اصول اخلاقی حاکم بر سیاست جنایی در نظام حقوقی اسلام

فائزه طوقانی پور[۱]، دکتر محمود مالمیر[۲*]، دکتر جواد پنجه پور[۳]

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران
۲. گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران
۲. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان(خوراسگان)، اصفهان، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰، تاریخ پذیرش:۱۳۹۹/۰۳/۲۲)

چکیده

زمینه: اسلام به عنوان دین جامع که ریشه در فطرت آدمی دارد و به منظور پاسخ‌گویی به نیازهای اساسی بشر نازل شده است، اصول اخلاقی را در ابعاد وسیع سرلوحه سیاست جنایی خود قرار داده و پدیده‌هایی چون جرم، مجرم، مجازات را در ارتباط با هم و با سایر مقرّرات این دین لحاظ نموده است و دستورالعمل‌هایی مبتنی بر ارزش‌ها و اصول اخلاقی برای دوری افراد جامعه از جرم پیش‌بینی نموده است، چنانچه پیامبر اکرم (ص) هدف غایی بعثت خود را کامل شدن محاسن اخلاقی بیان فرموده‌اند. تبیین سیاست جنایی اسلام مستلزم بیان ویژگی‌ها و اوصاف کلی اصول بنیادین اخلاقی حاکم بر آن می‌باشد که در کلیه مراحل سیاست کیفری مورد توجه قرار گرفته است. هدف بحث حاضر، بررسی اصول و ارزش‌های اخلاقی در سیاست جنایی اسلام است .

نتیجه گیری: اجرای اصول اخلاقی در سیاست کیفری، مستلزم شناخت معیارهای اخلاقی در این نظام حقوقی است. در تبیین اصول اخلاقی، سه اصل رعایت کرامت انسانی، عدالت محوری و مبتنی بر تساهل و تسامح بودن وجود دارد که مبنای تدوین قواعد حقوقی در سیاستگذاری‌های جنایی می باشد. سیاست جنایی به تنهایی و با استفاده محض از قواعد حقوقی به نتیجه نخواهد رسید و بایستی اصول اخلاقی در کلیه مراحل سیاست جنایی مورد توجه قانونگذار و دستگاه عدالت کیفری قرار گیرد و این اصول والای اخلاقی علاوه برآنکه زیربنایی سیاستگذاری‌های نظام حقوقی اسلام به شمار می‌روند، در کلیه مراحل اعم از تقنین، دادرسی، اجرای احکام و پس از آن لازم‌الاجرا بوده و عدول از آن صرفاً در صورت تنافی با نظم عمومی، امکان‌پذیر است.

کلیدواژگان: اصول اخلاقی، سیاست جنایی، کرامت، عدالت محوری

سرآغاز

بحث در خصوص ارتباط بین حقوق[۱] و اخلاق[۲] از جمله مباحثی است که از دیرباز مورد توجه متفکران و اندیشمندان به خصوص فلاسفه حقوق بوده است.

برخی از حقوقدانان بر رابطه نزدیک اخلاق و حقوق پافشاری کرده‌اند: ژرژ ریپر، استاد نامدار حقوق در فرانسه را می توان سرآمد این دسته از اندیشمندان دانست. وی در کتاب قاعده اخلاقی در تعهدات مدنی نشان داد منبع اصلی قواعد تعهدات در حقوق مدنی فرانسه اخلاق مذهبی است و نیز کتاب نیروهای سازنده حقوق اصول عقاید خود را در مورد رابطه نزدیک حقوق و اخلاق و مذهب بیان کرده است و اخلاق را حاکم بر حقوق و معیار ارزیابی آن می داند. (۱) بنابراین اخلاق عامل اصلی ایجاد حقوق است و نباید آن را تنها یکی از بنیادهای گوناگونی پنداشت که حقوقدانان بر مبنای آن حقوق را پی ریزی می کنند. در میان گرایش‌های حقوق، حقوق کیفری، تأثیر و سرایت خود را بیش از هر چیز به اصول اخلاقی[۳] مدیون است؛ قتل، سرقت، کلاهبرداری[۴]، خیانت در امانت، اعمال منافی عفت، رشاء و ارتشاء، جعل، اختلاس و هر آنچه جنبه کیفری دارد و در قانون مجازات اسلامی[۵] برای آن مجازات درنظر گرفته شده است، گذشته از آنکه به نظم عمومی آسیب می رساند، با مبانی و اصول اخلاقی در هر اجتماعی سر ستیز دارد و برهمین اساس در همه نظام‌های کیفری، مورد جرم انگاری قرار گرفته اند.

در نظام حقوقی اسلام نیز اخلاقیات بسیار مورد توجه قرار گرفته است. مجموعه مقرّرات و احکام کیفری اسلام، مانند سایر اجزای این مجموعه بر اساس جهان‌بینی واقعی و به ویژه انسان‌شناسی مبتنی است؛ چه اینکه واضع احکام و آموزه‌های اسلامی خالق تمام هستی و از جمله انسان است و بر همه زوایای وجودی او احاطه دارد و برای تنظیم و سامان‌دهی حیات بشر، حفظ نظم عمومی و تحقق عدالت در حیات اجتماعی، مقرّرات جامع را وضع و ضمانت‌های اجرایی آن را بیان نموده است.

نویسندهٔ مسئول: نشانی الکترونیکی: dr.m.malmir@yahoo.com

مقاله مروری

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-11-01]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1401.17.3.8.2]

بدون تردید، یکی از اساسی‌ترین حقوق افراد حق حیات و زندگی است که نظام کیفری اسلام راه‌کارهای بنیادین را برای حفظ و حراست از آن ارائه داده است.

تعریف و اقسام سیاست جنایی و ارتباط آن با اخلاق

سیاست جنایی[۶] بررسی معرفت شناختی پدیده مجرمانه و تحلیل و درک این پدیده و ابزارها و امکاناتی است که به منظور مبارزه علیه رفتارهای کژمدارانه و بزهکارانه[۷] به اجرا گذاشته می‌شود(۲).

