

فصلنامه علمی تخصصی فقه و حقوق معاصر  
سال نهم- شماره ۲۷- بهار ۱۴۰۳-ص ۶۸-۸۰  
**تحلیل فقهی- حقوقی قاعده عدالت**

مسلم سوری<sup>۱</sup>

### چکیده

در پیچ و خم مناسبات اجتماعی در روزگار حاضر، برای برپایی حکومتی اسلامی و بدست گرفتن مدیریت جامعه و دولت توسط فقه پویا، نیاز به یک مدل فقهی برای این مهم بسیار احساس می‌شود. امروزه تلاش‌های فقهی گسترده‌ای برای پر کردن خلاء موجود در فقه سنتی صورت گرفته است تا بتوان به فقهی کارآمد و پرتوان در عرصه حکومتداری رسید. فقهی که قواعد جدید آن می‌تواند در سیاست، اقتصاد و قضا کارگشا باشد. در سالهای اخیر، عدالت به عنوان یک قاعده فقهی فراگیر، دستمایه برخی پژوهشگران عرصه فقه شده است تا ضمن پویایی بخشیدن به فقه، چالش‌های فراروی اجرای احکام را برطرف نمایند. پژوهشگران عرصه فقه با نگاه جدید به عدالت و کاربرد آن در ابواب مختلف فقه، بر این هدف هستند که از عدالت قاعده‌ای فقهی بنا نموده و ضمن ساماندهی استنباط احکام شرعی براساس آن، این قاعده را در روش‌های کنونی اصول فقه نیز وارد نمایند. از جمله قواعد فقهی که کمتر بدان پرداخته شده است قاعده عدالت است. تطبیق این قاعده مبتنی بر احراز عدالت به عنوان وصفی برای احکام شرعی است. برخی فقیهان درک عادلانه بودن احکام شرعی را مقدر بشر ندانسته و آن را به دیدگاه شارع مبتنی کرده‌اند. از همین رو استفاده از این قاعده در استنباط مسایل فقهی و توسعه آن در فقه مورد تردید قرار گرفته است. این مقاله در دو مقام به بررسی امکان کشف عدالت در احکام شرعی پرداخته است. در مقام اول اثبات کرده است که عدالت مفهومی واقعی و عینی است و حاکی از حقیقتی در خارج است و مانند علائم راهنمایی و رانندگی نیست که حقیقت آن بر پایه توافق و اعتبار باشد. و در مقام دوم اثبات شده که عدالت مطرح شده در مستندات قرآنی و روایی این قاعده به چهار دلیل نمی‌تواند عدالت از منظر شارع باشد، در نتیجه شناخت آن به فهم بشر ارجاع داده شده است.

**کلیدواژه‌ها:** قاعده عدالت، عدالت، حسن و قبح، عرف، تشریح

## مقدمه

افعال خداوند در سه حوزه «تکوین» و «تشریح» در دنیا و «قیامت» در آخرت متصف به صفت عدل است که این شمول ناشی از اطلاق وصف عدل برای ذات باریتعالی است. اقتضاء عدل الهی در حوزه «تشریح» آن است که تشریحات الهی که متوجه انسان شده است بر ساختار عدالت، سامان یافته و هیچ حکم آن ظالمانه نیست. در دوره معاصر این آموزه کلامی در حوزه فقه، تشریح و قانونگذاری به عنوان قاعده‌های فقهی به نام قاعده عدالت مطرح شده است. به جهت عدم طرح قاعده عدالت در کتب متداول، تعریف مضبوطی از آن در دست نیست. اندیشمندان معاصر نیز که به این قاعده پرداخته اند به تعریف آن به عنوان قاعده نپرداخته اند بلکه مفهوم عدالت را تعریف کرده‌اند (علی اکبریان، ۱۷۳). لذا پیشنهاد می‌شود در تعریف این قاعده چنین گفته شود: «هر حکم شرعی بر مقتضای عدل است و حکم مشتمل بر ظلم یا غیر عدل، حکم شرعی نیست». البته عدالت در فقه در موارد متعددی از جمله در بحث امام جماعت (محقق حلی، ۱/۸۸)؛ مستحق زکات (محقق حلی، ۱/۱۵۱)؛ شاهد (علامه حلی، ۲/۱۵۶)؛ وصی (محقق ثانی، ۱۱/۲۷۴) حاکم شرع اعم از مفتی یا قاضی (بحرانی، ۱۰/۵۸) مطرح شده است. در این موارد عدالت به عنوان وصف برای افراد مورد بررسی قرار گرفته است اما در قاعده عدالت سخن از عدالتی است که وصف حکم شرعی به عنوان فعل شارع قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر گاهی بحث از عدالتی است که به عنوان موضوع در قضیه شرعی قرار گرفته است و گاهی سخن آن است که محمول تمامی قضایای شرعی که همان حکم شرعی باشد و از سوی شارع جعل می‌گردد متصف به وصف مقدر و ناپیدای «عدل» است. آنچه مطمح نظر اندیشمندان در دوره معاصر قرار گرفته آن است که آیا این حقیقت می‌تواند به عنوان میزان و معیار برای فقاقت و استنباط در اختیار فقیه قرار گیرد و تمامی برداشت‌های فقهی و فتاوا با آن سنجیده شود، به گونه ای که اگر حکمی بر طبق مقتضای عدل بود شرعی و اگر غیر عادلانه بود آن را غیر شرعی دانست. مقصود از قاعده عدالت آن است که عدالت به عنوان مفهومی قابل درک که امکان تطبیق آن بر مصادیقش برای فقیه میسر است به عنوان شاقولی در فقه از آن استفاده شود و شرعی و غیر شرعی بودن حکمی را با آن سنجید. آقای سیستانی بعد از بیان آن که قاعده عدالت از بزرگترین قواعد فقهی است می‌نویسد: «ظاهر آن است که اشکال کردن در اصل قاعده سزاوار نباشد چنانکه آیاتی دیگر نیز بر آن دلالت دارد مانند: «و إذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل» و نیز «و أمرت لأعدل بینکم» بلی بحث در پایه عدالت و ضابطه کلی آن است». (سیستانی، ۳۲۵) از مشکلات عمده در کاربرد و استفاده از این قاعده، تطبیق آن بر مصادیق و افراد آن از احکام شرعی است. ما در این مقاله در صدد آنیم تا به تبیین مفهوم عدالت بپردازیم تا در مرحله بعد بتوان به درستی به شناخت مصادیق آن دست یازید. چپستی مفهوم عدالت و تعریف آن در گرو شناخت چگونگی ساختار آن است. لذا از دو بعد به بررسی مفهوم عدالت پرداخته ایم. یک از جهت آن که آیا عدالت مفهومی قراردادی است یا واقعی. در این مقام به تمایز بحث قراردادی و واقعی بودن حسن و قبح با شناخت مفهوم عدالت در قاعده عدالت اشاره کرده‌ایم، و بیان کرده‌ایم عدالت مفهومی حقیقی و عینی است. و در مقام دوم به چهار دلیل اثبات کرده‌ایم که مفهوم عدالت در آیات و روایات، شرعی نیست.

