

مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی **رهیافت**

سال هفدهم، شماره ۶۲۰، بهار ۱۴۰۲
صفحه ۲۷ تا ۴۶

عدالت توزیعی در حقوق مدنی ایران

جمشید کریمی/گروه حقوق، واحد بین الملل کیش، دانشگاه آزاد اسلامی، جزیره کیش، ایران
j.karimi53@yahoo.com

حسن بادینی / دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
hbadini@ut.ac.ir

بختیار عباسلو/استادیار گروه حقوق، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
bak.abasloo@iauctb.ac.ir

چکیده

موضوع این پژوهش بررسی نقش و جایگاه عدالت توزیعی در فرایند قانونگذاری و تکوین حقوق مدنی ایران است. سوال اصلی مقاله این است که مولفه عدالت توزیعی، چه تاثیری در فرآیند تقنین در حقوق مدنی ایران داشته است. فرضیه پژوهش این است که عدالت توزیعی یکی از اصلی‌ترین مولفه‌های برساختن یک جامعه از نظر ساختاری عادلانه است، و در این میان، ساختار حقوق یکی از عمده‌ترین حوزه‌هایی است که باید دارای مبنای عادلانه باشد، و در همین راستا، بخش‌های متعددی از حقوق مدنی ایران با التفات به معیار و ضابطه عدالت توزیعی، تدوین و تقنین شده است که می‌تواند عدالت را در جامعه ایران نهادینه کند. این پژوهش با بررسی و تدقیق در مبان و تعاریف عدالت توزیعی، این معیار را در دو حوزه حقوق مدنی، از جمله قوانین ارث، و قوانین کار، و روابط کارفرمایی - کارگری، بررسی کرده است و با مطالعه کوتاه، در سیر تاریخی آنها و فلسفه تقنینشان، به این نتیجه رسیده است که این حوزه‌های حقوق مدنی با عطف توجه به ضابطه اجرای عدالت توزیعی در جامعه تنظیم شده است. طبق یافته‌های این پژوهش در فلسفه قانونگذاری این حوزه‌ها، مبان عدالت توزیعی دخیل بوده و مورد توجه قانونگذار قرار گرفته است. بدین لحاظ، قواعد حقوقی برآمده از این قوانین می‌توانند مبنایی باشند برای توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها، تا ساختار اجتماعی به شکلی تکوین پیدا کند که شهروندان بتوانند فرصت‌های زیست عادلانه را از دست ندهند. روش تحقیق در این مقاله کیفی، توصیفی-تحلیلی و روش جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه: عدالت توزیعی، حقوق مدنی، انصاف، فقر، توزیع درآمد، ارث، حقوق کار، عقد اجاره.

تاریخ تأیید ۱۴۰۲/۲/۱۹

تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۱۲/۲۰

مقدمه

شاید بتوان گفت که یکی از عمده مسائلی که برای بشر، از آغاز تا امروز، مطرح بوده است، بحث عدالت است که می‌تواند ابعاد مختلفی به خود بگیرد. عدالت از مفاهیم بنیادینی است که نحله‌های فکری مختلف به آن توجه ویژه کرده‌اند. فی الواقع دغدغه عدالت آن قدر همه‌جا و همیشه مطرح بوده است که برخی از انسان‌شناسان آن را یکی از معدود مسائلی می‌دانند که بُعدی ذاتی از انسانیت به حساب می‌آید. عدالت توزیعی از جهاتی مبنای انتظام اجتماعی و تکوین یک جامعه بسامان است، که از جهاتی بنیادی‌ترین مولفه آن باید اصل برابری فرصت‌ها باشد، یعنی جامعه به نحوی سازماندهی شود که برای هر کسی به صورت بالقوه رشد و توسعه وجود داشته باشد. چرا که در غیر این صورت، یعنی توزیع ناعادلانه منابع و فرصت‌ها، موجب توزیع قدرت و ثروت در جامعه شده و مانع از تشکیل فرآیندهای ظالمانه در سطوح خرد و کلان می‌گردد، زیرا که، در دنیای امروز اولاً نفس تمرکز و انباشت قدرت ظلم محسوب می‌شود. آدمیان به تجربه دریافته‌اند که «قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق» و قدرت بدون نظارت بیرونی و همگانی «نخستین چیزی را که از صاحب آن سلب می‌کند، قدرت عدالت ورزیدن است»؛ ثانیاً عدالت اجتماعی به عدالت فردی فروکاسته نمی‌شود، یعنی عدالت فردی نه مستلزم عدالت فردی نه مستلزم عدالت اجتماعی است و نه جایگزین آن. در این دیدگاه عدالت اجتماعی به «توزیع عادلانه قدرت و ثروت در میان شهروندان یک جامعه» تعریف می‌شود و چنین توزیعی بیش از هر چیز نیازمند داشتن یک تئوری منقح در باب عدالت اجتماعی است. جلوگیری از سواستفاده از قدرت و ثروت هم تنها از طریق توزیع عادلانه آنها و کنترل و نظارت همگانی بر آنها میسر می‌شود (فناپی، ۱۳۹۹: ۱۶۰).

به همین منظور، یکی از حوزه‌هایی که سنگ بنایی برای بساختن یک جامعه عادلانه می‌شود و باید مورد توجه و تحلیل قرار بگیرد، نظام حقوقی-قضایی هر کشور است. قوانین اساسی و حقوق موضوعه می‌توانند موجب ایجاد یک جامعه عادلانه یا ناعادلانه بشوند. از همین رو، برای فهم این که جامعه‌ای عادلانه است یا نه، باید قوانین آن جامعه را به زیر تیغ نقد و بررسی کشید. این تحقیق با معیار قرار دادن عدالت توزیعی، بر آن بوده است که حقوق مدنی ایران را از این چشم انداز مورد تأمل و بررسی قرار دهد. در همین راستا در

1- Distributive justice

2- The equality of opportunity principle

ابتدا در چارچوب نظری، مفهوم و تعاریف عدالت توزیعی بررسی و مطالعه خواهد شد و سپس بخش‌های منتخبی از حقوق مدنی (قواعد ارث، و حقوق کار)، به عنوان مورد های مطالعاتی، به محک این ضابطه سنجیده خواهند شد.

وجه نوآورانه این پژوهش از چند جهت قابل تأمل و توجه است. اول آن که کوشیده تا بین نظریاتی که در فلسفه سیاسی غرب طرح شده و امکانات تئوریک بومی ارتباطی برقرار کند، و با استفاده از تجارب عام اندیشه بشری که یک موضوع را در سطح داخلی - جامعه ایران - توضیح بدهد. دوم آن که به ابعاد مقایسه‌ای توجه داشته و بعضاً همسنجی و مقایسه‌هایی در این زمینه ارائه شده است که با معیارهای بی طرفانه کوشیده اعتبار هر یک از نظریات را نشان دهد. و در نهایت آن که، بحث تاثیرات ساختاری حقوق مدنی در چگونه تکوین نظم اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است که در مباحث حکمرانی و سیاستگذاری اجتماعی برای امروز جامعه ایران بسیار حائز اهمیت است.

در همین راستا در ابتدا در چارچوب نظری، مفهوم و تعاریف عدالت توزیعی بررسی و مطالعه خواهد شد و سپس بخشهای منتخبی از حقوق مدنی (قواعد ارث، و حقوق کار)، به عنوان مورد های مطالعاتی، به محک این ضابطه سنجیده خواهند شد.

