اصلی مکاتب الهی، برقراری عدالت اجتماعی ذکر می‌شود و در آیه‌ی دوم، این عدالت اجتماعی به عنوان یک اصل از حقوق و مبانی اسلام معرفی می‌شود.

در جای دیگر امام علی (ع) می‌فرماید: «تَنْزِيلُ الْمَعُونَةِ عَلَىٰ قَدْرِ الْمُؤْمِنَةِ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۳)؛ کمک و یاری هرکس به اندازه‌ی نیازمندی (او) خواهد رسید. در بسیاری از ادیان، من جمله مسیحیت بر مسئله‌ی بخشش تأکید شده است و مراتب والایی را دارا می‌باشد. در اسلام که یک دین و نظام جامع سیاسی و اقتصادی و اجتماعی است عدالت بر بخشش برتری پیدا می‌کند. از امام علی (ع) پرسیدند کدام یک از دادگری یا بخشش برتر است؟ ایشان فرمود: «دادگری چیزها را به جای خود می‌نهد، و بخشش آنها را از جان خود بیرون می‌نماید (زیرا جود زیاده بر استحقاق می‌بخشد) و عدل نگاهدارنده‌ی همگان است و جود فقط به کسی بهره می‌دهد که به او بخشش شده، پس عدل شریف‌تر و برتر می‌باشد.

عدل، امور جامعه و مملکت و امت را در مجرای خود قرار می‌دهد ولی جود جریان‌ها و سیاست‌گذاری‌ها را از مجرای اصلی خارج می‌کند. در اینجا امام علی (ع) به جنبه‌ی اجتماعی عدل و نه تنها به جنبه‌ی اخلاقی و فضیلت شخصی و نفسانی قضیه تکیه می‌کند. او اولین متفکر و رئیس حکومتی بوده که عدالت اجتماعی را جزء لاینفک نظام اجتماعی اعلام کرد. قبل از اسلام در سایر نظام‌ها حق و ذی‌حق بود ولی این اسلام و این امامت و خلافت علی (ع) بود که این منشور و اصول را جزو سیاست‌گذاری و قانون اساسی روز خود قرار داد تا هر حقی به ذی‌حق خود برسد. حق و عدالت یک امر واقعی در حکومت علی (ع) بود و نه یک نظریه یا



فرض خیالی. جنگ‌ها جمل و صفین در حقیقت جنگ جمود و رکود فکری و بین روشن‌اندیشی و عدالت اجتماعی بود. تصلب و انعطاف‌ناپذیری در امر عدالت اجتماعی و در آغاز اولین دوره‌ی نظام وسیع و جهان‌سازی اسلامی برای امام علی(ع) دشمن‌ها درست کرد و همان طوری که بارها توسط نویسندگان و تاریخ‌شناسان اظهار شده است ایشان قربانی جمودها گردید و به شهادت رسید.

نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که دستورهای اسلام تابع حسن و قبح واقعی بوده و حق عدالت اجتماعی نه تنها واقعیت داشته بلکه به رسمیت شناخته شده است. چنین حق عدالت اجتماعی از قانون خلقت کسب شده است. تکلیف و حق از یکدیگر در نظام اسلامی جدا نیستند.

در اینجا دیدگاه امام(ع) در مورد عدالت اجتماعی یا دیدگاه بسیاری از متفکرین دیگر که قرن‌ها بعد در این مورد سخنوری کردند و نظریه دادند، کاملاً متفاوت می‌باشد. نظریات حقوق قراردادی طبیعی که مبنای نظریه‌های عدالت اجتماعی در بین متفکرین غرب از جمله امانوئل کانت شد بر پایه قراردادهای اجتماعی و فردی بین افراد گذشته شده است و این پدیده از جنبه و دیدگاه «خردگرایی مختاری» مورد توجه قرار می‌گیرد و اخلاق فردی در آن حاکم می‌باشد. امام علی(ع) عدالت اجتماعی را با مسئولیت اجتماعی و مسئولیت اجتماعی را با رابطه‌ی غایی میان انسان و مواهب عالم خلقت که یک رابطه‌ی کلی و عمومی است بیان می‌کند. او در روزهای اول حکومت خود جمله‌ای به مردم فرمود: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَ بِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْيَقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ، أَطِيعُوا اللَّهَ وَ لَا تَعْصُواهُ»؛ از خدا بترسید درباره بندگان او و سرزمینهایش؛ زیرا شما حتی نسبت به قطعه‌های زمین‌ها و چارپایان نیز باید پاسخگو باشید. از خدا اطاعت کنید و نافرمانی او نکنید (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۷).