برای رسیدن به یک سیاست جنایی و احد بایستی قانونگذار، دولت، دستگاه قضایی و در نهایت جامعه مدنی، همگام و هم سو حرکت نمایند تا به آن هدفی که از برآیند سیاست جنایی مطرح است، نایل گردند. بنابراین برای رسیدن به این مقصود در سطح قلمرو داخلی نیاز به هماهنگ نمودن سیاست جنایی در لایه های نخستین آن یعنی در سطح قوای سه گانه و جامعه مدنی ضروری می‌باشد. رهآورد این همگامی شکل‌گیری سیاست جنایی یکسان و سازمان یافته در سطح ملی می‌باشد. می توان سیاست جنایی تقنینی، سیاست جنایی قضایی، سیاست جنایی اجرایی و سیاست جنایی مشارکتی را از دسته‌های سیاست جنایی به حساب آورد. (۳).

بررسی زوایای مختلف «اخلاق» امری است گسترده و بسیار ضروری، زیرا بشر به طور فطری از خوبی‌ها و فضائل نیک و اخلاقی لذت می‌برد و از زشتی‌ها و رذائل اخلاقی بیزار است. با این حال، متأسفانه جهان در طول تاریخ، شاهد خودخواهی‌ها، جاه‌طلبی‌ها، تعصّبات و جهالت‌های گروهی اندک و در مقابل، فقر و بی‌خانمانی مرگ گروه بزرگی از مردم بوده است.

آنچه ذهن اندیشمندان و پژوهشگران، مصلحان اجتماعی و اخلاق پژوهان را به خود مشغول نموده، آن است که چگونه می‌شود، بشری که فطرتاً خواستار نیکی و کسب لذت‌های اخلاقی است، تا به این حد اسیر رذایل و زشتی‌های اخلاقی گردد؟ از این‌رو، عوامل مختلفی که در مسیر رشد شخصیت یک انسان و در جهت ترقی و پیشرفت یا برعکس سقوط و از هم پاشیدگی اخلاقی او تأثیر می‌گذارند، باید مورد بررسی قرار گیرند. عوامل تربیتی همچون خانواده، مدرسه و جامعه نیز هرکدام در جای خود قابل توجه هستن (۴-۶).

ماهیت سیاست جنایی به گونه ای است که با اخلاقیات و ارزش ها پیوند ناگسستنی دارد، این امر از واشکافی و تبیین اهداف، مبانی و روش های سیاست جنایی چه در مفهوم مضیق و چه در مفهوم موسع آن به خوبی آشکار می‌شود، به گونه ای که نمی توان بعدی از سیاست جنایی را بدون لحاظ لایه ها و رگه های اخلاقی و ارزشی آن مورد بررسی قرار داد. از طرفی امنیت گرایی، راهبردی است که نفوذ موفق و قابل قبول آن در عرصه سیاست جنایی حاکم بر جامعه مستلزم هم‌پوشانی و انطباق با موازین حقوق بشری محدودکننده و رعایت حریم خصوصی و منزلت ذاتی انسان‌هاست. لذا چنانچه گفتمان امنیت گرایی بنا به هر دلیلی نتواند اصول اخلاقی و موازین حقوق بشری مورد تأکید حقوق بین‌الملل را تأمین و ضمانت کند، هرگز سیاستی موجه نبوده و در بلندمدت در مسیر مبارزه با معضل پدیده جنایی با شکست و ناکامی مواجه خواهد شد. توجه به شرایط زمانی و مکانی مختلف و رعایت مفاد اسناد و کنوانسیون‌های بین‌المللی، گزاره‌ای است که شرط مثبت جلوه کردن کیفیت تعامل و برهم‌کنش سیاست جنایی امنیت گرا و موازین حقوق بشر و اصول اخلاقی بوده و می‌تواند به رفع بسیاری از موانع موجود فراروی چنین تعاملی کمک شایانی نماید (۷).

اصول اخلاقی مورد نظر شارع در سیاست جنایی اسلام

در تدوین سیاست جنایی اسلام، سه اصل اخلاقی مورد نظر شارع قرار گرفته است که هر یک مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱-اصل رعایت کرامت انسانی[۸]

اندیشه کرامت ذاتی انسان و محترم بودن وی، قدمتی به اندازه تاریخ انسان دارد و دارای سابقه‌ای کهن در ادیان مختلف از جمله یهود، مسیحیت، زردشتی و اسلام است. با این وجود، تبیین نقش آن در استنباط احکام حقوقی، یکی از مباحث جدیدی است که طرح آن، متأثر از اعلامیه جهانی حقوق بشر و بحث‌های مربوط به آن است. این اصل که مشترک میان جهان‌بینی اسلامی و اعلامیه جهانی حقوق بشر است، یکی از اصول مسلم و بنیادین حاکم بر سیاست جنایی اسلام است.

کرامت را به ظهور امر خارق عادت از شخص، غیرمتقارن با دعوی نبوت تعریف کرده‌اند (۸). در واژه «کرام الکاتبین» که به معنای بزرگان و فرشتگانی است که کارهای نیک و بد انسان را ثبت و ضبط می‌کنند (۹) نوعی عزت و بزرگی به عنوان صفت این دو فرشته نهفته است. یکی از فلاسفه اسلامی نیز در این خصوص بیان داشته است: «کریم به صفتی که بردارنده انواع شرف و خیر و فضائل است، اطلاق می‌شود و در اصل، اسم است برای کسی یا چیزی که همه اوصاف ستودنی و محمود را در خود، جمع داشته باشد و متضاد با لئیم است و در اصل بر انسان‌ها اطلاق می‌شود. (۱۰)

در قرآن کریم نیز این واژه و مشتقات آن در معانی ذکر شده و یا مرتبط با این معانی، بکار رفته است. مانند «قولاً کریماً» (سوره اسراء، آیه ۲۳)، «رزق کریمٌ» (سوره اسراء، آیه ۲۳)، «کتاب کریمٌ» (سوره نمل، آیه ۲۹)، و... بنابراین هرکدام از معانی متعدد این واژه، چه وصف خداوند قرار گیرد، چه انسان و یا چیز دیگر، دلالت بر بزرگی و شرافت و ارجمندی می‌کند.

در اسلام دو نوع کرامت برای انسانها ثابت شده است که عبارتست از:

الف) کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسانها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشتن و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند.

ب) کرامت ارزشی[۹] که از بکار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌شود. این کرامت اکتسابی و اختیاری است و ارزش نهایی و غایی انسان به همین کرامت است. (۱۱)

مقاله مروری
فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال هفدهم، شماره ۳، ۱۴۰۱

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-11-01]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1401.17.3.8.2]

اشکال عمده این تعریف آن است که ارتکاب جنایت و خیانت را زائل کننده کرامت ذاتی انسان دانسته است که نتیجه منطقی این رویکرد، آن است که فرد بزهکار، دارای کرامت نیست.