چارچوب نظری:

چارچوب‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی هر جامعه‌ای - قوانین، نهادها، سیاست‌ها و مانند آن منجر به توزیع متفاوت مزایا و اعتبارات در بین اعضای جامعه می‌شود. این چارچوب‌ها نتیجه فرآیندهای سیاسی بشری است و دائماً هم در بین جوامع و هم در درون جوامع در طول زمان تغییر می‌کنند. ساختار این چارچوب‌ها اهمیت به سزایی دارد چرا که توزیع مزایا و اعتبارات ناشی از آنها اساساً بر زندگی افراد تأثیر می‌گذارد. بحث در مورد این که کدام چارچوب‌ها و/یا توزیع‌های حاصله از نظر اخلاقی ارجحیت دارند، موضوع عدالت توزیعی را تشکیل می‌دهند. بنابراین اصول عدالت توزیعی بهتر است به عنوان راهنمایی اخلاقی برای فرآیندها و ساختارهای سیاسی که بر توزیع مزایا و اعتبارات در جوامع تأثیر می‌گذارند و هر اصولی که این نوع راهنمایی اخلاقی را در توزیع ارائه می‌کند، صرف نظر از اصطلاحاتی که به کار می‌برند، باید از اصول عدالت توزیعی در نظر گرفته شود (Lamont and Favor, 2017). در ابتدا باید توجه داشت که عموماً عدالت را در دو دستگاه متفاوت فهمیده‌اند: عدالت ریاضی وار، و عدالت هندسی. متفکرینی که در کی ریاضی وار از عدالت داشته‌اند، غالباً می‌کوشند تا توزیع سودمندی‌ها و ارزش‌ها و

فرصت‌ها در جامعه را بر مبنای قاعده یک-یک توجیه کنند؛ یعنی آن که برای هر یک از اعضای جامعه به نحوی برابر یک سهم از هر چیزی در نظر گرفته شود. در مقابل، متفکرین هندسی اندیشه در تلاش بوده‌اند تا با بر هم زدن این قاعده مفهوم عدالت را در بستری از تفاوت‌های فردی توضیح دهند.

ماحصل عدالت ریاضی وار، تساوی ریاضی تمامی افراد جامعه است که در آن مزایا و امکانات بر تعداد افراد جامعه تقسیم شده است و به هر کس حصه برابر داده‌اند؛ اما در عدالت هندسی، تساوی هندسی در نظر آمده، لذا می‌کوشند تا به افراد نابرابر سهمی نابرابر بدهند بدان گونه که نتیجه نهایی حصول به بهترین تعادل ممکن در عرصه اجتماع باشد. غالباً در تمدن اسلامی به تبع فلسفه یونانی عدالت به معنای نخست آن - تساوی ریاضی - فهمیده شده است؛ و اتفاقاً عدالت بهترین ترجمه برای چنین مفهومی از مساوات است. بدین معنا، همان گونه که ارسطو توضیح می‌دهد عدالت چیزی جز «حد وسط» و قاضی کسی جز «واسطه» نیست (مرادی طادی، ۱۳۹۷: ۸۹): «پس عدالت حد وسط میان خط بزرگتر و خط کوچکتر است. مطابق تناسب عددی است، و نام عدالت (dikaion) به یونانی از اینجا ناشی شده است که عدالت تقسیم به دو بخش (dicha) است و قاضی دیکاستس (dikastes) نامیده می‌شود چنان که گویی تقسیم کننده به دو نیم (dichaste) است» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۷۷).

لیبرالیسم کلاسیک اصولاً عدالت توزیعی را در نظم بازار دنبال می‌کرده و بر این باور بوده است که دست نامرئی^۱ بازار می‌تواند خود به خود به عدالت توزیعی شکل بدهد چرا که بازار، به معنای بسیار عام آن در قرون وسطا و قرن شانزده و هفده، در یک کلمه اساساً محل عدالت بود. البته در وهله اول بازار مملو از تنظیمات فوق‌العاده فراوان و سفت و سخت بود: بازار با توجه به کالاهای وارد شده تنظیم می‌شد، و نوع تولید و ریشه آنها، مالیات‌ها، قواعد فروش و البته قیمت‌ها همه تثبیت شده بود. بنابراین بازار، جایگاهی مملو از قواعد بود. همچنین بازار به این معنی محل عدالت بود که قیمت فروش تثبیت شده در آن هم از دید نظریه پردازان و هم در عمل عادلانه تصور می‌شد، یا در هر حال می‌بایست قیمتی عادلانه می‌بود. با کار انجام شده، با نیازهای بازرگانان و البته با نیازها و امکان‌های مصرف‌کنندگان رابطه‌ای معین داشت؛ تا جایی که بازار می‌بایست محل ممتاز عدالت توزیعی می‌بود. چرا که حداقل در مورد بعضی محصولات اساسی، اگر نه همه آنها، از

^۱ - invisible hand

جمله محصولات غذایی، قواعد بازار در جهت تضمین عدالت توزیعی عمل می‌کرد. به این ترتیب حداقل برخی از فقرا مانند پول‌دارترها، می‌توانستند خرید کنند (فوکو، ۱۳۹۲:۵۱).

لیبرالیسم که عموماً با تاکید بر آزادی و غفلت از برابری و عدالت شناخته می‌شود، در فلسفه سیاسی قرن بیستم با چرخشی به سمت مفهوم عدالت، که در اندیشه جان رالز مطرح شد، دچار دگرگونی قابل توجهی شد. جان رالز مهمترین متفکر لیبرال مبحث عدالت در سده بیستم، عدالت را در معنایی ساختاری، و نه موردی، لحاظ می‌کند؛ مولفه‌ای که کلیت نظم اجتماعی را ظالمانه یا عادلانه می‌کند، فلذا درباره این موضوع می‌گوید: «از نظر ما موضوع اصلی عدالت، ساختار اساسی جامعه، یا بطور دقیق‌تر شیوه‌ای است که نهادهای مهم اجتماعی، حقوق و وظایف اساسی را توزیع نموده و چگونگی تقسیم مزایای حاصل از همکاری اجتماعی را تعیین می‌کنند (Rawls, 1971:8)».

او در تعریف عدالت توزیعی می‌نویسد: «مفهوم عدالت مجموعه‌ای است از اصول که هدفش هم انتخاب میان آن دسته از تمهیدات اجتماعی است که تعیین‌کننده تقسیم مزایای حاصل از فعالیت‌های جامعه‌اند و هم تضمین شکل‌گیری اجماعی پیرامون نحوه دستیابی به سهم‌هایی متناسب از توزیع» (فلای شاکر، ۱۳۹۷:۱۶۲). از نظر رالز نه تنها عدالت نقیضی برای آزادی نیست و نمی‌توان در دوگانه‌های خودساخته‌ای همچون یا آزادی یا عدالت افتاد (که دو ایدئولوژی لیبرالیسم و سوسیالیسم را می‌سازد و جوامع را درون نگاه اردوگاهی‌شان حصر می‌کند) بلکه عدالت ساختاری را ایجاد می‌کند که چون عادلانه است موجب آزادی نیز هست، چرا که «یک برداشت از عدالت اجتماعی در وهله اول به منزله ضابطه‌ای تدارک دیده می‌شود که بناست به موجب آن جنبه‌های توزیعی ساختار اساسی جامعه، ارزیابی شود (Rawls, 1971:11)». بنابراین با توزیع عادلانه فرصت‌ها و منابع است که آزادی به نحوی ساختاری امکان بروز و ظهور می‌یابد. اساساً از نظر رالز عدالت به مثابه انصاف ابزاری است که ساختار اجتماعی را شکل می‌دهد و «معقول‌ترین پایه و اساس آن وحدت سیاسی [است] که در دسترس شهروندان جامعه دموکراتیک قرار دارد» تبدیل می‌کند. این عدالت دارای سه ویژگی است که عبارت‌اند از: ۱. ملزومات آن به ساختار اساسی جامعه محدود می‌شوند؛ ۲. قبول آن مستلزم هیچ دیدگاه جامع خاصی نیست؛ و ۳. ایده‌های بنیادینش در فرهنگ سیاسی عمومی وجود دارند و از آن گرفته می‌شوند (رالز، ۱۳۸۵:۶۷).