عدالت اجتماعی در اسلام فوق‌العاده مقدس و حقوق افراد فقط در این دایره قابل درک است. به عبارت دیگر اگر سازمان اجتماعی و مقررات و قوانین اجتماعی موزون و متعادل نباشد اخلاق شخصی و حقوق افراد موزون نخواهد بود. وحدت اسلامی در مرکزیت این عدالت اجتماعی قرار دارد: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران: ۱۰۳)؛ همه با هم به ریسمان الهی بچسبید و متفرق و مشتت نشوید، آن وقت را به یاد بیاورید که با هم دشمن بودید، نسبت به هم کینه و عداوت و حسادت داشتید خداوند به وسیله‌ی اسلام دل‌های شما را به هم مهربان کرد.

مطابق این آیه، وحدت و عدالت دو طرف یک سکه هستند. امام علی (ع) در نخستین کلام خود تحت عنوان توحید و قرآن، شیواترین سخنان را در نهج البلاغه ایراد می‌فرماید، در آنجا که به حضرت محمد (ص) اشاره می‌کند و می‌گوید: «او موهومات طبقاتی را لغو کرد و مسلمانان را در مقابل قانون مقدس قرآن، بدون استثناء مساوی و برابر قرار داد، دیگر توانگران خیره‌سر، که از میراث دیگران سیم و زر اندوخته بودند و بر کارگران تهی‌دست و زحمتکش کبریا و آقای می‌فروختند، نمی‌توانستند از موقعیت منحوس خویش استفاده کنند.» وی در حقیقت احساسات خود را نسبت به رسول خدا و پیشوای خود، با کلماتی فصیح ظاهر می‌سازد.

از امام علی (ع) پرسیدند: ثروت چیست؟ او جواب داد «الْمَالُ مَادَّةُ الشَّهَوَاتِ»؛ دارایی، ریشه‌ی شهوت‌هاست (نهج البلاغه، حکمت ۵۸). گفتند قدرت چیست؟ امام پاسخ داد: «کالایی از بین رفتنی، و بهره‌ای دگرگونی‌پذیر، معامله‌ای پرغبین مگر اینکه به عنوان وسیله‌ای برای برتر بودن دین و تحکیم انسانیت انسان مورد استفاده قرار گیرد.» و اما دنیا چیست؟ گفت: «چگونه خانه‌ای را وصف کنم که آغازش رنج و زحمت است و پایانش نابودی؛ در مورد مال حلالش باید حساب داد، و در برابر حرامش کیفر دید!»

او به گردش ثروت معتقد بود و از نظر ایشان اصل در مال و ثروت این است که میان مردم دست به دست گردد، نه اینکه در انحصار گروه ویژه‌ای از جامعه باشد. تازگی عدالت اجتماعی به‌ویژه در زمام‌داری امام علی (ع) و استواری دین و ایمان دو عامل اصلی در تشکیل موج‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی صدر اسلام بودند.

۴. عدالت اجتماعی و شاخص‌های توسعه در جامعه آرمانی اسلام

در مبانی عقیدتی اسلام، مفهوم‌ها و باورهایی هستند که مسلمانان را به توسعه اقتصادی عادلانه ترغیب کرده و از این راه، در تنظیم رفتارهای درونی شده کارا و عادلانه، مؤثر واقع می‌شوند. اعتقاد به «مالکیت تام خداوند» (اصل توحید)، «تعادل هدایت شونده» (اصول نبوت و امامت) و «وجه اجتماعی عدالت خداوند» (اصل عدل)، انسان و جامعه مسئول در مقابل پروردگار جهان و متعهد به قیامت را پدید می‌آورد و عنصر اصلی توسعه اقتصادی اسلامی را تدارک می‌بیند. شرط رسیدن به توسعه مطلوب از نظر اسلام، دستیابی بشر به حیات معقول یا حیات طیبه است،



حیاتی که در آن نیازهای مادی انسان به گونه‌ای تأمین می‌شود که زمینه رشد و تعالی معنوی‌اش و رسیدن به مقام والایی که خداوند متعال بشر را برای آن آفریده، فراهم شود. بنابراین از نظر اسلام، انسان هدف و محور توسعه است. برای تبیین شاخص‌های توسعه اقتصادی انسان محور از نظر اسلام، ترسیم وضعیت اقتصادی مطلوب جامعه اسلامی در زمینه تولید، توزیع و مصرف لازم است. معیار کلی تصمیم‌گیری در زمینه تولید، رفع نیازهای حیاتی و اساسی جامعه است، زیرا تا نیازهای حیاتی و ضروری جامعه تأمین نشود صرف منابع در امور دیگر خلاف مصلحت عموم است. از نظر اسلام، رشد و توسعه پیش‌نیاز عدالت نیست، بلکه عدالت پیش‌نیاز رشد و توسعه است و حد مطلوب مصرف، آن است که افراد جامعه در زندگی شخصی و اجتماعی خود به حد کفاف برسند.

به نظر می‌رسد در رابطه اساسی میان توسعه و عدالت، بهترین و دقیق‌ترین دیدگاه، مبتنی بر روایت حضرت امیر(ع) یعنی «فَأَنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَاَلْجَأُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵) است. برای فهم آن لازم است نخست به رابطه میان عدالت تکوینی (عدالت تنظیمی) و عدالت تشریحی (عدالت حقوقی) در ابعاد فردی - اجتماعی و حکومتی توجه شود. دوم، بر اساس قانون نسبیست تکاملی تنظیمات، پویای رفتار اجتماعی و اقتصادی در چهارچوب تعامل این دو نوع از عدالت بررسی شود و سوم، سطوح توسعه اقتصادی و اجتماعی با توجه به اصول و ویژگی‌های مدل توسعه و بر اساس سیاست تنظیم و توازن نسبی اقتصادی سامان یابد. در این صورت می‌توان ادعا کرد که بر اساس دیدگاه و تفکر اسلامی شیعی، به نسبت تحقق مراتب عدالت اقتصادی، توسعه اقتصادی نیز حاصل شده است. اقتصاددان معاصر، آمارتیا سن نیز توسعه را انسان محور دانسته و آن را چنین تعریف می‌کند: «توسعه فراگردی است که قابلیت‌ها و استحقاق‌های مردم را برای زندگی به روشی که ارزشمند است بسط می‌دهد و اقتصاددانان توسعه به جای تمرکز بر محصول ملی یا درآمد کل، باید بر استحقاق‌های مردم و قابلیت‌هایی که این استعدادها را پدید می‌آورد متمرکز شوند».

در این تعریف بر استحقاق افراد و قابلیت توانایی‌هایی که این استحقاق را پدید آورده، تاکید شده است، اما روشن است که با فرض پدید آوردن فرصت‌های برابر برای شکوفایی همه استعدادها، توانایی‌های ناشی از درآمد یا مالکیت ثروت‌ها برای همه افراد به یک نسبت به دست نمی‌آید، زیرا استعدادها گوناگون است و دارایی افراد تا حد فراوانی به عامل‌های اجتماعی خارج از حیطه توانایی افراد بستگی دارد.

در نتیجه می‌توان گفت توسعه اقتصادی مورد نظر اسلام، انسان محور است اما انسان‌محوری آن با انسان‌محوری توسعه غرب تفاوت دارد. در اسلام، انسان‌محوری در جهت خدامحوری است و هیچ تعارضی با آن ندارد، در حالی که در الگوی توسعه اقتصادی غرب، هدف از تولید، حداکثر کردن درآمد و سود و در زمینه مصرف، هدف نهایی رسیدن به مطلوبیت و لذت هرچه بیشتر است، در نتیجه شاخص‌های سنجش میزان توسعه‌یافتگی این جامعه‌ها به صورت بسیط و یک‌سوی مطرح شده است، به این معنا که فقط پیشرفت انسان از جنبه مادی و تأمین نیازهای جسمانی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد و کاری به جنبه روحی انسان و نیازهای معنوی و اخلاقی وی ندارد. اما در شاخص‌های توسعه انسان محور از دیدگاه اسلام، افزون بر سنجش ابعاد مادی رشد و پیشرفت جامعه، به جنبه‌هایی که مربوط به رشد و تکامل روح انسان و فضیلت‌های اخلاقی و تعهد و مسئولیت‌پذیری افراد جامعه در برابر خالق خود و انسان‌های دیگر است، توجه می‌شود.

نتایج تحقیق

هدف این پژوهش تبیین جایگاه عدالت اجتماعی در حقوق قراردادها از منظر آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت (ع) بود.

۱- یافته‌های پژوهش نشان داد که آموزه‌های اسلامی، حق را بنیادی برای پیوندهای اجتماعی می‌دانند. امام علی (ع) می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَ لَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ... فَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۴). در اینجا حضرت علی (ع) از تعبیر «حق شما بر من» و «حق من بر شما» سخن گفته است. احادیث دیگری نیز همانند این حدیث شریفه وجود دارد که حق خداوند بر انسان و حق صاحبخانه در قبال مهمان و حق عالم را بیان می‌کنند که با توجه به این احادیث می‌توان درک کرد که بعد ایجابی حق کاملاً برجسته است و به آن تأکید شده است.

۲- در لیبرالیسم معاصر، حق آزادی به معنای دخالت نکردن است و به معنای ایجابی آن توجه شده است. برای نشان دادن برتری نگرش ایجابی اسلام به حق آزادی می‌توان به این سخنان دانشمندان توجه کرد: رولز اعتقاد دارد که حتی در یک جنگ عادلانه، شکل‌های خاصی از خشونت به شدت مجاز نمی‌باشد و هنگامی که حق و حقوق یک کشور برای جنگ سؤال ایجاد می‌کند، محدودیت‌ها شدیدتر می‌شود. به عقیده رولز «اعمالی که در یک جنگ مشروع دفاع از خود مجاز است، به روشنی در یک موقعیت ابهام‌آمیز غیرمجاز است.



۳- با توجه به اینکه اختیارگران و لیبرال‌ها و فقه معاملاتی اسلامی به مخصوص نبودن حقوق قراردادهای، به عدالت اصلاحی تأکید شده است. یعنی اعتقاد دارند که با اتکا به مکفی بودن رعایت فرآیند و رویه‌های شکل‌گیری قرارداد اختیاری براساس عدالت اصلاحی در حقوق سنتی قراردادهای می‌توان از توزیع عمومی را نیز در آن‌ها پیدا کرد به اعتقاد آن‌ها وقتی دو نفر با هم معامله می‌کنند کالا، خدمت، نیروی کار و پول به عنوان عوضین قرارداد بین آن دو مبادله می‌شوند که برای انتقال‌گیرنده ارزش بیشتری دارد، بر همین اساس هر یک از دو طرف در این رد و بدل امتیازاتی دارند که طرف مقابل می‌تواند در صورت تمایل و به صورت اختیاری از آن استفاده نماید.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد، (۱۴۰۸ق)، *لسان‌العرب*، بیروت: انتشارات داراحیاء.
- امینی، منصور؛ عابدیان، میرحسین، (۱۳۹۱ش)، «نحوه مقابله نظام‌های حقوقی با شروط ناعادلانه قرارداد و سکوت قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان در ایران»، *مجله تحقیقات حقوقی*، دوره ۱۵، شماره ۵۹، صص ۲۲-۴۰.
- بادینی، حسن، (۱۳۹۵ش)، *فلسفه مسئولیت مدنی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- باقری اصل، حیدر، (۱۳۹۰ش)، *احکام عمومی فسخ عقود لازم*، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- باقری، محمود؛ فضلی، مرجان، (۱۳۹۲ش)، «حمایت از مصرف‌کننده در قراردادهای بیمه بر اساس عدالت معاوضی»، *فصلنامه مجلس و راهبرد*، دوره ۲۰، شماره ۷۴، صص ۱۱۱-۱۳۹.
- برانت، کریستینا، (۱۳۸۳ش)، *دولت رفاه و حمایت‌های اجتماعی*، ترجمه: هرمز همایون پور، تهران: انتشارات موسسه عالی پژوهش تامین اجتماعی.
- بیگدلی، سعید، (۱۳۹۳ش)، «تطبیق دیدگاه «آندره تنک» در خصوص مبنای مسئولیت مدنی و قراردادی با موضع قانون مدنی ایران»، *پژوهشنامه حقوق اسلامی*، دوره ۱۵، شماره ۴۰، صص ۷۷-۹۳.
- پروین، فرهاد؛ اکبری رودپشتی، عظیم، (۱۳۹۲ش)، «رویکردی تطبیقی در حقوق حاکم بر قراردادهای»، *مجله حقوقی دادگستری*، شماره ۸۲، صص ۲۵-۴۰.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۹۳ش)، *تئوری موازنه*، تهران: انتشارات گنج دانش.

- حاتمی، علی اصغر؛ صادقی، عبدالرضا، (۱۳۹۱ش)، «شرط وجه التزام غیر عادلانه»، دانش و پژوهش حقوقی، دوره ۱، شماره ۲، صص ۳۰-۴۴.
- خاکباز، محمد، (۱۳۹۳ش)، عدالت معاوضی در حقوق موضوعه و رویه قضایی، قم: انتشارات حقوق امروز.
- راعی، مسعود؛ مولاییان، محمد، (۱۳۹۳ش)، رویکرد فقه امامیه به عدالت معاوضی و تاثیر آن بر عقود الحاقی، حقوق اسلامی، شماره ۴۰.
- روحانی، سیدمحمدصادق، (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق(ع)، قم: انتشارات دارالکتاب.
- زنجانی، عمید (۱۳۷۰ش)، «حقوق قراردادها در فقه و حقوق اسلام»، مجله حقوق بین‌المللی، شماره ۱۴، صص ۲۶-۴۶.
- سجادی، سیداحمد، (۱۳۸۵ش)، «اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها»، مجله تخصصی الهیات، دوره ۴، شماره ۳، صص ۲-۱۰.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق)، الخلاف، قم: موسسه نشر اسلامی.
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۸ش)، فلسفه حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۹ش)، مقدمه علم حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۹۰ش)، قواعد عمومی قراردادها، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۸۷ش)، مجموعه محشی قانون مدنی، تهران: انتشارات گنج دانش.
- محقق اردبیلی، (۱۴۱۸ق)، مجمع الفائده و البرهان، تهران: انتشارات اسلامی.
- محقق داماد، سیدمهدی (۱۳۹۳ش)، قواعد فقه، تهران: انتشارات علوم اسلامی.
- موتمنی طباطبایی، منوچهر، (۱۳۹۰ش)، حقوق اداری، تهران: انتشارات سمت.
- میلانی، سید مصطفی؛ امینی، منصور؛ عاکفی، وحید، (۱۴۰۳ش)، «انتفاء هدف قرارداد در حقوق اسلام و ایران: مطالعه تطبیقی با حقوق انگلیس»، مجله حقوق اسلامی، شماره ۲۱، صص ۸۹-۱۰۴.
- نصیری، مرتضی، (۱۳۸۴ش)، «مطالعه تطبیقی حق تعلیق و حق حبس در حقوق داخلی و قرارداد نمونه فیدیک»، فصلنامه مدرس علوم انسانی، دوره ۱۲، شماره ۴، صص ۲۰-۲۳.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

- Ibn Manzoor, Abul Fazl Jamal al-Din Muhammad, (1408 AH), Lasan al-Arab, Beirut: Darahia Publications.
- Amini, Mansour; Abedian, Mirhossein, (2013), "How legal systems deal with unfair contract terms and the silence of consumer rights protection law in Iran", Journal of Legal Research, Volume 15, Number 59, pp. 22-40.
- Badini, Hassan, (2015), Philosophy of Civil Responsibility, Tehran: Publishing Company.
- Bagheri Asl, Haider, (2017), General rules for termination of mandatory contracts, Tabriz: Tabriz University Press.
- Bagheri, Mahmoud; Fazli, Marjan, (2013), "Consumer protection in insurance contracts based on exchange justice", Majlis and Strategy Quarterly, Volume 20, Number 74, pp. 111-139.
- Brandt, Christina, (2013), Welfare State and Social Support, translated by: Hormoz Homayounpour, Tehran: Publications of the Higher Institute of Social Security Research.
- Bigdali, Saeed, (2013), "Application of the view of "Andre Tanak" regarding the basis of civil and contractual liability with the position of Iranian civil law", Research Journal of Islamic Law, Volume 15, Number 40, pp. 77-93.
- Parvin, Farhad; Akbari Roudpashti, Azim, (2013), "A comparative approach in the laws governing contracts", Judiciary Law Journal, No. 82, pp. 25-40.
- Jafari Langroudi, Mohammad Jafar, (2013), Equilibrium Theory, Tehran: Ganj Danesh Publications.
- Hatami, Ali Asghar; Sadeghi, Abdolreza, (2013), "The Unfair Obligation Condition", Legal Knowledge and Research, Volume 1, Number 2, pp. 30-44.
- Khakbaz, Mohammad, (2013), Compensatory Justice in Subject Laws and Judicial Procedure, Qom: Today's Law Publications.
- Rai, Massoud; Moulayian, Mohammad, (2013), "The approach of Imamiyyah jurisprudence to the justice of exchange and its effect on supplementary contracts", Islamic Law, No. 40.
- Rouhani, Seyyed Mohammad Sadiq, (1412 AH), Fiqh al-Sadiq (AS), Qom: Darul Kitab Publications.
- Zanjani, Omid (1370), "Contract Laws in Islamic Jurisprudence and Law", Journal of International Law, No. 14, pp. 26-46.
- Sajjadi, Seyed Ahmad, (2016), "The principle of legality of crimes and punishments", Theological Specialized Journal, Volume 4, Number 3, pp. 2-10.

- Tusi, Abi Jafar Muhammad bin Hassan, (1417 AH), Al-Khalaf, Qom: Islamic Publishing House.
- Katouzian, Nasser, (1388), Philosophy of Law, Tehran: Publishing Company.
- Katouzian, Nasser, (2009), Introduction to Law, Tehran: Publishing Company.
- Katouzian, Nasser, (2017), General Rules of Contracts, Tehran: Publishing Company.
- Langroudi, Mohammad Jafar, (1387), Mahshi Collection of Civil Law, Tehran: Ganj Danesh Publications.
- Mohagheq Ardabili, (1418 AH), Al-Faideh and Al-Barhan Assembly, Tehran: Islamic Publications.
- Mohagheq Damad, Seyyed Mehdi (2013), Jurisprudence Rules, Tehran: Islamic Sciences Publications.
- Motmani Tabatabai, Manouchehr, (2010), Administrative Law, Tehran: Samt Publications.
- Milani, Seyyed Mustafa; Amini, Mansour; Akfi, Vaheed, (1403), "The termination of the purpose of the contract in Islamic and Iranian law: a comparative study with English law", Journal of Islamic Law, No. 21, pp. 89-104.
- Nasiri, Morteza, (1384), "Comparative study of the right of suspension and the right of arrest in domestic law and Fidik model contract", Modares Humanities Quarterly, Volume 12, Number 4, pp. 20-23.