## مقام اول: مفهوم عدالت: قراردادی یا واقعی

آیا عدالت مفهومی است که حاکی از یک حقیقت خارجی و عینی است یا آن که صرفاً قرارداد و اعتباری میان عقلاء در جهت تصحیح روابط است؟ باید گفت عدالت به عنوان یک موضوع، امری حقیقی و عینی است و مانند علائم راهنمایی و رانندگی نیست که حقیقت آن‌ها بر پایه اعتبار باشد. اتصاف یک حکم به عدل و ظلم ناشی از مصلحت و مفسده نوعی در آن‌ها است که اموری واقعی و حقیقی‌اند. شاید گمان شود این ادعا در فلسفه و کلام در بحث حسن و قبح، مورد بحث، اختلاف و مناقشه قرار گرفته است.

میان فلاسفه و متکلمان در مساله حسن و قبح، نزاعی است مبنی بر آن که قضایایی که محمول آن «حسن» و «یا» قبیح است، مثل: «العدل حسن» و «الظلم قبیح» از مشهورات صرف است که واقعیتی جز شهرت و اعتبار عقلاء ندارد یا آن که جزو یقینات و بدیهیات ششگانه در منطق است؟ (ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ۳۶؛ سبحانی، الإلهیات، ۲۳۹) دقت در این بحث که در ساحت فلسفه و کلام بسط یافته است روشن میسازد که این نزاع ارتباطی به موضوع بحث در قاعده عدالت ندارد، ولی طرح آن می‌تواند به روشن شدن فضای بحث فقهی ما بیانجامد. توضیح آن که:

در علم منطق لفظ به مفرد و مرکب، و لفظ مرکب به تام و ناقص و لفظ مرکب تام به خبر (یا قضیه) و انشاء تقسیم می‌شود. (مظفر، ۶۱) پس خبر و انشاء وصف قضیه است.

هم چنین در علم منطق قیاس (قولی تشکیل یافته از قضایا که وقتی پذیرفته گردد مستلزم قول دیگر است) پنج قسم دارد: برهانی، جدلی، خطابی، شعری، سفسطی. قیاس برهانی تشکیل یافته از قضایای یقینی است که مشتمل بر شش امر است: اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات، فطریات. قیاس جدلی در مقابل آن مشتمل بر اموری است که نزد همه و یا نزد گروهی خاص مشهور و یا مسلم است. (مظفر، ۲۳۵)

با توجه به دو نکته فوق بزرگانی از فلاسفه و متکلمان هم چون بوعلی و خواجه طوسی قائل به آنند که قضایای حسن و قبح از مشهورات است.<sup>۲</sup> (ابن سینا، الاشارات و التنبیهات،

۳۶) (بعضی نیز هم چون آقای سبحانی ضمن نقد این نظریه قایل اند که این قضایا جزو یقینات است که نزد همگان مورد قبول است. (سبحانی، الإلهیات، ۲۳۹))

دقت در بحث فوق روشن میسازد که نزاع در مباحث حسن و قبح مربوط به ماهیت قضایایی چون «العدل حسن» می‌باشد، در حالی که بحث ما در قاعده عدالت شناخت ماهیت نفس «عدل» و «ظلم» است که به عنوان مفرد در مقابل مرکب تامه (خبر) و یا ناقصه (انشاء) قرار دارد. سخن در آنجا آن است که صحت مدح بر عدل و یا صحت ذم بر ظلم، ناشی از چیست؟ از توافق آراء عقلاء ناشی می‌شود یا از امری واقعی و عینی. اختلاف در ماهیت آن قضایا بعد از فراغت از واقعی بودن عدل و ظلم است.

محقق اصفهانی در مقدمه بررسی قضایای حسن و قبح به این مطلب تصریح کرده است. او می‌گوید: عدل عبارت از اشتغال فعل بر مصلحت عامه ای است که به واسطه آن نظام حفظ گردد، و ظلم و تعدی اشتغال فعل

<sup>۲</sup> خواجه طوسی در شرحش بر این گفتار با او موافقت کرده است: طوسی، خواجه، شرح الاشارات و التنبیهات، ۱/ ۲۲۰. و نیز رک: ابن سینا، شیخ الرئیس، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، ۱۱۸.