اصول عدالت توزیعی ابعاد متعدد و متفاوتی دارد. این اصول حوزه‌های عدالت توزیعی (درآمد، ثروت، فرصت‌ها، مشاغل، رفاه، سودمندی، و غیره)؛ ماهیت دریافت کنندگان (افراد، گروه‌های افراد، طبقات مرجع و غیره)؛ و این که بر چه اساسی توزیع باید انجام شود (برابری، حداکثر سازی، بر اساس ویژگی‌های فردی، بر اساس معاملات آزاد و مانند اینها) را توضیح می‌دهند. تمرکز در درجه اول بر روی اصولی است که برای پوشش توزیع مزایا و اعتبارات فعالیت اقتصادی بین افراد یک جامعه طراحی شده‌اند. اگرچه اصولی از این نوع منبع اصلی بحث‌های انگلیسی-آمریکایی در مورد عدالت توزیعی در شش دهه گذشته بوده است، اما سؤالات مهم دیگری درباره عدالت توزیعی وجود دارد. اینها شامل سؤالات عدالت توزیعی در سطح جهانی و نه فقط در سطح ملی، و همچنین عدالت توزیعی در بین نسل‌ها است؛ و اینکه چگونه می‌توان به موضوع عدالت توزیعی نزدیک شد، نه به عنوان مجموعه‌ای از موضوعات، بلکه به عنوان یک فضیلت (Lamont ۲۰۱۷ and Favor). عدالت توزیعی به عنوان یک فضیلت رویکردی است که اصولاً رالز دنبال می‌کند.

مفهوم خاص عدالت جان رالز، دو اصل را بیان می‌کند که یکی حاکم بر آزادی‌های بنیادین است و دیگری حاکم بر خیرهای بنیادین اجتماعی و اقتصادی، و به عبارتی برابری، که اصل اول مقدم بر اصل دوم است. وی در این دو اصل بر رعایت حق آزادی و برابری انسان‌ها تأکید می‌کند. این‌ها دو اصل عدالت مشهور رالز هستند که عبارت‌اند از: اصل یکم: هر شخصی باید از حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظام آزادی برای هم سازگار باشد، برخوردار گردد. اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم گردند که: الف) بیشترین منفعت را به کم‌بهره‌مندترین اشخاص برسانند؛ به گونه‌ای که با اصل پس‌اندازهای عادلانه سازگار باشد و ب) مشاغل و مناصب تحت شرایط حاصله از برابری فرصت‌ها به روی هم باز باشد (بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۹۳).

به هر حال می‌توانیم مفهوم خاص عدالت جان رالز را که در واقع به سازوکار اجرایی اصول عدالت در جامعه می‌پردازد بر اساس چهار اصل بیان کنیم. این اصول قابل اعمال بر هر جامعه‌ای هستند که همان گونه که یادآوری شد ثروت کافی برای تأمین نیازهای بنیادین مادی همه اعضایش را داشته باشد. چهار اصل مذکور به ترتیب تقدم و اولویت از این قرارند:

۱. نیازهای بنیادین مادی همه افراد باید تأمین گردد.

۲. هر شخصی حق برابری نسبت به طرح مناسبی از آزادی‌های بنیادین دارد که با طرح مشابهی در مورد آزادی‌ها برای همگان سازگار باشد.
۳. فرصت‌ها برای دست‌یابی به موقعیت اجتماعی مطلوب باید در نظام اجتماعی چنان توزیع شده باشد که فرصت‌ها را برای نابرخوردارترین طبقه بیشینه کند.
۴. نابرابری اقتصادی باید چنان سامان یابد که ثروت فقیرترین طبقه را بیشینه کند (لسناف، ۱۳۷۸:۳۸۴).

این نوع تفسیر از عدالت در درون سنت لیبرالی بسیار مورد انتقاد واقع شد و برخی از فلاسفه لیبرال به شدت آن را مورد نقد و بررسی قرار دادند، که از این میان، مهم‌ترین نقدها را رابرت نوزیک با طرح مفهوم «عدالت استحقاقی» بر اندیشه رالز اقامه کرد. نوزیک مدعی راولز و رویکرد برابری‌خواهانه او را نوعی فاصله‌گیری از اصول بنیادین لیبرالیسم تلقی می‌کند. نوزیک نظریه عدالت را نوعی خیال‌پردازی توصیف می‌کند و معتقد است که راولز با ارائه آن، لیبرالیسم را با سوسیالیسم خلط کرده و دچار تناقض شده است. نوزیک در مقابل دو اصل عدالت راولز، از سه اصل عدالت نام می‌برد و این اصول را به جای ابتناء بر مقوله انصاف، مبتنی بر «استحقاق» می‌داند و بدین نتیجه می‌رسد که راولز با ارائه دو اصل عدالت نوعی زندگی طراحی می‌کند که حاصل آن هم نقض آزادی بشر و هم لغو برابری مورد نظر اوست. نوزیک در نقد مدعی راولز می‌گوید، دولت باید بخشی از ثروت طبقات بالا را به بخش فقیر جامعه تزریق کند تا عدالت توزیعی برقرار شود. نوزیک مدعی است که راولز توضیح نمی‌دهد چرا فرد سرمایه‌دار باید بخشی از ثروت خود را به دیگری بدهد، اگر فرد بدون تجاوز به حقوق دیگران و از راه قانونی و با تلاش خود ثروتی را به دست آورده باشد، دولت حق ندارد بدون رضایت او بخشی از این ثروت را از او بگیرد (نوری، ۱۴۰۰:۸۶). از نظر رابرت نوزیک عدالت سه اصل دارد: اصل اول عدالت در کسب و کار است بدین معنا که کار فی نفسه ارزش دارد و هر کس هر چیزی به دست آورده است صاحب آن است. نوزیک البته در مورد عدالت در اکتساب اولیه یک مال هم بحث می‌کند. اصل دوم عدالت در انتقال است. بدین معنا که هر کس ثروتش را به وراثت منتقل می‌کند؛ و اصل سوم استحقاق است. بدین معنا که انسان بر اساس استحقاقش توانایی پیدا می‌کند به شرطی که دو اصل قبل رعایت شده باشد. نوزیک اساساً چیزی به نام عدالت توزیعی را قبول ندارد. از نظر او ما نمی‌توانیم هیچ معیار نهایی و غایی را برای الگوی توزیع انتخاب کنیم. چرا که اولاً اگر چنین کنیم باید مستمراً در زندگی مردم دخالت کنیم و دوماً این که هر آدمی به شیوه‌های گوناگونی دست به انتخاب می

زند. بنابراین الگویی مطلوب برای یک انسان ممکن است برای انسانی دیگر نامطلوب باشد (نوزیک، ۱۳۹۴: ۸۶).

عدالت توزیعی در ارث

حقوق مدنی^۱ در واقع آیین نامه‌ای برای تنظیم مناسبات افراد در رابطه با دیگران است. روابط اشخاص با یکدیگر در جوامع بشری محلی برای بروز تعارضات منافع و اختلاف است و از گذشته تا امروز انسان‌ها برای زندگی در کنار یکدیگر وجود قوانین حاکم بر این روابط را الزامی دیده‌اند. حقوق مدنی مجموعه قوانینی است که تعارضات و اختلافات میان افراد یک جامعه را مدیریت می‌کند و تعیین کننده حقوق و مسئولیت‌های اشخاص جامعه است. این مجموعه قوانین از ابتدای تولد تا مرگ بر حقوق و مسئولیت‌های افراد حکمفرما است. چرا که اساساً حقوق تمشیت مقتدرانه روابط جمعی انسان‌ها است (کلی، ۱۳۸۸: ۱۱). بنابراین ماهیت حقوق مدنی تنظیم‌گری^۲ و کارکرد آن رفع اختلاف و ختم مخاصمه است.