یکی دیگر از فلاسفه اسلامی ضمن تعریف کرامت به وجه تمایز آن با تفضیل، اشاره نموده، و می‌نویسد: مقصود از تکریم بنی آدم، اختصاص دادن او به عنایت و شرافت خاص است که در غیر بشر نباشد و فرقش با تفضیل آن است که شخص مورد تفضیل با غیرش در اصلی مشترکند ولی از غیرش بیشتر دارد. اما خصوصیت منحصر به فرد بنی آدم که خداوند سبحان به او اعطا فرموده، نعمت عقل است.(۱۲).

ایراد این تعریف آن است که اگر عقل به عنوان خصوصیت منحصر به فرد، عامل کرامت انسان باشد، درصورت زوال عقل، کرامت انسان، زایل شده و باید گفت انسانی که از نعمت عقل، بهره‌مند نیست، دیگر متصف به صفت کرامت نخواهد بود. حال آن که در آیه ۷۰ سوره اسراء، خصوصیتی که عامل مکرمت انسان باشد، ذکر نگردیده و عبارت «بنی آدم» به طور مطلق و خالی از قید، بکار رفته است.

بر این اساس، در تعریف کرامت باید گفت برتری و بزرگداشت انسان نسبت به سایر موجودات مفروض است که قسمی از این احترام و بزرگداشت از سوی خدای تعالی به تمام انسان‌ها اعطاء شده است و قسمی دیگر در نتیجه جد و جهد انسان در طریق تقوای الهی، کسب می‌گردد. (۱۳)

در خصوص زوال کرامت با ارتکاب جنایت[۱۰]، گفته شده است آن کرامتی که با ارتکاب جرم و جنایت زایل می‌گردد، کرامت اکتسابی[۱۱] است نه ذاتی؛ زیرا کرامت ذاتی، حیثیتی است که تمام انسان‌ها از آن برخوردارند و اعتقاد به زوال آن در صورت ارتکاب جرم در صورتی است که جامعه قائل به اختصاص کرامت ذاتی به مؤمن باشد و بگوید انسان منهای ایمان، کرامت ندارد؛ حال آن‌که این امر مخالف صریح آیه «لقد کرمنا بنی آدم...» است؛ زیرا عبارت «بنی آدم» در آیه مطلق و خالی از قید ایمان است.

آنچه مورد توجه پژوهشگر در این مقاله است، کرامت ذاتی و نقش آن به عنوان مبنایی اخلاقی در تدوین قوانین و راهبردهای سیاست جنایی است؛ زیرا این قسم از کرامت در تمام انسان‌ها به طور یکسان، وجود دارد و بر این اساس می‌تواند ملاک بهره‌مندی از حقوق و بنیاد نظم اجتماعی، شمرده شود.

در قرآن کریم، تنها در یک آیه با واژه تکریم (سوره اسراء، آیه ۱۷) به موضوع کرامت انسان اشاره شده است. اما در آیات دیگر، در قالب موضوعاتی مانند خلیفه الله، به دوش کشیدن بار امانت الهی و ... به گونه ای کرامت انسان، موررد اشاره قرار گرفته است.

تکریم انسان و تشریع، تبلیغ و حفظ کرامت در سیره پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) نیز مطرح بوده تا جایی که پیامبر (ص) ، با بیان «إنی بعث لاتمم مکارم الاخلاق» فلسفه بعثت خود را اتمام کرامات اخلاقی، معرفی نموده است. آن حضرت در خصوص لزوم رعایت کرامت انسانی می‌فرماید: «من اکرم اخاه المسلم، فإنما یکرم الله عزوجل» در منطق حضرت علی (ع) نیزحرمت و منزلت انسان از درجه اول اهمیت برخوردار بود. رفتار ایشان با قاتل خود، شاهدی بر مدعاست(۱۴)

با پذیرش اصل کرامت ذاتی انسان در مکتب اسلام، آنچه امروزه در خصوص کرامت ذاتی، اهمیت پیدا می‌کند، نقش و جایگاه این اصل در استخراج مسائل حقوقی و میزان انطباق این احکام با کرامت انسانی است.

اصولاً قانونگذاری یکی از نخستین و مهم‌ترین گام‌های تضمین کرامت انسان به عنوان مثبت حقوق و تکالیف به شمار می‌رود و امروزه در حقوق کشورها جلوه‌گر بوده و در سه بعد قانونگذاری، نظارت و حمایت و اجراء محقق می‌گردد.

بر این اساس در متن و مقدمه اسناد حقوق بشر مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر (مواد ۴-۵-۷ الی ۱۱، ۱۸ و ۱۹)، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مقدمه و ماده ۳ و بندهای ۲، ۴، ۵ و ۶ ماده ۶ و ماده ۷)، میثاق بین المللی حقوق اقتصادی و اجتماعی (مواد ۳ و ۱۰)، کنوانسیون رفع تبعیض نژادی، کنوانسیون منع شکنجه، کنوانسیون منع تبیض علیه زنان (مقدمه)، کنوانسیون حقوق کودک (بند الف و ج ماده ۳۷ و ماده ۴۰)، کنوانسیون چهارگانه ژنو و حقوق بشردوستانه و مقررات حمایتی فراوانی در راستای حفظ کرامت انسانی پیش‌بینی شده است. به طور مثال، ماده اول اعلامیه حقوق بشر در این باره مقرر می‌دارد: «تمام انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و در کرامت انسانی و بهره‌مندی از حقوق با یکدیگر برابرند».

قانون اساسی[۱۳] جمهوری اسلامی ایران که با الهام از اصول و ضوابط اسلامی و بین‌المللی تنظیم شده است، در اصل دوم آن که در مقام بیان مبانی و زیرساخت‌های نظام حکومتی جدید است، ضمن ترسیم پایه‌های اساسی نظام، کرامت انسانی را در کنار اصول دین قرار داده و مقرر نموده است: «نظام جمهوری اسلامی ایران بر پایه ایمان به ۱- خدای یکتا ۲- وحی الهی ۳- معاد ۴- عدل خدا ۵- امامت و رهبری مستمر ۶- کرامت و ارزش والای انسانی و آزادی توام با مسوولیت او در برابر خدا... بنا شده است».

