

قاعده عدالت و انصاف و تأثیر آن بر فقه و حقوق موضوعه

علی اکبر غفاری*، علیرضا عسگری**، سید حسن عابدیان***

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۰۸)

چکیده

نوشتار پیش‌رو، با روش توصیفی تحلیلی به بررسی مفهوم عدالت و انصاف از دیدگاه فقها و حقوق دانان پرداخته و، در پی پاسخ به این پرسش است که اگر قاعده عدالت به مثابه یک قاعده فقهی است چه تأثیری بر فقه و حقوق موضوعه دارد؟ این نوشته با فرض اینکه عدالت به معنای رعایت حقوق و عطا کردن حق به ذی حق است به بررسی دو دیدگاه مهم در این رابطه پرداخته است. نظریه دوم را تأیید کرده است. دیدگاه اول این است که: قاعده عدالت و انصاف به یک باب از ابواب فقهی اختصاص دارد. و دیدگاه دوم: قاعده عدالت و انصاف را مختص یک باب از ابواب فقهی ندانسته و آن را در همه ابواب فقهی و در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ... جاری می‌داند.

کلیدواژگان

انصاف، عدالت، قاعده فقهی، قسط و حقوق موضوعه، مساوات.

* دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

** نویسنده مسئول: استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

رایانامه: alireza.asgari88@gmail.com

*** استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

مقدمه

عدالت همچون دیگر مفاهیم ارتكازی، مفهومی است برون‌دینی که آنچه عرف و عقلا از آن می‌فهمند شرع مقدس تأیید می‌کند. قاعده عدالت یکی از ارزش‌های بنیادی اسلام است که در مقام اجتهاد و استنباط تا کنون کمتر در کانون توجه قرار گرفته است. به قول شهید مطهری (ره): اصل عدالت اجتماعی با تمام اهمیتی که دارد، در فقه ما مورد غفلت واقع شده است؛ درحالی‌که از آیاتی همچون «بالوالدین احسانا، احقاف: ۵» و انسان را به نیکی کردن درباره پدر و مادرش سفارش کردیم وأوفوا بالعقود مائده: ۱۰ ای کسانی که ایمان آورده اید به پیمان‌ها وفا کنید» عموماتی در فقه به دست آمده است، متأسفانه علی‌رغم تأکیدهای فراوانی که قرآن بر مسأله عدالت اجتماعی می‌شود، در فقه یک قاعده و یا اصل عام از آن استنباط نشده است و این موجب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما شده است. از باب نمونه، موارد فراوانی از مسائل ابواب معاملات و اجتماعیات را می‌توان برشمرد که تأکید در اجرای حکم ظاهر و حتی نص شرعی بدون ملازمت با رعایت عدالت در اجرا، به نقض غرض شارع مقدس از وضع حکم منجر می‌شود و درنهایت، موجب توجه اتهام فقدان عدالت در احکام اجتماعی اسلام می‌گردد. از این قبیل می‌توان تمسک به اطلاق یا عموم «من أحميا أرضاً ميتةً فهی له صدر: ۱۴۰۲: ۷۲۵: ۷۲۴، الناسُ مُسلطون علی اموالهم طاهری: ۱۳۸۷: ۹۹ همانا مردم بر اموالشان مسلط هستند، المؤمنون عند شُرُوطهم طاهری: مسلمان و مومنان به شرط‌هایی که می‌بندند پایبندند ۱۳۸۷: ۱۳۱» و موارد فراوان دیگری را می‌توان معرفی کرد که فرض تحقق آنها بدون ملازمت با مقدمات عادلانه به نتایج ظالمانه روشنی می‌انجامد و هر عقل سلیمی از پذیرش آن خودداری می‌کند. به همین دلیل است که در سال‌های اخیر با پدیده‌های عجیبی نظیر زمین‌خواری‌های گسترده و رواج شرکت‌های هرمی و استثمار به ظاهر شرعی زنان بی‌پناه بر پایه پاره‌ای از فتاوا - که در آنها به جواز فقهی این امور حکم شده است - رویارو هستیم. این در حالی است که حتی اگر قوانین رایج جمهوری اسلامی در این موارد کاملاً رعایت شود و قیود و محدودیت‌ها و ممانعت‌ها ملحوظ گردد، فاصله آنچه تحقق می‌یابد با مقتضای عدالت اجتماعی در اسلام بسیار دور است. بنابراین، حرکت جامعه اسلامی به سوی عدالت اجتماعی نیاز به بازنگری

گسترده در اجتهادات فقهی اجتماعی و قواعد فقهی موسوم ابواب معاملات نیز دارد و بدون آن محتمل است تمام تمهیدات و برنامه‌های حاکمیت اسلامی در زمینه تأمین عدالت اجتماعی با برخی فتاوی فقهی متضمن نفی عدالت اجتماعی نقض شود و میدان فقاہت در عرصه عدالت اجتماعی مشمول این نهی الهی شود: «ولا تکنوا کالتی نقضت غزلها من بعد قوه ... و مانند آن زنی که رشته خود را پس از محکم تابیدن آن به صورت پاره پاره گسست نباشید» (نحل/۹۲) بنابراین، قاعده عدالت به عنوان معیار استنباط احکام شریعت مطرح است. و جایگاه این قاعده در جایی است که از قواعد دیگر چون (لاضرر) و (لاخرج) و ... کاری ساخته نیست. قاعده عدالت راه کار را نشان می‌دهد و در تنگناها وسیله استنباط و استخراج احکام می‌شود و در میدان‌های آزاد حقوقی این قاعده به یاری مجتهد و حقوق‌دانان می‌آید، زیرا بنیان دین و احکام شریعت بر عدالت استوار است. مقاله فرارو تبیین چند مطلب است: مفهوم عدالت و انصاف و قاعده عدالت به عنوان قاعده فقهی فراگیر در همه ابواب فقهی و غیر فقهی جایگاه مهمی به این قاعده داده است و در پایان به تأثیر این قاعده بر فقه و حقوق موضوعه پرداخته است.

تعاریف و مفاهیم

الف) مفهوم لغوی و اصطلاحی عدالت و انصاف

عدل در لغت به چند معنا آمده است.

عدل را به معنای تقسیم کردن به طور مساوی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۹ق، ۲۵) مستقیم و راست، در مقابل ستم (ابن منظور، ۱۳۷۶، ۴۳۰) دانسته‌اند عادل کسی است که برای شهادت دادن پسندیده است عدل را میانه‌روی و گریز از افراط و تفریط نیز می‌دانند (الشرطونی، بی تا، ۷۵). احمد ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۲۴۶؛ الموسوعه الفقهیه، ۱۴۱۴ق، ۵) عدالت به معنای دادگری کردن و استقامت است (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل واژه عدالت) یعنی مستقیم در مسیر حق ماندن و به سمت جور میل نکردن و یا به معنای مساوات است برای نمونه، وقتی می‌گویند این چیز عدل آن چیز است، یعنی با او برابر است.