با التفات به تعریف فوق، از آنجایی که چگونگی تنظیم (regulation) روابط میان افراد است که ساختار (structure) اجتماعی را می‌آفریند، پس در واقع ابزار تنظیم‌گری است (که در این پژوهش حقوق مدنی است) که می‌تواند الگوهای سلسله مراتب اجتماعی را سازماندهی کند و موجبات توزیع عادلانه یا غیرعادلانه منابع را فراهم کند. بنابراین، از جهاتی می‌توان گفت که ساختار (عادلانه/ناعادلانه) تابعی از ابزار تنظیم‌گری است. یکی از حوزه‌های حقوق مدنی که می‌توان آن را به واسطه معیار و ضابطه عدالت توزیعی مورد سنجش و بررسی قرار داد، حوزه ارث و قوانین مربوط به آن است. ارث عبارت از دارائی متوفی بعد از کسر واجبات مالی و دیون و ثلث را می‌گویند؛ و مالیات برارث به آن تعلق می‌گیرد. یعنی مبلغ حاصل از جمع واجبات مالی و دیون و ثلث از دارائی مثبت میت خارج میشود؛ باقیمانده متعلق مالیات بر ارث است زیرا عنوان ارث فقط بر همان باقیمانده صدق می‌کند (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۲: ۴۶۵). نظام ارث به توزیع مجدد تمام اموال متوفی می‌انجامد. نقش ارث بر توزیع مجدد به تناسب نظام‌های ارثی مختلف، متفاوت می‌باشد. تحت قانون «توارث بر اساس نخست زادگی» (۱۱) ارث تمام چیزهای که به تمرکز سرمایه منجر شود به فرزند ارشد تعلق می‌گیرد: (۱۲) نظام ارثی اسلام موجب

^۱- Civil Law

^۲- regulatory

تعدد وارثین می گردد. در این نظام وصیت بیش از ثلث اموال یا وصیت ماترک متوفی برای یکی از وارثین قابل قبول نیست.

پیش تر، بنا به تعریف، این نکته مورد تاکید قرار گرفت که عدالت توزیعی به نحوی ساختاری به جامعه شکل می دهد. قوانین ارث از جهات متعددی با ساختار اجتماعی و چگونگی بازتولید آن مرتبط است. برای مثال، در جامعه فئودالی اروپا که ثروت بر مبنای زمین شکل گرفته بود و زمینهای گسترده قدرت سیاسی نیز ایجاد می کردند، اصل نخست زادگی^۱ در قوانین ارث رعایت می شد. در واقع نخست زادگی یک سیستم ارثی است که در آن دارایی یک شخص پس از مرگ به اولین فرزند قانونی او منتقل می شود. این اصطلاح از کلمه لاتین «primo» به معنای اول، و «geniture» که مربوط به تولد یک فرد است گرفته شده است.

از لحاظ تاریخی، نخست زادگی وارثان مرد را ترجیح می داد که به آن اولویت وارث مذکر نیز می گویند. تحت این رژیم حقوقی، پسر بزرگتر زنده تمام دارایی والدین خود را به ارث می برد. دختر می تواند ارث ببرد اگر و تنها در صورتی که هیچ برادر زنده یا فرزندان متوفی نداشته باشد. این حالت در تقابل با اصل نخست زادگی مطلق بود که در آن فرزند اول بدون توجه به جنسیت، ارث می برد. در حقوق مدنی مدرن اروپا، اولیه بودن تا حد زیادی رها شده است. در عوض، دارایی یک شخص از طریق وصیت یا از طریق قوانین جانشینی غیر ارثی تقسیم می شود. به طور کلی، همه فرزندان به طور مساوی از یک دارایی ارث می برند، مگر این که توسط متوفی به نحو دیگری وصیت شده باشد. در اروپا، قوانینی که تقسیم زمین را ممنوع می کرد و حکم واگذاری آن به کوچکترین یا بزرگترین پسر خانواده را صادر می کرد، نه تنها به عنوان وسیله ای برای حفظ اندازه اموال به ارث رسیده بود، بلکه همچنین قدرت و اعتبار اشراف را حفظ می کرد؛ اشرافی که به طور سنتی بر مالکیت زمین استوار بودند. بنابراین، این شیوه ها گاهی چگونگی جانشینی قدرت و مقام را تعیین می کرد تا صرفاً مالکیت ارثی بر دارایی های غیرمنقول.

در سده های میانه اروپا، در دولت های فئودالی و نیز در نظام های خودکامه اروپایی که بعد از رنسانس به قدرت رسیدند، قواعد مشروعیت و جانشینی معمولاً ثابت و نقض ناشدنی بود. نخست زادگی قاعده ای بنیادین بود که هم در دولت های متاخر فئودال و هم در

¹ - primogeniture

دولت‌های خودکامه مسأله جانشینی را حل می‌کرد. این قاعده در عین حال در مورد املاک نیز روا داشته می‌شد نزدیک‌ترین فرد به فلان دوک یا کنت به همان اندازه در تصاحب ثروت و عنوان پدرش محق بود که نزدیک‌ترین فرد به شاه در تصاحب پادشاهی او. این نزدیک‌ترین فرد در هر دو مورد یا نخستین پسر بود یا نزدیک‌ترین خویشاوند بر جا مانده (اما از قرن شانزدهم چند زن در غیاب وارث مذکر معتبر و شایسته بر تخت نشستند) (کاتوزیان، ۱۳۹۴: ۴۶).

در حقوق مدنی اروپای سده‌های میانه، غیر از آن که زنان از حق ارث بنا بر نخست زادگی مذکر محروم می‌شدند و هیچ عدالتی وجود نداشت، بلکه زن در عقد نکاح هم شخصیت خود را به نحو مضاعف از دست می‌داد و در واقع، زوجه در شخصیت حقوقی زوج مضمحل می‌شد. ویلیام بلک استون در کتاب «حاشیه‌هایی بر قوانین انگلستان» در این باب می‌نویسد: «شوهر و زن در قانون یک شخص تلقی می‌شوند. به عبارتی دیگر، وجود حقوقی راستین زن در مدت ازدواج به حالت تعلیق در می‌آید یا دست کم در وجود شوهر ادغام و یکی می‌شود: هر کاری که زن انجام می‌دهد زیر پر و بال حمایت و پوشش شوهر است (کاتوزر، ۱۳۹۷: ۱۴۳)». اصولاً در حقوق کامن‌لا، زن پس از ازدواج استقلال مالی خود را از دست می‌داد و بنابر اصل وحدت دارایی، مالکیت تمامی اموال زن به شوهر منتقل می‌شد و در مقابل، تأمین معیشت زوجه بر عهده مرد قرار داشت؛ مگر پس از فوت شوهر، که املاک در اختیار زن قرار گرفته و وی آن را اداره می‌کرد. همچنین در کد ناپلئون که در ۱۸۰۴ میلادی به تصویب رسید، اهلیت تصرفات مالکانه زن نفی شده و اعمال حقوقی زن شوهردار، بدون اذن یا اجازه شوهر غیرنافذ شمرده شده است. این قانون شوهر را در حکم قَیم یا مدیر غیرمسئول زن قرار داده و اختیارات وسیعی را برای او در نظر گرفته است (هدایت‌نیا، ۱۳۹۳: ۴۸).

اما برخلاف نظام حقوقی سده‌های میانه اروپا، در اسلام، زنان دارای اهلیت حقوقی هستند که قرآن به صراحت بر آن تأکید کرده و می‌فرماید «وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ / و برای زنان [نیز] از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند بهره‌ای است (نساء ۳۲)». از همین رو، قوانین اسلامی ارث نه تنها متفاوت از اروپاست، بلکه نظام اجتماعی پیش از اسلام نیز اساساً مبتنی بر قواعد نخست‌زادگی نبود و ارشدیت را در معنای شیخوخیت می‌گرفت. مونتگمری وات در این مورد می‌نویسد امور مربوط به یک قبیله معمولاً در یک انجمن (مجلس) که همه اعضای قبیله در آن حضور داشتند رتق و فتق می‌شد. امکان اظهار نظر برای همه وجود داشت، اما سخنان فردی که اقتدارش به رسمیت شناخته شده بود از اعتبار

بیشتری برخوردار بود. رهبر یا رئیس قبیله - سید - با بیعت افراد انجمن با او منصوب می‌شد. او معمولاً از خانواده شرافتمندی بود، اما هیچ قانونی در باب ارشدیت (نخست‌زادگی) وجود نداشت (وات، ۱۳۷۹: ۸).

با این پیش زمینه اجتماعی، اسلام در قوانین مربوط به ارث الگویی از عدالت توزیعی را توصیه کرده است که بیشترین برخورداری را برای افرادی که عموماً (در بستر ساختارهای اقتصادی-اجتماعی زمانه‌اش) مسئولیت اقتصادی بیشتری دارند فراهم کند. البته باید توجه داشت که این قوانین نسبت به زمانه خودش (و نسبت به حقوق سده‌های میانه اروپا) بسیار انقلابی بوده و تحولی شگرف در تثبیت عدالت توزیعی در جامعه ایجاد کرده است.

به همین منظور شارع مقدس در آیه‌ای بر این موضوع تصریح می‌کند که ارث بین همه فرزندان توزیع می‌شود: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۗ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا» برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان [آنان] بر جای گذاشته‌اند سهمی است؛ و برای زنان [نیز] از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان [آنان] بر جای گذاشته‌اند سهمی [خواهد بود] - خواه آن [مال] کم باشد یا زیاد - نصیب هر کس مفروض شده است. (نساء ۷). در شأن نزول آیه گفته‌اند که در عصر جاهلیت عرب، رسم چنین بود که تنها مردان را وارث می‌شناختند، و زنان و کودکان را از ارث محروم می‌ساختند، و ثروت متوفی را (در صورتی که مرد نزدیکی نبود) در میان مردان دورتر قسمت می‌کردند؛ تا این که یکی از انصار به نام «اوس بن ثابت» از دنیا رفت، عموزاده‌های وی اموال او را میان خود تقسیم کردند، و به همسر و فرزندان خردسال او چیزی ندادند، همسر او به پیامبر صلی الله علیه و آله شکایت کرد. در این موقع آیه نازل شد و پیامبر آنها را خواست و دستور داد در اموال مزبور، هیچ گونه دخالت نکنند و آن را برای بازماندگان درجه اول او بگذارند. آنها در پاسخ گفتند: زن که قادر نیست سلاح بپوشد و در مقابل دشمن بایستد، این ما هستیم که باید شمشیر دست بگیریم و از خودمان و از این زنها دفاع کنیم. پس ثروت هم باید متعلق به مردان باشد، ولی رسول اکرم (ص) حکم خدا را به آنها ابلاغ کرد و نسخ عادات جاهلی را اعلام فرمود. اگر زن نمی‌تواند سلاح بگیرد و دوشادوش مردان بجنگد، به دلیل مکانیسم خاص آفرینش اوست. اسلام نیز با توجه به همین حقیقت جهاد را از زنان برداشته، آنان را از حضور رویا روی با دشمن معاف کرده است. با این حال، حقوق مالی آنان را محترم شمرده است (بینش، ۱۳۹۶: ۱۰۱).

فراتر از حق ارث زنان، عموماً اصل بحث حقوق زنان یکی از پرمناقشه‌ترین مباحث در زمانه ما بوده است. مهم‌ترین مناقشه درباره آن بر سر تفاوت یا تساوی حقوقی است. با وجود اجماع همه مکاتب الهی و غیرالهی بر سر ارزشمندی عدالت به‌طور کلی و عدالت حقوقی به‌طور خاص، دو رویکرد متمایز در مورد عدالت در حقوق زنان وجود دارد: رویکردی که عدالت حقوقی را به تساوی حقوق زن و مرد برمی‌گرداند و تفاوت‌ها را ظالمانه می‌خواند؛ رویکرد دیگر، بر رعایت استحقاق‌ها برای تحقق عدالت حقوقی تأکید می‌کند و برابری مطلق حقوقی را ناعادلانه می‌شمارد. می‌توان از رویکرد نخست به «عدالت مساواتی» و از رویکرد دوم به «عدالت استحقاقی» تعبیر کرد؛ بنابراین مسئله مورد مناقشه نفی یا اثبات عدالت حقوقی نیست، بلکه بحث بر سر آن است که عدالت حقوقی با برابری حقوقی محقق می‌شود یا با تفاوت‌های مبتنی بر استحقاق اشخاص (هدایت نیا، ۱۳۹۳: ۴۰). بدیهی است از منظری که این پژوهش موضوع را دنبال می‌کند، و بر مبنای ضابطه عدالت توزیعی، معیار بررسی حقوق زن در مسائل ناشی از ارث عدالت استحقاقی است؛ یعنی عدالت هندسی و نه عدالت ریاضی‌وار کمی. بنابراین اگر بر مبنای چارچوب نظری این بحث، عدالت توزیعی، و به تبع آن، عدالت استحقاقی و نه مساواتی، برای زن در حقوق ارث معیار گرفته شود، متوجه خواهیم شد که اولاً پذیرش اصل حق ارث برای زنان، نسبت به دوران جاهلی حرکتی انقلابی و پیشرو بوده است؛ و ثانیاً تفاوت کمی آنها (زن نصف مرد) منطبق با ساختارهای سیاسی و اقتصادی جوامع آن روز بوده است.

به تعبیری باید گفت که در اصل، ارث بردن در اسلام یک اسباب منطقی دارد که همانا هماهنگی بین قوانین تکوینی و قواعد تشریحی است. ارث اقربا به جهت صله و ارتباط بین آنهاست و اولی الارحام اولویت عقلیه دارند، چرا که ارث یک امر طبیعی است و بچه‌ها از پدر و مادر در صفات ارث می‌برند، حال وقتی در تکوین چنین است تشریح هم با آن هماهنگ است، چون تکوین و تشریح از خداوند است و فعل الله باید با هم آهنگ باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۷۱).

مفسرین بر این باورند که این آیه و قواعد تشریحی ناشی از آن فی‌الواقع گام دیگری برای حفظ حقوق زن بوده است؛ چرا که اعراب با رسم غلط و ظالمانه‌ای که داشتند زنان و فرزندان خردسال را از حق ارث محروم می‌ساختند، آیه مورد بحث روی این قانون غلط خط بطلان کشیده است. بنابراین، هیچ یک حق ندارد سهم دیگری را غصب کند. سپس در پایان آیه برای تأکید مطلب می‌فرماید: «این سهمی است تعیین شده و لازم الاداء» تا هیچ گونه تردید در این بحث باقی نماند (نصیباً مفروضاً) (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۶۹).

اما از سویی دیگر، وجه اجتماعی موضوع ارث نیز باید مورد توجه قرار گیرد. امروزه نوعاً ثروت - به ویژه ثروت‌های کلان از رهگذر بهره‌برداری از منابع انسانی، اجتماعی و طبیعی حاصل می‌شود. مولدان و ثروتمندان از منابع عمومی که متعلق به جامعه است منتفع بوده‌اند؛ نمی‌توان پذیرفت که جامعه در نظام توزیع ارث بی‌بهره و نصیب باشد. شاید در پرتو توجه به همین رهیافت است که نوعاً کشورها نهاد مالیات بر ارث را جدی می‌گیرند. حتی در جمهوری اسلامی ایران که توزیع ثروت بر مدار امر خصوصی و روابط شخصی است، مالیات بر ارث به ویژه ارث طبقات دورتر، بسیار قابل توجه است. نهاد مالیات بر ارث تا جایی که انگیزه‌های تولید ثروت را نخشکاند و مایه محرومیت کسان و بستگان مورث از بخش قابل توجهی از دارایی‌های وی نشود، توجیه عقلانی، اخلاقی و اقتصادی خاص خود را دارد. این که تولیدکنندگان ثروت ممکن است در قالب مالیات بر درآمد یا مالیات بهره‌برداری از منابع عمومی، مالیات پرداخته باشند به خودی خود مشروعیت و لزوم مالیات عادلانه و متناسب بر ارث را نفی نمی‌کند. هرچند وضع مالیات بر ارث در هر حال نباید به گونه‌ای باشد که انگیزه افراد در تولید ثروت و دارایی را کاهش دهد (نوبهار، ۱۳۹۸: ۴۴۱).

بنابراین، در بُعد فردی، قواعد ارث که از طرف شارع مقدس تشریح شده و توسط سازوکارهای تقنینی نیز به عنوان قانون وضع شده است (مواد ۸۶۱ تا ۹۰۵ قانون مدنی) می‌کوشد تا عدالت توزیعی را در سطح خانواده جاری و ساری کند. اما فراتر از آن، عدالت اجتماعی نیز قرار دارد که به واسطه ابزارهای حاکمیتی بر موضوع ارث اعمال می‌شود (مالیات بر ارث) تا بتوان حتی الامکان به بهترین الگوی عدالت توزیعی دست یافت؛ یعنی توزیع منابع در سطوح فردی و اجتماعی.

برای تقویت نگاه عمومی و اجتماعی در مقررات ارث می‌توان به اصل عدالت هم استناد جست. اگر جوهر و جان شریعت در قلمرو احکام اجتماعی، عدالت و قسط است مقررات ارث همچنان که نمی‌تواند از واقعیت‌ها و تحولات اجتماعی بیگانه باشد نسبت به بازتوزیع ثروت و اجرای عدالت اقتصادی هم نمی‌تواند بی تفاوت و خنثی باشد. این واقعیت که به ویژه تولید ثروت انبوه بدون بهره‌گیری مستقیم یا غیرمستقیم از منابع عمومی ممکن نیست می‌طلبد تا برای اجرای عدالت و پرهیز از پدیدارشدن شکاف‌های اقتصادی بزرگ و تقسیم جامعه به برخوردار و فقیر در توزیع ارث به جنبه‌های عمومی و به ویژه بازتوزیع ثروت توجه شود. این که به صورت طبیعی ارث به خویشاوند می‌رسد مانع توجه به عنصر عدالت و بازتوزیع ثروت نیست. اگر توزیع ارث میان خویشاوندان مقتضای فطرت باشد

تلاش برای بازتوزیع ثروت و دستیابی به عدالت هم تلاش برای امری فطری و طبیعی است (نوبهار، ۱۳۹۸:۴۳۸).

عدالت توزیعی در حقوق کار

قانون کار در پیش و پس از انقلاب اسلامی، دچار یک تحول مبنایی عمده شد. قانون کار ۱۳۳۷ که به مدت ۳۲ سال یعنی تا تصویب قانون کنونی بر روابط کارگران و کارفرمایان حاکم بود، همانند قانون سابق، مشتمل بر ۶۹ ماده و ۳۳ تبصره بود که در تاریخ ۱۳۳۷/۱۲/۲۶ به تصویب کمیسیون مشترک دو مجلس سنا و شورای ملی در قبل از انقلاب رسید. در کنار قانون کار ۱۳۳۷ باید از قوانین دیگری نام برد که تا زمان استقرار جمهوری اسلامی به قلمرو حقوق کار ایران راه یافتند: لایحه قانونی سهم کردن کارگران در منافع کارگاه‌های صنعتی و تولیدی (۱۳۴۱) و قانون متمم آن (۱۳۴۳)، قانون حمایت صنعتی و جلوگیری از تعطیل کارخانه‌های کشور (۱۳۴۳)، قانون کارآموزی (۱۳۴۹)، قانون اجرای طرح طبقه‌بندی مشاغل (۱۳۵۲) و قانون کار کشاورزی (۱۳۵۳) (هاشمی، ۱۳۵۸). بعد از انقلاب اسلامی، موضوع قانون کار دوباره مطرح شد، و به هنگام تصویب قانون کار در مجلس شورای اسلامی، نظرات فقهی و حقوقی به حدی از هم فاصله داشت که سبب بروز دو دیدگاه مختلف شد. دیدگاهی که به فقه سنتی توجه داشت و قرارداد کار را در قالب قرارداد اجاره اشخاص می‌دانست و خروج از آن را در این قالب بر نمی‌تابید و دیدگاه دیگر که به دلیل عدم تعادل قراردادی در قراردادهای بین کارگر و کارفرما، معتقد بود دولت باید به حمایت از طرف ضعیف قرارداد، قوانین الزام‌آور و امری وضع نماید که نتیجه آن فراتر رفتن قانون کار از قالب اجاره اشخاص بود.

بنابراین در نگاه فقط سنتی رابطه کارگر (اجیر) با کارفرما در قالب عقد اجاره بود. در متون فقهی به چنین کارگری اجیر می‌گویند که به معنای «اجاره دهنده خویش برای خدمات» است. یعنی به کسی که خود را برای انجام کاری مانند بنایی و خیاطی اجاره می‌دهد، اجیر گفته می‌شود. اجیر با عقد اجاره، مالک اجرت می‌شود. به کارگیری اجیر بدون تعیین اجرت کراهت دارد و در صورت به کارگیری، مستحق اجرة المثل است. در همین راستا به «اجیر خاص» اشاره شده که «اجاره دهنده خود در مدت معین» است. اجیر خاص این معانی را دارد:

۱. کسی که خود را برای انجام کاری مباشرتاً در مدت معین یا برای کاری معین با تعیین آغاز زمان آن و ادامه دادن آن بدون وقفه تا تمام شدن کار اجاره دهد.

۲. کسی که خود را برای انجام کاری در مدت معین اجاره دهد به گونه‌ای که مدت، قید عمل باشد نه شرط آن.

۳. کسی است که خود را به دیگری اجاره داده است؛ به گونه‌ای که همه منافع یا منفعت خاصی از او مانند خیاطی، در مدت معین، از آن مستأجر باشد یا کسی که خود را برای انجام کاری در مدت معین اجاره دهد و یا اعتبار مباشرت در عمل یا اعتبار بودن آن در مدت معین و یا هر دو به نحو شرط باشد نه قید. برای اجیر خاص جایز نیست در مدت تعیین شده، بدون اذن مستأجر برای خود یا دیگری کار کند، مگر این که کار او با حق مستأجر، تنافی و تراحم نداشته باشد مانند اجرای صیغه عقد یا ایقاع به هنگام خیاطی و مانند آن (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲:۲۶۱).

بنابراین مشاهده می شود که اصولاً این نوع عقد در حوزه حقوق خصوصی قرار داشته است. به هر حال، در این نزاع تئوریک، ایستادگی طرفداران هر دو دیدگاه بر سر مواضع خود، سبب شد تا امام خمینی (ره) در این بحث ورود کند و با نظر فقهی خویش که برگرفته از فقه حکومتی است، مشکل پدید آمده را رفع نماید (ترکمان، ۱۳۹۵:۱۳۱).

ورود ضابطه عدالت توزیعی به قانون کار، در واقع با خروج قراردادهای کارگری از حاکمیت حقوق خصوصی به قلمرویی بود که دست حقوق عمومی را برای مداخله در آن گشود. این جا به جایی، امری سهل و ساده نبود، بلکه یک تحول عمده در قانونگذاری در ایران بود که مناقشات نظری گسترده‌ای را برانگیخت. برای آن که به نظر گروهی از فقها، چون رابطه کارگر و کارفرما، اجاره عقد است، کسی به جزء طرفین عقد نمی تواند در آن دخالت داشته باشد مگر با رضایت طرفین به عنوان شخص ثالث (در اینجا: دولت). برای فهم این تحول باید تاریخچه قانون کار در ایران را از نظر گذراند.

به سبب شرکت گسترده کارگران در انقلاب اسلامی و وجود این تفکر که قانون کار ۱۳۳۷ قانونی ضد کارگری و ناعادلانه است و حق کارگران را پایمال کرده است، انتظارات خاصی از قانونگذار پس از انقلاب از سوی کارگران وجود داشت، اما نخستین پیش نویس قانون جدید کار، هیچ توجهی به نیازهای عصر جدید نشان نداد. بر آن پیش نویس این تفکر حاکم بود که قرارداد کار، قراردادی دوجانبه و خصوصی است و هیچ کس حتی دولت اسلامی حق دخالت و الزام کارفرما را ندارد. تهیه پیش نویس دوم نیز که از ۱۳۶۳ تا ۱۳۶۶ طول کشید، باز هم تحت تاثیر دیدگاهی بود که قراردادهای کار را قراردادهایی خصوصی و دوجانبه قلمداد می کرد. در این پیش نویس برای حل مساله عدم مطابقت با قوانین شرع، مقرر شد که الزامات دولت در مقابل خدماتی باشد که به کارفرمایان ارائه

می‌شود و در واقع، دولت در عوض خدماتی که به کارفرمایان می‌دهد، شروط الزامی مقرر می‌دارد. وزیر کار وقت (ابوالقاسم سرحدی‌زاده)، برای کسب تکلیف شرعی این موضوع را از محضر امام استفتا می‌کند: «آیا می‌توان برای واحدهایی که از امکانات و خدمات دولتی و عمومی مانند: آب، برق، تلفن، سوخت، ارز، مواد اولیه، بندر، جاده، اسکله، سیستم اداری، سیستم بانکی و غیره به نحوی از انحا استفاده می‌نمایند، اعم از این که این استفاده از گذشته بوده و استمرار داشته باشد و یا به تازگی به عمل آید، در ازای این استفاده شروطی الزامی را مقرر نمود؟» که امام با فتوایی که می‌دهند بر این مورد مهر تایید شریعت می‌زنند: «بسمه تعالی؛ در هر دو صورت چه گذشته و چه حال، دولت می‌تواند شروط الزامی را مقرر نماید (روح‌الله خمینی، پاسخ استفتاء، ۱۶ آذر ۱۳۶۶)».