بر مفسده عامه ای است که نظام به واسطه آن اختلال مییابد و همگان به آن اعتراف دارند. هم چنین ایشان می‌گویند: هر عاقلی خود را و آنچه به او برگردد را دوست دارد و این امری وجدانی است که هر کسی آن را در مییابد. هم چنین خوشایند بودن هر مصلحت و ناخوشایند بودن هر مفسده، وجدانی است به گونه ای که هر کس در هنگام مواجهه با مصلحت و مفسده، آن را درک می‌کند، و این امور از واقعیاتیاند که هیچ کس در آن نزاعی ندارد. ایشان در ادامه چنین می‌نویسد: «نزاع در حسن عدل و قبح ظلم به معنای صحت مدح بر عدل، و صحت ذم بر ظلم است که ادعای ما آن است که حسن و قبح به این معنا ناشی از توافق آراء عقلاء است نه آن که این صفات آنچنان که مصلحت و مفسده در عدل و ظلم ثابت است در آن‌ها نیز مقرر باشد». (غروی، ۲/۳۱۲)

نتیجه آن که عدالت به عنوان یک موضوع دارای عینیت و حقیقتی ماوراء اعتبار و قرارداد است و نزاع فلسفی و کلامی در مساله حسن و قبح عدل و ظلم، ارتباطی به بحث ما ندارد؛ چه آن که آنان نیز به حقیقی و عینی بودن عدالت و ظلم معترفند. در نتیجه سخن برخی پژوهشگران در برقراری پیوند میان قاعده عدالت و مساله قراردادی و حقیقی بودن حسن و قبح ناصواب خواهد بود. (مهریزی، ۱۹۰)

### مقام دوم: مفهوم عدالت: عرفی یا شرعی

پس از فراغت از اثبات آن که عدالت مفهومی برآمده از حقیقت و واقعیت است نه آن که صرف قرارداد و اعتبار باشد، سخن آن است که مرجع کشف این حقیقت در زمینه احکام الهی کیست؟ آیا بشر راهی برای شناخت احکام از حیث اتصاف آن‌ها به عدل و ظلم دارد؟ یا آن که کشف این حقیقت مقدر بشر نیست و وابسته به اعلان آن از سوی شریعت است؟ در علم کلام در بحث اسماء و صفات الهی به مناسبت صفت عدالت که از جمله صفات فعلی خداست بحثی تحت عنوان حسن و قبح افعال مطرح می‌شود که ارتباط تنگاتنگی با شناخت مصادیق عدل و ظلم از سوی بشر دارد. (علامه حلی، کشف المراد، ۳۰۲) وجه ذکر چنین بحثی در کلام از آن روست که اثبات صفتی چون عدالت که از صفات ثبوتیه خدا است و نفی صفتی چون ظلم که از صفات سلبیه پروردگار است، مبتنی بر پذیرش درک حسن و قبح ذاتی افعال از سوی عقل است؛ یعنی همچنانکه عقل درک می‌کند که افعالی فی نفسه حسن و یا قبیح اند، هم چنین درک می‌کند که غنی بالذات از اتصاف به ظلم و قبیح و فعلی که سزاوار نیست منزّه و شایسته صفتی چون عدل است.

اولین کسی که این چنین به طرح محل نزاع در کلام پرداخته محقق لاهیجی است. وی در کتاب کلامی خود «سرمایه ایمان» که به فارسی نگاشته است (فیاض لاهیجی، ۶۰) مسایل مرتبط با عدل را در هشت فصل بحث کرده که فصل اول آن اختصاص به مساله حسن و قبح دارد. ایشان در این فصل به خوبی توضیح داده که اولاً: حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم است. و ثانیاً: محل نزاع متکلمان عدلیه اعم از امامیه و معتزله در مقابل اشعریون، حسن و قبح ذاتی افعال است نه حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت؛ و یا اغراض و مصالح شخصی و نوعی؛ و یا ثواب و عقاب مترتب بر عمل؛ چرا که غرض از طرح این مساله در علم کلام، رسیدن به شناخت افعال و صفات خداوند است که دایمی و ثابت است، بر خلاف سایر معانی حسن و قبح که از ثبات و دوام برخوردار نیست و حسب طبایع مختلف و اغراض تغییر می‌کند.

بحث حسن و قبح افعال در کلام از اهمیت بسیار برخوردار است. هم ایشان بعد از اثبات حسن و قبح ذاتی افعال می‌نویسد: «اگر تطویل شد، بنابر آن است که مسأله ای است در غایت اهتمام، و مبنی است بر این مسأله، ثبوت نبوت و اکثر مسائل کلام، و کلام اصحاب در این مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام» (فیاض لاهیجی، ۶۲). بحث از وجوب شناخت خدا، قاعده لطف، حسن و وجوب تکلیف و عصمت انبیاء در علم کلام نیز مبتنی بر درک حسن و قبح ذاتی افعال است. (ربانی گلپایگانی، ۹).

پس از روشن شدن محل نزاع در کلام باید گفت دو دیدگاه عمده در این مساله در کلام وجود دارد: عدلیه معتقدند افعالی داریم که عقل به تنهایی بدون کمک گرفتن از شرع، حسن و قبح آن را درک می‌کند و اگر از سوی شارع امر و نهی نسبت به آن افعال صادر شود ارشاد به آن درک عقلی است و شارع نمی‌تواند به حسن آنچه که عقل تقبیح کرده و به قبح آنچه عقل آن را تحسین کرده حکم کند.