و همچنین عدالت به معنای «دادن حق هر کسی یا هر چیزی به او» (مطهری، ۱۳۸۴، ۷۹) نیز معنا شده است. عدالت با توجه به موارد کاربرد آن در جایگاه‌های مختلف معانی متعددی پیدا می‌کند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- **عدالت در علم کلام:** به معنای آن است که خداوند تعالی هیچ کار زشتی را مرتکب نمی‌شود و چیزی را که صدورش از او واجب است، ترک نمی‌کند (ایچی، بی‌تا، ۳۲۴)؛

- **عدالت در فقه:** به معنای حالتی نفسانی و ماندگار در انسان است که او را از انجام دادن گناهان کبیره و اصرار بر گناهان صغیره دور داشته و به انجام دادن واجبات وامی‌دارد و موجب ترک اعمال منافی مروت می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷، ق، ۲۱۷)؛

- **عدالت در حکمت عملی و عرفان:** به معنای استواری، هماهنگی و تعدیل قوای نفس انسان است؛ به نحوی که هیچ‌یک بر دیگری نتواند غلبه کند (بحرانی، ۱۴۰۷، ق، ۱۲)؛

- **عدالت اجتماعی:** این نوع عدالت را به اشکال گوناگون معنا کرده‌اند که به اجمال، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. عدالت یعنی رعایت حقوق افراد و دادن حق به حق‌داران و عادل کسی است که حق هرکس را به همان اندازه بدهد و این معنا، هیچ ملازمه‌ای با مساوات ندارد؛ (آشوری و دیگران، ۱۳۸۳، ۱۲۰)

۲. عدالت یعنی قراردادن هرچیز در جای خود «وضع الشيء فی موضعه» (نهج البلاغه، کلمات قصار ۴۳۷)؛

- **عدالت در تکوین:** در روایتی از پیامبر (ص) آمده است: «بالعدل قامت السموات والأرض؛ آسمان و زمین و خلقت بر پایه توازن و هماهنگی استوار شده است» (رازی، ۱۴۱۱، ق، ۳۴۶).

ب) مفهوم لغوی و اصطلاحی انصاف

انصاف واژه‌ای عربی، از ریشه ی "نصف"، و به معنای نصف کردن به دو قسمت مساوی، اعطای حق (الزبیدی، ۱۴۱۴، ق، ۵۰۰) و معامله براساس عدل و قسط (الطریحی، ۱۴۰۸، ق، ۳۲۲) است. در کتب لغت آمده که منظور از معامله‌ی منصفانه این است که سود و منفعتی از طرف مقابل خود

نگیرد، مگر اینکه به همان اندازه به او سود برساند و هیچ ضرری به طرف مقابلش نرساند، مگر اینکه او نیز همان مقدار ضرر کند.

انصاف در اصطلاح فقه

در کلمات فقها انصاف در معنایی به غیر از معنای لغوی آن به کار نرفته است. در حقیقت مواردی که فقها آن را امری "خلاف الانصاف" یا "اقرّب الی الانصاف" تلقی می‌کنند و حکم را بر مبنای انصاف صادر می‌کنند، یا در آن مواردی که با "لکن الانصاف" از کلام قبلی عدول کرده و نظر خود را می‌دهند، منظورشان از انصاف این است که اگر بخواهیم این حکم را دقیق بدهیم و حق را در موضع خودش جای بدهیم باید این گونه سخن بگوییم.

و لذا هر گاه موضوعی دقیق منقح نشده و حق مطلب ادا نشده باشد و بدون سنجیدن تمام مواضع صادر شود، از نظر فقها حکمی بر خلاف انصاف صادر شده است. در مقابل اگر در صدور حکم تمام جوانب امر سنجیده شود و حق در جایگاه خود قرار بگیرد، آن حکم "اقرّب الی الانصاف" و "مقتضای انصاف" معرفی شده و یا با عبارات "لکن الانصاف" و "والانصاف یقتضی" یا "والانصاف" از حکم‌های دیگر متمایز شده است. (نجفی، ۱۴۱۷ ق، ۱۶۵).

ج) معانی انصاف از منظر حقوقدانان

معنای عام: انصاف در معنای عام یعنی، دادگری و دادن حق به صاحبش است. در این معنا انصاف به معنای برابری و عدالت است مگر خلاف آن ثابت شود. (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۷، ۶۸۸). ماده ۱۰۹ قانون مدنی در مورد اشتراک دو همسایه در دیوار مشترک نمونه ای از برابری مقداری و ماده ۳۷۷ همان قانون که حق حبس ثمن یا مبیع را برای هر یک از متبایعین قائل شده است به عنوان نمونه ه ای از برابری غیر مقداری است.

معنای خاص: بنظر دسته ای از حقوقدانان انصاف در معنای خاص با عدالت به یک معنا نیست و حتی در مواردی با آن معارض است. (همان، ۲۵۰۵) و آن زمانی است که انصاف احساسی از چهره ی لطیف از عدالت دارد (قربان نیا، ۱۳۸۳: ۵۵)

تعریف حق و حقوق موضوعه: واژه «حق» در معانی گوناگونی به کار می‌رود، وجه مشترک

- کاربردهای متفاوت آن مفهوم «ثبات» و «پایداری» است. (دهخدا، ۱۳۲۸، ۴۴). و در اصطلاح «حق» نیز در موارد متفاوتی به صورت جمع و مفرد به کار می‌رود که بیان آن لازم است:
- الف) حقوق به معنای مقررات اجتماعی، در این کاربرد، واژه حقوق جمع واژه حق نیست و اعتبار این مفهوم براساس نوعی «وحدت اعتباری» می‌باشد که مترادف با واژه «تشریح» در عربی و (Law) در زبان انگلیسی است؛
- ب) حقوق به معنای دستمزد و پاداش مالی، مترادف (salary) در زبان انگلیسی می‌باشد. این کاربرد همیشه به صورت جمع است؛
- ج) حقوق به عنوان جمع حق، (Right) در مبحث حاضر، این معنا مورد توجه است. از این اصطلاح در متون فقهی و اصولی تعاریف مختلفی شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:
- حق امری است اعتباری که سلطنت داشتن از خواص آن می‌باشد و مثلاً در حق الخیار سلطنت بر فسخ دارد، در حق الشفعه شریک حق دارد حق شریک را که به غیر فروخته است در مقابل پرداختن عوض تملک کند و هكذا (آخوند خراسانی، ۱۳۶۴، ۲۷)؛
 - حق امتیازی است که قواعد حقوق برای تنظیم روابط اشخاص به سود پاره‌ای از آنان در برابر دیگران ایجاد می‌کنند (کاتوزیان، ۱۳۶۹، ۲۲۸)؛
 - اما حقوق موضوعه: عبارت است از مجموعه قوانین و مقررات اجتماعی که از سوی خدای انسان و جهان برای برقراری نظم و قسط و عدل در جامعه بشری تدوین می‌شود تا سعادت جامعه را تأمین کند (جوادی، ۱۳۷۷، ۷۵).
- و) مفهوم عدالت و انصاف در حقوق موضوعه: حقوقدانان عدل و عدالت را به معنای رفتار و قضاوت با انصاف و دادگری تناسب و تساوی جرم با مجازات در حوزه قضاء رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق به هر ذی حقی دانسته و جور را به پایمال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران تعریف کرده اند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۶۱۴).
- ز) دیدگاه‌ها درباره قاعده عدالت و نقد آن‌ها: پس از پژوهش درباره مباحث واژه‌شناسی اکنون به نقد و بررسی دو دیدگاه در مورد قاعده عدالت می‌پردازیم:

دیدگاه نخست: برخی می‌گویند عدالت همواره حکمت شرعی است (به اصطلاح، حیثیت تعلیلیه دارد) با توجه به این لحاظ برای استنباط احکام مفید نخواهد بود و برای مدعای خود به آیات قرآن و برخی روایات و سیره عقلا تمسک جسته‌اند.

اما دلایل قرآنی عدالت: آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که نشان می‌دهد احکام اسلام بر عدالت و انصاف بنیان شده است، از جمله آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (نحل: ۹۰). در این آیه خداوند به دادگری و نیکو کاری فرمان می‌دهد. و آیه «أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید: ۲۵) و با پیامبران کتاب و ترازو فرو فرستادیم تا مردم به انصاف برخیزند. در واقع، آیات عدالت چهارچوب و بیان قانون اساسی و ملاکات احکام است؛ در نتیجه، نمی‌توان گفت آیات در مقام جعل یک ماده قانونی است که همچون دلیل فقهی با آن برخورد شود. پس می‌توان آنها را حکمت احکام دانست؛ البته، آیات تنها بیانگر حکمت نیستند، بلکه ناظر به عدالت در تحقق اسلام در عنیت و معیار حکم حکومتی هستند (الهی خراسانی، ۱۳۶۳، ۷۱).

اما دلایل روایی عدالت: در این زمینه روایات فراوانی نقل شده است، از جمله «الرعيه لا يصلحها الا العدل» (آمدی، ۱۳۶۶، ۳۴۰)؛ امام علی (ع) فرمود: «مردم را چیزی جز عدالت اصلاح نمی‌کند» «العدل حياه الاحكام» (همان، ص ۹۹)؛ امام علی (ع) فرمود: (اجرای) عدالت سبب زنده ماندن احکام است. «مَنْ أَنْصَفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ رَضِيَ بِهِ حَكْمًا لَغَيْرِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱۴۶) امام صادق فرمود: هر که از خود به مردم انصاف دهد (اگرچه بر زیانش باشد) برای داوری میان دیگران برگزیده شود. مضمون این روایات لزوم رعایت می‌باشد و شارع عدالت را از همگان خواستار است.

دیدگاه دوم: برخی نظریه عدالت را عرفی می‌دانند. اگر کسی انسان را صاحب حق بداند و بگوید دریافت انسان در اعطای حق ملاک است و اوست که فراتر از دین، حقوقی را می‌بیند و برای دیگران باور دارد، از آنجاکه این حق فقط از آن اوست که موضع هرچیز را در امور اجتماعی تعیین کند، بدیهی است که توانایی موجود او در تشخیص حقوق توانایی کافی محسوب شود. چنین کسی ناگزیر است نظریه عدالت عرفی را انتخاب کند؛ به عبارت دیگر، عرف جامعه برای تشخیص عدالت و تعیین مصداق معیار است. پس، قاعده عدالت به عنوان علت احکام، یعنی

حیثیت تقییدیه، می‌باشد و از آن می‌توانیم برای قید زدن و کنار گذاشتن احکام مخالف احکام عرفی سود جست. (الهی خراسانی، ۱۳۹۲: ۵۲-۵۳) عرف در تشخیص معنای عدالت مرجع است. براین اساس بسیاری از آیات و روایات که بر اجرای عدالت و استقرار و گسترش آن تاکید ورزیده شده و تفسیر خاصی از شرع در مورد عدالت وارد نشده دیدگاه عرف ناشی از دقت ملاک است. لذا که در موارد ذیل قاعده عدالت و حرمت ظلم مرجع است.

۱. حرمت گرفتن اموال دیگران (اعم از مسلمان و کافر ذمی): اصل احترام به اموال اختصاص به مسلمان ندارد، سیره عقلا در همه اموال این اصل را مرجع می‌داند مضافاً اخذ اموال دیگری را ظلم می‌داند و ظلم قبیح است. احترام مال کافر حربی از جانب خداوند الغاء شده و این قاعده در باره او جاری نیست (خویی، ۱۳۶۳ه، ۸۲).

۲. اجرای قاعده عدالت در جبران کاهش ها در باب دیون و مطالبات: وقتی ارزش پول کاهش شدید نماید یقیناً بازپرداخت مبلغ و قدرت خرید اسمی به داوری عرف ادای کامل حق محسوب نمی‌شود، و طبق قاعده عدل و انصاف عمل نشده ولی اگر قدرت خرید حقیقی پول بازپرداخت گردد حتماً قضاوت عرف و عقلا بر ادای کامل حق خواهد بود. (یوسفی، ۱۳۸۱: ۵۹)

۳. فقیهان ما ضابطه مثلی و قیمی در باب دیون و ضمانات را به جهت این که عمل به قاعده عدالت شود جعل و اعتبار کرده اند یعنی بازپرداخت مثل در مثلی و قیمت در قیمی ضابطه مند کردن قاعده عدالت در دیون و روابط مالی است. چرا که اصل قاعده عدالت به ادله اربعه از ناحیه شرع جعل شده است (همان)

استدلال به آیات: از قرآن کریم به آیات بسیاری می‌توان استدلال کرد زیرا حدود سی مرتبه در قرآن از واژه عدل و مشتقات آن استفاده شده است که این خود دلیلی بر اهمیت آن به شمار می‌رود زیرا تعالیم قرآن بر اساس عدل و عدالت پایه ریزی شده است در این زمینه به چند آیه اشاره می‌کنیم. * یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط ولا یجرمنکم شأن قوم ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتعوی و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون * ای کسانی که ایمان آورده اید همواره برای خدا قیام کنید و گواهان به عدل باشید و هرگز دشمنی با گروهی و ادارتان نکنند که به عدالت رفتار نکنید، به عدالت

رفتار کنید که آن به تقوی نزدیکتر است و از خدا پروا کنید که خدا به آنچه می کنید آگاه است (مائده/۸) بنابر این مستفاد از آیه، وجوب رعایت عدالت حتی در باره دشمنان دین و کافرانی است که اسلام را قبول ندارند زیرا در این آیه دو بار به عدالت امر شده است: اول: (کونوا قوامین بالقسط) با صیغه مبالغه. دوم: (إعدلوا هو أقرب للتقوی) و شکی نیست که معنای آیه مطلق است و شامل عدالت فردی و اجتماعی می شود و مقابل آن ظلم و جور به شمار می رود که حرام است و باید ترک شود و نیز می توان به آیات دیگری مانند: آیه ۱۸۲ آل عمران و مائده/۱۳۵ و نساء/۱۵ و شوری/۹ استدلال کرد.

استدلال به روایات: روایاتی در موارد گوناگون در ابواب مختلف فقه وارد شده است، به چند نمونه از آنها بسنده می کنیم.

۱. در روایتی صحیح از عبدالله بن مغیره از امام صادق آمده است: فی رجلین کان معهما در همان فقال أحدهما الدرهمان لی وقال آخرهما بینی وینک، قال، فقال ابو عبدالله (ع) اما الذی قال هما بینی وینک فقد اقرّ بأن أحد الدرهمین لیس له فیه شیءٌ و أنه لصاحبه و يُقسَمُ الدرهمُ الثانی بینهما نصفین. عبدالله بن مغیره از چند تن از اصحاب ما از حضرت صادق (ع) نقل کرده است که دو مرد دو درهم داشته اند یکی می گفت هر دو از آن من است و دیگری می گفت از آن هر دوی ماست. حضرت فرمود اما آن که می گوید از آن هر دوی ماست خود اقرار کرده که یک در هم از آن او نیست پس درهم دوم باید به صورت مساوی میان آن دو تقسیم شود (حرعاملی ۱۴۰۹، ۴۵۰).

۲. روایت مرسل محمد بن حمزه است که متن آن عین صحیح عبدالله بن مغیره است و مفاد آن یکی است و این روایت مرسل، اما معتبر به شمار می رود بلکه همان گونه که آیه الله حائری فرموده اند، در نهایت اعتبار است (حائری، ۱۴۱۸ق، ۳۰۷). در استفاده از این روایات برای قاعده عدالت، اگر مطلق اشتباه میان مالک و غیر مالک باشد کافی است و مشاع بودن و ممزوج بودن شرط نیست و حتی لازم نیست میان آن ادعا نزاعی در بگیرد. و نیز در مورد اجرای قاعده عدالت سوگند خوردن هم شرط نیست و لذا دلالت آنها بر قاعده عدالت تمام است.

دلیل عقلی: حکم عقل: مطالعه کتاب‌های فقهی نشان می‌دهد که اگر چه عقل در شمار منابع حکم شمرده می‌شود ولی بسیاری از فقیهان، در مقام دریافت حکم، تنها عقل را ابزار فهم و دلالت‌های التزامی و سرانجام کشف احکام عقلی غیر مستقل به کار گرفته‌اند. همین اندازه به عقل میدان داده‌اند که در مقام اثبات استدلال بیاورد نه آنکه خود برای موضوعی حکم داشته باشد و منبع حکم شناخته می‌شود این مسأله تا حدی است که شهید صدر آن‌جا که مصادر فتوی را بر شمرده، نگاشته است. «آن چیزی که دلیل عقلی شمرده می‌شود و مجتهدان و اخباریان درباره روایی و ناروایی به کار بردن آن با یکدیگر اختلاف دارند. اگرچه ما به روایی عمل به آن اعتقاد داریم، لیکن حتی یک حکم را نیافتیم که برای ثابت کردن آن به دلیل عقل تکیه شده باشد» (صدر، ۱۴۰۳، ق ۹۸). البته محدود بودن گزاره‌ها و نیازهای حکمی در دوران‌های پیشین، چه بسا بسندگی به همین مقدار کاربرد عقل در فقه را توجیه کند؛ ولی امروز که پدیده عقلانیت سراسر زندگی را دگرگون کرده و فقه با انبوهی پرسش و گزاره نو روبروست، به ویژه در مقوله‌ی جامعه و حکومت چگونه می‌توان این گوهر کارآمد و منبع روشنگر و حجت باطنی خداوند را، در پژوهش‌ها و حکم‌شناسی‌های فقهی دست کم گرفت و پیامد ناگوار گوشه‌نشینی فقه از زندگی را پذیرا شد. از این رو ملاحظه می‌شود در اصلی‌ترین گزاره‌ی فقه اجتماعی یعنی بایستگی حکومت و واجب بودن عهده‌داری آن از سوی ولی فقیه، بر حکم عقل و ضرورت نیاز جامعه تکیه کرده‌اند؛ و لذا در همین جا فقها آیات و روایات را به عنوان تایید می‌آورند نه برای اثبات. (خمینی، ۱۴۱۰، ۶۲۰)

نقد و بررسی: درباره دلیل عقلی باید گفت: دلیل بودن حکم عقل برای قاعده فقهی عدالت کاملاً به قانون ملازمه عقلی بستگی دارد. اگر قانون ملازمه «کلماً حکم به العقل حکم به الشرع» را بپذیریم، می‌توان با درک قطعی عقل از عدالت به حکم شرعی رسید، اما قانون ملازمه عقلی مورد اتفاق اصولیون نیست و نمی‌توان به راحتی با حکم عقل به حکم قطعی شرع رسید (الهی خراسانی، ۱۳۶۳، ۱۲۷). هرچند می‌توان گفت که در اینجا وظیفه عقل تشخیص مصداق است نه اصل حکم به حسن و قبح عدالت، از این رو اگر در موضوعاتی که متعلق حکم شرعی قرار گرفته،

به اثبات رسد که نظر شارع نسبت به مفهوم آن موضوع، همان معنای عرفی است و شارع معنای خاصی را در مورد آن موضوع لحاظ نکرده است (چنانکه موضوع عدالت از دید بسیاری از فقهاء همین گونه است). دیگر تطبیق دادن آن موضوع بر مصداقش از وظایف عقل به شمار می‌آید.

هرچند نظریه علت بودن عدالت در جعل احکام فقهی مورد تردید بسیاری از فقهاء واقع شده اما اینکه عدالت حداقل به عنوان حکمت احکام اسلام می‌باشد مورد انکار و تردید نیست. از سویی دیگر، به لحاظ کارکرد حکمت می‌توان پذیرفت که قدرمتیقن این است که حکمت در احکام تبعدی کارایی در استنباط ندارد، ولی همین حکمت به لحاظ احکام غیرتبعدی، مانند احکام اجتماعی، می‌تواند ملاکی برای دخالت در فعلیت احکام باشد. باوجوداین، با درک عقلی و عقلائی می‌توان فهمید احکامی که از سنخ تبعدی و توقیفی نباشند فعلیتشان وابسته به ملاک است؛ اگرچه که عدالت در خطاب و مرحله جعل، در موضوع حکم به سان علت نباشد. به بیان دیگر، برخی احکام از قبیل احکام تبعدی محض نیست که نتوان دلیل و ملاک و نتایج عمل را جز خدا ندانست؛ بلکه تابع ملاکات متناسب با عقل و فطرت است. معنای این سخن آن است که اوامر و نواهی وارد شده در ابواب معاملات و سیاسات و جزائیات از قبیل احکام ارشادی است به آنچه که عقل و فطرت درک می‌کند (منتظری، ۱۴۱۱ق: ۵۴۶). اساساً تشریح عبادات با تشریح معاملات (بالمعنی الاعم) متفاوت است (سند، ۱۴۲۸ق: ۱۵۶). بدین گونه که معاملات تبعدیردار نیست و مصلحت و غایت آن قابل درک است (مغنیه، ۱۴۲۱ق: ۱۵۸). مثلاً فتوا به «عدم جواز حیل در ربا» به این دلیل است که باعدالت ناسازگار است (خمينی، ۱۴۱۰ق: ۴۰۷)؛ اگرچه در ادله لفظی مربوط به ربا، عدالت علت حکم نباشد. بنابراین، استخراج حکمت اگر در امور تبعدی نیست یا اموری نیست که تنها بیان آن از شارع رسیده (یعنی از اموری نیست که مصلحت در آن مخفی و چگونگی ملاک آن مبهم است) یا کشف حکمت به درجه‌ای می‌رسد که موجب اطمینان به مصلحت آن به صورت منضبط است و از مجاری نص و با استناد به لفظ و رعایت قواعد مناسب گرفته شده، وجهی برای مخالفت نیست؛ زیرا در مجموع، علم حاصل می‌شود که این حکمت از امور تشویقی و بیان مصلحت تخلف پذیر نیست و درحقیقت، چیزی شبیه به حکم منصوص العله است (ایازی، ۱۳۸۶: ۵۳۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۴۵). ازاین رو، در احکام

غیرتبعیدی می‌توان به ملاک عدالت دست یافت و آن را در اجتهاد دخیل دانست؛ اگرچه در لسان ادله به عنوان حکمت باشد (الهی خراسانی، حمید رضا تمدن ۱۳۹۵: ۱۱۳). و اساساً کسانی هم که به عدالت به عنوان قاعده‌ای فقهی نگریسته‌اند بیشتر برآنند که از آن در حوزه احکام معاملات و اجتماعیات کمک بگیرند: «بحث عبادات، بحث ثنای رب است و ثنای رب را ما اصلاً نمی‌فهمیم. در باب عبادات قبول دارم که درک هم نمی‌تواند عدل و ظلم را بفهمد؛ اما در بحث معاملات یا حقوق اجتماعی که بین مردم رایج بوده، اگر روایتی مخالف با آن باشد و اطلاقش مخالف با آن باشد، اطلاق آن را قبول نمی‌کنیم یا به طورکلی آن را کنار می‌گذاریم» (گفت و گو با آیت الله صانعی. علی اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۷۳). چنانکه از حکمت بودن عدالت در جعل احکام که در آیات و روایات متواتر بیان شده است می‌توان معیاری برای ترجیح بین روایات متعارض به دست آورد چرا که بنابر دیدگاه «وثوق صدوری» که در پی اطمینان یافتن به صدور خبر است، در حجیت یافتن روایت تنها به اعتبار سندی آن اکتفا نمی‌شود؛ بلکه باید مضمون روایت نیز با کتاب و سنت اعتبار سنجی شود و «نقد داخلی و متنی» نیز انجام گیرد و مفاد خیر نسبت به کتاب و سنت باید دارای «توافق روحی» نیز باشد بدین معنا که با مبادی ثابت در شریعت که از نصوص قطعی به دست است هماهنگ و سازگار باشد. «عدالت اجتماعی» و عدم تبعیض قائل شدن بین طبقات جامعه یکی از همین قوانین فوقانی و اهداف ثابتۀ برآمده از شریعت است که گزاره‌های احکام شریعت باید با آن سنجیده شود (سیستانی، مباحث حجج ۱۴۳۷: ۳۶). بدین ترتیب، می‌توان برای رفع تعارض روایات ملاحظه کرد که کدام روایت باعدالت تناسب و سازگاری دارد؛ عدالتی که در قرآن از مبادی و اهداف شریعت به شمار می‌رود (الهی خراسانی، حمید رضا تمدن ۱۳۹۵: ۱۱۳).

موارد تطبیقی قاعده عدالت

الف) در فقه

معاملات

الف) شیخ محمدحسن نجفی (صاحب جواهر) در اختلاف بین اهل خبره برای تعیین میزان ارش می‌گوید: «رأی فقها بر این است که قیمت‌های مطرح شده از سوی یک‌یک خبره‌ها جمع و

نسبت گیری شود.» و در مقام استدلال برای این نظریه نوشته است: «ومقتضى العدل الجامع بين حقی المشتري والبایع ما ذكره الاصحاب»

مقتضی عدالتی که دربرگیرنده حق خریدار و فروشنده باشد آن چیزی است که اصحاب گفته اند؛ یعنی همان آرای اهل خبره جمع گردد و میانگین آن گرفته شود. این تعبیر صاحب جواهر «مقتضای عدل» بهره گیری از همان قاعده عدالت است، اگرچه بدان تصریح نکرده است، لیکن عقل سلیم درمی یابد که در نظر فقهی بزرگ همچون ایشان، عدالت محوری است که احکام با آن محک می خورد (نجفی، ۱۳۶۵ق، ۲۹۴).

ب) شهید مطهری (ره) در بحث ربا و راه های فرار از آن و حیللهایی که برخی مطرح ساخته اند، تحقیق فقهی بسیار مفید و عالمانه ای را مطرح کرده و در مقام اثبات بطلان راه های فرار از ربا و استدلال بر آن بر این اعتقاد است که حقیقت و ماهیت حیللهای شرعی و راه های فرار از ربا خود ظلمی آشکار است و به موجب «قاعده عدالت» از دیدگاه اسلام هرگونه رابطه ظالمانه، اعم از اقتصادی و یا غیر اقتصادی، صحیح نمی باشد؛ هرچند ظاهراً کلاه شرعی نیز داشته باشد، از این رو می گوید: اما راجع به نوع چهارم قرض، یعنی وام های تولیدی و سرمایه گذاری، در این رساله ها در تمام حل این مسئله بر نیامده اند، ولی معلوم است که اگر آن راه حل ما در مورد سفته درست باشد، در این مورد هم درست است. اگر ما خرید و فروش اسکناس را اشکال نکنیم، هم به طریق اولی اشکال نمی کنیم، زیرا مثلاً اگر کسی می خواهد برای طرح صنعتی یا کشاورزی خود یک میلیون تومان پول از بانک قرض بگیرد به جای قرض گرفتن می گوید: یک میلیون تومان خرید دوساله به یک میلیون و دویست هزار تومان، از نظر راه حل صوری فقهی اشکال ندارد، ولی از نظر راه حل عملی واقعی می دانیم که واقعیتش ظلم است (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۹۹).

باب قضا و شهادت

در کتاب قضا در دعوی املاک مواردی وجود دارد که فقهاء به تنصیف، حکم داده اند. برای نمونه، آیت الله خوئی در مورد دعوی املاک می گوید: اما صورت چهارم نیز گاه برای هر دو فرد بینه وجود دارد که مال برای هر دو آنان است و گاهی نیز برای یکی از آنها بینه وجود دارد و گاه

بینه‌ای برای هیچ کدام وجود ندارد. در مورد صورت اول اگر هر دوی آنان سوگند بخورند یا هر دو از سوگند خوردن خودداری نمایند، مال بین آنان به نصف تقسیم می‌گردد و اگر یکی سوگند بخورد و دیگری خودداری نماید، مال از آن شخصی می‌شود که سوگند خورده است و در صورت دوم مال برای کسی است که اقامه بینه می‌کند و در صورت سوم که بینه‌ای وجود ندارد اگر یکی از آنان سوگند بخورد، مال برای اوست و اگر هر دو سوگند خوردند، مال به صورت میان آنها تقسیم می‌شود. و اگر هیچ‌یک سوگند نخورد، مالک آن به وسیله قرعه معین می‌شود. (خویی، ۱۳۹۶ق، ۵۶)؛ خلاصه اینکه ایشان در دو مورد این مسأله به تنصیف حکم کرده‌اند.

ب) حقوق موضوعه

ضرورت رعایت عدالت معاوضی در عقود مغایبی در حقوق ایران و فقه امامیه نیز بی‌سابقه نیست، از جمله مصادیق لزوم برقراری عدالت معاوضی در این‌گونه تأسیسات حقوقی و تجلی این مفهوم در حقوق ایران و فقه امامیه را از منظر برخی از حقوق‌دانان می‌توان چنین برشمرد:

حقوق مدنی

الف) خیار غبن: برخی مبنای حق فسخ ناشی از غبن را در حقوق ایران و فقه امامیه قاعده لاضرر و برخی دیگر آن را براساس شرط ضمنی تحلیل و بررسی می‌کنند. بر مبنای هردو تحلیل اعم از اینکه شرط ضمنی یا لاضرر مبنای خیار غبن باشد، آنچه اساس خیار غبن را شکل می‌دهد برهم خوردن فاحش تعادل بین عوضین است. همان‌گونه که در مواد ۴۱۶ و ۴۱۷ ق-م اشاره شده است و این امر برخلاف مبنای طرفین در معادله (از این باب که خواستارند معادل مالی را که از دست می‌دهند به دست آورند) و موجب ورود ضرر به حقوق طرفین است. به عبارت دیگر، در خیار غبن بعد ایجابی عدالت معاوضی، یعنی لزوم تعادل ارزش دو عوض خدشه‌دار شده است. پس حکمت خیار غبن قاعده عدل و انصاف است؛ و ماده ۱۰۳ ق م و ۲۷۷ ق م و ۸۷، ۳۱۲، ۳۰۳ و ماده ۳ ق م. م و ماده ۴ قانون روابط موجر و مستاجر و ماده ۱۰۷ ق - ت و ۱۰۸ و ۴۲۱، ۵۳۳ و مواد فوق اشاره به قاعده عدالت و انصاف دارند.

ب) طلاق خلع: در این نوع طلاق، زن در حالتی می‌تواند به فدیة رجوع نماید که برای شوهر

نیز رجوع از طلاق ممکن باشد؛ برای مثال، مدت عده زن تمام نشده باشد و در غیر زمان عده نباشد. همچنین، زن نمی‌تواند بدون پرداختن فدیة شوهر را از حق رجوع محروم سازد و این یعنی لزوم حفظ تعادل در طلاق خلع (کاتوزیان، ۱۳۸۹، ۲۷۸). در واقع، زن نمی‌تواند هم عوضی را دریافت کند. در طلاق خلع به نحو مذکور بعد سلبی عدالت معاوضی، یعنی منع تملک دو عوض برای یکی از دو طرف لحاظ نشده است.

در آیین دادرسی کیفری ماده ۳۵۲ تسریع شده است اصل بر علنی بودن دادگاه‌هاست، مگر در مواردی که قانون‌گذار استثنا کرده باشد. و در موارد استثنا، قاضی باید با بیان مورد قرار غیر علنی بودن دادرسی را صادر کند ... و ماده ۳۰۵ قانون آیین دادرسی کیفری صراحتاً بحث از حضور هیئت منصفه می‌نماید.

یکی از ابزارهای مهم در تحقق اصلاح و تربیت بزهکاران محاکمه براساس عدالت و انصاف است که در قانون مجازات اسلامی در قالب ایجاد تأسیساتی از قبیل تعلیق اجرای مجازات ماده ۲۵ و تخفیف مجازات ماده ۲۲ و آزادی زندانی مشروط ماده ۲۵ تعیین مجازات در قالب حداقل و حداکثر تحقق‌شدنی خواهد بود؛

در حقوق بین‌المللی عمومی، از جمله ماده ۱۲ عهدنامه ۱۹۷۱، در زمینه مسئولیت بین‌المللی برای خسارت ناشی از اجرام سماوی که به موجب آن تعیین خسارت براساس حقوق بین‌الملل و اصول عدالت و انصاف صورت می‌گیرد و همچنین، طبق ماده ۵۹ عهدنامه حقوق دریاهای سال ۱۹۸۲ و ماده ۳۸ اساسنامه دیوان دائمی دادگستری، بین‌المللی استناد به این اصل را چنین پیش‌بینی نموده است که دیوان می‌تواند با در نظر گرفتن دو شرط به اصل عدالت و انصاف توسل جست و حکم لازم را صادر فرماید. این دو شرط عبارت‌انداز: موافقت طرفین اختلاف و اختیار دیوان در این اصل. امروزه بیشتر در قراردادهای حکمیت این حق را به داوران می‌دهند که براساس عدالت و انصاف نظر دهند. خلاصه آنکه اصل عدالت و انصاف در حقوق بین‌الملل سه نقش اساسی دارد.

۱. اصل عدالت و انصاف عامل تعدیل‌کننده قواعد حقوقی است و به آنها حالت انعطافی می‌بخشد؛

۲. اصل عدالت و انصاف عامل تعیین‌کننده قواعد حقوقی است؛

۳. اصل عدالت و انصاف عامل ابطال کننده قاعده حقوقی است. البته، در صورتی که اصحاب دعوا از قضاات بخواهند که برای حل اختلاف به قواعد حقوقی لازم‌الاجرا و قعی نگذاشته و اصل عدالت و انصاف را مستند قرار دهند؛ در این صورت، این اصل قواعد حقوقی موجود را در این مورد خاص از اعتبار ساقط می‌کند (ضیایی بیگدلی، ۱۳۶۷، ۱۱۴-۱۱۵).

اثبات کلیت قاعده

بسیاری از بزرگان فقه این قاعده را عام می‌دانند و آن را مختص مواردی نمی‌شمارند که در روایات آمده است این موارد را از مصادیق و جزئیات قاعده می‌دانند از جمله فقیهانی که قاعده کلیت را پذیرفته آیت الله مرتضی حائری است که می‌گوید «لَمْ أَنَّهُ يَظْهَرُ مِنَ الرِّوَايَةِ حَكْمٌ آخِرٌ وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ أَقْرَأَ أَحَدٌ بِأَنَّ الْمَالَ بَيْنَهُمَا يَجْمَعُ عَلَى التَّنْصِيفِ وَحَيْثُ أَنَّهُ (ع) فِي مَقَامِ الْاِسْتِدْلَالِ فَيَسْتَفَادُ مِنْهُ قَاعِدَةٌ كَلِيَّةٌ وَهِيَ أَنَّ الْوَصِيَّةَ وَالْوَقْفَ الْمُضَافَيْنِ إِلَى فَرْدَيْنِ أَوْ أَفْرَادٍ مُتَعَدِّدَةٍ يَجْمَعُ عَلَى التَّسْوِيَةِ كَمَا لَا يَجْفَى» (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۳۰۷). از روایت گذشته (روایت دینار) حکمی دیگر نیز به دست می‌آید و آن اینکه اگر فردی به مالی که میان خود و دیگری مشترک است اقرار نماید، بر تقسیم عادلانه آن مال حکم می‌گردد و از آنجا که امام (ع) در این روایت در مقام بیان استدلال است، قاعده‌ای کلی از این روایت به دست می‌آید. بنابراین، اگر وصیت و یا وقفی منسوب به دو فرد و یا بیشتر باشد، آن مال به طور مساوی در بین آنان تقسیم می‌شود. بنابراین قاعده فقهی عدالت و انصاف که در همه حقوق مالی اعم از فردی و اجتماعی در ابواب مختلف فقه کاربرد دارد و اگر کلیت آن را بپذیریم حکم بسیاری از مسائل را از آن استفاده می‌توان کرد. بنابراین گذشته از دلایل عامه استدلال به روایات خاصه ای که ذکر شد هم از نظر سند و هم از نظر دلالت تمام است بنابراین تردید در عمومیت آن و تصور این که روایت درباره دینار است صحیح نیست. با دقت در دیدگاه‌ها و ادله آنان به نظر می‌آید که نظریه دوم به واقعیت نزدیک‌تر می‌باشد، زیرا پس از پیروزی انقلاب اسلامی بحث از عدالت، به ویژه در جنبه‌های سیاسی و اقتصادی (دولتی-خصوصی) و حتی کیفری (حدود، قصاص، دیات و سیستم جزایی) و یا با تعبیری جامع‌تر (عدالت اجتماعی) افزایش بیشتری یافته است. چالش‌ها در حوزه‌های اقتصادی و فقهی، احکام اولیه و ثانویه (فقه‌الحکومه) در مقابل (فقه‌الشریعه) به گونه‌ای

گسترده به میدان آمده است و همین امر نشانگر آن است که مغفول ماندن بحث‌های مربوط به عدالت اجتماعی و بی‌توجهی نسبت به (فلسفه عدالت)، حتی به صورت یکی از قواعد فقهی، در عرض قواعدی همچون (لا ضرر) و (لا حرج) و (احسان) و امثال آنها ناشی از دوری فقه ما از قدرت و حاکمیت بوده است. بنابراین، شهید مطهری (ره) همین نظریه را تأیید کرده است. ایشان اصل عدالت را در سلسله علل احکام می‌داند و هر حکمی معارض با آن باشد، این اصل حاکم و آن حکم به نفع عدالت باید تغییر کند (مطهری، ۱۴۰۹ق، ۱۴-۱۵).

نتیجه

در مورد قاعده عدالت دو دیدگاه مورد بررسی قرار گرفت دیدگاه اول عدالت شرعی بود که عدالت را حکمت احکام شرعی می‌دادند که در این مقاله به بررسی و نقد ادله و استدلال‌های آن پرداخته شد و سپس دیدگاهی که به قاعده عدالت و انصاف، به عنوان یک قاعده فقهی فراگیر، در همه ابواب فقهی و عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی می‌نگریست مورد اختیار صاحبان مقاله قرار گرفت این قاعده نه تنها حکمت احکام شرعی و زیربنای آنها به شمار می‌آید، بلکه به عنوان یک قاعده فقهی عام در سراسر فقه از آن استفاده می‌شود و اگر در موردی تعارضی با اطلاق یا عامی پیدا کرد، آنها را تقیید و تخصیص می‌زند که در این مقاله به مواردی از آن مصادیق نیز اشاره شده است و برای آگاهی بیشتر در مورد این قاعده فقهی باید به کتاب‌های فقهی و اصولی مراجعه کرد.

منابع و مأخذ

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (ق ۱۳۷۶)، لسان العرب، بیروت.
۲. احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، (۱۴۰۴ق)، پژوهشگر: عبدالسلام محمد هارون، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. اردبیلی (محقق)، احمد، (۱۴۱۲ق)، مجمع الفائده والبرهان فی شرح الازهان، به تحقیق مجتبی عراقی و شیخ علی پناه اشتهدادی و آقای حسین یزدی اصفهانی، قم، مؤسسه النشر اسلامی.
۴. ایازی، سیدمحمد علی، (۱۳۸۶)، ملاکات احکام و شیوه های استکشاف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. ایچی، عبدالرحمان، (بی تا)، المواقف فی علم الکلام، قاهره، مکتبه المتنبی.
۶. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۳۶۴)، حاشیه بر مکاسب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۷. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۳۱۵)، حاشیه فرائد الاصول، قم، مکتبه بصیرتی.
۸. آشتیانی، محمد حسن، (بی تا)، کتاب القضاء، قم، دار الهجرة.
۹. آشوری، محمد و دیگران، (۱۳۸۳)، حقوق بشر و مفاهیم مساوات انصاف و عدالت، تهران، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۰. آمدی، سیف الدین ابو الحسن علی بن محمد، (۱۴۲۴ق) الاحکام فی الاصول الاحکام، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۱. بحرانی، یوسف، (۱۴۰۷)، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، قم، مؤسسه النشر اسلامی.
۱۲. بروجرودی، مرتضی، (بی تا)، مستند العروه الوثقی - کتاب الخمس (تقریرات درس خارج ابوالقاسم خویی)، قم، لطفی.
۱۳. تمدن، حمیدرضا و علی الهی، خراسانی (۱۳۹۵)، نقش یابی عدالت در اجتهاد فقهی در پرتو بررسی چالش حکمت انگاری عدالت در خطابات قرآنی، فصلنامه علمی و پژوهشی کاوشی نو در فقه سال ۲۳ شماره اول.

۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، سلسله بحث‌های‌های فلسفه حقوق بشر، تهران، نشر اسرا.
۱۵. حائری، شیخ مرتضی، (۱۴۱۸)، کتاب الخمس، قم، جامعه مدرسین قم.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسایل الشیعه، موسسه آل البيت (ع)، قم.
۱۷. حلی (علامه) حسن بن یوسف، (۱۴۱۲ق)، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، مؤسسه انتشارات اسلامی.
۱۸. خراسانی، علی، (۱۳۹۲)، قاعدة فقهی عدالت تقریظ آیات الله محمد مهدی موسوی خلخالی، آستان قدس، مشهد.
۱۹. خمینی، روح الله، (۱۴۱۰)، کتاب البیع، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۰. خویی، ابوالقاسم، (۱۳۶۳ ش)، مستند العروه الوثقی، دارالعم، قم.
۲۱. خویی، ابوالقاسم، (۱۳۹۶ق)، مبانی تکمله المنهاج، قم، مطبوعه العلمیه مدینه العلم.
۲۲. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، لغتنامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱ق)، التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۴. راغب اصفهانی، (۱۴۱۹ق)، المفردات القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
۲۵. سند، محمد، (۱۴۲۸)، فقه الصارف و النقود، قم محبین.
۲۶. شرتونی لبنانی، سعید، (بی تا)، اقرب الموارد فی فصح العربیه و الشوارد، بیروت.
۲۷. صدر، محمدباقر، (۱۴۰۳)، الفتاوی الواضحه و قفا لمذهب اهل البيت علیهم السلام، بیروت دارالتعارف للمطبوعات.
۲۸. صدر، محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، اقتصادنا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۹. ضیایی بیگدلی، محمدرضا، (۱۳۶۷)، حقوق بین الملل عمومی، بی جا.
۳۰. طوسی، شیخ ابی جعفر محمد بن الحسن، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. طوسی، شیخ ابی جعفر محمد بن الحسن، (۱۳۸۷ق)، المبسوط، قم، المكتبه المرتضویه.
۳۲. علی اکبریان، حسنعلی، (۱۳۸۶ق)، قاعدة عدالت در فقه امامیه، گفتگو با جمعی از استادان حوزه و دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی قم)، قم.

۳۳. فاضل لنکرانی، محمد، (بی تا)، قاعده القرعه، مرکز فقه الائمه الاطهار، قم.
۳۴. فیومی، احمد بن محمد بن علی المقری، (۱۹۲۹ م)، مصباح المنیر، مصر، محمد علی صبیح و اولاد.
۳۵. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۳۶. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۶۹)، مقدمه علم و حقوق، تهران، نشر.
۳۷. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۶)، «سهم عدالت در تفسیر قانون»، شماره ۱۶-۱۷، کانون وکلای دادگستری مرکز کرمانشاه، طاق بستان.
۳۸. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، الکافی، دارالکتب الاسلامی.
۳۹. لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۶۸)، ترمبولژی حقوق، تهران، کتابخانه گنج دانش.
۴۰. محامد، علی، (۱۳۸۵)، «قاعده عدل و انصاف»، فصلنامه پژوهش های فلسفی-کلامی، دانشگاه قم، ش ۳۰.
۴۱. محقق داماد، سیدمصطفی، (۱۳۸۸)، قواعد فقه بخش مدنی، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
۴۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۵۸)، بیست گفتار، انتشارات صدرا، قم.
۴۳. مقنیه، محمدجواد، (۱۴۲۱ ق)، فقه الامام صادق، قم، انصاریان.
۴۴. منتظری، حسینعلی، (۱۴۱۱ ق)، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، قم، دارالفکر.
۴۵. نجفی، محمدحسن، (۱۴۱۷ ق)، جواهر الکلام، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴۶. هاشمی، سیدمحمد، (۱۳۸۰)، «نگرشی کوتاه بر امنیت شهروندان در نظام اسلامی و حقوق داخلی و بین المللی»، مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق بشر و گفت و گوی تمدن ها، قم، دانشگاه مفید.
۴۷. یوسفی، احمد علی، (۱۳۸۱)، جیران کاهش ارزش پول، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت علیه السلام، سال هشتم، شماره سی و یکم، پاییز.