فتوای امام موضوع را از ذیل حاکمیت حقوق خصوصی خارج می‌کرد و مبنای شرعی مداخله دولت در اراده خصوصی طرفین (کارگر و کارفرما) را به دست می‌داد، و این چیزی نبود که از چشم فقهای سنتی پنهان بماند، لذا آیت‌الله صافی، دبیر وقت شورای نگهبان این نظرگاه را، در نامه‌ای به امام، به پرسش می‌گیرد.

از فتوای صادره از ناحیه حضرت تعالی که، دولت می‌تواند در ازای استفاده از خدمات و امکانات دولتی و عمومی شروط الزامی مقرر نماید، به طور وسیع بعض اشخاص استظهار نموده اند که دولت می‌تواند هرگونه نظام اجتماعی، اقتصادی، کار، عائله، بازرگانی، امور شهری، کشاورزی و غیره را با استفاده از این اختیار جایگزین نظامات اصلی و مستقیم اسلام قرار دهد و خدمات و امکاناتی را که منحصر به او شده است و مردم در استفاده از آنها مضطر یا شبه مضطر می‌باشند وسیله اعمال سیاستهای عام و کلی بنماید و افعال و تروک مباحه شرعیه را تحریم یا الزام نماید. بدیهی است در امکاناتی که در انحصار دولت نیست و دولت مانند یک طرف عادی عمل می‌کند و یا مربوط به مقرر کردن نظام عام در مسائل عامه نیست و یا مربوط به نظام استفاده از خود آن خدمت است جواز این شرط مشروع و غیرقابل تردید است اما در امور عامه و خدماتی که به دولت منحصر شده است به عنوان شرط مقرر داشتن نظامات مختلف که قابل شمول نسبت به تمام موارد و اقشار و اصناف و اشخاص است موجب این نگرانی شده است که نظامات اسلام از مزارعه - اجاره - تجارت عائله و سایر روابط بتدریج عملاً منع و در خطر تعویض و تغییر قرار بگیرد و خلاصه استظهار این اشخاص که می‌خواهند در برقرار کردن هرگونه نظام اجتماعی و اقتصادی، این فتوا را مستمسک قرار دهند به نظر آنها باب عرضه هر نظام را مفتوح نموده است (نامه ۲۶ آذر ۱۳۶۶).

همان گونه که انتظار می‌رفت تصویب قانون با تنش همراه شد. مثلاً متن ماده ۶۵ لایحه پیشنهادی قانون کار به این شرح بود «استفاده از مرخصی سالانه برای کارگر الزامی است، کارگر نمیتواند بیش از ده روز از مرخصی سالانه خود را ذخیره کند. تبصره: کارگر در مدت استفاده از مرخصی حق اشتغال به کار دیگری با دریافت مزد را ندارد.» که این ماده از آنجا که در اراده خصوصی افراد دخالت می‌کرد، محل مناقشه قرار گرفت. در ادامه، با تصویب قانون کار در مجلس، و ارجاع به شورای نگهبان، که عمدتاً اعضای آن از جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و طرفدار فقه سنتی به معنای خاص خودش بودند، با آن قانون که کاملاً مغایر با مبانی فقه اسلامی بود، مخالفت کردند. برخی از فقها بر این باور بودند که روابط کارگر و کارفرما فقط در قالب «اجاره اشخاص» قابل بررسی است و هرگونه الزام و تکلیفی خارج از قرارداد «اجاره اشخاص» فاقد مشروعیت است (دیدگاه سنتی)؛ از نظر آنان، مقوله کار و تامین اجتماعی باید به صورت عقد دو طرفه تلقی شود و کارگر و کارفرما هر دو رضایت داشته باشند. نگاه سنتی رایج می‌گفت اگر دو طرف راضی نباشند، دولت نمی‌تواند جنبه اجبار را برای تحت حمایت گرفتن کارگر اجرا کند. ولی برخی دیگر معتقد بودند که با خارج ساختن قرارداد کارگر و کارفرما از قالب سنتی «اجاره اشخاص» دولت باید از طرف ضعیف قرارداد حمایت کند (ترکمان، ۱۳۹۵: ۱۳۳).

با تشکیل مجمع تشخیص این مورد در دستور کار قرار گرفت که دوباره به مجلس ارجاع شد، سپس مصوبه اصلاحی دوباره از سوی شورا رد شد. بررسی متن مصوبه اصلاحی از نیمه دوم سال ۶۸ در دستور کار مجمع قرار گرفت. موارد اختلافی میان مجلس و شورای نگهبان مورد بحث و بررسی قرار گرفت و سرانجام در ۲۹ آبان ۱۳۶۹ «قانون کار جمهوری اسلامی ایران» به تصویب مجمع تشخیص مصلحت نظام رسید.

همان گونه که ذکرش گذشت، این کشاکش ده ساله، اصولاً ناشی از یک تغییر مبنای حقوقی بود که از منظر این پژوهش ناشی از ورود مولفه عدالت توزیعی در فرآیند تقنین و رابطه کارفرما و کارگر است. فلسفه وجودی دخالت مولفه عدالت توزیعی در این قانونگذاری آشکارا هویداست. چرا که نامساوی بودن موقعیت کارگر و کارفرما، این بیم را در میان حقوقدانها پدید آورده است که ممکن است طرف نیازمند که اغلب کارگر است برای تامین نیازهای ضروری‌اش، حاضر به پذیرش شرایط و الزامات ناعادلانه مقرر از سوی کارفرما با نادیده گرفتن کرامت انسانی خود بشود؛ و به همین دلیل حقوقدانان در صدد برآمدند تا با تصویب قانون کار، کارگر را از این توافقات منع کرده و حقوق انسانی برآمده از کرامت ذاتی او را برای وی تامین کنند، و با وضع قوانین امری و حمایتی از

کارگر، او را برای نیل به حداقلهایی که عدالت توزیعی باید در جامعه ایجاد کند، در زندگی اش کمک نمایند (ترکمان، ۱۳۹۵: ۱۳۴). و این نکته‌ای است که مورد تاکید برخی از اساتید حقوق کار نیز قرار گرفته است: «اگر عدم تساوی میان کارگر و کارفرما را به عنوان یک اصل بپذیریم - و با توجه به واقعیت موجود در جوامع مختلف، ادعای خالف آن مخالف واقعیت است - باید در برابر این اصل، اصل دیگری را بپذیریم و آن رسالت حقوق کار در تعدیل این وضع است (عراقی، ۱۳۹۲: ۱۷)». پُر بدیهی است که «تعدیل این وضع» به معنای ایجاد عدالت توزیعی است که معیار و ضابطه یک جامعه از نظر ساختاری عادلانه است. جالب اینجاست که این موضوع در حالی در فقه حکومتی و فقه المصلحت امام به راحتی حل و فصل می شود که در تاریخ اروپا منجر به جدالهای اجتماعی و نظری بسیار گسترده‌ای شده بوده است. برای مثال پرودون و کارل مارکس، خواهان تبعیض مثبت برای کارگران بوده‌اند، چرا که از نظر آنان، تهی‌دستان کارگران تنها به سبب کارشان سزاوار دریافت سهم بیشتری از کالا و امکانات مادی هستند (فلای شاکر، ۱۳۹۷: ۱۲۰). تبعیض مثبت در واقع همان تحقق عدالت توزیعی است که در قانون کار ج.ا. با مداخله حقوق عمومی در حقوق خصوصی شکل تقنینی به خود گرفته است تا ضعفا (کارگران) در مواجهه با اقویا (کارفرما و سرمایه) تحت انقیاد شرایط ناعادلانه قرار نگیرند.

نتیجه گیری

آرزوی عدالت رویایی بوده که از آغاز زندگی بشر همواره همراهش گشته و بعید است مادامی که انسانی بر این کره خاکی باشد، این تمنا از دست بشود. ولی، برخلاف این آرزو و تمنا، ساختار جوامع و دولت‌ها عموماً و غالباً از جهات متعددی ناعادلانه و ظالمانه است. این ناعدلی گاهی مورد است (فرضاً بچه‌ای که به علت فقر کودک کار شده و توان ادامه تحصیل را ندارد)؛ و گاهی به صورت ساختاری و سیستماتیک ناعادلانه است (فرضاً بچه‌ای در آفریقای جنوبی دهه‌های قبل، که به علت رنگ پوستش، بنا بر انگاره‌های آپارتایدی از تحصیل محروم شده است). عدالت توزیعی بخش دوم را هدف گرفته است و خواهان توزیع عادلانه منابع و فرصت‌هاست تا جامعه‌ای از نظر ساختاری عادلانه ایجاد شود. این نوع از عدالت اساساً کمی و ریاضی‌وار و مساواتی نیست، بلکه هندسی و استحقاقی است و تلاش می کند تا تفاوتها را رعایت کند.

در همین راستا، یکی از اصلی ترین ساختارهایی که می توانند عدالت توزیعی را در جامعه نهادینه کنند، نهاد قانون است که باید با ضابطه و معیار عدالت توزیعی تدوین و سازماندهی شود. به همین منظور این پژوهش معیار عدالت توزیعی را در بخشی از حقوق

مدنی ایران به عنوان محک سنجشی به کار گرفت و دو مورد مطالعاتی حقوق ارث و حقوق کار را بررسی کرد. یافته‌های تحقیق نشان داد که مبانی و مبادی تدوین قانون در ساختار حقوقی ایران در این دو حوزه عدالت توزیعی را مورد توجه قرار داده است و آن را همچون معیاری برای فلسفه قانونگذاری خود لحاظ کرده است. از دیگر یافته‌های این تحقیق، این نکته مهم نیز می‌تواند باشد که چه در فرایند تقنین و چه در فرایند نقد و ارزیابی قانون باید معیار عدالت توزیعی را همواره مدنظر داشت و آن را یک ضابطه پایه لحاظ کرد، چرا که در غیاب آن جامعه از بنیاد غیرعادلانه خواهد بود.

التفات به جدال مفاهیم و گفتمان‌های درگیر در فرآیند قانونگذاری یافته جانبی این تحقیق است که در کنار بحث اصلی طرح شد. سیر نگارش قانون، به عنوان یک متن اقتداری الزام آور، نکته حائز اهمیتی است که باید برای پژوهش در مطالعات حقوقی مدنظر باشد. گروه‌های اجتماعی مختلف، و گفتمان‌های معارض و مخالف، و هم سو و دیگر سو، رو در روی یکدیگر در پارلمان هر کشوری قرار می‌گیرند و خواهان آن اند که به خواسته‌ها و تفاسیر و مفاهیم خودشان شکل قانون بدهند. برای فهم قانون، التفات به این مجادلات الزامی است. مادامی که قانون به عنوان ماحصل این کشاکشها درک نشود، توان بازخوانی و به روزرسانی آن نیز از دست خواهد شد. از همین رو، بسی ضروری است که تاریخ قانون هم از منظر ریشه‌ها و مبانی آن مطالعه شود و هم از چشم انداز جدال گفتمانها و نیروهای اجتماعی دخیل؛ تا بتوان تصویری دقیق از چرایی و چگونگی آن ترسیم کرد و در صورت لزوم آن را مورد بازبینی قرار داد.

منابع و مأخذ:

- ارسطو (۱۳۸۹)، **اخلاق نیکوماخوسی**، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو
- بینش، عبدالحسین (۱۳۹۶)، **مقایسه دوره جاهلیت و اسلام**، واشنگتن، مرکز تعلیمات اسلامی واشنگتن
- ابراهیمی ترکمان، ابوذر. (۱۳۹۵). ریشه‌یابی چالش‌های فقهی و حقوقی در تصویب قانون کار. **فصلنامه تحقیقات حقوقی**، ۱۹(۷۶)، ۱۵۷-۱۳۱.
- حسینی بهشتی، سید علی‌رضا (۱۳۸۰)، **بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی**، چاپ نخست، تهران، انتشارات بقعه حبیبی کندسیر، مصطفی، دپلم صالحی، بهروز، و اسلامی، سعید (۱۳۹۸)، **سیر تطور اندیشه جان رالز و زمینه‌های شکل‌گیری نظریه عدالت**. غرب شناسی بنیادی، ۱۰(۲)، ۵۹-۸۳. doi: 10.30465/os.2020.4951
- جعفری لنگرودی، جعفر (۱۳۹۲)، **ترمینولوژی حقوق**، تهران، نشر دادگستر
- رالز، جان (۱۳۸۵)، **عدالت به مثابه انصاف**، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، انتشارات ققنوس
- فلادی شاکر، ساموئل (۱۳۹۷)، **تاریخ مختصر عدالت توزیعی**، ترجمه مجید امینی، تهران، نشر مرکز
- فناپی، ابوالقاسم (۱۳۹۹)، **اخلاق دین شناسی**، تهران، انتشارات نگاه معاصر
- فوکو، میشل (۱۳۹۲)، **تولد زیست سیاست**، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نشر نی
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۹۴)، **ایران، جامعه کوتاه مدت و ۳ مقاله دیگر**، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، نشر نی
- کانوزر، چاد (۱۳۹۷)، **مبانی فلسفه رادیکال**، ترجمه فواد حبیبی و امین کریمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- مرادی طادی، محمدرضا (۱۳۹۷)، **جریان سیاستنامه نویسی در تاریخ اندیشه سیاسی سده‌های میانه**، تهران، انتشارات علمی مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴)، **تفسیر نمونه**، ترجمه جمعی از مترجمان، قم، انتشارات اسلامی
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴)، **کتاب النکاح**، قم، ناشر مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)
- لسناف، مایکل ایچ (۱۳۷۸)، **فیلسوفان سیاسی قرن بیستم**، ترجمه خشایار دیبیمی، تهران، نشر کوچک
- نوبهار، رحیم. (۱۳۹۸). نهاد ارث و باز توزیع ثروت: چشم اندازی اسلامی. **فصلنامه علمی تخصصی دانشنامه‌های حقوقی**، ۲(۴)، ۴۴۷-۴۳۳. doi: 10.22034/law.2019.239656
- نوری، مختار (۱۴۰۰)، **مجله قلمباران**، شماره ۲۷
- نوزیک، رابرت (۱۳۹۴)، **لیبرالیسم و مسئله عدالت**، ترجمه احمد بیگلری، تهران، نشر ترجمان
- وات، مونتگمری (۱۳۷۹)، **عربستان پیش از اسلام**، ترجمه شمس الله مریجی، فصلنامه تاریخ اسلام، شماره ۴ تاریخ ۰۹ دی ۱۳۷۹
- هاشمی، سید محمد (۱۳۵۸)، **تاریخچه و سیر تحول حقوق کار**، تهران، نشر مؤسس کار و تامین اجتماعی
- هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۲)، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام**، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر اساس مذهب اهل بیت (علیهم السلام)
- هدایت‌نیا، فرح‌الله. (۱۳۹۳). مبانی نظریه عدالت استحقاقی در حقوق زنان. **حقوق اسلامی**، ۱۱(۴۲)، ۳۹-۶۳.
- Lamont, Julian and Christi Favor. "Distributive Justice", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/justice-distributive/>.
- Rawls, John (1971). **A theory of justice**. Oxford university press