تدوین این اصل و تأکید بر کرامت ذاتی انسان در کنار اصول اساسی اسلام به عنوان پایه‌های نظام جمهوری اسلامی ایران و یکی از مبانی آن، بیانگر میزان اهمیت کرامت انسانی و حاکی از نگرش تدوین کنندگان قانون اساسی در خصوص انسان و احترام به حیثیت وی است.

در مقدمه قانون اساسی (بخش وسایل ارتباط جمعی) کرامت انسان و آزادی، سرلوحه قانون و زینت بخش سایر اهداف، معرفی شده است و اشعار می‌دارد: «پیروی از اصول چنین قانونی که آزادی و کرامت ابنای بشر را سرلوحه اهداف خود دانسته و راه رشد و تکامل انسان را می‌گشاید، برعهده همگان است».

این بخش از قانون اساسی، تبعیت از اصل کرامت انسانی را بر همگان لازم دانسته است همچنین در مقدمه همین قانون با به رسمیت شناختن حقوق زنان، ضمن منع هر گونه استثمار زنان، بر حفظ کرامت انسانی و ارزش والای آنان، تأکید نموده است.

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-11-01]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1401.17.3.8.2]

قانونگذار در تدوین سایر اصول قانون اساسی نیز از این هدف کلی، در راستای احیاء و حفظ آن تبعیت نموده است که از اصول مورد نظر می‌توان به اصول و مقررات حمایتی، یاد کرد. برخی از این اصول، ناظر به حقوق کیفری ماهوی و حقوق کیفری شکلی به عنوان بخش مهمی از سیاست جنایی اسلام است و برخی دیگر، تعیین کننده خط و مشی کلی قانونگذار، تلقی او از انسان و بیان کننده حقوق طبیعی ابناء بشر از جمله آزادی، حق اشتغال، امنیت و ... است.

به موجب اصل ۲۲ قانون اساسی، حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است، مگر در مواردی که قانون تجویز کند. این اصل، حاکی از آن است که در اندیشه اسلامی، نه تنها خود انسان، گرامی داشته شده است؛ بلکه تمام آنچه متعلق به اوست از جمله جان، مال و آبرو نیز محترم بوده و هیچ فرد حق تعرض به آن‌ها را ندارد.

در یک جمع‌بندی باید گفت انسان بواسطه انسان بودن و کرامت ذاتی‌اش، صاحب حقوقی است که جامعه انسانی باید آن حقوق را محترم بشمارد. این اصل در هر حرکت اجتماعی از جمله باب قضا، دادرسی و کلیه اصول و مبانی سیاست جنایی باید مراعات گردد.

۲- اصل عدالت محوری[۱۴]

در قرآن کریم، تحقق عدالت از مهم‌ترین اهداف رسالت انبیاء معرفی گردیده است. درآیات متعدد قرآن کریم (سوره نساء، آیه ۴ ؛ سوره مائده، آیه ۸ ؛ ...) نیز رعایت و پیاده‌سازی عدالت در تمام شئون زندگی، یکی از تکالیف مؤمنین معرفی شده است. علاوه بر آیاتی که به برقراری عدالت توصیه می‌کنند، احادیث متعددی در فضیلت عدالت، وارد و تلبس به ملکه عدالت را موجب تقرب به تقوای الهی معرفی کرده است. پیامبر گرامی اسلام نیز همچون دیگر پیامبران به برقراری عدالت و سیراب نمودن روح تشنه بشریت از چشمه زلال عدالت، مأمور شده بود.

عدل و عدالت هر دو مصدر سماعی ثلاثی مجرد از ریشه «ع،د،ل» بوده و در لغت به معنای برابری، استقامت و راست کردن کژی و اعوجاج، انصاف، حد وسط میان امور و مفهومی است در مقابل ظلم و جور می باشد. (۱۰).

فلاسفه اسلامی عدل را به معنای مساوات دانسته اند: عدل، تقسیم کردن به طور مساوی است و از این رو گفته‌اند آسمان و زمین بر پایه عدالت، استوار شده است. برای آگاهی دادن به این که اگر یک رکن از چهار رکن جهان از ارکان دیگر بیشتر یا کمتر باشد، جهان مقتضای حکمت و نظم نخواهد بود. (۱۵). این تعریف برگرفته از آیه ۷ سوره الرحمن است که به عدالت تکوینی اشاره نموده است. عدالت تکوینی که از صفات الهی و مربوط به آفرینش اشیاء است، متفاوت با عدالت تشریعی است و در امر قانونگذاری به کار می‌رود.

حضرت علی (ع) ، عدل را به «انصاف و میانه روی و اجتناب از افراط و تفریط» و در جای دیگر به «قرار دادن هر چیز در جای خود» تعریف نموده است. (۱۴). بدیهی است که هنگامی که امور در جایگاه مناسب خود قرار گیرند، اعتدال، انصاف و مساوات برقرار شده و هر گونه ظلمی، دفع خواهد شد.

مطابق نظر برخی از حقوقدانان عدالت در صورتی برقرار می‌شود که هر کسی به کاری دست زند که شایستگی و استعداد آن را دارد. (۱۶)

اهمیتی که عدالت به عنوان یک ارزش اخلاقی والا در زندگی انسان دارد، آن را از حد یک اصل نظری خارج و به اصلی عملی تبدیل نموده است. تمام انسان‌ها در هر عرصه و جامعه‌ای، مکلف به تطبیق امور زندگی خود براساس الگوی عدالت هستند. این وظیفه و لزوم پاسداری از عدالت، خاصه در امر قضا اهمیت بیشتری می‌یابد. همان‌سان که همگان مکلف به اجرای عدالت در امور و شئون خود هستند، قانونگذار باید بکوشد این آرمان و ارزش را در تقنین به کار برد و قوانینی ارزشمند وضع نماید.

علاوه بر مقنن بر قضات نیز واجب است که عدالت را در قضاوت خود رعایت نمایند. در واقع، جلوه‌گاه اصلی عدالت در امر قضاوت است و این دو همواره لازم و ملزم هم هستند و قضاوت بدون عدالت، معنا و مفهومی ندارد. این پیوستگی و ملازمه، ناشی از اهمیت تسلط و حاکمیتی است که قضاوت بر مردم و امورزندگی آنان دارند. یکی از محققین در این خصوص می‌نویسد: «قضاوت و عدالت دو همزاد تاریخی‌اند، یعنی از روزی که بشر، خود را شناخته است، در جستجوی این بوده که بداند عدالت چیست و همان عدالت را در قضاوت رعایت کند». (۱۷)

در اسلام، عدالت قضایی که از جلوه‌های عدالت اجتماعی و مطمح نظر پژوهشگران در پژوهش حاضر است، درآیه ۵۸ سوره نساء وآیات دیگر از قبیل آیه ۴۲ سوره مائده ، آیه ۲۶ سوره صاد، آیه ۹۰ سوره نحل و آیه ۲۵ سوره حدید، محقق گشته است. این آیات با مضمون مشابه، امر به رعایت عدالت ، خاصه در مسئله قضاوت نموده‌اند که به طور مجزا و با عبارت های فحکم «بالقسط»، «بالعدل»، «بالحق» و عبارتی مشابه، مورد تأکید قرار گرفته است.

منظور از «حکم بالعدل، بالقسط و ...» در آیات وارده، اجرای عدالت در مقام محاکمه است که به رعایت تساوی بین اصحاب دعوی از سوی قاضی و اعطاء حق به صاحبش در برابر خصم، تفسیر شده است. برهمین مبناست که برخی اندیشمندان عدالت را به مساوات در مکافات و جزا تعبیر کرده اند (۱۵) زیرا با توسعه مفهوم مساوات، می‌توان گفت رعایت برابری میان اصحاب دعوی، مستلزم عمل به آن در تمام زمینه‌های دادرسی که برابری در مکافات از زیرشاخه‌های آن است، می‌باشد. یکی از حقوقدانان در این باره می‌نویسد: «عدالت قضایی به معنای برابر داشتن و رعایت تساوی بین اصحاب دعوی توسط قاضی در جریان رسیدگی و صدور حکم به نفع صاحب حق با رعایت منافع عمومی در چهارچوب موازین اسلامی است. عدالت در قضا در سه ویژگی زیر جلوه‌گر می‌شود:

الف) برابر داشتن طرفین دعوی در امر رسیدگی

ب) حمایت از حق صاحب حق

مقاله مروری
فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال هفدهم، شماره ۳، ۱۴۰۱
[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-11-01]
[DOR: 20.1001.1.22517634.1401.17.3.8.2]

ج) حمایت از صاحب حق به شرط حفظ و رعایت منافع عمومی جامعه». (۱۸).

حضرت امیرالمؤمنین (ع) حکم به عدالت را از شروط اساسی دادرسی و از اهداف حکومت خود قرار داده است، می‌فرماید: «شرطی که با آنان در حکم به عدالت و عمل به حق کرده بودیم، بر بداندیشی و داوری ستمگرانه‌شان پیشی جست و اینک که انان در راستای حق راهشان را از ما جدا کردند، به گونه‌ای ناشناخته، حکم وارونه صادر کردند». (۱۹)

فقهاء اسلامی با وجود عدم ارائه تعریف خاصی از عدالت، اغلب به مسئله عدالت به عنوان یکی از تکالیف شرعی قاضی، اشاره نموده و در باب «ادب القاضی» نوشته‌اند که بر قاضی واجب است که عدالت و مساوات را بین طرفین دعوی مراعات نماید. با تتبع در تألیفات و عبارات آنان در این باب، روشن می‌گردد که مراد آنان از رعایت عدالت و مساوات، برابر انگاشتن طرفین دعوی در مقام محاکمه و اعطاء حق به ذی حق ، توسط قاضی است. به لحاظ تاریخی، نخستین نکته‌ای که در این‌باره به چشم می‌خورد، مطلبی است که شیخ طوسی در فقه‌الرضا آورده است. در آن جا تأکید شده است که قاضی باید با دوطرف دعوی، برخورد کاملاً یکسان داشته و در صدور حکم، عدالت را به طور تام رعایت کند و این نکته است که می‌توان گفت فقهای شیعه بر آن اتفاق نظر دارند. (۲۰)

اعتبار شرط عدالت برای قاضی که خود موجب صدور احکام عادلانه و تأمین امنیت و سلامت دستگاه قضایی می‌شود، یکی از مهم‌ترین تدابیری است که در سیستم حقوقی اسلام برای تحقق عدالت پیش‌بینی شده است.

«در هیچ نظام قضایی دنیا برای قاضی داشتن عدالت، شرط نشده است. در نظام‌های قضایی غیراسلامی، تحصیل علم شرط شده است؛ ولی از داشتن عدالت سخنی به میان نیامده است؛ یعنی اگر قاضی، جرمی مرتکب شود یا فسق او آشکار گردد، نمی‌شود او را از دستگاه قضایی بیرون کرد. اما در دستگاه قضایی اسلامی از شرایط استخدام قضات، داشتن عدالت است. به خصوص که این شرط درباره رؤسای محاکم قضایی، حتمی و قطعی است» (۲۱)

در یک جمع بندی باید گفت عدالت، اصلی اساسی و زیربنایی در حقوق اسلام به شمار می‌رود که در کلیه مراحل اعم از تقنین، دادرسی، اجرای احکام و پس از آن لازم‌الاجرا بوده و عدول از آن صرفاً در صورت تنافی با نظم عمومی، امکان‌پذیر است و مقنن در دوران امر میان عدالت و نظم عمومی، ناگزیر از حفظ نظم عمومی از راه وضع قوانین و مقررات ناعادلانه است. برهمین اساس، نظم عمومی تهدیدی برای عدالت، محسوب می‌شود.

«در حقوق داخلی، گاه نظم عمومی باعث ایجاد قواعد ناعادلانه می‌شود. هرگاه نظم، در روابط اجتماعی ایجاب کند، هیچ حکومتی در وضع قواعد خلاف عدالت، تردید نخواهد کرد. چنان که نشنیدن درخواست صاحب حقی که در مدت معین، اقامه دعوی نکرده یا از حکمی نادرست، تمیز نخواسته، به طورمسلم، خلاف انصاف و عدالت است؛ در حالی که قانون به خاطر حفظ نظم دادرسی و کاستن از شمار دعاوی آن را مقرر می‌دارد». (۲۲)

به علاوه دولت، عهده دار نظم و در عین حال اجرای عدالت است. این دو ارزش به هم مربوط و وابسته است؛ ولی گاه نیز دو اقتضای معارض است و قانونگذار باید در ترجیح یکی از آن دو به ارزیابی کیفی نیز دست زند». (۱۶)

در قانون آمده است که جهل به قانون، رافع مسئولیت کیفری نیست و همگان پس از چاپ و نشر قانون، آگاه محسوب می‌شوند، حال آن که این قاعده به لحاظ هجوم قوانین جدید که تسلط و آگاهی از آن، حتی از حیطه دانش و آگاهی حقوقدانان، قضاوت و وکلاء نیز خارج است، ناعادلانه است؛ لیکن به دلیل انطباق با نظم عمومی به دلیل ممانعت از ارتکاب بسیاری از جرایم به بهانه جهل به قانون، رجحان داده می‌شود.

غیر از نظم عمومی که آگاهانه، قوانین و مقررات خلاف عدالت، وضع و اجراء می‌گردد، در مواردی ممکن است، انحراف از مسیر عدالت، ناخواسته صورت گیرد. مانند این که قانونگذار و یا دادرس، در تشخیص مصادیق عدالت، دچار اشتباه شوند که امری طبیعی از انسان غیرمعصوم و مورد اغماض است.

۳- اصل مبتنی بر تساهل و تسامح بودن

یکی از ویژگی‌های دین مبین اسلام که سبب جلب قلوب و امتیاز آن نسبت به ادیان پیش از خود شده است، سهل و آسان بودن آن است که از آن به مدارا، تساهل و تسامح یاد می‌شود. بنای دین اسلام بر این است که تا جایی که ایمان، اخلاق و نظم جامعه اسلامی در معرض خطر قرار نگیرد، با مردم به ملاطفت و مدارا رفتار نماید. این ویژگی در سیاست جنایی اسلام، جلوه خاصی دارد.

در اسلام، دو رویکرد مثبت و منفی نسبت به مسئله تساهل و تسامح وجود دارد؛ بدین معنا که علی رغم آن که روح احکام اسلامی، با سهولت و آسان‌گیری همراه است؛ لیکن اسلام این اصل را به طور مطلق نپذیرفته و موضعی میانه‌رو نسبت به آن اتخاذ نموده است. از جمله اموری که اسلام این اصل را پذیرفته؛ بلکه توصیه به آسان‌گیری و مدارای با مردم نموده است، تساهل در تشریع احکام، رویارویی با مردم، دعوت به دین، همزیستی مسالمت آمیز با مردم دیگر ادیان و تساهل و تسامح در زمامداری و مدیریت می‌باشد که هر کدام ادله خاص خود را دارد(۱۳).

تساهل در سیاست کیفری، به عنوان یکی از ویژگی‌های برجسته سیاست جنایی اسلام در پژوهش حاضر مورد مداقله قرار گرفته است و سایر عرصه‌های تساهل به دلیل عدم ارتباط به موضوع، مورد نظر پژوهش نیست.

ادعای سهولت دین اسلام و آسان گیری آن در امر قانونگذاری و اجرای قوانین و مقررات اسلامی، با اسناد فراوان اعم از آیات و روایات، قابل اثبات است. آیات و روایاتی که دلالت بر نرم‌خویی و سهل گیری پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) و توصیه و تأکید آنان بر این امر دارند، گویای آن است که سیره عملی ایشان نیز بر مدارای با مردم و طرد سختگیری

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-11-01]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1401.17.3.8.2]

بوده است. پیش از پرداختن بـه جایگـاه تسـاهل و تسـامح در اسـلام و تبیین ابتنای احکام اسلام بر تساهل و تسامح، مستندات آن، مورد اشاره قرار می‌گیرد.

آیات بسیاری بر نفی هرگونه ضیق و مشقت در اسلام وجود دارند. ایـن آیات، بعضاً با عبارت‌های ایجابی نظیر یسر و تخفیف و بعضاً با عبارت-های سلبی چون نفی عسر و حرج، وارد شده‌انـد. برخـی در بیـان مقـام حکمی خاص مانند اسقاط تکلیفی که منشأ سختی و مشقت مـی‌گـردد، بوده و ارتباط مستقیمی با احکام جزایی ندارنـد؛ لـیکن برخـی دیگـر بـا اطلاقشان، مثبت ادعای تساهل و تسامح بوده و در احکام جزایی، قابـل استنادند.

مطابق آیات قرآن، هر گونه ضیق و مشـقت در اسـلام نفـی گردیـده و تردیدی در وجود و پذیرش تساهل و تسامح در اسلام وجود ندارد. رفـع وضوی ضرری و حرجی، عدم وجوب روزه بر حائض، مـریض و مسـافر، اسقاط تکلیف جهاد از ناتوان مانند لنگ، نابینا و مـریض کـه مـلازم بـا ضرر و حرج‌اند، سقوط مجازات در صورت وقوع شبهه، اضطرار، نسـیان، اکراه، جهل و ... ناشی از مدارا و سهل‌گیری قانونگذار اسلام با مکلفـین است.

مهم‌ترین دلیل روایی ابتنای اسلام بر سهولت و مدارا، تصـریح حضـرت رسول (ص) با عبارت «بعثت بالحنیفه السهله المسمحه» (۲۳) است که با کمی تغییر در کتاب‌های گوناگون فقهی و حدیثی روایت شـده اسـت. برخی محققان اسلامی بر این باورند: قانونی الهی و طریق امامی اسـت که به وسیله آن، احکام جاری و حـلال از حـرام تمییـز داده مـی‌شـود. فایده‌اش کمال مکلّفان از حیث علم و عمـل اسـت. حکمـت وضـعش، هدایت گمراهان از خطا است. دین برای هر وضیع و شـریف و قـوی و ضعیفی، وضع شده است؛ پس عقل حکم می‌کند که دین، طریقی آسان و راهی روشن باشد؛ چنان که خود حضرت رسول به این مطلـب اشـاره فرمود که من بر دین آسان‌گیر و روشن، برانگیخته شده‌ام.

حدیث نبوی دیگر با مضمون مشابه، نقل شده است که می‌فرماید: «من بر دین یهودیت و مسیحیت مبعوث نشده‌ام؛ بلکه بر دین آسان و حنیـف برانگیخته شدم». (۲۴)

در تساهل اخلاقی[۱۵] که از آن به حسن خلق، تعبیر می‌شود، پیامبر مأمور به ملاطفت و تساهل و نمونه بارز خوش‌رویی و مدارا با مردم بودنـد. در این زمینه احادیث فراوانی از پیامبر به جا مانده است. از جمله در روایاتی آمده است: «جبرئیل (ع) به نزد پیامبر (ص) آمد و به او گفت: ای محمد پروردگارت به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید : با خلق من مدار کـن» و همچنین پیامبر فرمود: «رفق و مدارا، میمنت دارد و سخت‌گیری، شوم و نحس است». (۲۵)

غیر از مضمون این روایات که در آنها از تعـابیری چـون سـهل، رفـق و مدارا به کار رفته و دلالت بر سهولت دین اسلام می‌کنند، روایـاتی نیـز وجود دارند که با دلالت غیرمستقیم در این زمینه قابل اسـتنادند: پیـامبر (ص) فرمودند: «لاضرر و لاضرار فی الاسلام». (۲۵): این روایـت جـزء راواياتی است که در کتاب‌های فقهی بـه حـد تـواتر رسـیده اسـت و در سندیت آن شبهه‌ای وجود ندارد و از مهمترین مستندات قاعده لاضرر و مبین تساهل و تسامح شریعت اسلام در امر قانونگذاری است، به طوری که هر گونه ضرری را نفی می‌نماید.

توبه پذیر بودن خداوند و سـقوط مجـازات بـا توبـه مجـرم در برخـی از جرایم، از دیگر مظاهر اصـل اخلاقـی تسـاهل و تسـامح در کیفـر دادن مجرم است.

از سوی دیگر در نظر گرفتن شرایط سخت و سنگین برای اثبات برخـی از جرایم، حاکی از آن است که اسلام هیچ گونه تمایلی بـه اثبـات ایـن گونه جرایم ندارد و عملاً راه را بـرای اثبـات آن‌هـا و مجـازات مجـرم، مسدود کرده است. به عنوان مثال برای اثبات زنا و حد آن، چهار شـاهد باید به طور همزمان به وقـوع فعـل واحـد، شـهادت دهنـد. در غیـراین صورت نه تنها حد ثابت نمی‌گردد؛ بلکه بر شهود، حد قذف جاری خواهد شد.

در یک جمع‌بندی، باید گفت یکی دیگر از ویژگـی‌هـای کلـی سیاسـت جنایی اسلام، رعایت اصل اخلاقی مدارا و ملاطفت قانونگذار اسلام در احکام جزایی است که از راه به کار بستن قواعدی مانند لاضرر، لاحرج، درأ، اصاله البرائه، نفی اضطرار و اکراه و اجبار و جهل است که در مرحله تقنین، جرم انگاری، اثبات جرم و اجـرای مجـازات و حتـی پـس از آن، صورت کاربردی به خود گرفته و در عرصه هـای متعـدد ماننـد تشـویق شاکی به گذشت، تفسیر شک به نفع متهم، سـقوط دعـوی بـه اسـتناد شبهه، خصوصی کردن برخی از جرایم مبهم، ترغیـب شـهود بـه عـدم شهادت، ترغیب متهم به عدم اقرار و اعتراف، عدم توسـل بـه شـکنجه برای اخذ اقرار، توصیه به اجتناب از اعمال کیفر، عـدم توسعه مفـاهیم مجرمانه از راه تفسیر، جلوه گر شده و نشان از تلاش برای اجرای اصول اخلاقی و در نتیجه عدم اثبـات جـرم و بازگردانـدن او بـه زنـدگی غیـر مجرمانه است.

نتیجه‌گیری

ماهیت سیاست جنایی به گونه ای است کـه بـا اخلاقیـات و ارزش هـا پیوند ناگسستنی دارد، این امر از واشکافی و تبیین اهداف، مبانی و روش های سیاست جنایی چه در مفهوم مضیق و چه در مفهوم موسع آن بـه خوبی آشکار می‌شود، به گونه ای که نمی توان بعدی از سیاست جنـایی را بدون لحاظ لایه ها و رگه های اخلاقی و ارزشی آن مورد بررسی قرار داد. دین مبین اسلام با بهره‌گیری از کلام وحـی و احادیـث معصـومین (ع) اصول و تعالیم سیاست جنایی خود را در جهت حمایت از افراد جامعه پیش‌بینی نموده است و در تـدوین سیاسـت جنـایی اسـلام، سـه اصـل اخلاقی مورد نظر قرار گرفته است:

نخستین اصل اخلاقی حاکم بر سیاسـت جنـایی اسـلام، اصـل رعایـت کرامت انسانی است. سیری در آیـات و روایـات وارد شـده در خصـوص کرامت انسانی، این امر را روشن می‌سازد کـه در تفکـر اسـلامی، اصـل کرامت، ذاتی انسان و لزوم احترام به انسان، امری مسلم و متقین اسـت و تردیدی در لزوم پاس داشت شأن و حیثیت انسان وجود ندارد و اصولاً قانونگذاری یکی از نخستین و مهم‌ترین گام‌های تضمین کرامت انسان

مقاله مروری
فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال هفدهم، شماره ۳، ۱۴۰۱
[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-11-01]
[DOR: 20.1001.1.22517634.1401.17.3.8.2]

به عنوان مثبت حقوق و تکالیف بـه شـمار مـی‌رود و امـروزه در حقـوق کشورها جلوه‌گر بوده و در سه بعد قانونگذاری، نظارت و حمایت و اجراء محقق می‌گردد.

عدالت محوری از دیگر اصول اخلاقی حاکم بر سیاسـت جنـایی اسـلام می‌باشد. عدالت به هرمعنایی کـه باشـد از مهمتـرین اصـول حـاکم بـر سیاست جنایی اسلام است که در تمام قوانین و مقررات گنجانـده شـده است و هر قانونی که خلاف عدالت باشد، از آن اسلام نیست.

علاوه بر مقنن، بر قضات نیز واجب است که عدالت را در قضاوت خـود رعایت نمایند از این رو یکی دیگر از تمهیداتی که برای برقراری عدالت در سیستم قضایی اسلامی پیش‌بینی شده است،

اصل مبتنی بر تساهل و تسامح بودن از اصول بنیـادین دیگـر اخلاقـی حاکم بر سیاست جنایی اسلام است که عـلاوه بـر احادیـث، مبتنـی بـر قواعدی نظیر قاعده لاضرر، قاعده درأ و... می‌باشد. لازم به ذکـر اسـت که گرچه اسلام پـس از اثبـات جـرم، هـیچ‌گونـه سـهل انگـاری را در خصوص اجرای مجازات برنمی‌تابد و خواهان اجرای حد بر مجرم است؛ لیکن این مرحله نیز از لطف و مدارای قانونگذار اسلام، دور نمانده است. به موجب اصل اخلاقی سهله و سمحه، هر حکم کیفری که موجب عسر و حرج شود، تا زمان برطرف شدن عسر و حرج، به تعویق می‌افتـد. لـذا همانگونه که به تفصیل بیان گردید، اصول اخلاقی در سیاسـت جنـایی نظام حقوقی اسلام مورد توجه قانونگذار و دستگاه عدالت کیفـری قـرار گرفته است. سیاست جنایی به تنهـایی و بـا اسـتفاده محـض از قواعـد حقوقی به نتیجه نخواهد رسید و بایستی اصول اخلاقی در کلیه مراحـل سیاست جنایی مورد توجه قانونگذار و دستگاه عدالت کیفری قرار گیرد و این اصول والای اخلاقی علاوه برآنکه زیربنایی سیاستگذاری‌های نظام حقوقی اسلام به شمار می‌روند، در کلیه مراحل اعم از تقنین، دادرسـی، اجرای احکـام و پـس از آن لازم‌الاجـرا بـوده و عـدول از آن صـرفاً در صورت تنافی با نظم عمومی، امکان‌پذیر است.

ملاحظه‌های اخلاقی

موضوعات اخلاقـی همچـون؛ سـرقت ادبـی، رضـایت آگاهانـه؛ انتشـار چندگانه و ... در پژوهش حاضر موردتوجه قرارگرفته‌اند.

واژه نامه

1.	Law	حقوق
2.	Ethics	اخلاق
3.	Ethical Principles	اصول اخلاقی
4.	Fraud	کلاهبرداری
5.	Islamic punishment	مجازات اسلامی
6.	Criminal policy	سیاست جنایی
7.	Delinquent behaviors	رفتارهای بزهکارانه
8.	Human dignity	کرامت انسانی
9.	Valuable dignity	کرامت ارزشی
10.	Crimes	جنایت
11.	Acquired dignity	کرامت اکتسابی
12.	Innate dignity	کرامت ذاتی
13.	Constitution	قانون اساسی
14.	Pivotal justice	عدالت محوری
15.	Moral tolerance	تساهل اخلاقی

References

1. Musavi Bojnordi SM. (2013). The role of ethics in jurisprudence and law with an approach to the foundations of the Islamic Republic of Iran. Availble at: http://moosavibojnourdi.blogfa.com . Accessed: 12 May 2018.
2. Lazerges C. (1996). Criminal politics. Translated by: Najafi Abrandabadi AH. 1st ed. Tehran: Yalda Publications. (In Persian) .
3. Lazerges C. (2002). An introduction to criminal policy. Translated by: Najafi Abrandabadi AH. 1st ed. Tehran: Myzan Publications. (In Persian)
4. Farhud DD. (2011). Training of ethics. Journal of Ethics in Science and Technology; 6(3): 1-15. (In Persian).
5. Farhud DD. Malmir M. (2015). Perspectives of medical ethics department. Journal of Ethics in Science and Technology; 10(4). (In Persian) .
6. Bagheri F, Jafarinia S, Hassanpur A. (2019). Relationship between ethical values and ethics and citizenship behaviors. Journal of Ethics in Science and Technology; 14(3). (In Persian).
7. Ashoori M, Mondani E. (2018). Analysis of security-oriented criminal policy in the light of ethics and human rights standards. Ethical Researches; 9(1): 183-204. (In Persian).
8. Ibrahim M, Mamor Abdolghader MA. (1989). Intermediate Dictionary. Cairo, Arabic Academy. (In Arabic).
9. Amid H. (2018). Amid Dictionary. Tehran/Iran: Amirkabir Publication. (In Persian) .
10. Ebn Manzour (1418 AH). Arabic language. Beirut: Dar Al Ehya heritage. (In Arabic).
11. Jafari MH. (2011). Universal human rights (comparison of the two systems of islam and the west). Tehran: Institute for Editing and Publishing the Works of Allameh Mohammad Taghi Jafari. (In Persian).
12. Tabatabaee MH. (2018). Al Myzan in interpreting the Qur'an. 14th ed. Tehran: Islamic Publication. (In Arabic).
13. Haghmohammadi Fard Z. (2014). Principles governing Islamic criminal policy based on Imam Khomeini's thought. [M.A thesis]. Iran: Imam Khomeini Research Institute.. (In Persian).
14. Dashti M. (2003). Translation of Nahj Al Balagha. 8th ed. Qom: Cultural Research Institute of Amir al Momenin. (In Persian).
15. Ragheb Esfahani A. (1418). Dictionary of vocabulary of the Qur'an. Beirut: Scientific Institute. (In Arabic).

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-11-01]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1401.17.3.8.2]

justice in Iranian jurisprudence and law. Jurisprudence and Islamic Studies; 5(15): 113-134. (In Persian).
22. Katuzian N. (2018). Introduction of law science. 14th ed. Tehran: Ganj-e-Danesh Publication. (In Persian).
23. Majlesi MB. (1403 AH). Bahar al-anvar. 2nd ed. Beirut: Vafa Institute. (In Arabic).
24. Hor Amoli M. (1403 AH). Detailed Shi'a means to collect Sharia issues. 16th ed. Qom: Al Albait Publication. (In Arabic).
25. Kolini M. (1988). Alkafi. Qom: Islamic Institute. (In Persian).
16. Katuzian N. (1998). Philosophy of law. 1st ed. Tehran: Publication Company. (In Persian).
17. Katuzian N. (2003). The contribution of justice to judgment. Journal of Law and Political Sciences; 62. (In Persian).
18. Validi MS. (2012). An examination of highlights of judicial justice in Imam Ali's Sire. Journal of Iranian and International Comparative Law Research; 17. (In Persian).
19. Tabari Amoli M. (1262). History of the apostles and kings. Tehran: Asatir Publication. (In Persian).
20. Hoseini SA. (2016). Ali and justice. Journal of Mirror of Research. (In Persian) .
21. Sufiabadi M. (2009). Investigating the condition of judicial justice and the characteristics of judicial

مقاله مروری

فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال هفدهم، شماره ۳، ۱۴۰۱

[Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-11-01]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1401.17.3.8.2]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1401.17.3.8.2] [Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-11-01]

[DOR: 20.1001.1.22517634.1401.17.3.8.2] [Downloaded from ethicsjournal.ir on 2026-11-01]