در مقابل این دیدگاه اشاعره قائلند عقل درکی نسبت به حسن و قبح اشیاء ندارد و قبل از بیان شارع افعال متصف به حسن و قبح نمی‌شوند. حسن چیزی است که شارع آن را تحسین کند و قبیح آن است که شارع آن را تقبیح کند. قبح ظلم به جهت نهی شارع و حسن عدل به جهت امر شریعت است و اگر شارع به ظلم امر و از نهی عدل نهی کرده بود حسب حکم شارع حسن و قبح آن دو تغییر می‌کرد. در کتب کلامی به طور مبسوط به رد نظر اشاعره و ادله آنان پرداخته شده است. (خرازی، ۱/ ۱۰۵؛ شبر، ۸۴)

علی‌رغم آن که از نظر کلامی تمامی اندیشمندان شیعی قایل به حسن و قبح عقلی‌اند اما برخی آنان در ناحیه احکام شرعی درک حسن و قبح عدل و ظلم را مقدور بشر نمی‌دانند و آن را مبتنی به دیدگاه شارع میدانند. از جمله صاحب «عمده المطالب فی شرح المکاسب ا در بررسی ادله حرمت سب مومن به دلیل عقلی اقامه شده از سوی شیخ انصاری اشاره می‌کند که مفادش آن است: سب مومن، ظلم است و ظلم به حکم عقل، قبیح و حرام است. ایشان در رد این دلیل می‌گوید: آیا ترخیص ظلم از سوی شارع جایز است؟ اگر دلیلی بر جواز سب مومن از سوی شارع داشته باشیم قطعاً به آن اخذ خواهیم کرد و به جواز سب قایل می‌شویم بدون آن که آن را ترخیص در جواز ظلم از سوی شارع بدانیم. این بدان جهت است که عقل در کشف احکام شرعی به جهت عدم احاطه به مصالح و مفاسد واقعی ناتوان است. به عبارت دیگر حکم عقل در سلسله معلولات یعنی اطاعت و عصیان متبع است نه در سلسله علل و کشف حکم شرعی. (قمی طباطبایی، ۱/۲۱۳)

شهید صدر در رد قول کسانی که در کاشف بودن اثباتی مدرکات عقل عملی از حکم شارع تشکیک می‌کنند می‌گوید که این دیدگاه در نهایت منتهی به دیدگاه اشاعره در نفی حسن و قبح ذاتی افعال می‌گردد. (صدر، ۴/۱۳۵)

آنچه که می‌تواند دیدگاه عدلیه را حتی در احکام شرعی تأیید کند آن است که شارع در آیات و روایات در مقام بیان مفهوم عدالت و تعریف آن نیست. در تمام موارد فهم عموم از این واژه مد نظر قرار دارد، اگر خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ...» (نحل: ۹۰) و یا آنجا که به قضاوت به عدل یا املاء به عدل فرمان می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸)، «... وَ لِيَكْتَبَ بَيْنَكُمُ كَاتِبًا بِالْعَدْلِ...» (بقره: ۲۸۲) مقصود شارع مفهومی خاص و ویژه نبوده است.

به چهار دلیل عدالت در این آیات که در مقام بیان عدالت تشریحی است نمی‌تواند عدالت شرعی باشد:

### دلیل اول: لغویت خطاب

اگر مقصود از عدالت در این آیات عدالت شرعی باشد یعنی عدالتی که شارع آن را عدالت می‌داند خطاب لغو خواهد بود. فقهاء نظیر این لغویت را در مورد واژه باطل در خطاب « لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ » (بقره: ۱۸۸؛ نساء: ۲۹) گفته‌اند. از آنجا که بیان آن می‌تواند آیات مورد بحث ما را تبیین کند به توضیح این آیه می‌پردازیم. در میان فقهاء در آیه اخیر بحثی است که مراد از اکل مال به باطل که در آیه به فساد آن حکم شده چیست؟ آیا اکل مال به باطل در نزد شرع مقصود است یا اکل مال به باطل به بناء عقلاء؟ گفته شده است که آیه دلالت می‌کند که خوردن اموال مردم و تملک آن به باطل، فاسد است. مراد از تملک به باطل که محکوم به فساد است تملک به باطل و لو به بناء عقلاء است، به عبارت دیگر تصرف در مال دیگران به شکل باطل و لو در اعتبار عقلاء نزد شارع، فاسد است. متعلق نهی شارع خصوص تملک به باطل در اعتبار شرعی نیست، که در این صورت دیگر نهی معنا نخواهد داشت؛ چون لغو خواهد بود. (تبریزی، ۶/۱)

ایشان وجه لغویت را توضیح نمی‌دهد که بیان آن است: بطلان یک شیء از نظر شارع؛ یعنی که آن امر نزد شارع اعتباری ندارد و هیچ است، و چیزی که نزد شارع هیچ است و در حکم عدم است، وجهی ندارد که بگوید اموال را در مقابل آن یا به واسطه آن نخورید. در بحث ما نیز چیزی را که شارع عدل می‌داند؛ یعنی همان چیزی که به آن امر کرده و مطلوب اوست، معنا ندارد که دوباره بگوید مطلوب اوست. همین دوباره گفتن بیان لغویت است.

طبق این بیان عدالتی که از سوی خداوند متعلق امر قرار گرفته صرف آنچیزی نیست که خود شارع آن را عدل می‌داند که در این صورت خطاب لغو خواهد بود، بلکه به مطلق آن چه نزد عرف عدل است امر شده است. به عبارت دیگر مفهوم عدالت در آیات و روایات حقیقت شرعی و یا متشرعیه نیست، بلکه مفهومی عقلایی و عرفی است. اگر ظاهر آیه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» عدل عقلایی نباشد معنای آن چنین می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِمَا هُوَ عَدْلٌ عِنْدَهُ» و این عرفاً لغو و خلاف ظاهر است که خداوند چیزی را که خود عدالت می‌داند به آن امر کند.

### دلیل دوم: حقیقه بودن قضیه در آیه

دلیل دیگر بر آن که عدالت در آیه عدالت تشریحی نیست آن است که آیه در قالب قضیه حقیقه بیان شده است. توضیح آن که قضایا به دو قسم تقسیم می‌شود: قضایای خارجی و قضایای حقیقه. قضایای خارجی قضایایی است که موضوع آن افراد و امور خارجی موجود است. در مقابل قضایای حقیقه قضایایی است که موضوع آن افراد و اشخاص موجود نیستند و شامل غایبان و معدومان نیز می‌شود. (نایینی، ۱/۱۲۵) حال با این مقدمه می‌گوییم که آیه در قالب قضیه حقیقه است و فقط ناظر به مصادیق عدل که در آن زمان موجود بوده نیست، بلکه هر چیزی که در هر زمان مصادیق عدل باشد هر چند آن مصادیق در زمان شارع نباشد مورد خطاب آیه است. دلیلش نیز آن است که ظاهر اولی خطابات شارع و نیز این آیه آن است که در مقام بیان حکمی کلی است، نمی‌خواهد صرفاً عدالت در زمان خودش را مطرح کند و ظاهر اولی خطابات شارع ناظر به افراد زمان

خطاب نیست. حال در آیه اگرچه موضوع عدل به حمل اولی است، اما عدل اشاره است به هر چه که در خارج مصداق عدل باشد و در آینده موجود شود.

### دلیل سوم: اطلاق مقامی خطاب

در این آیات که به مطلق عدالت و یا کتابت به عدل و یا صلح به عدل فرمان داده شده است، اگر عدالت شرعی مقصود بوده تبیین نشده است. و فرض آن است که آیه نیز در مقام بیان است نه اجمال؛ لذا در آیات اطلاق مقامی برای خطاب محقق می‌شود که دال بر امضاء ارتکاز عقلاء در فهم از عدالت است. توضیح آن که اگر از سوی شارع در مفهوم عدالت امری به عنوان قید و یا شرط مطرح بوده، باید در همین آیات ذکر میشده است؛ چرا که مسأله بسیار مهم و مورد ابتلا مکلفان بوده است. بیان مفهوم جدیدی از عدالت غیر آنچه که عرف مردم از آن می‌فهمی‌دهاند با توجه به گستره امر شارع به آن و ابتناء تکالیف بر آن امری ضروری است. در حالی که از ابتدا تا انتهای نزول آیات در طی ۲۳ سال هیچ آیه در بیان مفهوم عدالت نیامده است و شارع نسبت به آن سکوت کرده است.

و اگر ادعا شود جعل اوامر و نواهی در موارد مختلف بیان عدالت تشریحی خداوند است، می‌گوییم این اوامر و نواهی فقط می‌تواند مبین مصادیق عدالت باشد نه مفهوم آن.

### دلیل چهارم: الهام شدن عدالت به انسان

عدالت در قرآن مصداق تقوای ملهم شده به انسان معرفی شده است، پس عدالت مصداقی از تقوا است که شناخت آن برای بشر میسر است و به او الهام شده است. در نتیجه عدالت مفهومی عرفی و بشری است نه شرعی.

توضیح آن که در قرآن می‌خوانیم: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اٰغْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۚ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ » (مائده: ۸) در این آیه خداوند پس از دستور به رعایت عدالت در داوری میان کسانی که با آنان کینه و عداوتی داشته ایم می‌فرماید: عدالت را رعایت کنید که آن به تقوا نزدیک تر است. «اَقْرَبُ» در این آیه معنای تفضیلی ندارد؛ زیرا ترک عدل یا به عبارت دیگر جور اصلا بهره‌ای از تقوا ندارد. آیه در بیان آن است که عدل مصداق تقوا است. لذا این پرسش مطرح می‌شود که میان تقوا و عدالت چه نسبتی برقرار است؟

حسب ظاهر آیات، تقوا در مقابل فجور است و هر دو ملهم از سوی خداوند هستند: « أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ » (ص: ۲۸)، « وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (۷) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (۸) » (شمس: ۷-۸) در تبیین این آیات نکاتی قابل ذکر است:

نکته ۱: فجور از ماده فجر به معنای شکافتن است و صبح را از آن جهت فجر مینامند که شب را میشکافد. (راغب إصفهانی، ذیل ماده فجر) و فجور و فاجر را به جهت آن که پرده دیانت را میشکافد به این نام می‌خوانند. (احمد بن فارس، ذیل ماده فجر)

نکته ۲: ماده «لهم» که واژه «الهام» از آن اشتقاق یافته تنها یکبار در قرآن بکار رفته است. در کتاب مفردات می‌خوانیم که: إلهام یعنی رسیدن چیزی به خاطر و دل و ذهن انسان که از خدای تعالی و از سوی عالم

ملکوت است، خدا فرمود: فَأَلِه..م..هاج.ف.و.ر.ها.و.تق.و.ن.ها. این الهام بمانند نزول فرشته و دمیدن در جان و روح تعبیر شده است؛ چنانکه رسول الله صلی الله علیه و اله فرمود: «إِنَّ لِلْمَلِكِ لَمَةً وَّ لِلشَّيْطَانِ لَمَةً» و باز فرمود: «ان روح القدس نفث فی روعی» که اصلش از الهام و رساندن چیزی است که همان هضم کردن و در جان قرار گرفتن است. التهم الفصیل ما فی الضرع: نوزاد همه شیر در پستان مادرش را بلعید. فرس لهم: اسبی است که با سرعت می دود مثل این که با دویدنش زمین را می بلعد. (راغب اصفهانی، ذیل ماده لهم)

و این اثیر چنین می گوید: «الهام آن است که خداوند امری را در نفس انسان القاء کند به گونه ای که موجب تحریف فعل و یا ترک عملی شود و این نوعی وحی است که خداوند به بندگانی که بخواهد عنایت می کند (ابن اثیر، ذیل ماده لهم .) و صاحب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم می نویسد: «گوهر معنایی این واژه ورود یک شیئی به باطن و داخل شیء دیگر است چه مادی باشد چه معنوی. مادی مانند بلعیدن شیر توسط نوزاد و فروبردن غذا و معنوی مانند القاء معارف در قلب» (مصطفوی، ۱۰/۲۴۴) چنانکه ملاحظه می شود الهام آنچنان که از لغت استفاده می شود امری است که در درون و باطن انسان نهاده شده است که در آیه مورد بحث ما این القاء توسط خداوند صورت گرفته است.

طبق این معنا پرسشی طرح می شود که مقصود از الهام کردن فجور و تقوی در درون انسان از سوی خدا چیست؟ آیا مقصود آن است که خداوند در هر انسانی این دو امر را ایجاد کرده است و خوب و بد بودن افراد از سوی خدا تعیین شده است؟ (فخر رازی، ۳۱/۱۷۷) یا آن که مراد آن است که هر شخص بالقوه امکان فجور و تقوی را دارد؟ (دروازه، ۲/۱۴۰) یا آن که مراد آن است که شناخت و معرفت آن دو به هر بشری اعطا شده است؟ در توضیح باید گفت مقصود از الهام در آیه، معنای اخیر است؛ یعنی خداوند شناخت فجور و تقوا را به همگان عنایت کرده است و هر شخص در درون خود می تواند فجور و تقوا را تشخیص داده و عمل به هر کدام را انتخاب کند. به عبارت دیگر معرفت حسن و قبح، زیبایی و زشتی، خوبی و بدی را خداوند در قلب هر انسانی نهاده است. و این امر مربوط به شاکله و ساختار وجودی انسان است؛ زیرا خداوند در ابتدا می فرماید: «و نفس و ما سواها» پس از مسأله تسویه خلقت انسان که ناظر به جنبه جسمانی و یا ساختار روحانی انسان است (به جهت تعبیر نفس) خداوند با فاء تفریع در ادامه آن می فرماید: «پس از ذکر خلقت نفس انسان بلافاصله می فرماید ما فجور و تقوا را به نفس هر انسانی الهام کردیم».

علامه طباطبایی در ذیل این آیه شریفه الهام را چنین تعریف می کند: تصمیم و آگاهی و علمی که در دل آدمی بیفتد. سپس می فرمایند: الهام فیضی است که خداوند به انسانها عنایت می کند. در ادامه می نویسند: متعلق افاضه صور علمی است که برخی آن از سنخ تصور و بعضی دیگر از سنخ تصدیقات اند. علامه متعلق فیض را تصور و تصدیقاتی می داند که از سوی خدا به هر انسانی اعطا شده است.

ایشان در تبیین این تصور و تصدیق می فرمایند: نفس شناخت افعال تصور، و شناخت وجوه حسن و قبح افعال از سنخ تصدیق است. به عبارت دیگر ایشان دو امر را ملهم از سوی خداوند می داند یکی شناخت نفس افعال و دیگری شناخت وجوه و صفات افعال از جهت فجور و تقوا. ایشان معتقدند تعلق الهام به دو عنوان فجور و تقوا دلالت می کند که خداوند علاوه بر تعریف متن افعال به عنوان اولی، که مشترک میان تقوا و فجور است،



صفت این افعال را نیز به بشر شناسانده است، مثلاً علاوه بر آن که به بشر خوردن مال را شناسانده که مشترک میان خوردن مال یتیم و خوردن مال خود است و یا مباشرت را که مشترک میان زنا و ازدواج است، به آنان صفت این افعال را نیز شناسانده است (یعنی بشر می‌داند که زنا فجور و ازدواج تقوا است) خلاصه آن که مقصود آیه آن است که خداوند به بشر شناسانده که آنچه را انجام می‌دهد فجور است یا تقوا، و برای او تقوا را از فجور تمیز داده است. (طباطبایی، ۲۰/۲۹۸) از همین رو برخی تفاسیر این آیه را مثبت حسن و قبح عقلی دانسته اند (مکارم شیرازی، ۲۷/۴۷؛ شریعتی، ۲۰۸).

ممکن است گفته شود که مفعول الهام، فجور و تقوا است، نه معرفت و شناخت آن دو؛ لذا ظاهر آیه آن است که خداوند نفس فجور و تقوا را به انسان الهام کرده است که قائلان به این معنا آیه را چنین تفسیر کرده‌اند که خدا به کافر فجور و به مومن تقوا را الهام فرموده است. به عبارت دیگر خدا خذلان و توفیق را به افراد بشر الهام کرده است. این معنا چنانکه ملاحظه می‌شود موافق با مذهب جبریون و اشاعره است و از سوی مثل فخر رازی انتخاب شده است. (فخر رازی، ۳۱/۱۷۷) در رد این احتمال باید گفت:

اولاً: این احتمال با اصول مسلم اعتقادی تشیع که برآمده از آیات متعدد قرآن و سنت است در تضاد است. در علم کلام به مناسبت طرح مساله جبر و اختیار در کتب متعدد اعتقادی و تفسیری ذکر شده و دیدگاه جبر و نیز اختیار رد شده است. (سبحانی، ۲/۲۰۲)

ثانیاً: حسب ظاهر آیه این احتمال مردود است از آن جهت که در ادامه آیه چنین می‌خوانیم:

« قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا » پیروزی و شکست انسان در گرو تزکیه و آلوده ساختن نفس است. تزکیه نفس چیزی جز زینت یافتن نفس انسان به تقوا نیست. چنین نیست که ایمان و کفر از سوی خدا به افراد الهام شده باشد بلکه این افراد انسانی هستند که با اختیار تزکیه، رستگار و با آلوده ساختن آن گمراه می‌شوند در نتیجه «فألهمها» به معنای معرفت فجور و تقوا خواهد بود. خدا معرفت و شناخت حسن و قبح را به تمامی افراد بشر عنایت کرده است و راه را از چاه نشان داده است و انسان‌ها پس از این شناخت که معرفتی همگانی و الهام شده به تمامی انسان‌هاست در انتخاب مسیر مختارند.

این مضمون در آیات دیگر قرآن نیز ذکر شده است از جمله می‌خوانیم: « أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (۸) وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ (۹) وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (۱۰) » (بلد: ۱۰-۸) نجد در لغت به معنای بلندی و محل مرتفع است و در آیه به معنای طریق خیر و شر دانسته شده است. شاید تناسب مکان مرتفع با خیر و شر آن باشد که مکان مرتفع برای همگان در هر نقطه ای که از آن قرار داشته باشند قابل رویت است. خداوند در آیه می‌فرماید خیر و شر در انسان‌ها در مکان مرتفعی قرار داده شده است که همگان می‌توانند آن را رصد کرده و ببینند. در کتاب العین آمده است: « وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ یعنی طریق خیر و شر ». (فراهیدی، ذیل ماده نجد) و در کتاب مفردات چنین می‌خوانیم: «نجد: جای مرتفع و پرتگاه، آیه: و هدیناه النجدین مثالی برای راه حق و باطل در اعتقاد و راست و دروغ در سخن و زشت و زیبا در افعال است» (راغب إصفهانی، ذیل ماده نجد).

هم چنین آیه شریفه: «إنا هدیناه السبیل إما شاکراً و إما کفوراً» (انسان: ۳) از نظر مضمون با آیه شریفه مورد بحث ما مشترک است در این آیه نیز خداوند می‌فرماید ما راه را به بشر نشان دادیم که برخی شاکر و

بعضی دیگر کفور و ناسپاساند. و نیز آیه شریفه: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لِتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰) تأییدی بر آیات گذشته است. خداوند دین را که همان هدایت و نشان دادن راه باشد برآمده از فطرت می‌داند فطرتی که با خلقت انسان عجین شده و جدای از آن نیست.

در تأیید این معنای از الهام که معرفتی درونی است آیات متعددی قابل طرح است آیاتی که داوری خوب و بد را به خود انسان واگذار کرده است. گو این که مرجعی در درون انسان هست که می‌تواند به داوری بنشیند. در این آیات پرسش‌هایی مطرح شده و از انسان خواسته شده است که بدان‌ها پاسخ گوید:

«أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (توبه: ۱۰۹) (آیا کسی که بنیاد [کار] خود را بر پایه تقوا و خشنودی خدا نهاده بهتر است یا کسی که بنای خود را بر لب پرتگاهی مشرف به سقوط پیریزی کرده و با آن در آتش دوزخ فرو می‌افتد).

« يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ » (یوسف: ۳۹) (ای دو رفیق زندانیم، آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یگانه مقتدر؟)

«... أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ... » (فصلت: ۴۰) (آیا کسی که در آتش افکنده می‌شود بهتر است یا کسی که روز قیامت آسوده خاطر می‌آید).

« أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ » (ص: ۲۸) (یا [مگر] کسانی را که گرویده و کارهای شایسته کرده‌اند، چون مفسدان در زمین می‌گردانیم، یا پرهیزگاران را چون پلیدکاران قرار می‌دهیم؟)

«أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (سجده: ۱۸) (آیا کسی که مؤمن است، چون کسی است که نافرمان است؟ یکسان نیستند)

«... قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ...» (رعد: ۱۶) (بگو: آیا نابینا و بینا یکسانند؟ یا تاریکی‌ها و روشنایی برابرند؟)

«... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...» (زمر: ۹) (بگو: آیا کسانی که میدانند و کسانی که نمیدانند یکسانند؟)

در تمامی این آیات خداوند انسان‌ها را به قضاوت و داوری در میان انتخاب دو گزینه فرا می‌خواند. لازمه چنین فراخوانی آن است که بشر توان درک و در پی آن داوری میان این امور را داشته باشد و گرنه آیات مفهومی محصل نخواهد داشت.

البته این امر قابل دقت است که اگر الهام به معنای درک خوبی و بدی افعال توسط انسان باشد، لزوماً به معنای شناخت تفصیلی مفاهیم که خوبی و بدی به آن‌ها تعلق می‌گیرد نخواهد بود. به عبارت دیگر شاید من عملی ظالمانه را متصف به قبح کنم و آن را بد بدانم، اما اگر از من سوال شود که این عمل چه مؤلفه‌هایی داشت که شما آن را به بدی توصیف کردید نتوانم آن را پاسخ دهم. شبیه گفتاری که از مرحوم اقبال نقل شده

است که من نانوا نیستم اما می‌توانم نان خوب از بد را تشخیص بدهم. حال از الهام شدن فجور و تقوا به انسان می‌توان نتیجه گرفت که انسان‌ها خوب و بد افعال را تشخیص می‌دهند، اما بیان این امر لزوماً بدین معنا نیست که مؤلفه‌های فعل خوب و بد را نیز درک می‌کنند.

شاید بتواند روایتی در کافی شریف در این مشکل ما را یاری کند. در این روایت وقتی حمزه بن محمد طیار از امام صادق علیه السلام از معنای آیه شریفه: « فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا » سوال می‌کند حضرت می‌فرماید: «بین لها ما تأتي و ما تترك» (برای انسان آنچه را که باید انجام دهد و ترک کند بیان کرده است). (کلینی، ۱/۳۹۵-۴۲۱)

در این روایت امام صادق علیه السلام «الهام» را نه به صرف معرفت و شناخت که به «تبیین» معنا کرده‌اند؛ یعنی فراتر از تشخیص فجور و تقوا توسط بشر، این امور برای بشر تبیین هم شده است. بنابراین «الهام» به معنای شناخت نیست، بلکه به معنای «تبیین» است. تبیین در جایی است که ویژگیها و مؤلفه‌های یک شیء توضیح داده و روشن گردد. طبق این روایت مؤلفه فعل خوب و زشت برای بشر قابل شناسایی و درک است. نتیجه آن که حسب آیات و روایات عدالت مفهومی شرعی نیست که از سوی شارع تعریف و تحدید شده باشد. بلکه مفهومی است که توسط بشر قابل فهم و درک است و خداوند قدرت شناخت آن را به انسان عنایت کرده است.

### نتیجه‌گیری

از جنبه قراردادی و یا واقعی بودن مفهوم عدالت بیان کردیم که عدالت مفهومی واقعی و حقیقی است و حاکی از حقیقتی در خارج است و مانند علائم راهنمایی و رانندگی نیست که حقیقت آن بر پایه توافق و اعتبار است. هم چنین در ادامه در اثبات شرعی نبودن مفاهیمی چون عدالت و ظلم در لسان آیات و روایات چهار امر را ذکر کردیم: یک: لغویت خطاب به این معنا که اگر مقصود از عدالت آیات و روایات عدالت شرعی باشد یعنی عدالتی که شارع آن را عدالت می‌داند خطاب لغو خواهد بود. دو: حقیقیه بودن آیاتی که به طرح عدالت در آیات پرداخته است به عبارت دیگر آیات در قالب قضیه حقیقیه بیان شده است و فقط ناظر به مصادیق عدل که در آن زمان موجود بوده نیست بلکه هر چیزی که در هر زمان مصادیق عدل باشد هر چند آن مصادیق در زمان شارع نباشد مورد خطاب آیه است. سه: اطلاق مقامی خطاب. گفتیم که در آیاتی که به مطلق عدالت و یا کتابت به عدل و یا صلح به عدل فرمان داده شده است اگر عدالت شرعی مقصود بوده تبیین نشده است و فرض آن است که آیه نیز در مقام بیان است نه اجمال لذا در آیات اطلاق مقامی برای خطاب محقق می‌شود که دال بر امضاء ارتکاز عقلاء در فهم از عدالت است. چهار: الهام شدن عدالت به انسان. گفتیم که عدالت در قرآن مصادیق تقوای ملهم شده به انسان معرفی شده است، پس عدالت مصادیقی از تقوا است که شناخت آن برای بشر میسر است و به او الهام شده است. در نتیجه عدالت مفهومی شرعی نخواهد بود.

## منابع

- ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
- ابن فارس، احمدت معجم مقاییس اللغة، مصحح عبد السلام محمد هارون، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، بحر الفوائد، کتابخانه آیه العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق.
- بحرانی، یوسف بن أحمد، الحدائق الناضرة، محقق: محمد تقی ایروانی، سید عبد الرزاق مقرر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۰۵ ق.
- تبریزی، جواد، إرشاد الطالب ت قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.
- حلی، حسن بن یوسف، قواعد الأحكام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- \_\_\_\_\_، کشف المراد، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.
- خرازی، سید محسن، بداية المعارف الإلهیة، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ق.
- دروزه، محمد عزت، التفسیر الحدیث، قاهره، دار إحياء الكتب العربیة، ۱۳۸۳ ق.
- راغب إصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، مصحح صفوان عدنان داودی، لبنان، دار العلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- ربانی گلپایگانی، علی، القواعد الکلامیة، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- سبحانی، جعفر، الالهیات، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۴۱۲ ق.
- سیستانی، سید علی، قاعده لا ضرر، بینا، بیتا.
- شبر، سید عبد الله، حق الیقین فی معرفة أصول الدین، قم، انوار الهدی، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.
- شریعتی، محمد تقی، تفسیر نوین، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۶.
- صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول محقق سید محمود هاشمی، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- علی اکبریان، حسنعلی، قاعده عدالت در فقه امامیه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- غروی، محمد حسین، نهیة الدراية، انتشارات سید الشهداء علیه السلام، ۱۳۷۴.
- فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

قمی طباطبایی، سید تقی، عمده المطالب فی التعليق علی المكاسب، چاپ اول، قم، کتابفروشی محلاتی، ۱۴۱۳ق.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، سرمایه ایمان، مصحح صادق لاریجانی، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ سوم، ۱۳۷۲  
محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الاسلام، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.  
مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز الکتاب للترجمه و النشر، چاپ اول،  
۱۴۰۲ ق.

مظفر، محمد رضا، المنطق، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

مهریزی، مهدی، «عدالت بمثابه قاعده فقهی»، مجله نقد و نظر، شماره ۱۰ و ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۷۶.

نایینی، محمد حسین، أجود التقریرات، مقرر: سید أبو القاسم خویی، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.

نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵.