

## جایگاه عدالت در استنباط احکام معاملات

آیت‌الله سید حسین سعادت مصطفوی\* تاریخ دریافت: ۸۶/۰۸/۱۵  
سید هاشم پور مولا\*\* تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۰/۱۵

### چکیده

عدالت هدف مهم هر شریعت و هر حکومتی از جمله انقلاب اسلامی ایران است، اما مسأله مهم، شناخت مصادیق عدالت است. آیا بشر می‌تواند همه مصادیق عدالت مخصوصاً آنچه که به احکام شریعت برمی‌گردد، بشناسد؟ روش استنباط احکام، روشی است که در مواردی که قطع به حکم شرعی نداریم، ما را در رسیدن به حکم عادلانه نزدیک می‌کند و پیروی از آن برای ما در نزد پروردگار متعال حجت است.

آیات و روایات فراوانی در مورد عدل و قسط و انصاف آمده است. آیا باید در تشخیص مصادیق این عناوین مانند سایر عناوین دیگر متون دینی به عرف و عقلا مراجعه کرد؟ تحلیل فقهای معظم در طول تاریخ فقه درباره‌ی این مسأله چه بوده است؟ بسیاری از آیات و روایات، ظهور در اجرای مصادیق روشن عدالت و قسط دارد و برخی از آنها در مورد مبنای عدالت توضیح داده‌اند که به علم و حق ارتباط دارد. بنابراین در مواردی می‌توان به تشخیص عرف و عقلا از مصادیق عدالت و قسط در استنباط حکم شرعی مراجعه کرد مصادیق آن را از روی اطمینان و یقین تشخیص دهند.

### واژگان کلیدی

عدل، قسط، عرف، عقلا، حق، علم

\* دانشیار گروه حقوق خصوصی دانشگاه امام صادق(ع)

\*\* دانش‌آموخته دکتری رشته معارف اسلامی، فقه و حقوق

pourmola@isu.ac.ir

دانشگاه امام صادق(ع)

## مقدمه

در بررسی جایگاه عدالت در استنباط احکام معاملات با دو نظر مهم روبه‌رو می‌شویم:

۱- مراد از عدالت در ادله‌ی آن، عدالت عرفی است؛ یعنی باید در تشخیص مصادیق عدالت، مانند سایر مصادیق آیات و روایات به عرف مراجعه کنیم، مگر اینکه نص قطعی در تعیین مصادیق آن داشته باشیم.

۲- مراد از عدالت در ادله‌ی آن عدالت واقعی است. بر این اساس مراجعه به عرف برای تشخیص مصادیق آن، تنها زمانی است که عرف، عدالت واقعی را با اطمینان و یقین شناسایی کند.

ضرورت پرداختن به این تحقیق بدان دلیل است که یافتن مبانی صحیح در تشخیص مصادیق عدالت در عرصه‌های فقهی، حقوقی، اقتصادی و... مورد ابتلای همه‌ی مکاتب مدعی هدایت بشر و در رأس آن دین مبین اسلام است. بر این اساس بر عهده‌ی محققین است، تا با استفاده از راهنمایی‌های شریعت اسلام، مبانی صحیح را کشف کرده و بنای رفیع تمدن اسلامی را بر اساس آن‌ها قرار دهند.

هدف از نگاشتن این مقاله، بیان آرای عمده در مورد این موضوع و بررسی و نقد آن‌ها بر اساس ادله‌ی (کتاب، سنت و عقل) است. هم‌چنین طرح و تحلیل استناد فقهای معظم در فتاوی خود در مورد این مسأله ما را در رسیدن به این هدف کمک می‌کند. روش مورد استفاده در این تحقیق روش کیفی است که با استفاده از آن به تحلیل آرای فقها، اصولیین و مفسرین نسبت به مسائل مربوط به عنوان عدالت پرداخته می‌شود. هم‌چنین از آن‌جا که این مسأله به استنباط احکام برمی‌گردد، به صورت خاص از روش علمای فقه و اصول در برخورد با مسأله و تحلیل آن استفاده می‌شود.

تردید نیست که عدالت زیرساخت عالم تکوین و تشریح است؛ «بالعدل قامت السموات و الارض» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۶۷؛ احسانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۰۳) و هدف نهایی بعثت رسل، اقامه‌ی عدل و قسط و یا به تعبیر قرآن کریم؛ «لیقوم الناس بالقسط» (حدید/۲۵) است. و تشریح احکام الهی در تمام شرایع آسمانی

بر مبنای عدالت استوار است تا آنجایی که عدل به عنوان اصل مهمی از اصول مذهب تلقی شده و دستور کلی الهی به آحاد امت اجرای عدالت رفتاری و اخلاقی است؛ «ان الله یامر بالعدل» (نحل/۹۰)، «اعدلوا هو اقرب للتقوی» (مائده/۸)؛ لکن آنچه درخور بحث و کنکاش است، تشخیص مصادیق عدالت است که آیا ما می‌توانیم با بعضی ملاک‌ها نظیر فهم عرفی، برخی از مصادیق عدالت را تشخیص دهیم تا به واسطه‌ی آن حکم عدل الهی را کشف کنیم؟

تقسیم‌بندی‌های متفاوتی برای ابواب فقهی صورت گرفته است. در یک تقسیم‌بندی ابواب فقه به دو قسم عبادات (اموری که صحت آن‌ها نیاز به قصد قربت دارد) و معاملات (اموری که صحت آن‌ها نیاز به قصد قربت ندارد) تقسیم می‌شوند. مسأله تعبد در عبادات مورد قبول همه فقها است اما در مورد معاملات باید گفت، که همه‌ی احکام اسلام ایزاری برای رسیدن به عدالت و گسترش آن است. (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۳۳) بحث عدالت در فقه از مبحث مستقلات عقلیه سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی عدالت را عقل می‌تواند درک و از باب انطباق کلی بر مصادیق در تشخیص مصادیق آن ما را یاری می‌کند. «عدالت در سلسله‌ی علل احکام است و نه در سلسله‌ی معلومات، نه این است که آنچه دین گفته عدل است بلکه آنچه عدل است، دین می‌گوید.» (مطهری، ۱۴۰۹، ص ۲۵)

برای بررسی چگونگی تشخیص مصادیق عدالت، احتیاج است که بعد از بیان دو نظر مطرح، و بیان معانی لغوی عدل و انصاف و قسط، مستقیماً به ادله‌ی احکام در این زمینه؛ یعنی آیات، روایات و دلیل عقل بپردازیم و سپس مواردی که فقهای معظم در فتاوی خود به عدل و ظلم استناد کرده‌اند را با نتایج بحث تطبیق داده و از آن در نقد نظریات مطرح شده، کمک بگیریم.

## ۱- بیان اقوال

### ۱-۱ نظریه‌ی عدالت عرفی

نزد علمای علم فقه و اصول امری پذیرفته شده است که مرجع تشخیص مفاهیم و مدلولات الفاظ معاملات، لغت و عرف است. (مجاهد، بی تا، ص ۸۴) اما در تعیین مصادیق و تطبیق موضوعات و مفاهیم بر مصادیق، اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را بر عهده‌ی عرف می‌دانند. دلیل آن است که روش شارع در رساندن احکام به مردم همان روشی است که آن‌ها در محاورات و خطابات نسبت به یکدیگر دارند. این روش آن است که در مفاهیم عرفی و تشخیص مصادیق آن به عرف مراجعه می‌شود. (خیمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۴) اما برخی دیگر، مرجع تشخیص مصادیق موضوعات و مفاهیم را عقل می‌دانند؛ چراکه این مسأله دائر مدار واقع است و نیاز به داشتن علم به مصداق مفهوم بودن در مقام ترتیب آثار است. (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۴، صص ۷۹۴ و ۵۷۴)

اگر مرجع تشخیص مصادیق موضوعات مطرح در کتاب و سنت عرف باشد، آن‌گاه سؤالی که مطرح می‌شود آن است که آیا این مسأله، در تشخیص مصادیق عدالت به جهت استنباط احکام نیز صادق است؟ اگر پاسخ به این سؤال مثبت باشد، آن‌گاه نظریه‌ی عدالت عرفی شکل می‌گیرد و فهم عرف بما هو عرف (قطعی یا ظنی) منبعی برای فهم احکام عادلانه‌ی شرع می‌شود؛ به عبارت دیگر، مصداق عدالت چیزی غیر از فهم عرف نیست.

### ۱-۲ نظریه‌ی عدالت واقعی (نظریه‌ی مشهور)

آنچه که در شناخت مصادیق عدالت معتبر است، عدالت در عالم واقع و نفس الامر است. برای شناخت احکام در عالم واقع یا باید علم و قطع داشت یا با استناد به دلیل ظنی معتبر، این احکام را شناسایی کرد. این مسأله در مورد شناخت مصادیق عدالت در استنباط احکام نیز صادق است. بر این اساس، شناخت عرف در تشخیص احکام عادلانه در حیطة‌ی معاملات اگر بر اساس ظن و گمان باشد، حجیت ندارد و باید به ادله‌ی فقهاتی بعد از ادله‌ی اجتهادی در شناخت مصادیق

مشکوک مراجعه کرد، اما اگر شناخت عرف از مصادیق عدالت بر اساس اطمینان و قطع باشد، نظر او حجت است. در این زمان حکم عرف به دلیل عقل برمی‌گردد؛ زیرا در این موارد «حکم عرف مرتبه‌ای از مراتب عقل است.» (انصاری، بی‌تا، صص ۱۵۱-۱۵۰)

## ۲- معنای لغوی عدل، انصاف و قسط

### ۱-۲ عدالت

معنای لغوی عدل بدین شرح است: ۱) دادگری و انصاف که ضد ظلم و جور است. ۲) استقامت (۳) میانه‌ی بین افراط و تفریط (۴) جزا (ثواب، سزای اعمال). ۵) حکم به حق (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، صص ۴۳۶-۴۳۰؛ فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۷۱) امیرالمومنین (ع) در توضیح آیه‌ی شریفه‌ی «ان الله یأمر بالعدل» می‌فرماید: «العدل: الانصاف» (رضی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۱) «عدل، همان انصاف است.»

### ۲-۲ انصاف

معنای زیر در مورد (أَنْصَفَ، انصافاً) آمده است: ۱- (عدل) یعنی به عدالت رفتار نمود. ۲- دادن و گرفتن حق. (أَنْصَفَ إِذَا أَخَذَ الْحَقَّ وَاعْطَى الْحَقَّ) ۳- أَنْصَفَ الشَّيْءَ: به نصف رسید. «أَنْصَفَ النَّهَارَ» ۴- أَنْصَفَ الشَّيْءَ: نصف آن را گرفت. (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۰۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۹، صص ۳۳۲-۳۳۰؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۰۲؛ جوهری، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۱۴۳۳)

### ۲-۳ قسط

قسط به معنای عدل است. معنای دیگر آن مقدار، میزان، سهم و نصیب است. (أَقْسَطَ) با مصدر (إِقْسَاطٌ) و (قَسَطَ) با مصدر (قِسْطًا) مترادف و به معنای (عدل) یعنی عدالت کردن است؛ اما (قَسَطَ) با مصدر (قَسَطًا و قُسُوطًا) به معنای (جَزَا و عدلَ عن الحق) یعنی ظلم کردن و خروج از حق است. در این صورت اسم فاعل آن قاسط و جمع آن قَسَاط و قَاسِطُونَ است. (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۷، صص ۳۷۷-۳۷۸؛ فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷۹؛ جوهری، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۱۱۵۲)

آنچه که از بررسی لغوی معانی عدل، قسط و انصاف به دست می‌آید، آن است که این سه کلمه حداقل نسبت به یکی از معانی خود که به این تحقیق مربوط می‌شود، مترادفند. قسط به معنای عدل، عدل به معنای انصاف و انصاف به معنای دادن یا گرفتن حق است. (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۰۲) این تعریفی مشهور از عدالت است که برخی فقها و مفسرین بدان اشاره کرده‌اند. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷۹؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۴۲۷؛ اندلسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۱۹؛ صافی، ۱۴۱۲، ص ۶۲) تعریف مشهور دیگری که برای عدالت ذکر شده است، «وضع کل شیء فی موضعه»؛ یعنی «قرار دادن هر چیزی در جای خود» است. این تعریف برگرفته از این فرمایش امیرالمؤمنین (ع) است که می‌فرماید: «العدل یضع الامور مواضعها»، «عدالت هر چیزی را سر جای خود می‌گذارد.» (رضی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۲) بر این اساس تعریف ظلم نیز چنین است: «قرار دادن شیء در غیر جایگاه مخصوص خود» و یا «تعدی از حق» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۱۵)

### ۳- بررسی ادله‌ی احکام

#### ۳-۱ آیات و تفاسیر

در بررسی آیات مربوط به عدالت و قسط سعی شده که بر اساس ظهور آنها دسته بندی و سپس با کمک گرفتن از نظر مفسرین، تحلیل شوند. تعداد این آیات بسیار زیاد است و تنها به بررسی برخی از آنها پرداخته می‌شود. نتایج به دست آمده از این بررسی در نقد اقوال مربوط به جایگاه عدالت در استنباط احکام معاملات کمک گرفته می‌شود.

#### ۳-۱-۱ آیات مربوط به عدالت

بیشتر آیات مرتبط به عدالت مربوط به اجرای آن است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

«ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» (نحل/۹۰) «خداوند به عدل و احسان فرمان

می‌دهد.»

طبرسی در تفسیر این آیه، عدل را به «انصاف بین مردم و اعتدال در تعامل بدون انحراف و کجی» تفسیر می‌کند. (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۹۰) در آیهی فوق «عدل» موضوع امر است و هرگاه موضوع مشخص و مصادیق آن در بین مردم واضح و یقینی باشد، باید آن‌ها را جامه‌ی عمل پوشاند. این آیه مربوط به اجرای عدالت است؛ یعنی آن مصادیق واضح و یقینی عدالت که البته کم نیستند و نقطه‌ی اعتدال در هر مسأله‌ای را شامل می‌شوند، باید اجرا گردند.

«...هل یستوی هو و من یأمر بالعدل و هو علی صراط مستقیم» (نحل / ۷۶)  
«آیا چنین انسانی (که گنگ و ناتوان و باری بر مولای خود است و به او امید خیر داشتن نیست) با کسی که امر به عدل و داد می‌کند و بر راهی راست قرار دارد، برابر است.»

عدالت در هر عمل (که در موقعیتی خاص تحقق می‌یابد) فقط یک مصداق دارد؛ در صورتی که به آن مصداق خاص عمل نشود یا به جانب افراط کشیده می‌شود و یا تفریط که در هر دو صورت آن موقعیت شایسته انجام نیافته است. امر به عدالت برای امر کننده به آن، یک حسنه به حساب می‌آید. در بررسی ریشه‌ای چگونگی امر به عدالت، علامه طباطبایی معتقد است که کسی می‌تواند امر به عدالت بکند که نفس صالحی داشته باشد تا این صلاحیت به اعمال او کشیده شود. صالح شدن اعمال یک انسان، اعتدال در آن افعال را به ارمغان می‌آورد. چنین شخصی که از عدالت در افعال خود بهره می‌برد دوست دارد که این فضیلت در دیگران نیز باشد، لذا دیگران را امر به عدالت می‌کند. امر به عدالت به معنای آن است که موقعیت‌های شایسته در هر چیزی که دور از افراط و تفریط است، تحقق یابد. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۲، صص ۳۰۱-۳۰۲) این موقعیت‌های شایسته اگر معلوم نباشد، باید از علم برای یافتن آن‌ها کمک گرفت.

«و لا یجرمنکم شنآن قوم علی الا تعدلوا اعدلو هو اقرب للتقوی» (مائده/ ۸)  
«دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند. عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است.»

این آیه بدان معناست که مؤمنین نباید به دلیل دشمنی و بغض با گروهی در حکم و رفتار، بی‌عدالتی کنند. (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۶۱؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۹۲) در این آیه اجرای عدالت در حکم کردن و اعمال و رفتار - که امری مقدور است - مورد توصیه‌ی پروردگار تبارک و تعالی است؛ هم‌چنین در اجرای آن نباید هیچ تبعیضی بین دوست و دشمن قائل شد. در غیر این صورت تقوی رعایت نشده و در پیشگاه پروردگار متعال مسؤول هستیم.

آیات دیگری که ظهور در اجرای عدالت دارند، بدین شرحند: (نساء/۳، ۱۲۹)، (شوری/۱۵)، (انعام/۱۵۲). برخی از آیات عدالت را از صفات شخص قرار داده‌اند: (مائده/۹۵، ۱۰۶؛ طلاق/۲). برخی دیگر آن را زیر بنای حکم (نساء/۵۸)، کتابت، املا (بقره/۲۸۲)، اصلاح (حجرات/۹)، اتمام کلمه (انعام/۱۱۵) قرار داده‌اند که بررسی همه‌ی آن‌ها از حوصله‌ی این مقاله خارج است.

اما برخی از آیات اشاره به زیر بنای عدل که «حق» است می‌کند. مانند:

«و من قوم موسی امة یهدون بالحق و به یعدلون» (اعراف/۱۵۹) «و از قوم موسی، گروهی هستند که به سوی حق هدایت و به سبب آن (حق) اجرای عدالت می‌کنند.»

هدایت به حق به معنای دعوت و ارشاد به حق است و عدالت به حق به معنای رعایت حق در حکم کردن است. (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۷۶)

«و ممن خلقنا امة یهدون بالحق و به یعدلون» (اعراف/۱۸۱) «و از آن‌ها که

آفریدیم، گروهی به سوی حق هدایت و بر اساس آن (حق) اجرای عدالت می‌کنند.» هدایت به حق به معنای دعوت مردم به توحید و یگانه پرستی و دین پروردگار متعال و آگاه کردن مردم به آن است. (و به یعدلون) به معنای «عمل به عدل و انصاف در بین خود و بین مردم» است. (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۴۰) این به معنای آن است که عدل و انصاف، ادعایی نیست که هر کس عمل، حکم و قول خود را به عدالت و انصاف وصف کند، بلکه تنها زمانی می‌توانیم آن‌ها را به عدل و انصاف و اعطای شایستگی‌ها و نصیب و بهره نسبت دهیم که بر صراط حق که در مقابل باطل است باشد.



شیخ طبرسی روایتی از پیامبر اکرم (ص) آورده است که این «جماعت» امت من هستند که حق را می‌گیرند و آن را می‌دهند. (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۰۰) در اینکه این امت و جماعت چه کسانی هستند، اقوال متعددی است. (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴، صص ۳۷۷-۳۷۶) برخی از روایات این امت و جماعت را ائمه اطهار (ع) می‌شمارند. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۱۴)

### ۳-۱-۲ آیات مربوط به قسط

بیشتر آیات مربوط به قسط نیز ظهور در اجرای آن دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

«و یقتلون الذین یأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب الیم» (آل عمران/ ۲۱) «و آنهایی که برخی از مردم که امر به عدالت می‌کنند را به قتل می‌رسانند، به کیفر دردناک (الهی) بشارت ده.»

شیخ طوسی در ذیل این آیه شریفه کسانی را که امر به قسط می‌کنند را به آمرین به معروف و ناهین از منکر تفسیر می‌کند. (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۲۳) از آنجا که معروف آن چیزی است که نزد عقل و شرع نیکو باشد، امر به قسط غیر از امر به مواضع نیکو که عقل و شرع به آن حکم می‌کنند و همه‌ی خیرات را در بر می‌گیرد، نیست. شیخ طبرسی در مورد «قسط» می‌نویسد: «قسط اسمی جامع برای همه‌ی خیرات است.» (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴، صص ۲۴۰ - ۲۴۱)

«قل امر ربی بالقسط» (اعراف/ ۲۹) «بگو پروردگرم امر به عدالت کرده است.» قسط به معنای عدل است و آنچه که عقل شهادت می‌دهد که آن امری مستقیم، حق و حسن است. (طبرسی، ۱۴۲۱، ج ۱، صص ۶۵۰ - ۶۵۱) بر این اساس قسط و عدالت به یک معنا است و عقل، توانایی تشخیص و حکم به حسن و حق بودن بسیاری از مصادیق عدالت را دارد.

مراد از آیه آن است که پروردگرم امر می‌کند، به قسمت عادلانه و در همه‌ی امور ملازم نقطه‌ی وسط و اعتدال بودن و دوری از دو طرف افراط و تفریط. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۷۳) دوری از افراط و تفریط در بسیاری از امور شخصی و اجتماعی قابل تشخیص به وسیله‌ی عقل سلیم است؛ مانند تشخیص

حقوق مادی و معنوی همسر و فرزندان و یا افراد زیردست؛ مانند کارگران و کارمندان. و هرگاه ابهامی باشد غالباً به وسیله‌ی مشورت با صاحبان خرد، می‌توان آن را شناخت؛ اما هنگامی که بحث از احکام شرعی می‌شود، چون عقل به نظر شارع مقدس و همه‌ی مصالح و مفاسدی که در نظر می‌گیرد، اشراف ندارد، نمی‌تواند در همه‌ی آن احکام، عدالت و قسط را به درستی تشخیص دهد؛ در نتیجه در جاهایی که قطع ندارد، باید به راهنمایی‌های شرع در رجوع به ظنون معتبر؛ مانند امارات لفظی و یا غیر لفظی و یا اصول عملیه گوش فرا دهد.

آیات دیگری که در این دسته قرار دارند، بدین شرحند:

(نساء/۳)، (ممتحنه/۸)، (حجرات/۹). در برخی آیات قسط پایه‌ی قیام معرفی

شده است. مانند:

«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید/۲۵) «ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند...»

در کتب تفسیری، عبارت‌های «قیام مردم به عدالت در امور خود»، «معامله کردن بر اساس عدالت» و «ملازم عدالت بودن در بین خود» در تفسیر «لیقوم الناس بالقسط» آمده است. (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۵۳۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۴۰۱؛ شبیر، ۱۳۸۵، ص ۵۰۵) از مجموعه این تعابیر مشابه استفاده می‌شود که اولاً قسط همان عدالت است و ثانیاً عدالت اساسی است که انسان‌ها باید آن را زیربنای روابط خود قرار دهد. قدر متیقن این روابط، روابط بین خود مردم است که انحراف و بی‌عدالتی در آن دارای مفاسد بسیار و سبب نزاع و قتل و خون‌ریزی می‌شود و اصل حیات و زندگی با عافیت و امنیت که پایه‌ی هر کمالی است را به مخاطره می‌اندازد. علامه طباطبایی (ره) در تفسیر این آیه می‌نویسد:

«نزول میزان از طرف خداوند تبارک و تعالی، قیام مردم به عدل در معاملات خود است که در نتیجه به واسطه‌ی اختلال در اوزان و نسبت‌های بین اشیاء به یکدیگر ضرر نزنند. قوام حیات انسان با اجتماع است و قوام اجتماع در معاملات

بین خود و مبادلات کالاها است و قوام معاملات در اشیای موزون حفظ نسبت‌های بین آن‌ها است که این شأن میزان است.» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۷۱)

هرچند که در بیان فوق به روابط بین انسان‌ها در اجتماع و لزوم رعایت عدالت و قسط در بین آن‌ها اشاره شده است، اما به نظر می‌رسد که از صدر آیه؛ یعنی ارسال رسل و انزال کتب و میزان، می‌توان مفهوم وسیع‌تری استفاده کرد. هم‌چنین (القسط) در (لیقوم الناس بالقسط) مطلق است و دلالت بر عمومیت در همه-ی انواع قسط و عدالت دارد؛ در نتیجه مراد از قسط همه‌ی حیطه‌های ارتباطات انسان را در بر می‌گیرد: ارتباط انسان با دیگران، ارتباط انسان با خود و ارتباط انسان با خدای خود. همه‌ی این ارتباطات باید بر اساس علم و حق روشن شود که وظیفه-ی کتاب و بینات و میزان است؛ بعد از مشخص شدن همه‌ی مواضع حق و عدالت، مسأله‌ی قیام مختارانه‌ی انسان‌ها به آن مطرح می‌شود. اینجاست که هر کس که به هر اندازه قیام به قسط نکرد، به همان اندازه ظالم است.

بر دوستداران عدالت است که هدف خود را در تحقق یافتن عدالت تنها عدالت بین مردم قرار ندهند، بلکه در اندیشه‌ی پیاده شدن قسط و عدل در روابط بین انسان‌ها و خدای واحد خود باشند. این هدف اصلی از مسیر عدالت در انفس (جان‌های) مردم و عدالت در بین یکدیگر می‌گذرد.

آیات دیگری که به دسته‌ی فوق مربوط می‌شوند، بدین شرحند: (آل عمران/۱۸)، (نساء/۱۲۷، ۱۳۵). برخی از آیات قسط را صفت میزان قرار داده‌اند. (الانبیاء/۴۷) در برخی آیات صفت افضل التفضیل قسط؛ یعنی «اقسط» آمده است. (بقره/۲۸۲؛ احزاب/۵) برخی دیگر، قسط را زیربنای حکم (مائده/۴۲)، قضاوت (یونس/۴۷، ۵۴)، شهادت (مائده/۸)، جزایونس/۴)، ایفای کیل و میزان (انعام/۱۵۲؛ هود/۸۵) واقامه‌ی وزن (الرحمن/۸) قرار داده‌اند که بررسی آن‌ها از حوصله این مقاله خارج است.

نتیجه: آنچه که در بررسی آیات متعدد عدل و قسط به دست می‌آید آن است که این دو اصطلاح که در بسیاری از آیات مترادف یکدیگرند، دارای مفهومی هستند که

همه‌ی حیطه‌های تکوین و تشریح را در بر می‌گیرد. آنچه که مهم است، آن است که مصادیق آن در همه‌ی امور و عناوین چیست؟ دو مورد از آیات فوق به مبنای عدالت اشاره کرده‌اند: «و من قوم موسی امة یهدون بالحق و به یعدلون» (اعراف/۱۵۹) «و از قوم موسی، گروهی هستند که به سوی حق هدایت و بر پایه‌ی آن (حق) عدالت می‌ورزند» و آیه‌ی «و ممن خلقنا امة یهدون بالحق و به یعدلون» (اعراف/۱۸۱) «و از آن‌ها که آفریدیم، گروهی به حق هدایت و به سبب آن (حق) اجرای عدالت می‌کنند». در این دو آیه‌ی کریمه اشاره شده است که مبنای عدالت، «حق» است؛ در نتیجه تشخیص مصادیق عدالت به تشخیص مصادیق حق در هر زمینه‌ای مربوط می‌شود.

حق به معنای امر ثابتی است که انکار آن جایز نیست. هم‌چنین به معنای حکم مطابق با واقع است که بر اقوال، عقاید، ادیان و مذاهب به دلیل شامل بودن آن‌ها بر حق اطلاق می‌گردد. مقابل حق، باطل است. (عسکری، ۱۴۱۲، ص ۱۹۳)

ظهور این آیات دلالت دارد بر اینکه در بسیاری از زمینه‌ها و مسائل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... که امکان عدول از حق و حقیقت به صورت واضح وجود دارد امر به اجرای عدل و قسط، حکم، ابفای کیل و میزان بر اساس آن و... شده است. در بسیاری از امور زندگی و اجتماعی حق و حقوق و نصیب‌ها بر اساس عقل و شرع مشخص است و انسان‌ها ممکن است به دلیل تبعیت از هوی و هوس آن را رعایت نکنند، لذا دستور به اجرای عدالت و رعایت و اعطای حق و حقوق به معنای نصیب و بهره شده است؛ اما هنگامی که بحث از تشخیص احکام الهی و شناخت مصادیق حق که اموری ثابت و مطابق با واقع و نفس‌الامر هستند می‌شود، در صورت عدم علم و قطع به آن‌ها ما را به تبعیت از روشی خاص (روش اجتهاد) برای شناخت مصادیق آن دعوت و از پیروی ظنون در رسیدن به آن نهی کرده‌اند.

### ۲-۳ روایات:

روایات فراوانی در مورد عدل و قسط از طرف معصومین (ع) رسیده است. امام صادق (ع) می‌فرماید:

«از امور فطری انسان‌ها که پروردگار تبارک و تعالی به آن‌ها آموزش داده است، و جوب عادلانه عمل کردن نسبت به همه‌ی مردم است.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۸۳)

بسیاری از روایات موجود در این مسأله در مورد اجرای عدالت و قسط در زمینه‌های سیاسی، قضایی، اخلاقی، اقتصادی و مالی و... است؛ اما آنچه که به موضوع این مقاله مرتبط است، روایات مربوط به شناخت مصادیق عدالت است. در این زمینه امام کاظم (ع) می‌فرماید:

«لا يعدل الا من يُحسن العدل» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۴۲) «عدالت نمی‌کند مگر کسی که عدالت را نیکو بشناسد.»

حضرت امام علی (ع) در مورد شناخت عدالت می‌فرماید:

«عدل بر چهار پایه استوار است: فهمی ژرف، دانشی عمیق و به حقیقت رسیده، نیکو داوری کردن و در بردباری استوار بودن. پس کسی که درست فهمید به ژرفای دانش رسید و آن کس که به حقیقت دانش رسید از چشمه‌ی زلال حکمت، حکم یا فتوا می‌دهد و کسی که بردبار شد در کارش زیاده روی نکرده با نیک نامی در میان مردم زندگی خواهد کرد.» (رضی، بی‌تا، ج ۴، ص ۸)

روایات دیگری نیز وجود دارد که به رابطه‌ی تنگاتنگ حق و عدالت اشاره می‌کند. برای مثال امام کاظم (ع) می‌فرماید:

«خدا هیچ گونه‌ای از گونه‌های مال را فرو نگذاشته، مگر اینکه آن را تقسیم کرده است و به هر صاحب حقی، حق او را بخشیده است: خاصه و عامه، فقرا و مساکین، و هر صنفی از صنف‌های مردم... اگر عدالت در میان مردم اجرا شده بود، همه بی‌نیاز بودند.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۴۲؛ حکیمی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۵۲۲)

امام صادق (ع) نیز می‌فرماید:

«و از آن جهت چنین است که ولایت حاکم عادل و والیان او هر حق و عدالتی را زنده می‌کند و هر ستمگری و جور و تباهی را می‌میراند.» (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۳۳۲)

در حدیث دیگر امام علی (ع) می‌فرماید:

«باید همهی مردم را در حقوق خویش به چشم مساوی بنگری، زیرا که نمی‌شود ستمگری را به جای عدالت بر جامعه تحمیل کرد.» (رضی، بی‌تا، ج ۳، صص ۱۱۶-۱۱۵)

از بیانات دیگر ایشان چنین است:

«چون مردم حق والی را بگذارند و والی حق مردم را به جای آورد، حق میان آن‌ها عزت پیدا می‌کند و راه‌های دین پدیدار می‌شود و شاخص‌های عدالت استوار می‌گردد.» (رضی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۹) هم‌چنین:

«عدل میزان خداست که آن را برای آفریدگان وضع کرده و برای برپا داشتن حق مقرر داشته است، پس در میزان خدا با وی مخالفت مکن و در قلمرو سلطنت خدا با او به معارضه نپرداز.» (ری شهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸۳۸)

این بدان معناست که عدل میزانی است که امر به آن به معنای اقامه‌ی حقوق و اعطای آن است.

البته گاهی مردم در برخی حقوق یکسان هستند که در این صورت عدالت بین آن‌ها به معنی اعطای حقوق یکسان به آن‌ها و عدم فرق قائل شدن بین آن‌ها است. امام علی (ع) در نامه به لشکریان خود می‌فرماید:

«اما بعد خداوند شما را در حقوق با یکدیگر مساوی کرد، چه سیاه باشید و چه سرخ، و شما را با والی و والی را با شما مانند پدر و پسر و پسر و پدر قرار داد و حق شما بر او، انصاف دادن درباره‌ی شما و تعدیل برقرار کردن میان شماست....» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۳۵۶)

امام صادق (ع) نیز می‌فرماید:

«اهل اسلام (همه‌ی مسلمانان) فرزندان اسلامند، میان ایشان در عطا (حق مالی هر کدام)، مساوات برقرار می‌کنم، برتری‌های ایشان امری است میان خود و خدایشان. من آنان را مانند فرزندان یک تن در نظر می‌گیرم.» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۴۶)

از مجموع این روایات می‌توانیم استفاده بکنیم، برای شناخت مصادیق عدالت در هر زمینه‌ای احتیاج به فهم عمیق و دانشی شگرف است. هم‌چنین شناخت

مصادیق عدل با شناخت مصادیق حق و امور شایسته در هر زمینه‌ای یکسان است؛ در نتیجه همان راهی که برای شناخت مصادیق حق - که اموری ثابت و مطابق با واقع هستند- وجود دارد برای مصادیق عدالت نیز است؛ یعنی با گمان و ظن نمی‌توان آن‌ها را مشخص کرد. در بسیاری از مسائل، از نظر عقل و شرع مصادیق عدل و حق واضح است، ولی به دلیل تبعیت از هوی و هوس یا اغراض دیگر ممکن است، انسان‌ها به آن عمل نکنند، لذا در روایات بسیار فراوان امر به اجرای آن شده است. برای مثال امام علی(ع) در برخی از فرمایشات خود به این مسأله اشاره می‌فرماید که کسی عدالت را نسبت به خود در عدم تبعیت از هوای نفس رعایت نمی‌کند، نمی‌تواند آن را نسبت به دیگران انجام دهد:

«چگونه می‌تواند در حق دیگری عدالت نماید کسی که در حق خود ظلم می‌کند؟» (نجفی، ۱۴۲۳، ج ۱۱، ص ۴۱۳)

### ۳-۳ دلیل عقل

همان‌طور که می‌دانیم یکی از منابع چهارگانه استنباط نزد شیعه «عقل» است. برای فهم جایگاه عدالت در استنباط احکام معاملات، علاوه بر مراجعه به کتاب و سنت، به این دلیل نیز باید مراجعه بکنیم.

عقل در لغت به معنای «حِجْر» و «نَهی» -ضد حماقت- است. از معانی دیگر آن چنین است: «تثبیت در امور»، «قلب»، «قدرت تمیزی که به وسیله‌ی آن انسان از سایر حیوانات جدا می‌گردد.» (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، صص ۴۵۹-۴۵۸)

مباحث مربوط به عقل در استنباط احکام در دو بخش مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه مطرح است. به تعبیر دیگر دلیل عقلی، هر حکمی از طرف عقل است که رسیدن به حکم شرعی را امکان‌پذیر می‌کند و به دو قسم اصلی تقسیم می‌گردد:

۱- آنچه که به قاعده‌ی حسن و قبح عقلی مربوط است: مودای این قسم گاهی حکم واقعی است؛ مانند حکم عقل به وجوب شکر منعم و حرمت کفران او و گاهی حکمی ظاهری است؛ مانند حکم عقل به اباحه‌ی استفاده از اشیاء خالی از مفسده که اصل برائت به آن برمی‌گردد.

۲- آنچه که مربوط به قاعده‌ی حسن و قبح عقلی نیست؛ مانند مصادیق غیر مستقلات عقلیه؛ چون مبحث مقدمه واجب. (اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۱۶)

در مستقلات عقلیه دو مقدمه‌ی استنتاج، عقلی هستند و اما در غیر مستقلات یکی عقلی و دیگری شرعی است. آنچه که به موضوع این مقاله مربوط است، اثبات صغرا و کبرا در مستقلات عقلیه است.

۳-۳-۱ اثبات صغرا در مستقلات عقلیه:

مقدمه‌ی صغری در مستقلات عقلیه چنین است که عقل توانایی درک حسن و قبح برخی از افعال را دارد؛ برای مثال عقل حکم می‌کند که: «العدل حسن» و «الظلم قبیح». در این مقدمه مراد از حسن و قبح چیست؟ در پاسخ باید گفت که حسن و قبح معانی مختلفی دارد که تنها یکی از آنها در این بحث مد نظر است. معانی حسن و قبح بدین شرحند:

۱- موافقت با غرض و مصلحت و مخالفت با آنها؛ برای مثال قتل زید، مصلحتی برای دشمنان او دارد و موافق غرض آنهاست و مفسده‌ای برای دوستانش دارد و مخالف غرض آنهاست.

۲- سازگاری یا ناسازگاری با طبع یا ملائمت و منافرت؛ مانند زیبایی یا زشتی یک منظره.

۳- کمال و نقص؛ مانند حسن علم و قبح جهل.

۴- فعل به گونه‌ای باشد که از نظر عرف فاعل آن مستحق مدح یا ذم باشد؛ مانند حسن بودن پوشیدن لباس نظامی برای پاسدار در جامعه و قبیح بودن این پوشش برای عالم که به اختلاف عرف نیز تغییر می‌کند.

۵- فعل به گونه‌ای باشد که شارع انجام دهنده‌ی آن را به دلیل انجام آن مدح گوید و ما را به ستایش او امر کند؛ مانند واجبات، یا شارع فاعل او را به دلیل انجام آن ذم کند و ما را به نکوهش او دستور دهد؛ مانند محرمات. این معنای حسن و قبح شرعی است.

۶- برخورداری فعل از وجهی که سبب شود انجام دهنده‌ی آن در نزد عقل به دلیل انجامش با مدح و ثواب یا ذم و عقاب روبه‌رو شود. (اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۱۶)



نزاع بین اشاعره و عدلیه در قسم ششم است. اختلاف بین آنها در ایجاب جزئی و سلب کلی است؛ زیرا هر دو گروه قبول دارند که برخی از افعال (مباح عقلی) هستند که فاعل آنها نه مستحق مدح است و نه ذم. دلیل اصلی بر حق بودن نظر عدلیه، ضروری بودن این مسأله در نزد عقل است و اینکه آن را به صراحت نزد وجدان خود می‌یابیم. (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۷؛ تونی، ۱۴۱۵، ص ۱۷۱)

هم‌چنین مشهور برای این مسأله چنین دلیل می‌آورد که عقلاً در حسن افعالی؛ چون عدل و احسان و صدق نافع و قبح ظلم و عدوان و کذب ضار شکی نمی‌کنند و از آن جهت که غیر متشرعین هم به آن اعتقاد دارند، نتیجه می‌گیریم که این مسأله از شرع نیست. هم‌چنین چون از خصوصیات عرف قابل تغییر بودن آن است و این مسأله هرگز تغییر نمی‌کند، در نتیجه عرفی نیز نیست؛ پس عقلی بودن آن متعین است. ادله‌ی دیگر بر این مسأله ظهور آیات و روایات در برخی از اوامر و نواهی حضرت حق؛ مانند «ان الله یامر بالعدل و الاحسان»، «قل انما حرم ربی الفواحش» است که حمل آنها بر حسن و قبح شرعی یا سایر معانی حسن و قبح، تکلف واضح است. (اصفهانی، ۱۴۰۴، صص ۳۱۷ و ۳۲۰)

در بین عدلیه دو نظر در مورد این قضایا وجود دارد. نظر مشهور که آنها را از اولیات می‌داند، و نظر دیگر که این قضایا را از قضایای مشهوره می‌شمارد.

#### دیدگاه محقق غروی اصفهانی مقابل نظر مشهور عدلیه

آنچه که در مواد اولیه‌ی قضایای برهانی (عقلی) که منحصر در ضروریات شش‌گانه است، معتبر است تطابق آنها با واقع و نفس الامر است؛ و آنچه که در قضایای مشهوره و آراء محموده معتبر است، مطابقت آنها با آرای عقلاست از این جهت که هیچ واقعیتی غیر از توافق آرای عقلا بر آن وجود ندارد. (ابو علی سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، صص ۲۲۱-۲۱۹؛ ۱۳۶۴، صص ۶۲-۶۱؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۱)

نزاع در این است که قضایای «عدالت نیکو است» و «ظلم قبیح است». آیا به معنای صحیح بودن مدح نسبت به عدل و صحیح بودن نکوهش نسبت به ظلم به

دلیل شامل بودن این افعال بر مصلحت و مفسدت است، یا ثبوت مدح و ذم بر اساس توافق آرای عقلاست؟

ثمره‌ی نزاع: اگر قضایای «عدالت نیکو است» و «ظلم قبیح است» از مشهورات و مقبولات عامه باشد، آن‌گاه افاده‌ی تصدیق جازم می‌کنند، ولی مطابقت آن‌ها با واقع معتبر نیست، بلکه مطابقت آن‌ها به توافق آرای عقلا تعبیر می‌شود؛ اما اگر از ضروریات باشند، آن‌گاه افاده‌ی تصدیق جازم همراه با مطابقت با واقع می‌کنند که از آن تعبیر به حق و یقین می‌شود. (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۶)

ثمره‌ی دیگر آن است که در هنگام شک در مصداق ظلم بودن مسأله‌ای در فرض نخست برای رفع شک باید به عقلا و بنای عملی آن‌ها مراجعه کرد و در فرض دوم به وجدان هر شخص مراجعه می‌شود. (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۳۹)

محقق غروی اصفهانی معتقد است که در موارد حکم به مدح فاعل عدل و ذم فاعل ظلم، غرض از مدح و ذم، حفظ نظام و جلوگیری از اختلال در آن و بقای نوع است و به این دلیل چنین تحسین و تقبیحی از طرف عقلا و رئیس آن‌ها (شارع) صورت می‌گیرد. نام این موارد تأدیبات صلاحیه است؛ یعنی مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم، سبب مصلحت عامه می‌گردد. بنابراین استحقاق مدح برای عدل و ذم برای ظلم به حسب تطابق آرای عقلاست، نه در نفس الامر. (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۳۱۴-۳۱۳)

از اشکالاتی که به نظر فوق وارد می‌شود آن است که بنای عقلایی عملی، بدون مقدمه نیست و باید از یک امر راجح برخوردار باشد، به گونه‌ای که آن بنا از مصادیق یا اسباب آن امر راجح باشد. اگر بنای عقلایی قبح ظلم، نشأت گرفته از امر راجحی چون حفظ نظام باشد، آن‌گاه آیا رجحان و حُسن آن امر راجح امریست عقلی واقعی یا عقلایی جعلی؟ اگر عقلایی باشد، آن‌گاه همین سؤال دوباره از آن می‌شود و اگر عقلی باشد آن‌گاه قضایای حسن عدل و قبح ظلم امر عقلی واقعی هستند، زیرا از مصادیق عنوان راجح هستند. هم‌چنین مشاهده می‌شود که حسن عدل و قبح ظلم ثابت هستند، هرچند که مستلزم حفظ نظام و اختلال به آن نباشند، در نتیجه (تنها) از احکام عقلاییه نیستند. (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۵)

شان قوه‌ی عاقله در نفس، تعدیل همه‌ی قوا و تنظیم آن بر اساس عقل است و مانند همه‌ی قوا ملائم‌ها و مخالف‌هایی دارد. معنای عقلی بودن حسن عدل و قبح ظلم آن است که عدالت مناسبت با قوه‌ی عقلیه و ظلم مخالفت با آن دارد. شاهد بر این مسأله آن است که نفرت عقل از ظلم ثابت است، حتی اگر هیچ ارتباطی با انسان یا نظام نداشته باشد. (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۴، صص ۲۶-۲۵)

به نظر می‌رسد امر راجحی که سبب می‌شود عقلا حفظ نظام را که دارای مصلحت عامه است ترجیح دهند، همان معنای عدالت که «اعطاء کل ذی حق حقه» یا «وضع الشیء فی موضعه» است؛ یعنی مصلحت عامه با قرار گرفتن هر چیز سر جای خود به وجود می‌آید و مفسده‌ی عامه در خارج شدن هر چیزی از سر جای خود یا عدم اعطای حقوق به وجود می‌آید. بر این اساس آن امر راجح که همان تعریف عدالت است، باید مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد که آیا از احکام عقلایی جعلی است یا از احکام عقلی واقعی.

از آن‌جا که معنای کلی عدالت تنها مربوط به نظام انسانی یا حفظ نوع نیست، بلکه به کل عالم مربوط می‌شود؛ «بالعدل قامت السموات و الارض» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۶۷) متوجه می‌شویم که حسن آن تنها عقلایی نیست. هم‌چنین با تصور دو مفهوم عدالت و حسن یا ظلم و قبح، عقل بالضروره حکم به حسن عدل و قبح ظلم می‌کند و در زمره‌ی اولیات از ضروریات شش‌گانه مانند کل بزرگ‌تر از جزء است، قرار می‌گیرد؛ به تعبیر دیگر عدالت ملائمت و موافقت و ظلم، منافرت و مخالفت با قوه‌ی عاقله که ملاک در «عقلی واقعی» بودن مسأله است، دارد. (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۴، صص ۲۶-۲۵) تنها اشکالی که سبب شده محقق غروی اصفهانی آن را از اولیات نشمارد، اختلاف عقلا در این مسأله است. ایشان می‌نویسد:

«و واضح است که استحقاق مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم از اولیات نیست، به گونه‌ای که در حکم به نسبت بین آن‌ها، تصور دو طرف قضیه کفایت کند. چگونگی چنین باشد، در حالی که در این مسأله، بین عقلا نزاع و اختلاف است.» (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۳)

در پاسخ باید گفت نزاع در اصل استحقاق مدح و ذم نسبت به (مفهوم کلی)

عدالت و ظلم نیست و هیچ دو نفر انسان (عاقل) پیدا نمی‌شوند که در آن اختلاف داشته باشند و تنها اختلاف در تطبیق آن بر مورد است؛ (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۷۷-۱۸۸) که این اشکالی به اصل مطلب؛ یعنی عدم اختلاف در حسن عدل و قبح ظلم وارد نمی‌کند. مسأله‌ای که خود محقق اصفهانی نیز در جای دیگر به آن تصریح کرده‌اند. (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۲۰)

اما اگر مراد از «عقلا» در عبارت فوق «علما» باشد، آن‌گاه باید گفت که آن‌ها تنها نزاع در از «قضیه‌ی اولیه بودن» یا از «آرای محموده بودن» این دو قضیه دارند که اختلاف آن‌ها در این مسأله دلیل بر عدم اتفاق بر اولیه بودن آن می‌شود؛ اما آن-چه که ملاک است آن است که تطبیق معیار قضیه‌ی اولیه بودن؛ یعنی «تصور طرفین نهاد و گزاره و تصدیق آن» بر این دو قضیه نیز صادق است و ما این را به صراحت در وجدان خود می‌یابیم.

نتیجه آن‌که این قضایا از ضروریات هستند و به تبع آن بحث از عالم واقع و نفس‌الامر به میان می‌آید که باید بر اساس یقین و حق و نه تطابق آرای عقلا مصادیق عدل و ظلم را شناخت. هم‌چنین هنگام شک در شناخت مصادیق عدل و ظلم باید به ظنون خاص معتبر و در نهایت به اصول عملیه برای رفع تحیر مراجعه کرد.

### ۳-۳-۲ اثبات کبرا در مستقلات عقلیه

بحث مهم دیگر، اثبات کبرا در مستقلات عقلیه؛ یعنی قاعده‌ی ملازمه‌ی بین حکم عقل و شرع است. مفاد قاعده‌ی ملازمه در مستقلات عقلیه چنین است: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع»؛ یعنی «هر آنچه عقل به آن حکم کند شرع نیز بدان حکم می‌کند». دو مثال معروف در این زمینه که به موضوع این مقاله نیز به طور مستقیم مربوط می‌شوند، بدین شرح‌اند:

الف. عقل به حسن و نیکویی انجام دادن عدالت حکم می‌کند. هر آنچه که عقل بدان حکم کند شرع نیز بدان حکم می‌کند. بنابراین وجوب انجام دادن عدالت واجب شرعی است.

ب. عقل به قبح ظلم و لزوم ترک آن حکم می‌کند. هر آنچه که عقل آن را قبیح داند، شرع به حرمت آن حکم می‌کند؛ بنابراین ظلم از نظر شرع حرام است.

هرگاه عقل به وجود مصلحت واقعیه در انجام دادن عملی پی برد و فاعل آن را مستحق پاداش و ستایش یافت به دلیل لمّی متوجه می‌شویم که شرع مقدس نیز به وجوب آن حکم می‌کند. هم‌چنین اگر عقل به وجود مفسده واقعیه در انجام دادن عملی پی برد و انجام دهنده آن را مستحق نکوهش و عقاب دید شرع نیز به آن حکم می‌کند. (مطهری، ۱۳۵۸، صص ۳۲-۳۰؛ ۱۳۶۷، صص ۳۲-۳۱) زیرا احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعیه هستند. (خویی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۶) مصداق عقل در بحث قاعده‌ی ملازمه «عقل عملی» است.

اگر تحسین و تقبیح عقلی به معنای توافق آرای عقلا به دلیل مصلحت یا مفسده عامه باشد، آن‌گاه بی‌شک شارع نیز بر اساس آن حکم می‌کند، زیرا در آن هیچ دو عاقلی با هم اختلاف ندارند و از آن‌جا که شارع از عقلا و بلکه رئیس آنهاست، او نیز چنین حکمی خواهد کرد. (مظفر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰۳؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۲۰)

اما اگر بحث از استحقاق مدح و ذم در واقع و نفس‌الامر در مورد حسن و قبح عقلی مطرح شود، به طریق اولی حکم شارع به چنین تحسین و تقبیحی کشف می‌شود؛ زیرا اگر چیزی در واقع و نفس‌الامر ثبوت داشته باشد، حکم عقلا نسبت به آن با حکم شارع نسبت به آن در یک درجه است. (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۲۰)

اعتبار احکام عقلی به مقطوع بودن آنهاست و در این حالت، وسیله‌ی اثبات حکم شرعی است، اما اگر ادراک عقلی، ناقص و بر اساس ترجیح ظنی باشد، صلاحیت اثبات هیچ یک از اجزا و عناصر استنباط را ندارد. (صدر، ۱۳۹۵، ص ۳۵)

آن‌چه که از ادله‌ی احکام استفاده می‌شود، آن است که حکم به حسن عدل و قبح ظلم، عقلی است و اگر شارع مقدس امر به اجرای عدالت می‌کند، امر او امری ارشادی است. در مورد مصادیق آن نیز باید گفت که بسیاری از آنها مانند رد امانت، عدم آزار و اذیت دیگران یا احترام به اموال و آبروی آنها مشخص و واضح است. تنها بحث از اجرای آن وجود دارد که چون امکان تبعیت انسان‌ها از هوی و هوس و عدم اجرای عدل و قسط وجود دارد، این همه امر به اجرای آن شده است.

اما در مورد استنباط احکام و شناخت سایر مصادیق عدالت که واضح نیستند، باید گفت که همان‌طور که از تعریف عدالت استفاده می‌شود و از آیات و روایات فراوان و دلیل عقل شواهدی بر آن ارائه شد، شناخت مصادیق عدالت در هر زمینه‌ای به شناخت مصادیق حق مربوط می‌شود و هرگاه که این مصادیق به صورت قطعی و یقینی مشخص باشد، تمسک به عنوان عدل برای استنباط حکم شرعی جایز است. این همان ارجاع به مسأله‌ی مستقلات عقلیه است که فقهای معظم نیز در کتاب‌های خود بدان اشاره کرده و بر اساس آن فتوا داده‌اند و در ادامه به برخی از آن اشاره می‌شود.

اما اگر مصادیق عدل و حق ظنی باشند، به دستور صریح شرع، نمی‌تواند منشأ استنباط قرار بگیرد؛ زیرا «ان الظن لا یغنی من الحق شیئا» (یونس/۳۶؛ نجم/۲۸) «گمان هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند.» در چنین مواردی باید به روش خاص اجتهاد در مراجعه به ادله‌ی اجتهادی و سپس ادله‌ی فقهاتی که از طریق اهل بیت (ع) به ما آموخته شده است، عمل کنیم. روشی که فقهای معظم شیعه آن را در طول تاریخ فقه توسعه داده و بدان عمل کرده‌اند و دارای قوت فراوان است. برای مثال عنوان «ضرر» عنوانی زیرمجموعه‌ی عنوان «ظلم» است و دلیل «لاضرر» در موارد آن تضمین‌کننده‌ی حکم عادلانه است. بدیهی است که هرگاه مورد یا مصداقی جمع‌کننده‌ی دو عنوان «ظلم» و «ضرر» با یکدیگر بر خود به گونه‌ای یقینی باشد، تمسک به هر دوی آن‌ها برای بیان حکم شرعی جایز است.

#### ۴- استناد فقهای معظم شیعه به عناوین عدل و ظلم در فتاوی خود:

- امام خمینی (ره) در مورد حرمت ربا تصریح می‌کند که روایات صحیح و سایر ادله دلالت دارند که ربا سبب می‌شود که مردم از تجارت‌ها و کارهای نیک روی برگردانند و علت حرمت، فساد و ظلم است. (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۵۳)
- ابن ادریس حلی در مسأله‌ی ضمان مثلی، «عدل اسلام» را به عنوان دلیل بر اینکه ملاک در مطالبه‌ی مثل «مکان مطالبه» است، ذکر می‌کند. (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۹۱)

- شیخ انصاری منع مالک از رسیدن به حق خود هنگام تعذر مثل را ظلم دانسته و لذا وجوب قیمت را در چنین حالتی نتیجه می‌گیرد:

«اگر کالای مثلی هنگام پرداخت متعذر شد، مقتضای قاعده آن است که در صورت مطالبه‌ی مالک، پرداخت قیمت واجب است؛ زیرا که اگر به مالک چیزی پرداخت نشود به او ظلم می‌شود و از طرف دیگر به دلیل تعذر نمی‌توان ضامن را به پرداخت مثل ملزم کرد؛ در نتیجه به دلیل جمع بین دو حق مالک و ضامن، پرداخت قیمت واجب می‌گردد.» (انصاری، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۲۶)

از تعلیل شیخ انصاری این استفاده می‌شود که هرگاه برای مجتهد در مسأله‌ای ضایع شدن حق افراد به عیان مشخص شود، به گونه‌ای که احتمال خلاف در آن نباشد و عدم حکمی خاص، سبب ظلم به طرفین معامله گردد، مجتهد این توانایی را دارد که جهت عدم ضایع شدن حقوق واقعی افراد به حرمت ظلم یا وجوب عدل استناد کرده، حکمی را اثبات کند؛ به عبارت دیگر «وجوب عدالت فرع ثبوت حق است.» (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۴۲۷) در مسأله‌ی عدل و ظلم پای حقوق افراد در معاملات به میان می‌آید و این حقوق جنبه‌ی واقعی دارند. این بدان معناست که در عالم واقع و ثبوت بعد از انعقاد قرارداد و معامله، بر دوش طرفین معامله حقوق و تکالیفی وجود دارد که مسأله‌ی مهم، نحوه‌ی کشف آن‌ها است. گاهی این کشف در عالم اثبات از طریق تمسک به ادله‌ی ظنی آیات و روایات - که دلیل بر حجیت آن‌ها وجود دارد - است و گاهی از طریق دلیل عقل است که از جمله‌ی آن تمسک به عدالت یا ظلم بودن کاری هنگام علم و اطمینان به آن است.

- صاحب جواهر در مسأله‌ی ارش، آن‌گاه که اهل خبره در قیمت‌گذاری اختلاف کنند، می‌نویسد:

«رای فقیهان آن است که قیمت‌ها جمع گردد و نسبت‌گیری شود.»

سپس در مقام استدلال بر این نظر بیان می‌کند:

«و مقتضای عدلی که جمع‌کننده‌ی بین حق مشتری و بایع است، آن چیزی

است که فقها بیان فرمودند.» (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۳، ص ۲۹۴)

- شیخ انصاری حرمت کم فروشی و غیبت را با ادله‌ی اربعه ثابت می‌داند. همان‌طور که می‌دانیم یکی از این ادله عقل است که اشاره به ظلم بودن کم فروشی و غیبت و حرمت آن به حکم عقل می‌کند. (انصاری، ۱۴۲۰، ج ۱، صص ۱۹۹ و ۳۱۵)

ایجاد نقص بر افراد در بسیاری مواقع به عیان دلالت بر ظلم بودن دارد که هر انسان سلیم‌النفسی با علم و یقین به آن شهادت می‌دهد. کم فروشی تزییع حقی است که به واسطه‌ی انعقاد قرارداد در عالم واقع و ثبوت به وجود آمده است. این حق تابع شرایط قرارداد و نوع آن است، اما هرگاه که ثابت شد، کسی حق تزییع آن را ندارد. علاوه بر ادله‌ی نقلی بر حرمت تزییع حقوق و به طور خاص کم فروشی، عقل نیز به قبح این کار حکم کرده و حرمت آن دانسته می‌شود. مصلحت عمل به مقتضای عقود و اعطای حقوق نشأت گرفته از آن و مفسده‌ی عدم رعایت آن و هرج و مرج نشأت گرفته از آن، آن‌قدر زیاد است که همه‌ی انسان‌های عالم در هر کیش و آیینی آن را می‌فهمند و وجوب وفای به عهد و حرمت نقض آن را حکم می‌کنند. امیرالمؤمنین علی(ع) در نامه‌ی به مالک اشتر به این مسأله این‌چنین اشاره می‌فرماید:

«از میان فرائض الهی هیچ‌کدام به اندازه‌ی بزرگ شمردن وفای به عقود نیست که همه‌ی مردم نسبت به آن با تمام اختلافات در تمایلات و افکار و عقاید با یکدیگر توافق داشته باشند؛ و به دلیل دانستن عواقب بد و ناگوار پیمان شکنی، حتی مشرکان، جدای از مسلمانان نیز در بین خود نسبت به آن ملتزم بودند.» (رضی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۶)

بر این اساس، این نتیجه را می‌گیریم که مصلحت و مفسده‌ی برخی از افعال در عالم واقع و ثبوت سبب حکم به وجوب و حرمت و یا تحقق عناوین عدل و ظلم می‌شود. برخی از این مفسده و مصلحت‌ها آن‌قدر در عالم اثبات، واضح و عیان است که همه به آن اذعان دارند و حکم به عدل یا ظلم در عالم واقع می‌کنند؛ هرچند که نامی از عالم واقع نبرند.

این مسأله در مورد غیبت نیز وجود دارد که سبب تزییع حق برادر مؤمن می‌شود؛ یعنی در جامعه‌ی ایمانی که به توحید، معاد و قیامت اعتقاد دارد، بیشتر قابل



تصور است. برادران دینی حقوقی نسبت به یکدیگر دارند که به سبب ایمان به وجود آمده است. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۷۱) از جمله‌ی این حقوق رعایت حال برادر خود و دفاع از او چه در حضور و چه در غیاب او است. اگر این حقوق که نشأت گرفته از مصلحت و مفاسد است، رعایت نشود، ظلم تحقق یافته است و حرمت آن عقلی است. از جمله مفاسد نشأت گرفته در این عمل پاره شدن رشته‌های اخوت بین مؤمنین است که جامعه‌ی ایمانی را از هم می‌پاشاند.

- آیت‌الله خوئی در حرمت سب مؤمن به ظلم و ایذاء بودن آن و در جواز اخذ جایزه به نیت رد به صاحبش به عدل و احسان بودن، تمسک کرده است. (خوئی، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۴۳۶ و ۷۷۷)

- محمدحسین نائینی در حرمت تصرف مال غیر آن را قبیح و ظلم دانسته است. (نائینی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۱)

تمسک به عدل و ظلم ذیل قاعده‌ی حسن و قبح عقلی می‌گنجد که اوامر و نواهی در آیات و روایات مربوط به آن ارشادی هستند. تصرف در مال غیر در حالت عادی به حکم عقل قبیح است. عقل انسان توانایی تشخیص این مطلب را دارد و این مسأله عرفی نیست که زمانی به قبح بودن آن و زمان دیگر به حسن بودن آن حکم کنند؛ چراکه حسن و قبح برخی افعال ذاتی آن‌هاست و این دلالت بر این دارد که عدل و ظلم، واقعی است و نه عرفی.

- امام خمینی (ره) به دلیل وجود ظلم در حیل‌های ربا، احادیثی که آن‌ها را جایز دانسته، جعلی و برای مشوش کردن چهره‌ی معصومین (ع) می‌دانستند. (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۵۳۱)

ظلم بودن یک عمل مانند ربا که از عقل و نقل بر آن دلیل داریم، به گونه‌ای است که نمی‌توان احادیث مربوط به حیل‌های ربا را سالم فرض کرد. این دلالت دارد بر اینکه قبح برخی افعال به گونه‌ای است که با لباس عوض کردن از بین نمی‌رود و این به معنی حسن و قبح ذاتی برخی افعال که مصداق ظلم هستند، است. بر این اساس ظلم را نمی‌توان از عناوینی فرض کرد که مرجع تشخیص آن عرف باشد؛ لذا با عوض شدن عرف‌ها مصادیق تغییر نمی‌کند، بلکه چون ظلم واقعی مراد

است، دلالت بر مفسده‌ای شدید برای آن فعل در عالم ثبوت و واقع دارد؛ و در بسیاری موارد عقل انسان می‌تواند آن‌ها را تشخیص دهد.

- کاهش ارزش پول از مسائلی است که در بعضی از مصادیق آن؛ مانند پرداخت بدهی، مهریه و... عده‌ای از فقها را به تأمل واداشته است؛ برای مثال آیت‌الله مشکینی در پاسخ به کمیسیون امور قضایی و حقوقی مجلس شورای اسلامی می‌نویسد: "در رابطه با مطلب مورد سؤال به نظر اینجانب در مهریه‌های قدیمی و بلکه در تمام دیون پولی غیر نقدین (درهم و دینار) که پرداخته نشده و در بازار روز به حکم زوال مالیت است، باید راه عادلانه برای تأمین حقوق پیدا شود... به نظر می‌رسد باید وجه رایج آن زمان را با طلا تحدید کنند و امروز طلا یا قیمت امروز طلا را بدهند و اولی آن‌که به قیمت کار کارگر حساب کنند..." (یوسفی، ۱۳۸۱، صص ۹۱-۹۰)

- در روایت «ابی ولاد» که در مورد کرایه‌ی بغل است، امام صادق (ع) حکم ابوحنیفه را مردود دانسته و آن را «ظلم» معرفی فرموده‌اند. «ابوحنیفه بر او به جور و ظلم قضاوت کرد.» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۹، ص ۱۲۰)

از این روایت نیز استفاده می‌شود که در برخی موارد روشن می‌توان مستقیماً به ظلم یا عدل بودن چیزی استناد کرد. هم‌چنین در هر قضاوتی تنها یک حکم است که مطابق با عدالت واقعی است و ما باید در تشخیص آن، حکم عدل واقعی را هدف بگیریم. امام خمینی (ره) نیز در این مورد می‌نویسد:

«فتوای مذکور مخالف عقل و عدل اسلامی است.» (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۵۵۹) حسن عدل و وجوب عمل به آن که در زمره‌ی مباحث مستقلات عقلیه است، دلالت بر مصلحت شدید در عالم ثبوت و واقع می‌کند و در نتیجه در شرایط عادی، هر عملی تنها یک حکم دارد که آن مصداق عدل واقعی است.

از مجموعه‌ی این فتاوی می‌توانیم نتیجه بگیریم که فقها زمانی به عدل و ظلم استناد می‌کنند که به آن‌ها علم و اطمینان داشته باشند، لذا هیچ‌گاه استناد به ظلم بودن چیزی از دیدگاه عرف بما هو عرف نمی‌کنند و این دلالت دارد بر آن‌که عدالت و ظلم واقعی ملاک است. عدالت و ظلم واقعی؛ یعنی آنچه که در عالم واقع و

ثبوت، عدالت و ظلم است. هرگاه عقل مستقلاً حکم به عدالت یا ظلم بکند و از این حکم استقلالی عقل، قطع و اطمینان حاصل شود، می‌تواند اثبات کننده‌ی حکم شرعی باشد، زیرا حجیت قطع ذاتی است.

### جمع‌بندی:

بر اساس آنچه از ادله‌ی احکام و ارائه‌ی شواهد از میان اقوال فقها استفاده می‌شود، نتیجه می‌گیریم که نظریه‌ی عدالت واقعی از قوت بیشتری برخوردار است. نظریه‌ی عدالت عرفی بر این پایه قرار گرفته بود که مرجع تشخیص مفاهیم و مصادیق آیات و روایات عرف است، اما همان‌طور که در قسمت ادله‌ی احکام ثابت شد، عنوان عدل و ظلم با سایر عناوین به دلیل گره خوردن مصادیق آن با مصادیق علم و حق، فرق دارد و از آن‌جا که طبق نص صریح قرآن و روایات، مکلفین از تبعیت غیر علم و اتباع ظن در فهم حق نهی شده‌اند، نظر عرف و عقلا تنها زمانی در مصادیق حق و عدل حجیت دارد که یقینی باشد و البته تعداد این موارد نیز کم نیست. هم‌چنین بسیاری از آیات و روایات که ما را دعوت به عدل و قسط کرده، ظهور در پیروی از مصادیق روشن آن در زندگی و عدم پیروی از هوی و هوس که سبب دوری از حق و حقیقت می‌شود، دارد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، أبی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۰۵ ه.ق.)، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
۳. ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۱۴۰۳ ه.ق.)، الاشارات و التنبيهات، شرح: نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی، شرح الشرح: قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی، دفتر نشر کتاب.
۴. ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۱۳۶۴)، النجاة «فی الحکمة المنطقية و الطبيعية و الالهية»، تهران: مرتضوی.
۵. احسائی، محمد بن علی بن ابراهیم (معروف ب ابن ابی جمهور) (۱۴۰۳ ه.ق.)، عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، قم: مطبعة سيد الشهداء.
۶. اصفهانی، محمد (۱۴۰۴ ه.ق.)، الفصول الغرویه، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية.
۷. اندلسی، ابن حزم (بی تا)، محلی، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت: دارالفکر.
۸. انصاری، مرتضی (۱۴۲۰ ه.ق.)، کتاب المکاسب، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.
۹. انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ ه.ق.)، فرائد الأصول، قم: مجمع الفكر الإسلامي.
۱۰. انصاری، مرتضی (بی تا)، مطارح الانظار، مقرر ابو القاسم کلانتر، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، بی جا.
۱۱. تونی، فاضل (۱۴۱۵ ه.ق.)، الوافية فی الأصول، تحقق محمد حسین الرضوی کشمیری، قم: مجمع الفكر الإسلامي.
۱۲. جوهری، إسماعیل بن حماد (۱۹۸۷ م) الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.

۱۳. حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ ه.ق.)، وسائل الشیعه، قم: المكتبة الاسلامية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

۱۴. حرانی، أبو محمد الحسن بن علی بن الحسين بن شعبه (۱۴۰۴ ه.ق.)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليهم صلى الله عليهم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

۱۵. حلی، ابن إدريس (۱۴۱۰ ه.ق.)، السرائر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

۱۶. حکیمی، محمدرضا و همکاران (۱۳۸۶)، الحیاة، ترجمه‌ی احمد آرام، قم: دلیل ما.  
۱۷. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹ ه.ق.)، کفایة الاصول، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

۱۸. خمینی، روح الله (۱۴۲۱ ه.ق.)، کتاب البیع، تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی.

۱۹. خمینی، روح الله (۱۳۸۵)، الرسائل، محقق مجتبی تهرانى، قم: مكتبه اسماعيليان.

۲۰. خویی، ابوالقاسم (۱۳۷۷)، مصباح الفقاهه، تقرير محمد علی توحيدى تبريزى، قم: مكتبة الداوری.

۲۱. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ ه.ق.)، مصباح الأصول، مقرر محمد سرور بهسودی، قم: مكتبة الداوری.

۲۲. خوانساری، احمد (۱۴۰۵ ه.ق.)، جامع المدارک فى شرح المختصر النافع، تعليق على ابر غفارى، تهران: مكتبة الصدوق.

۲۳. راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن محمد (۱۴۰۴ ه.ق.)، مفردات غریب القرآن، بی جا: دفتر نشر الكتاب.

۲۴. ری شهری، محمد (۱۳۷۵)، میزان الحکمة، قم: دارالحديث.

۲۵. روحانی، محمد حسین (۱۴۱۳ ه.ق.)، منتقى الأصول، مقرر السيد عبد الصاحب الحكيم، قم: مطبعة أمير.

۳۴. آیت الله سید حسین سعادت مصطفوی / سید هاشم پور مولا
۲۶. زبیدی، محب الدین ابی فیض السید محمد مرتضی الحسینی الواسطی (۱۴۱۴ ه.ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.
۲۷. رضی، (بی تا) نهج البلاغه، شرح محمد عبده، بیروت: دارالمعرفة.
۲۸. شبر، سید عبدالله (۱۳۸۵)، تفسیر شبر، راجعة الدكتور حامد حفنی داود، قاهره: السید مرتضی الرضوی.
۲۹. صافی، لطف الله (بی تا)، ثلاث رسائل فقهیة، بی جا، بی نا.
۳۰. صدر، محمد باقر (۱۳۹۵)، المعالم الجديدة للأصول، تهران: مكتبة النجاح.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۳۲. طباطبائی، سید محمد حسین (بی تا)، حاشیة الكفایة، قم: بنیاد علمی فکری العلامة الطباطبائی.
۳۳. طبرسی، ابی علی الفضل بن حسن (۱۴۱۵ ه.ق.)، تفسیر مجمع البیان، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۴. طبرسی، ابی علی الفضل بن حسن (۱۴۲۱ ه.ق.)، تفسیر جوامع الجامع، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۵. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۳۶۵)، تهذیب الأحكام، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۶. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۴۰۹ ه.ق.)، التبیان، تحقیق و تصحیح: أحمد حبیب قصیر العاملی، بی جا: مکتب الإعلام الإسلامی.
۳۷. عسکری، ابو هلال (۱۴۱۲ ه.ق.)، الفروق اللغویة، قم: مؤسسة نشر الاسلامی.
۳۸. علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۱)، فقه و عقل، قم: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۳۹. غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴)، نهاية الدراية، قم: مكتبة سيد الشهداء (ع).

۴۰. فیروزآبادی شیرازی، مجدالدین محمدبن یعقوب (بی تا)، القاموس المحيط، بیروت: دارالعلم.
۴۱. کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۴۰۹ ه.ق.)، فوائد الاصول، تقریر درس میرزا محمدحسین غروی نائینی، تعلیق آقا ضیاءالدین العراقي، تحقیق رحمة الله رحمتی الاراکی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۲. کلینی رازی، ابی جعفر محمدبن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۳)، الاصول من الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۳. مجاهد، السید محمد (بی تا)، مفاتیح الأصول، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۴۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ه.ق.)، بحار الأنوار، بیروت: دار إلیاء التراث العربی.
۴۵. مطهری، مرتضی (۱۴۰۹ ه.ق.)، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۴۶. مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، بیست گفتار، تهران: صدرا.
۴۷. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، عدل الهی، تهران: صدرا.
۴۸. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۹ ه.ق.)، اصول الفقه، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۴۹. نائینی، محمدحسین (بی تا)، کتاب المکاسب و البیع، تقریر محمدتقی آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۰. نائینی، محمدحسین (۱۳۶۸)، أجود التقريرات، مقرر سید ابوالقاسم خویی، قم: مکتبه مصطفوی.
۵۱. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۵)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۲. نجفی، هادی (۱۴۲۳ ه.ق.)، موسوعة أحاديث أهل البيت (ع). بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

۳۶ آیت الله سید حسین سعادت مصطفوی / سید هاشم پور مولا  
۵۳. یوسفی، احمد علی (۱۳۸۱)، «بررسی فقهی نظریه‌های جبران کاهش ارزش پول (۲)»، فقه اهل بیت (ع)، شماره ۳۱.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی