

قاعدهٔ عدل و انصاف

علی الهی خراسانی
عضو حلقهٔ علمی افق
دانش پژوه دورهٔ عالی فقه مقارن

چکیده: برخی قاعدهٔ عدل و انصاف را از جمله قواعد فراگیری می‌دانند که درباره مال مشتبه بین دو نفر اجرا می‌شود. این قاعده به عنوان قاعده‌ای قضایی - مالی به شمار می‌رود. دلایل این قاعده کتاب، سنت، سیره عقلا و عقل گفته شده است اما هر یک دارای اشکالاتی می‌باشد. آیات در مقام بیان جعل قاعده نبوده و روایات مطرح شده برای قاعده یا دارای اشکال سندی است و یا اطلاقی ندارد. از این روایات نیز نمی‌توان قاعده‌ای کلی به دست آورد. سیره عقلا روشن نیست و به حکم عقل نیز پاسخ داده شده است. با پذیرش قاعده برخی آن را اماره می‌دانند اما می‌توان اصل بودن قاعده را تصویر نمود یا از اساس آن را حکم ظاهری ندانست. همچنین احتمال تعارض این قاعده با قواعد لاضرر، قرعه و ید بررسی می‌شود. به قاعدهٔ عدل و انصاف در فقه اهل سنت نیز اشاره شده است اما در حقوق، این قاعده جایی ندارد. برخی پژوهشگران به مفهوم عدالت نگاه نوینی افکنده‌اند و در پی تأسیس قاعدهٔ عدالت در فقه هستند که رابطه این قاعده با قاعدهٔ عدل و انصاف بیان می‌شود.

کلیدواژگان: عدل و انصاف، قاعده فقهی، تقسیم مساوی، بیّنه، مال مردّد.

مفاد قاعده

د بودن حقوق و اموال بین دو شخص یا بیش تر، اگر دلیل خاصی برای

تعیین حق یا مال نبود، بر اساس قاعده عدل و انصاف حکم به قسمت نمودن مساوی بین اشخاص می‌شود. البته مشروط بر آنکه هیچ کدام از مدعی‌ها، بینه نداشته باشند و هیچ اماره‌ای بر اختصاص مال یا حق به شخصی خاص در میان نباشد. معنای «عدل»، مساوی انگاشتن در قسمت، مجازات و سایر امور است^۱ و «انصاف» به معنای عمل کردن به عدل و قسط می‌باشد.^۲ عدل در لغت، مطلق تساوی و یکسان‌نگری است، اما انصاف به معنای تساوی با نصف کردن و اعطای نصف آمده است.

پیشینه قاعده

اگرچه فقیهان به صراحت از این قاعده سخن نگفته‌اند و تنها محتوای آن را بیان داشته‌اند، اما گویا اولین کسی که به این قاعده اشاره کرده، سید محمد عاملی در کتاب نه‌ایة المرام است. البته وی از نام «قاعده» سخنی به میان نیاورده است. عاملی پس از آنکه از کلام شیخ طوسی و علامه حلی این‌گونه برداشت می‌کند که در ثبوت حق قسم برای هر کدام از زنان چهارگانه (الزوجات الاربعه)، وجوب پیوسته شدن روز به شب وجود دارد، می‌نویسد:

«و دلیل غیر واضح علی الخصوص، و إن كان المصیر إلى ما ذكره مقتضى العدل و الانصاف»^۳.

شیخ یوسف بحرانی دلیل مساوات بین همسران در انفاق، حسن معاشرت، روابط و طلاق را رعایت عدل و انصاف دانسته است.^۴ صاحب جواهر، عدل و انصاف را یک قاعده کلی و فراگیر می‌داند و بدان استناد می‌کند.^۵ در دوران معاصر، برخی فقیهان از عدل و انصاف به روشنی به عنوان یک قاعده یاد کرده‌اند و پیرامون آن سخن گفته‌اند.

دلایل قاعده

۱. کتاب

گفته شده است بسیاری از آیات قرآن مردم را به رعایت عدل و انصاف تشویق

۱. خلیل‌بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۲، ص ۳۸؛ حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، مفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۵۵۱؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۴۲۱.
 ۲. خلیل‌بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۷، ص ۱۳۳؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۱۲۴.
 ۳. سید محمد عاملی، نه‌ایة المرام، ج ۱، ص ۴۳۰.
 ۴. یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۶۰۹.
 ۵. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۳، ص ۲۹۴، ج ۲۶، ص ۲۲۵، ج ۳۱، ص ۱۸۲.

می‌کند. بلکه می‌توان وجوب این‌دو را فهمید و از برخی آیات این‌گونه استفاده می‌شود که اساس تشریح پاره‌ای از احکام، عدل و انصاف است.^۱ مانند این آیات که به رعایت قسط فرمان داده است:

﴿وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ^۲﴾
 ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ^۳﴾

معنای اقساط همان عدل و انصاف می‌باشد.^۴

بنابراین، امر به قسط در قرآن یعنی امر به عدل و انصاف که مقصود از قاعده نیز همین است که در تقسیم اموال و حقوق به کار می‌رود.

اما این نکته که عدل و انصاف به معنای اعم در آیات آمده است، به استدلال اشکالی وارد نمی‌سازد. زیرا اعم بودن دلیل از مدعا، دلیل بودن آن را مخدوش نمی‌کند. مطلب دیگر آنکه امر در آیات، ارشاد به حکم عقل است.

در آیاتی دیگر به عدل امر شده است. مانند:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ^۵﴾
 ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ^۶﴾

با توجه به حکم عقل تقسیمی که براساس تساوی، صورت پذیرد از مصادیق عدل و انصاف به شمار می‌آید.

اشکال

در مورد آیه اول: ﴿وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ می‌توان گفت این آیه درباره نزاع و جنگ دو گروه از مؤمنان سخن می‌گوید که باید میان آنان آشتی و صلح برقرار کرد. شأن نزول آیه را نیز اختلاف و کشمکش میان دو قبیله اوس و خزرج و یا خصومت بین دو نفر از انصار و کشیده شدن نزاع به قبیله‌ها دانسته‌اند. آیه می‌گوید: «و هرگاه دو گروه از مؤمنان با هم به نزاع و جنگ پرداختند، آنان را آشتی دهید؛ و اگر یکی از آن دو بر دیگری حمله کرد، با گروه متجاوز پیکار کنید تا به فرمان خدا باز

۱. علی‌اکبر سیفی مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال، ج ۱، ص ۲۱۵.

۲. حجرات/۹.

۳. مائده/۴۲.

۴. فضل‌بن حسن طبرسی، تفسیر مجمع البیان، ج ۳ و ۴، ص ۴؛ حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۰۳؛ محمودبن عمر زمخشری، اساس البلاغه، ص ۷۶.

۵. نحل/۹۰.

۶. نساء/۵۸.

گردند؛ و هرگاه بازگشت (و زمینه صلح فراهم شد)، در میان‌شان صلح را عادلانه برقرار سازید؛ و عدالت پیشه کنید که خداوند عدالت‌پیشه‌گان را دوست می‌دارد.»^۱

آیه در مقام تأکید بر عدالت، رعایت آن در روابط اجتماعی میان مسلمانان و پرهیز از حق‌کشی است و اساساً در مقام بیان آن نیست که بگوید هنگامی که مالی مشتبه بین دو فرد بود، بر اساس عدل و انصاف و به تساوی تقسیم شود؛ آیه از این جهت، هیچ‌گونه اطلاقی ندارد.

برخی از مفسران نیز از تعبیر «بالعدل» استفاده کرده‌اند که اگر در میان این دو گروه حقی پایمال شده، یا خونی ریخته شده که منشأ درگیری و نزاع گشته است، باید آن هم اصلاح شود، در غیر این صورت «اصلاح بالعدل» نخواهد بود.^۱

درباره دیگر آیات نیز می‌توان همین اشکال را وارد ساخت که در این آیات، اصل و قانون کلی اسلام یعنی رعایت عدالت و دستور اکید به آن، بازگو شده و نسبت به مورد قاعده، در مقام بیان نمی‌باشد. در نتیجه با نبود قرینه حکمت، اطلاقی جایی ندارد.

بنابر فرض اگر دلیل آیات صحیح باشد، همان‌گونه که در استدلال گذشت باید آنها را در بردارنده امر ارشادی دانست و نمی‌توان آیات را دلیلی مستقل در برابر حکم عقل به شمار آورد.

تأمل دیگر آنکه اگر منظور از تمسک به آیات، حرمت ظلم و سلب حق دیگری باشد، باید ثابت گردد نفی حق اجمالی در شخص، ظلم است. همچنین باید گفت حرمت ظلم، حکم وضعی ملکیت برای هر دو مدعی در مورد قاعده را ثابت نمی‌کند.

برخی درباره دلایل ویژه قاعده عدل و انصاف این‌گونه نوشته‌اند: «اساس تکوین و تشریح بر عدل و انصاف استوار شده است. خداوند متعال در آیات و روایات از عموم مکلفان خواسته است که عدل و انصاف را پایه کار خود قرار دهند و به آن عمل نمایند.»^۲

افزون بر پاسخ‌های فوق باید گفت این سخن، خلط آشکار میان حکمت تشریح تمامی احکام الهی و جعل یک قاعده فقهی است. لازمه‌ای منطقی و شرعی وجود ندارد که حکمت و اساس احکام در عالم تشریح، منجر به جعل قاعده‌ای فقهی در مواردی خاص گردد. اگر قاعده عدل و انصاف، تطبیق عدالت در مرحله تشریح باشد، این تعیین مصداق و انطباق بر موارد مشکوک در اموال و اعتبار یک قانون، نیاز به دلیل اثباتی دارد

۱. سید محمدحسین طباطبایی، میزان، ج ۱۸، ص ۳۴۲.

۲. علی محامد، قاعده عدل و انصاف، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۳۰، ص ۲۴۴.

و باید اعتبار قانونی آن از لسان شارع و قانون‌گذار ابراز شده باشد.

۲. سنت

روایاتی که می‌توان برای قاعده استدلال جست، دو دسته کلی می‌باشد.
الف. روایاتی متواتر که در آن به انصاف امر نموده‌اند و بر رعایت آن تأکید شده و محاسن و فضایل آن بیان گردیده است. انصاف در متن این روایات، معنایی عام دارد که بی‌هیچ اشکال مورد قاعده را در برمی‌گیرد.^۱
ب. روایاتی خاص که در باب‌های گوناگون فقهی بیان شده و از مجموع آنها مفاد قاعده بدست می‌آید. این دسته خود شامل چهار گروه می‌باشد:
گروه اول، روایاتی که برای درهم یا دراهمی که بین دو شخص، مردد می‌باشد، بیان شده:

۱. عبدالله بن المغیره عن غیر واحد من اصحابنا^۲ عن ابی عبد الله علیه السلام:

«فِي رَجُلَيْنِ كَانَ مَعَهُمَا دِرْهَمَانِ فَقَالَ أَحَدُهُمَا: الدَّرْهَمَانِ لِي، وَقَالَ الْآخَرُ: هُمَا بَيْنِي وَبَيْنَكَ، فَقَالَ: أَمَّا الَّذِي قَالَ: هُمَا بَيْنِي وَبَيْنَكَ فَقَدْ أَقْرَبَ بَأَنَّ أَحَدَ الدَّرْهَمَيْنِ لَيْسَ لَهُ وَ أَنَّهُ لِصَاحِبِهِ وَ يُقْسَمُ الْآخَرُ بَيْنَهُمَا»^۳.

«عبدالله بن مغیره از چند تن از اصحاب ما از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده است که دو مرد دو درهم داشتند. یکی می‌گفت هر دو از آن من است و دیگری می‌گفت از آن هر دوی ماست. امام فرمود: آن که می‌گوید از آن هر دوی ماست، خود اقرار کرده که یک درهم از آن او نیست، پس درهم دیگر را بین خود تقسیم کنند.»
روایت دلالت می‌کند که اگر دلیلی از جانب هر یک بر اختصاص درهم به وی اقامه نشد، درهم به صورت مساوی بین دو طرف نزاع تقسیم می‌شود: «يُقْسَمُ الْآخَرُ بَيْنَهُمَا».

اشکال^۴: این حدیث بر نفی تحلیف دلالت نمی‌کند تا بنابر آن باشد نفس تقسیم،

۱. علی‌اکبر سیفی مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال، ج ۱، ص ۲۱۷.

۲. شبهه ارسال به دلیل تعبیر «غیر واحد من اصحابنا» این‌گونه کنار می‌رود: عبدالله بن مغیره از روایاتی است که درباره او این قاعده رجالی وجود دارد: «اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنه». با حساب احتمالات، اطمینان پیدا می‌کنیم حداقل یکی از آنها (غیر واحد) ثقه است. آیت‌الله شیخ مرتضی حائری این روایت را اقوی از مسند صحیح و به وسیله چهار وجه، در غایت اعتبار می‌داند. (رک: کتاب الخمس، ص ۳۰۶)

۳. شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۵؛ محمدحسن طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۰۸؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۰.

. سید کاظم حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۶۳۴.

شیوه‌ای برای حکم کردن در باب قضا هنگام تداعی به شمار آید، بدون آنکه قسمی داده شود و بدین ترتیب از قاعده «انما اقاضی بینکم بالبینات و الایمان» خارج شود. زیرا ظاهر چنین است که روایت به منظور پاسخ به شبهه‌ای که در ذهن پرسش‌گر پیش آمده، بیان شده است. در ذهن وی این احتمال است که دو اماره ید، دلیل بر شرکت باشد. از این رو، کسی که گفت «هما بینی و بینک» منکر به حساب می‌آید. زیرا قول وی با اماره که (دو ید) مطابق است. همچنین کسی که گفته بود: «الدرهمان لی» مدعی به شمار می‌رود، چون سخن او با اماره مخالفت دارد. امام علیه السلام بیان می‌کنند اماره بودن یکی از دو ید نسبت به یکی از دو درهم با اعتراف شخص، به صورت نهایی ساقط می‌گردد. در نتیجه، آن دو نسبت به درهم دوم حالت یکسان دارند. اما درهم اول با توجه به توافق‌شان برای آن شخص (قائل الدرهمان لی) محسوب می‌شود. درهم دوم نیز بین هر دو تقسیم می‌گردد، نه مجموع دو درهم.

اما پرسش آنکه این درهم چه هنگام تقسیم می‌پذیرد، پیش از تحلیف یا پس از آن؟ در پاسخ باید گفت حدیث، اطلاقی ندارد تا شامل فرض عدم تحلیف شود. پس روشن می‌گردد روایت در فرض نکول آن دو نیز دارای اطلاق نیست؛ زیرا گفته شد حدیث مذکور در مورد بیان امر دیگری وارد شده است و آن تقسیم پذیرفتن درهم واحد می‌باشد، نه دو درهم. احتمال این مطلب نیز کافی است تا موجب اجمال در اطلاق روایت گردد.

پس این حدیث بر قاعده عدل و انصاف دلالت نمی‌کند. زیرا این احتمال وجود دارد که تقسیم بنا بر نکته اعمال قسم هر دو شخص باشد.

اما اگر چنین تفسیری از حدیث پذیرفته نشد و گفتیم روایت به صورت مطلق بر تقسیم دلالت می‌کند، باید این روایت را به حدیث اسحاق بن عمار که در ادامه روایات خواهد آمد، تقیید بنسیم. در نتیجه روایت مورد بحث پس از تقیید، اختصاص به موردی پیدا می‌کند که پس از قسم خوردن آن دو باشد. این‌گونه باز احتمال آنکه تقسیم بنا بر نکته حلف باشد، رخ می‌نماید و قاعده عدل و انصاف رنگ می‌بازد.

۲. السکونی عن الصادق عن ابیه علیه السلام:

«فی رجل استودع رجلاً دینارین، فاستودعه آخر دیناراً، فضع دیناراً منها قال علیه السلام: یعطى صاحب الدینارین دیناراً و یقسم الآخر بینهما نصفین».

۱. شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۷؛ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۰۸؛ حرّعاملی، وسائل، ص ۴۵۲، ۱۸.

«سکونی از امام صادق از پدرش علیه السلام نقل کرده که شخصی دو دینار نزد دیگری ودیعه نهاد و شخصی دیگر یک دینار نزد همان کس به امانت گذاشت و از این دینارها یکی تلف شد. امام فرمود: یک دینار به شخص اول دهند و از دینار دیگر نیز با او به نصف شریک است.»

در دلالت این روایت گفته شده است: «دلیل حکم امام علیه السلام برای اینکه باید یکی از دو درهم موجود را به صاحب دو درهم داد، آن است که یک درهم قطعاً از بین نرفته بود. درهم نابود شده نیز بین درهم‌های دو نفر مردّد است. بنابراین طبق قاعده عدل و انصاف، یکی از دو درهم موجود بین دو صاحب درهم نصف می‌گردد و درهم دیگر به صاحب دو درهم داده می‌شود. زیرا این درهم از بین نرفته و باقی بود.»^۱

اشکال: در سند این روایت، حسین بن یزید نوفلی^۲ وجود دارد. آیت‌الله خوئی^۳، آیت‌الله شهید صدر^۴، علامه تستری^۵ و آیت‌الله سید کاظم حائری^۶ این راوی را ضعیف دانسته‌اند. اما مرحوم مامقانی در «تنقیح المقال»، اعتقاد به وثاقت وی دارد.^۷ البته سخن صاحب تنقیح المقال درست نبوده و راوی «مجهول» است.^۸

۱. علی‌اکبر سیفی مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال، ج ۱، ص ۲۱۸.

۲. نجاشی درباره وی می‌نویسد: «الحسین بن یزید بن محمد بن عبدالمک التوفلی، نوفل النخع مولا هم کوفی أبو عبدالله. کان شاعراً أديباً و سكن الری و مات بها و قال قوم من القمیین إنّه غلا فی آخر عمره و الله أعلم و ما رأینا له رواية تدل علی هذا. له کتاب التقیة أخبرنا ابن شاذان عن أحمد بن محمد بن یحیی قال: حدثنا عبدالله بن جعفر الحمیری قال: حدثنا إبراهيم بن هاشم عن الحسين بن یزید التوفلی به و له کتاب السنة». رجال نجاشی، ج ۱، ص ۳۸.

شیخ طوسی می‌گوید: «له کتاب، أخبرنا به عدة من أصحابنا عن أبي المفضل عن ابن یطی عن أحمد بن أبي عبدالله عنه. (فهرست، ج ۱، ص ۱۵۲) ابن داود وی را مهمل و علامه حلی نیز او را مجهول می‌داند. (رجال ابن داود، ص ۱۲۸؛ الخلاصة للحلی، ص ۲۱۷)

۳. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۶، ص ۱۱۴.

۴. به نقل از: القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۶۳۳.

۵. محمد تقی شوشتری، قاموس الرجال، ج ۳، ص ۵۵۷.

۶. سید کاظم حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۶۳۳.

۷. عبدالله مامقانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۱، ص ۳۴۹. در این کتاب، بر اساس مقدمات زیر، این گونه بر وثاقت راوی استدلال شده است: ۱. غالی خواندن شخصی از سوی قدما، اعتباری ندارد. زیرا آنچه امروزه از ضروریات مذهب به شمار می‌رود، در زمان قدما غلو بوده است. ۲. غلو در آخر عمر، زبانی به روایات راوی در زمان استقامت وارد نمی‌سازد. ۳. غلو راوی را تنها نجاشی به نقل از گروهی از قمی‌ها ذکر کرده اما با عبارت الله اعلم در این رأی توقف کرده و بلکه با نبود روایتی نسبت به غلو راوی چنین نظری را رد کرده است. زیرا عدم وجدان، دلیل بر عدم وجود است. ۴. شکی نیست که راوی امامی است و او را نیز با عباراتی مانند له کتاب، کثیر الروایة، سدید الروایة، مقبول الروایة و روایة جمع من القمیین عنه ستوده‌اند. در نتیجه راوی از حشان است و تضعیف و یا مهمل خواندن وی وجهی ندارد.

. سخن مرحوم مامقانی را نمی‌توان پذیرفت، زیرا باید وثاقت راوی احراز شود و هیچ یک از قرینه‌هایی که وی

اما با فرض صحت سند حدیث، در دلالت آن اشکال شده است که باید نسبت به مورد حدیث اکتفا نمود و آن در جایی است که برای دو طرف نزاع، امکان قسم بخاطر جهل‌شان وجود ندارد. بنابراین نمی‌توان نسبت به فرض نکول و ردّ قسم آن دو، از مورد حدیث فراتر رفت.^۱

برخی دیگر نیز دست برداشتن از مورد خاص روایت را جایز نمی‌شمارند. زیرا روایت درباره یدِ ودعی وارد شده است و بر ودعی، ضمانی نیست. بنابراین تعدی از این مورد و به صورت کلی تقسیم مال مردّد بین دو نفر دارای اشکال می‌باشد.^۲ همچنین احتمال دیگری در روایت وجود دارد که استدلال را دچار خدشه می‌سازد، بدین‌گونه که امیرالمؤمنین بر اساس صلح و ارشاد آن دو به رضایت، قضاوت کرده باشند.^۳

۳. السکونی عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام في رجل أقرّ عند مؤنّه: لفلان و فلان، لأحدهمّا عندي ألف درهم، ثمّ مات علي تلك الحال. فقال عليه السلام أيّهما أقام البيّنة فله المال فإن لم يقم واحدٌ منهما البيّنة، فالمال بينهما نصفان.^۴

«سکونی به اسناد خود روایت کرده است: امیر المؤمنین عليه السلام درباره مردی که هنگام مرگ اقرار کرد و گفت: هزار درهم از فلان شخص و فلان شخص، یکی از آن دو نزد من است، و پس از این اقرار در همان حال جان داد، امام علی عليه السلام فرمود: هر یک از آن دو که دلیل روشنی اقامه کند (دو شاهد عادل) مال متعلق به اوست، و در صورتی که هیچ یک از آن دو دلیل روشنی اقامه نکرد، آن مال در میان ایشان تنصیف می‌شود.» این روایت به دلیل ضعیف بودن حسین بن یزید نوفلی اشکال سندی دارد و سخن به مقام دلالت نمی‌رسد.

گروه دوم از روایات در مورد دو نفری وارد شده است که برای مالکیت حیوانی نزاع

بیان کرده، اطمینان به وثاقت راوی را ثابت نمی‌کند. ردّ غلو از راوی، تنها این اتهام را که باعث تضعیف یقینی وی می‌شود، برطرف می‌سازد، اما غالی نبودن، وثاقت راوی را نتیجه نمی‌دهد. همچنین کتاب داشتن، کثرت روایت و روایت جمعی از قمی‌ها از راوی، سبب اطمینان به وثاقت نمی‌گردد. سدید و مقبول بودن روایت نیز در کلمات رجالیین وجود ندارد و روشن نیست صاحب تنقیح المقال از کجا چنین صفاتی را برداشت کرده است. بنا بر این، هیچ قرینه محکمی بر مدح وی وجود ندارد، تا راوی را از جهالت بیرون آورد.

۱. سید کاظم حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۶۳۳.

۲. حسن طاهری خزّمی، قاعده العدل و الانصاف، پژوهش‌های اصولی، ش ۷، ص ۱۲۸. در این مقاله سه وجه دیگر برای عدم صحت الغای خصوصیت از این روایت بیان شده است.

۳. مرتضی حائری، کتاب الخمس، ص ۳۰۸.

۴. محمّد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۵۸؛ شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۳۳؛ شیخ طوسی، کام، ج ۹، ص ۱۶۳؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۲۳.

می‌کنند که در دست هیچ یک از آن دو نیست. در اصطلاح، يد که اماره ملکیت است، وجود ندارد. هر دو طرف یا بیته اقامه می‌کنند و یا هیچ یک بیتهای ندارد. صورت دیگر آنکه یا هر دو سوگند می‌خورند و یا هیچ یک قسمی یاد نمی‌کند. در این فرض‌ها که دو نفر حالت یکسانی دارند، امام علی علیه السلام دستور به نصف کردن داده‌اند:

۱. اسحاق بن عمار عن ابی عبدالله علیه السلام:

«أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام فِي دَابَّةٍ فِي أُيُدِيهِمَا وَ أَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْبَيْتَةَ أَنَّهُمَا نَتَحَتْ عِنْدَهُ. فَأَخْلَفَهُمَا عَلِيُّ علیه السلام. فَحَلَفَ أَحَدُهُمَا وَ أَبِي الْأَخْرُ أَنَّ يَخْلِفَ، فَقَضَى بِهَا لِلْحَالِفِ، فَقِيلَ لَهُ: فَلَوْ لَمْ تَكُنْ فِي يَدِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَ أَقَامَا الْبَيْتَةَ؟ قَالَ علیه السلام: أَخْلَفُهُمَا فَأَيُّهُمَا حَلَفَ وَ نَكَلَ الْأَخْرُ جَعَلْتُهَا لِلْحَالِفِ، فَإِنْ حَلَفَا جَمِيعًا جَعَلْتُهَا بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ قِيلَ فَإِنْ كَانَتْ فِي يَدِ أَحَدِهِمَا وَ أَقَامَا جَمِيعًا الْبَيْتَةَ قَالَ أَقْضَى بِهَا لِلْحَالِفِ الَّذِي هِيَ فِي يَدِهِ»^۱

۲- غیاث بن ابراهیم عن ابی عبدالله علیه السلام:

«أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام اخْتَصَمَ إِلَيْهِ رَجُلَانِ فِي دَابَّةٍ وَ كِلَاهُمَا أَقَامَ الْبَيْتَةَ أَنَّهُ أَنْتَجَهَا، فَقَضَى بِهَا لِلَّذِي هِيَ فِي يَدِهِ وَ قَالَ علیه السلام: لَوْ لَمْ تَكُنْ فِي يَدِهِ جَعَلْتُهَا بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ»^۲

در ارتباط با این دو روایت گفته شده است^۳: از عبارت «قَضَى بِهَا لِلَّذِي هِيَ فِي يَدِهِ» در روایت دوم، اطلاق فهمیده می‌شود. با این ملاک که نگفته‌اند شخص، قسم خورده است یا خیر (شبيه ملاک ترک استفعال) و بنابراین بدون آنکه نیازی به قسم او باشد، به سود منکر قضاوت می‌شود. اما این اطلاق توسط روایت اول مقید می‌شود. عبارت «أَقْضَى بِهَا لِلْحَالِفِ الَّذِي هِيَ فِي يَدِهِ» اطلاق روایت اسحاق را قید می‌زند. در نتیجه ثابت می‌گردد منظور از «قَضَى بِهَا لِلَّذِي هِيَ فِي يَدِهِ» در روایت غیاث آن است که پس «از قسم خوردن» شخص، به نفع او قضاوت شد. اما روایت غیاث در موردی خاص و یک رویداد خارجی وارد شده است. در اصطلاح به روایت «قضية في واقعة» گفته می‌شود. از این رو، روایت به قسم صاحب يد انصراف دارد و نکول را شامل نمی‌شود. همچنین ضمیر در عبارت «لو لم تكن في يده جعلتها بينهما نصفين» به شخص تصویرشده در این قضیه باز می‌گردد و حکم فرض عدم يد که متفاوت با وجود يد

۱. محمد بن يعقوب كليني، الكافي، ج ۷، ص ۴۱۹؛ شيخ طوسي، تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۲۳۳؛ همان، الاستبصار، ج ۳، ص ۳۸؛ حر عاملی، وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص ۲۵۰.

۲. محمد بن يعقوب كليني، الكافي، ج ۷، ص ۴۱۹؛ شيخ طوسي، تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۲۳۳؛ همان، الاستبصار، ج ۳، ص ۳۸؛ حر عاملی، وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص ۲۵۰.

۳. سيد كاظم حائري، القضاء في فقه الاسلامي، ص ۶۳۲.

است، بیان می‌شود. بدین ترتیب روایت، اطلاقی نسبت به فرض نکول ندارد. اشکال دیگر آنکه اگر هنگام تعارض بیینه‌ها، به روایات تقسیم کردن نهیم، ممکن است بر پایه این احتمال باشد که تقسیم در روایات، نوعی عمل به بیینه‌های متعارض است، نه آنکه به قاعده عدل و انصاف همچون قاعده مستقلی تمسک شود تا بتوان به فرض عدم بیینه تعدی نمود.

۳. سماک بن حرب عن تمیم بن طرفه: «أَنَّ رَجُلَيْنِ عَرَفَا بَعِيرًا فَأَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَيِّنَةً فَجَعَلَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) بَيْنَهُمَا»^۱

«ابو جمیل از سماک بن حرب از ابن طرفه روایت کرده که دو مرد بر یک شتر ادعا می‌کردند و هر دو بیینه و شاهد داشتند. امیرالمؤمنین (ع) (چون صاحب ید مشخص نبود) بین هر دو صلح داد که هر کدام مالک نصف آن باشد.»

در سند این روایت، سماک بن حرب^۲ و تمیم بن طرفه^۳ دیده می‌شوند که هر دو «مجهول» می‌باشند. بنابراین، روایت ضعیف به شمار می‌رود و نمی‌توان به آن استدلال نمود. آیت الله شیخ مرتضی حائری نیز به ضعف سندی اشاره کرده^۴ و می‌گوید احتمال دارد تقسیم امیرالمؤمنین، بنا بر مصالحه دادن و کسب رضایت آن دو باشد.^۵ برخی از محققین نیز نقل راوی را یک قضیه خارجی می‌دانند که استناد به آن

وجوه ندارد و ممکن است حکم حضرت به تقسیم، پس از تحالف دو طرف نزاع باشد.^۶

دسته سوم روایات در مورد زنی است که پیش از همسر خویش فوت نموده و یا بر عکس آن، مرد قبل وی از دنیا رفته است و یا در مورد زنی که همسرش او را طلاق داده و در این دو صورت هر یک از مرد و زن ادعا می‌کنند که کالایی به آنها تعلق دارد. امام (ع) دستور داده‌اند که آنچه بین زن و مرد مشترک است، میان آن دو نصف گردد:

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۴۱۹؛ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۳۴، همان، الاستبصار، ج ۳، ص ۳۹؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۲۵۱.

۲. شیخ طوسی، رجال، ص ۱۱۵؛ سید ابوالقاسم خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۳۰۳.

۳. همان، معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۳۷۹.

۴. مرتضی حائری، کتاب الخمس، ص ۳۰۸.

۵. همان.

۶. حسن طاهری خرم‌آبادی، قاعدة العدل و الانصاف، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

۱. یونس بن یعقوب عن ابی عبدالله علیه السلام: «مِنْ مَتَاعِ الرَّجَالِ وَ النِّسَاءِ فَهُوَ بَيْنَهُمَا»^۱
۲. رفاعة النخاس عن ابی عبدالله علیه السلام: «وَمَا يَكُونُ لِلرَّجَالِ وَ النِّسَاءِ قِسْمٌ بَيْنَهُمَا»^۲

روشن است که قاعده به موارد تنصیف اختصاص ندارد، بلکه دایره آن شامل اعطای حق به کسی که شایسته آن است نیز می‌شود. روایت زیر گواه این مطلب است:

«اسحاق بن عمار قال: قال ابو عبدالله علیه السلام: «فِي الرَّجُلِ يُبْضَعُهُ الرَّجُلُ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا فِي ثَوْبٍ وَ آخَرَ عَشْرِينَ دِرْهَمًا فِي ثَوْبٍ، فَبِعَتْ بِالثَّوْبَيْنِ فَلَمْ يَعْرِفْ هَذَا ثَوْبَهُ وَ لَا هَذَا ثَوْبَهُ، قَالَ علیه السلام: يَبَاعُ الثَّوْبَانِ فَيُعْطَى صَاحِبُ الثَّلَاثِينَ ثَلَاثَةَ أَخْمَاسِ الثَّمَنِ. وَ الْآخَرَ خُمْسِي الثَّمَنِ. قُلْتُ: فَإِنَّ صَاحِبَ الْعَشْرِينَ قَالَ لِصَاحِبِ الثَّلَاثِينَ اخْتَرْتُ أَيُّهُمَا شِئْتَ قَالَ قَدْ أَنْصَفَهُ»^۳

«حسین بن ابی العلاء از اسحاق بن عمار از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که دو نفر مرد یکی سی درهم و دیگری بیست درهم نزد شخصی فرستادند که برای هر یک لباسی بخرد، آن مرد دو لباس خریداری کرد و فرستاد، آن دو تن نشناختند که کدام یک از لباس‌ها از آن سی درهمی و کدام برای بیست درهمی است. امام فرمود: هر دو لباس را بفروشند و سه پنجم مبلغ را به سی درهمی و دو پنجم را به بیست درهمی دهند. اسحاق بن عمار پرسید: اگر آنکه بیست درهم فرستاده به صاحب سی درهم بگوید: هر کدام از لباس‌ها را که تو می‌خواهی، بردار و آن دیگری برای من بماند، چگونه است؟ ایشان فرمود: در این صورت انصاف داده است.»

اشکال: درباره دو روایتی که نسبت به مال مشترک بین زن و مرد، حکم به تقسیم شده، می‌توان گفت این روایات در خصوص طلاق و ارث بیان گردیده است. زیرا در خانه، کالا یا مالی که به هر دو مرد و زن تعلق دارد و ملکیت آن به هیچ یک از دو اختصاص ندارد، و از لوازم اختصاصی زن یا مرد به شمار نمی‌رود، بین زن و مرد تقسیم می‌شود. از حکم تعبدی تقسیم در این روایات، نمی‌توان یک قاعده فراگیر مستقل فقهی استظهار نمود. هیچ قرینه‌ای وجود ندارد تا یک کبرای کلی و یا تعلیلی عام فهمیده شود. بنابراین تنها باید به حکم تعبدی مورد روایت در خصوص طلاق و ارث

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۱۶.

۲. شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۹۴؛ همان، الاستبصار، ج ۳، ص ۴۶؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۱۶.

۳. محمّد بن یعقوب کلینی، الکافی ج ۷، ص ۴۲۱؛ شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶؛ شیخ طوسی، کام، ج ۶، ص ۲۰۸؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۱.

عمل کرد.

درباره روایت اسحاق بن عمار که در ادامه استدلال ذکر شده است، باید گفت در سند آن موسی بن سعدان^۱ وجود دارد که ضعیف می باشد. بنابراین نمی توان به حدیث تمسک جست. افزون بر آن، روایت هیچ ظهوری در اطلاق ندارد که هر مال و حقی که مشتبّه بین دو فرد بود (و چه پس از قسم و چه پس از نکول) باید بنا بر حقشان تقسیم نمود. شاید اساساً بتوان حکم داده شده در روایت را از باب صلح دانست.

گروه چهارم، روایاتی است که به رعایت حقوق مردم از سوی امام و حاکم اشاره دارد و بیان می کند که حق مردم بر امام آن است که با مساوات و عدالت با آنان رفتار نماید.

۱- ابو حمزه قال: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع: مَا حَقُّ الْإِمَامِ عَلَى النَّاسِ؟ قَالَ ع: حَقُّهُ عَلَيْهِمْ أَنْ يَسْمَعُوا لَهُ وَيَطِيعُوا. قُلْتُ: فَمَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِمْ؟ قَالَ: يُقَسِّمُ بَيْنَهُمْ بِالسَّوِيَّةِ وَ يُعْدِلُ فِي الرَّعِيَّةِ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فِي النَّاسِ فَلَا يُبَالِي مَنْ أَخَذَ هَاهُنَا وَ هَاهُنَا»^۲

«ابو حمزه از امام باقر ع پرسید: حق امام بر مردم چیست؟ امام پاسخ داد: حق او بر آنان این است که سخنش را بشنوند و فرمان برند. باز پرسید: حق مردم بر امام چیست؟ فرمود: اینکه (بیت المال را) میان آنها برابر تقسیم کند و با رعیت عادلانه رفتار کند، و چون این دو اصل در میان مردم عملی گشت، امام بیم ندارد از آنکه کسی این سو و آن سو گردد.»

۲- جابر عن ابي جعفر ع: «إِذَا قَامَ قَائِمَنَا ع فَإِنَّهُ يُقَسِّمُ بِالسَّوِيَّةِ وَ يُعْدِلُ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ الْبَرِّ مِنْهُمْ وَ الْفَاجِرِ»^۳

«... وقتی قائم ما ظهور کند، به طور مساوی تقسیم نماید و در میان بندگان نیک و بد خدا به عدل حکومت کند.»

اشکال: این روایت دلالت می کند که حاکم در برنامه ها و سیاست های خود باید به عدالت رفتار نماید و اموال عمومی و حکومتی را به یکسان میان همه مردم تقسیم کند. اما این قانون و اصل در حکومت داری چه ارتباطی با مورد قاعده و نزاع دو طرف در مال مشتبّه دارد؟ این روایات به هیچ وجه در مقام بیان جعل قاعده فقهی در مسأله

۱. ابوالعباس احمد بن علی نجاشی، رجال نجاشی، ج ۱، ص ۴۰۴؛ احمد بن حسین بن عبیدالله بن غضائری، رجال ابن غضائری، ج ۱، ص ۹۰؛ سید ابوالقاسم خوبی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۴۷.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۰۵.

۳. شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۶۱؛ حرّعاملی، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۲۸۲.

مورد نظر نیست و نمی‌توان به این‌گونه روایات استدلال نمود. جدا از آن، روایت دوم دارای اشکال سندی است و در سند آن «سفیان بن عبدالمؤمن»^۱، مجهول می‌باشد و نیز به وثاقت «عمرو بن شمر جعفی»^۲ نمی‌توان اطمینان یافت.

اما نگاه کلی آیت‌الله خوبی نسبت به روایات قاعده عدل و انصاف این‌گونه است: «این روایات در موارد خاصی مانند تداعی یا ودعی و مانند آن وارد شده است. در نتیجه تعدی از آن و پذیرفتن این مطلب که در هر موردی که مالی بین دو شخص مردد شود، باید به نصف تقسیم نمود، بسیار مشکل است.»^۳

آیت‌الله آشتیانی، آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری و آیت‌الله فاضل نیز از عدل و انصاف، یک قاعده کلی را برداشت نکرده و روایات را بر مورد حمل نموده‌اند.^۴

همچنین آیت‌الله فاضل این اشکال را وارد می‌سازد که رأی ابوحنیفه بر نصف کردن در تداعی و ودعی است. در نتیجه این روایات، حمل بر تقیه می‌شود و نمی‌توان بدان استدلال جست.^۵ ایشان این قاعده را خیالی و از مشهوراتی می‌داند که اساسی در کتاب و سنت ندارد.^۶

۳. سیره عقلا

برای اثبات قاعده عدل و انصاف به سیره عقلا تمسک شده است. از استدلال به

۱. نام این راوی در هیچ یک از کتب رجالی متقدم و متأخر وجود ندارد. در کتب حدیثی نیز اسم وی تنها در علل الشرائع و همین روایت آمده است. در مستدرکات علم الرجال گزارش شده که کتب رجالی، نام این راوی را ذکر نکرده‌اند. (علی نمازی شاهرودی، مستدرکات علم الرجال، ج ۴، ص ۹۲)

۲. ابوالعباس احمد بن علی نجاشی، رجال نجاشی، ج ۱، ص ۲۸۷؛ ابوالقاسم، خوبی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص ۱۰۷.

۳. سید ابوالقاسم خوبی، مستند العروة الوثقی، کتاب الخمس، ص ۱۴۷ و ۱۴۸.

۴. محمد فاضل لنکرانی، قاعده القرعة، ص ۷۸؛ حسن آشتیانی، کتاب القضاء، ص ۳۵۸.

۵. محمد فاضل لنکرانی، قاعده القرعة، ص ۷۹.

۶. همان، ص ۷۷. جالب آنکه نویسندگانی (علی محامد، قاعده عدل و انصاف، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۳۰، ص ۲۵۵) پنداشته است منظور مرحوم آیت‌الله فاضل از شیخنا محقق حائری (قدس) فرزند ایشان شیخ مرتضی حائری است. و بر مرحوم فاضل کاملاً بی‌وجه شوریده که مرحوم حائری در کتاب خمس قائل به کلیت قاعده عدل و انصاف است و برخلاف نسخه خطی شما اعتقاد دارد! غافل از آنکه کتاب خمس از شیخ مرتضی حائری است و منظور مرحوم فاضل کاملاً روشن است و مرحوم شیخ عبدالکریم حائری می‌باشد. عجیب‌تر آنکه نویسنده شیخ مرتضی حائری را از فقیهانی می‌داند که به کلیت قاعده اعتقاد دارند. اما این توهمی بیش نیست. زیرا نویسنده گمان کرده، نقل شیخ مرتضی حائری از سخن صاحب جواهر (ثم إنه يظهر من الروایة قاعدة کلیه) نظر خود مرحوم حائری است! مرحوم حائری به استدلال صاحب جواهر پاسخ گفته و روایت را حمل بر مورد و

سیره عقلا این گونه بر می آید که قاعده عدل و انصاف ریشه در ارتکاز عقلا دارد و روایاتی که گذشت، امضای معصوم را ثابت می کند. بنابراین عدل و انصاف، قاعده‌ای عقلایی به شمار می رود.

سیره عقلا بر این نکته استقرار دارد که در مال مردّد بین دو شخص و یا بیش تر- با نبود بیّنه و حجتی برای هر کدام - به گونه مساوی تقسیم می پذیرد. به طور مثال در تردید بین دو نفر، مال نصف می شود.

نکته ارتکازی عقلا این گونه تصویر شده که آنان تقسیم بر اساس تساوی را مقتضای عدل و انصاف می بینند و در ارتکاز عقلا، بر خلاف این مطلب رفتار کردن، انکار عدل و انصاف قلمداد می شود. زیرا اختصاص یافتن مال مردّد به یکی از افراد یا تقسیم آن بدون رعایت مساوات در نظر عقلا، به ترجیح بلامرّجّ برمی گردد که به حکم عقل قبیح است. از سوی شارع نیز منعی برای این سیره به ما نرسیده است؛ بلکه روایاتی وجود دارد که امضای این سیره را اثبات می کند.^۱

آیت الله مکارم شیرازی نیز به دلیل سیره عقلا، عدل و انصاف را قاعده‌ای عقلایی در باب اموال می داند.^۲

اما آیت الله خویی دلیل سیره عقلا را این گونه نقد نموده است:

«قاعده عدل و انصاف را نمی توان پذیرفت، زیرا هیچ بنا و سیره‌ای از سوی عقلا بر این مطلب ثابت نشده است تا نزد شارع امضا گردد. مگر آنکه دو طرف بر تقسیم و نصف کردن مصالح کنند و راضی باشند که این امر دیگری است. جریان سیره به صورت تعبدی از عقلا یا شارع بنا بر آنچه قاعده عدل و انصاف نامیده می شود، هیچ اساسی ندارد، اگرچه تعبیر نیکویی به حساب می آید؛ زیرا دلیلی در دست نیست تا جواز رساندن مقداری از مال به غیر مالک آن، که مقدمه علم به وصول مقدار دیگر به مالک باشد، ثابت شود.»^۳

به اشکال آیت الله خویی چنین پاسخ داده شده است:

«الف. نمی پذیریم که سیره عقلا بر تقسیم مال مردّد به صورت مساوی، جریان نداشته باشد. زیرا گفته شد عدل، انصاف و تقسیم بر اساس تساوی، در ارتکاز عقلا

۱. علی اکبر سیفی مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال، ج ۱، ص ۲۱۳.

۲. ناصر مکارم شیرازی، نکاح، درس خارج فقه، جلسه ۸۱/۷/۲۸، www.makaremshirazi.org/persian/lessos

۳. سیّد ابوالقاسم خویی، مستند العروة الوثقی، کتاب الخمس، ص ۱۴۷.

جای دارد.

دوم: جریان سیره، امری تبعیدی در میان عقلا نیست. زیرا این سیره از نکته‌ای ارتکازی در ذهن عقلا سرچشمه می‌گیرد. این سیره، قریحهٔ عمومی مشترک بین همه عقلا است، بلکه همان‌گونه که گفته شد ریشه در حکم عقل دارد.^۱

در برابر این پاسخ باید گفت روشن نیست که تقسیم و نصف نمودن در همهٔ موارد با ارتکاز عقلا مساعد باشد. شاید عقلا در برخی موارد، «قرعه» را جاری بدانند. با پذیرش وجود سیره، در فرض عدم تحالف و نکول افراد، شک می‌کنیم آیا چنین سیره‌ای جریان دارد یا خیر؟ آیا عقلا در این موارد نیز عمل به تقسیم می‌کنند؟ با وجود شک، به قدر متیقن بسنده می‌شود و تنها جریان سیره در فرض تحالف ثابت می‌گردد. روایاتی که گذشت نیز همین قدر متیقن از سیرهٔ عقلا را امضا کرده‌اند. اما اساساً این احتمال نیز وجود دارد که ارتکاز عقلا بر اساس نکتهٔ عدل و انصاف نباشد، بلکه نفس تحالف هر دو، سبب می‌شود عقلا در این موارد دست به تقسیم زنند.

همچنین آیت‌الله شهید صدر، استدلال به سیرهٔ عقلا بر قاعدهٔ عدل و انصاف را صحیح نمی‌داند. چه سیره بر قاعده، به صورت کلی و بدون نظر به باب خصومت و قضا ادعا شود و یا آنکه تنها در باب خصومت جریان داشته باشد.^۲

شهید صدر قاعدهٔ عدل و انصاف را به وسیله روایات ثابت می‌داند. اما آن را تنها به باب خصومت اختصاص می‌دهد. از سوی دیگر نگاهی عام به قاعده دارد که شامل فرض نبود بینه نیز می‌شود؛ نکته‌ای که در دلیل روایات به آن نرسیدیم. از این رو شاگرد ایشان، آیت‌الله سید کاظم حائری این‌گونه بر استاد خود اشکال می‌گیرد: «... ثابت بودن سیرهٔ عقلا بر قاعده حتی در باب قضا نیز روشن نیست، چه بسا آنان قرعه را برگزینند.»

اما این سخن شهید صدر که روایات در باب تعارض بینه‌های مساوی، بر قاعدهٔ عدل و انصاف دلالت می‌کند، صحیح نیست. زیرا روایاتی مانند حدیث اسحاق بن عمار وجود دارد که تصنیف را پس از قسم دو طرف می‌داند اما روایاتی دیگر همچون حدیث غیاث بن ابراهیم که مقید به تحلیف نیست، به وسیلهٔ روایت اسحاق تقیید زده می‌شود و بین این دو روایت جمع می‌گردد.

۱. علی‌اکبر سیفی مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال، ج ۱، ص ۲۱۴.
 ۲. به نقل از: سید کاظم حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۶۳۰.

بنابراین احتمال دارد تقسیم، نتیجه قسم آن دو باشد نه بنا بر قاعده عدل و انصاف. بدین گونه پا را فراتر گذاشتن از موارد قسم، ممکن نیست.^۱ برخی از محققین نیز وجود سیره عقلا در خصوص باب قضا و فصل خصومت را براساس نکته «تصالح» می‌دانند، نه آنکه عدل و انصاف در میان باشد.^۲ همچنین برخی از فقیهان معاصر، اساساً ارتکاز عقلا در حکم به نصف نمودن را نمی‌پذیرند.^۳

۴. حکم عقل

برای اثبات قاعده به حکم عقل نیز استدلال شده است. آیت‌الله حکیم تنها دلیل قاعده را حکم عقل می‌داند.^۴

در اینجا به بیان دو گونه استدلال به وسیله حکم عقل می‌پردازیم:

۱. شکی نیست که عدل و انصاف در نگاه عقل نیکو است و مقابل آن ظلم خواهد بود و عقل به قبح آن حکم می‌کند. در مواردی که مال یا حقی بین دو شخص یا بیش تر مرتد است و هیچ کدام دلیلی در دست ندارند، عقل به دلیل حسن رعایت عدل و انصاف، حکم به تقسیم مال یا حق می‌نماید. عقل می‌بیند تقسیم به صورت مساوی، مصداق عدل و انصاف به شمار می‌رود.^۵

اشکال: اگر قاعده عدل و انصاف از اساس انکار شود و ما در این موارد قاعده قرعه را بپذیریم، آیا باید گفت جریان قرعه در نظر عقل ظلم محسوب می‌شود؟ از دیگر سو آیا عقل می‌تواند در موارد نزاع و تردید در ملکیت اشخاص، تمام مصالح قضیه را تشخیص دهد و حکم به نصف کردن مال یا حقی نماید؟

پرسش دیگر آنکه آیا می‌توان از قبح ظلم، یک حکم فقهی وضعی یعنی ملکیت را نتیجه گرفت؟ به نظر می‌رسد نمی‌توان مستقلات عقلی را مبدأ وضع احکام فقهی دانست.

۲. هنگامی که یک شیء بین دو فرد قرار گیرد و معلوم نباشد در ملکیت چه کسی است، اگر تمام آن شیء به یکی از آن دو داده شود، ترجیح بلامرّح لازم می‌آید. اگر به هیچ یک از افراد نیز داده نشود، با علم اجمالی به مالک بودن یکی از آن دو مخالفت

۱. همان، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۶۳۱

۲. حسن طاهری خرم‌آبادی، قاعده العدل و الانصاف، پژوهش‌های اصولی، ش ۷، ص ۱۰۸.

۳. سید محمود هاشمی شاهرودی، قراءات فقهیه معاصره، ج ۲، ص ۱۸۷.

۴. سید محسن حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۲۴۹.

۵. علی‌اکبر سیفی مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال، ج ۱، ص ۲۱۰.

کرده‌ایم.

بدین ترتیب چون طریق دیگری به واقع نیست و هر دو نفر به طور یکسان استحقاق دارند، عقل بنا بر عدل و انصاف به تقسیم مساوی حکم می‌کند.^۱ اما آیت‌الله حکیم به این‌گونه استدلال، اشکال کرده است. بدین قرار که در صورت تساوی می‌توان تخییر یعنی اختصاص مال به یک نفر را برگزید و موافقت احتمالی را به دست آورد. عقل نیز حتماً به تقسیم، حکم نمی‌کند و از این رو، ترجیحی برای آن وجود ندارد.^۲

قاعده عدل و انصاف؛ اماره یا اصل؟

با فرض پذیرش قاعده، آیا حکم ظاهری جعل شده در موارد مشکوک مالی، اماره به حساب می‌آید و یا آن را باید اصل عملی دانست؟ بنا بر دیدگاهی قاعده عدل و انصاف، اماره است. زیرا در نظر عقل و سیره عقلا، این قاعده راهی برای رسیدن حق به مستحق واقعی به شمار می‌رود. عقلاً رعایت عدل و انصاف را نزدیک‌ترین و بهترین راه برای پیوستن حق به واقع در مورد تردید مال بین دو شخص می‌دانند.^۳ البته بر مبنای شهید صدر در حکم ظاهری اگر در ملاک حجیت عدل و انصاف

مشکوک و محتمل (ملکیت) و عامل کیفی نیز دخیل باشد، باید گفت این قاعده در حقیقت اصل عملی است؛ البته اصل عملی محرر. زیرا ملاک کشف و قوت احتمال به صورت ملاک ناقص وجود دارد.

اما احتمال دیگری می‌توان مطرح کرد که اساساً حکم قاضی (که در اینجا بر رعایت عدل و انصاف رفته است) از سنخ احکام ظاهری نیست؛ بلکه ماهیت اعتباری آن مانند حکم حکومتی می‌باشد. حکم قاضی، حکم ظاهری نیست که اگر در نظر شخصی خلاف آن ثابت شد از اعتبار بیفتد، بلکه حکمی لازم الاجرا به شمار می‌رود. اگر قاضی بر طبق موازین و شرایط قضا حکم کرد، شخص باید بپذیرد، هر چند در واقع خود را

۱. همان، مبانی الفقه الفعّال، ج ۱، ص ۲۱۰؛ محمدکاظم مصطفوی، القواعد، ص ۱۶۰.

۲. سید محسن حکیم، مستمسک العروه الوثقی، ج ۱۴، ص ۲۴۹ و ۲۵۰.

۳. علی‌اکبر سیفی مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال، ج ۱، ص ۲۲۳.

محق می‌داند.^۱

تعارض با سایر قواعد

۱. قاعده قرعه

برخی گفته‌اند قرعه برای هر امر مشکلی تشریح شده است. در مورد جریان قاعده عدل و انصاف پس از حکم عقل و سیرة عقلا به مفاد آن، امر مشکلی وجود ندارد تا قاعده قرعه پیاده شود. به بیان دقیق‌تر عدل و انصاف بر قاعده قرعه، «ورود» دارد. زیرا موضوع قاعده قرعه را منتفی می‌سازد.^۲

اما می‌توان گفت دو قاعده «قرعه» و «عدل و انصاف» با یکدیگر در تعارض هستند. زیرا مورد آنها یکی است. اگر همواره عدل و انصاف بر قاعده قرعه وارد باشد، قرعه هیچ موضوعی نخواهد داشت و جعل آن لغو و بی‌ثمر خواهد بود.

اساساً بحث بر این است که در این موارد، قرعه جاری می‌شود یا باید به عدل و انصاف پناه برد. شهید ثانی می‌گوید: «باید قرعه حاکم باشد و نمی‌توان تنصیف را قبول کرد. شهید اول در دروس همین رأی را برگزیده، اما در اینجا بر مخالفت با اصحاب جسارت نورزیده است.»^۳ اما صاحب جواهر سخن دیگری دارد و قاعده عدل و انصاف را جاری می‌داند.^۴

در مقابل آیت‌الله فاضل می‌نویسد: «آنچه که قاعده عدل و انصاف نامیده‌اند، اساسی ندارد تا در مورد تقدم آن بر قاعده قرعه بحث شود.»^۵

می‌توان گفت با پذیرش این مطلب که عدل و انصاف یک قاعده فراگیر نیست و باید به مورد روایات آن بسنده کرد، حکم تعبدی تقسیم در برخی موارد، در واقع تخصیص عمومات قرعه خواهد بود.

۲. قاعده ید

می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا اعمال قاعده عدل و انصاف با قاعده ید

۱. برای شناخت ماهیت حکم حکومتی رک: سید کاظم، حائری، ولایة الأمر فی عصر الغیبة، ص ۲۶۷ و ۲۶۸؛ احمد واعظی، حکومت دینی، ص ۲۳۵ و ۲۴۴.

۲. علی‌اکبر سیفی مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال، ج ۱، ص ۲۲۵.

۳. زین‌الدین بن علی مکی عاملی، الروضة البهیة، ج ۴، ص ۱۸۴.

۴. محمّدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۲۲۶.

۵. محمّد فاضل لنکرانی، قاعده القرعة، ص ۷۹.

(اماره ملکیت) ناسازگار است؟

در پاسخ به دو وجه اشاره می‌کنیم:

«وجه اول: اگر ید در هر دو طرف از سلطنت و ملکیت بر تمام اموال برای هر دو نفر، کاشف باشد، قاعده عدل و انصاف با قاعده ید و ملکیت تام آن دو منافات دارد. وجه دوم: ید هر کدام از سلطنت و ملکیت نصف کاشف است و ید هر دو به منزله ید و سلطنت واحد می‌باشد. ید ناقص هر دو بر تمام مال، اماره و دلیل تملک نصف مال برای هر یک به شمار می‌آید. از این رو، قاعده ید کاملاً با قاعده عدل و انصاف سازگار خواهد بود. وجه صحیح، همین قول اخیر است. زیرا به طور کلی باید گفت امارات و اسباب معتبر شرعی مانند بیّنه، اقرار، ید، یمین و... اموری هستند که نزد عرف به اندازه کشف از مدلول‌های خود معتبر می‌باشند و شارع نیز، این‌گونه بنای عرف را امضا کرده است.»^۱

تطبیقات

در اینجا به برخی تطبیقات قاعده که فقها بدان پرداخته‌اند، اشاره می‌شود:

۱. شیخ طوسی حکم نفقه پسر و پدر مؤسر را که برای هر دو نمی‌توان پرداخت، تقسیم مساوی دانسته و گفته است: «لا ترجیح لأحدهما، موجب التسویة»^۲
۲. صاحب شرائع درباره دو شخصی که در لباس تنازع کرده‌اند و بیش‌تر لباس در ید یکی از آن دو است، حکم به تقسیم مساوی این لباس کرده است. وی در دلیل فتوای خود می‌گوید: «لاشتراکهما فی مسمی‌إلیه و لا ترجیح لقوّتها»^۳
۳. صاحب جواهر در مورد تداعی دو نفر در ملکیت یک درهم و ندانستن بیّنه برای هر دو، حکم به نصف نمودن درهم کرده است. وی در اینجا تنصیف را طبق قاعده عدل و انصاف بر قرعه ترجیح داده است.^۴
۴. هنگامی که علم به اندازه مال غیر داریم، اما تشخیص صاحب آن ممکن نیست و می‌دانیم بین چند نفر محصور است، حکم به توزیع مال بین آنان به صورت

۱. حسن آشتیانی، کتاب القضاء، ص ۳۵۹.

۲. محمدبن حسن طوسی، الخلاف، ج ۵، ص ۱۲۶، م ۳۰.

۳. زین‌الدین علی مکی عاملی، المسالك، ج ۴، ص ۲۸۷.

۴. محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، ج ۲۶، ص ۲۲۴.

مساوی شده است. آیت‌الله سید کاظم یزدی صاحب عروة الوثقی،^۱ آیت‌الله حکیم^۲ و آیت‌الله خویی^۳ به دلیل عدل و انصاف با این دیدگاه همراه‌اند.

قاعده عدل و انصاف در فقه اهل سنت

در برخی کتاب‌های اهل سنت که به قواعد فقهی پرداخته‌اند، به عدل و انصاف نیز اشاره شده است؛ البته با عنوان «قاعده عدل و انصاف» مطرح نگردیده، بلکه از تعبیر نصف کردن و تقسیم به میان آمده است و از محتوای این قاعده، در تعارض دو بینه یاد کرده‌اند.

در «کتاب القواعد» یکی از وجوه قاعده قرعه این‌گونه بیان شده است: «سوم. هنگام تعارض دو بینه اظهر آن است که تساقط صورت می‌گیرد؛ گفته شده قرعه زده می‌شود و نیز گفته شده بین آن دو تقسیم می‌شود.»^۴ در موسوعة القواعد الفقهیه نیز چنین آمده است: «قاعده ۱۲۳: اگر بین دو بینه تعارض واقع شد، در صورتی که ممکن بود باید به هر دو عمل کرد. مثال: اگر ید هر دو نفر بر مرهون بوده و معلوم نباشد ابتدا در دست کدام یک بوده است، برای هر کدام به اندازه نصف حقی که دارند نصف رهن می‌باشد، که این به منزله رهن عین از هر دو است.»^۵

قاعده عدل و انصاف در حقوق

قاعده عدل و انصاف مانند قاعده قرعه در حقوق جایی ندارد. در آیین دادرسی و ادله اثبات دعوی می‌توان گفت اسمی از قاعده عدل و انصاف به چشم نمی‌آید. تنها در کتاب «ادله اثبات دعوی» و ذیل عنوان اختلاف متداعبین در عقود، مسأله‌ای ذکر شده که در آن حکم فقهی به تنصیف مال عنوان گردیده، اما در پایان نقد شده و قاعده قرعه ترجیح داده شده است.^۶

دلیل نپرداختن به قاعده عدل و انصاف در نظام حقوقی و نیز دانش حقوق چنین

۱. محمد کاظم طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، کتاب الخمس، م ۳۰ من فروع الحلال المختلط بالحرام.

۲. محسن حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۹، ص ۴۹۷.

۳. سید ابوالقاسم خویی، مستند العروة، کتاب الخمس، ص ۱۴۶.

۴. تقی‌الدین حصنی، کتاب القواعد، ج ۴، ص ۲۴۰.

۵. البورنو، موسوعة القواعد الفقهیه، ج ۴، ص ۳۴۶.

۶. علی‌اکبر محمودی دشتی، ادله اثبات دعوی، ص ۹۱.

است که با پررنگ شدن مسأله «سند» در اثبات دعوی، قواعد فقهی که با نبود سند مطرح می‌شود، در حقوق رنگ می‌یازد. امروزه به هیچ عنوان در دادگاهها از قاعده عدل و انصاف و یا قرعه استفاده نمی‌گردد و اساساً شخصی بدون ارائه سند، نمی‌تواند ادعایی در دادگاه داشته باشد. بنابراین، قاعده عدل و انصاف در جامعه امروزی و نظام حقوقی هیچ کاربردی ندارد.

نگاه نوین فقهی به عدالت

امروزه تلاش‌های فقهی گسترده‌ای برای پر کردن خلأ موجود در فقه سنتی صورت گرفته است تا بتوان به فقهی کارآمد و پرتوان در عرصه حکومت‌داری رسید. اندیشه‌های منطقه الفراغ، جایگاه زمان و مکان در اجتهاد، نهاد حکم حکومتی و قواعد جدید فقهی از این دست تلاش‌ها هستند. قواعد جدید فقهی می‌تواند در سیاست، اقتصاد و قضا کارگشا باشد. مانند قاعده‌های حرّیت، قاعده اهم و مهم، قاعده سهولت، قاعده مساوات و....

اما در سال‌های اخیر، عدالت به عنوان یک قاعده فقهی دست‌مایه برخی پژوهش‌گران فقه شده است. اینان با نگاه جدید به عدالت و کاربرد آن در ابواب مختلف فقه، پی‌گیر این هدف هستند که از عدالت قاعده‌ای فقهی بنا کنند و فعل بندگان را بر اساس معیار ظلم و عدل بودن مشخص نمایند.

مقاله «عدالت به مثابه قاعده فقهی»^۱ و مجموعه گفت‌وگوهایی در قالب کتاب «قاعده عدالت در فقه امامیه»^۲ تمام تلاشی است که در راستای قاعده‌مندسازی مفهوم عدالت در فقه انجام یافته است.

در کتاب «فقه پژوهی» می‌خوانیم:^۳

«به نظر می‌رسد نخستین کسی که از عدالت به عنوان یک قاعده یاد کرده و از غفلت فقیهان درباره آن ابراز نگرانی نموده، شهید مطهری است. وی در این زمینه گفته است: اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است، ولی با این همه تأکید که قرآن کریم بر مسأله عدالت اجتماعی دارد، مع هذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده است و این مطلب سبب رکود تفکر

۱. ر.ک: فقه پژوهی، دفتر اول، ص ۱۱۷.

۲. حسن‌علی علی‌اکبریان، قاعده عدالت در فقه امامیه، گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه.

۳. مهدی مهریزی، فقه پژوهی، ج ۱، ص ۱۲۳.

اجتماعی فقهای ما گردیده است.^۱ نویسنده مقاله «عدالت به مثابه قاعده فقهی»، یکی از موارد تاریخی حضور عدالت در فقه را قاعده عدل و انصاف می‌داند.^۲

اما ارتباط قاعده عدالت با قاعده عدل و انصاف در گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین احمد مبلّغی، این‌گونه بیان شده است که به ذکر آن می‌پردازیم:

«قاعده عدل و انصاف طبق برخی از نظریات، قاعده‌ای فقهی است که مورد آن جایی است که اولاً، نزاع مالی در کار باشد. ثانیاً، مدعی و منکر از حیث ادله اثباتی کاملاً مشابه باشند؛ مانند نزاعی که هر دو بینه اقامه می‌کنند و هر دو قسم می‌خورند. در چنین فرضی، مال محل نزاع میان آنان تنصیف می‌شود. ولی قاعده عدالت قاعده‌ای است که در شبهات حکمی به کار می‌رود و فقیه با اجرای آن در پی استکشاف حکم کلی شرعی است.

بله، اگر دایره قاعده عدالت را چنان گسترده بدانیم که شامل این‌گونه نزاع‌های مالی نیز بشود، مثل اینکه در تعریف عدالت به «قرار دادن هر چیز در جای خودش» گفته شود، در محل نزاع مالی مشتبه نیز تنصیف مال، قرار دادن هر چیز در جای خودش است، آن‌گاه قاعده عدل و انصاف از مصادیق قاعده عدالت می‌شود و نسبت این دو قاعده، عموم و خصوص مطلق می‌شود.»^۳

اما در مقابل، حجت‌الاسلام والمسلمین محمدتقی شهیدی در پاسخ به پرسش ارتباط قاعده عدالت با قاعده عدل و انصاف به اجمال می‌گوید: «هیچ ارتباط ندارد و قاعده عدالت مربوط به قبح ظلم می‌شود و اینکه مثلاً مالی را که مردّد بین دو نفر است، بین آن دو تقسیم می‌کنیم (که مقتضای قاعده عدل و انصاف است و در برخی موارد نص خاص دارد) و مثلاً قرعه نمی‌زنیم، ربطی به قبح ظلم ندارد.»^۴

نتیجه‌گیری:

۱. عدل و انصاف به عنوان قاعده‌ای فراگیر که به صورت مطلق جاری شود، دلیل معتبری ندارد و هر کدام از دلیل‌های مطرح شده، دارای اشکال‌های جدی است.

۱. مرتضی مطهری، مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۷.
 ۲. مهدی مهریزی، فقه پژوهی، همان، ص ۱۲۲.
 ۳. حسن‌علی علی‌اکبریان، قاعده عدالت در فقه امامیه، ص ۳۸.
 ۴. همان، ص ۳۲۹.

۲. در جانب دانش حقوق، این قاعده باید در بخش اثبات ادله دعوی مطرح گردد. اما حقوق نظری و عملی به این قاعده اساساً نپرداخته است و این قاعده را کاملاً بی‌فایده نموده است.

۳. نتیجه پایانی آنکه عدل و انصاف را باید مسأله‌ای فقهی دانست که در مواردی خاص به صورت حکم تعبدی جریان پیدا می‌کند و باید به مورد روایت اکتفا نمود. امروزه نیز عدل و انصاف در ساختار حقوقی و قضایی کشور هیچ کاربردی ندارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، محمدحسن، کتاب القضاء، قم، دارالهجره، بی تا.
۳. ابن غضائری، احمد بن حسین بن عبیدالله، رجال، راهیاب: نرم‌افزار درایة النور، مؤسسه نور.
۴. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۷ق.
۵. بروجردی، مرتضی، مستند العروة الوثقی، کتاب الخمس، قم، لطفی، بی تا.
۶. بورنو، محمد صدقی بن احمد، الموسوعة الفقهية، بیروت، مؤسسه الرسالة ناشرون، ۱۴۲۴ق.
۷. حائری، سید کاظم، القضاء فی الفقه الاسلامی، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۸. حائری، مرتضی، کتاب الخمس، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
۹. حرّعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۰۹ق.
۱۰. حصنی، ابوبکر بن محمد، کتاب القواعد، الرياض، مكتبة الرشد، ۱۴۱۸ق.
۱۱. حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۱ق.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۱۳. _____، خلاصة الاقوال، راهیاب: نرم‌افزار درایة النور، مؤسسه نور.
۱۴. حلی، ابن داود، رجال، راهیاب: نرم‌افزار درایة النور، مؤسسه نور.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، راهیاب: نرم‌افزار درایة النور، مؤسسه نور.
۱۶. راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر، اساس البلاغة، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۹۹ق.
۱۸. سیفی مازندرانی، علی اکبر، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیة الاسلامیة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۵ق.
۱۹. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۰. شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، علل الشرائع، نجف، المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ق.
۲۱. _____، من لایحضره الفقیه، قم، جماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیة، ۱۳۹۲ق.
- طاهری خرّم‌آبادی، حسن، قاعدة العدل و الانصاف، فصلنامه پژوهش‌های اصولی، ش ۷،

پاییز ۱۳۸۶.

۲۳. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۹ق.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.
۲۶. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۲۷. شیخ طوسی، محمدحسن، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۴ش.
۲۸. _____، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۲۹. _____، الخلاف، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۰. _____، فهرست، راه یاب: نرم افزار درایة النور، مؤسسه نور.
۳۱. _____، رجال، راه یاب: نرم افزار درایة النور، مؤسسه نور.
۳۲. عاملی، محمد، نهایة المرام، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
۳۳. علی اکبریان، حسن علی، قاعدة عدالت در فقه امامیه: گفت و گو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، قم، پژوهش گاه علوم و فرهنگ و اسلام، ۱۳۸۶ش.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ش.
۳۵. فاضل لنکرانی، محمد، قاعدة القرعة، قم، مرکز فقه الأئمة الأطهار.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، منشورات الهجرة، ۱۴۱۰ق.
۳۷. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی احوال الرجال، نجف، بی تا، ۱۳۵۲ق.
۳۸. محامد، علی، قاعدة عدل و انصاف، فصلنامه پژوهش های فلسفی- کلامی، ش ۳۰، زمستان ۱۳۸۵، دانشگاه قم.
۳۹. محمدی دشتی، علی اکبر، ادلة اثبات دعوی، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۷۳ش.
۴۰. مصطفوی، محمد کاظم، القواعد، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۴۱. مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت، ۱۴۰۳ق.
۴۲. مکی عاملی، زیدالدین بن علی، الروضة البهیة فی الشرح للمعة الدمشقیة، قم، مکتبة الداوری، ۱۴۱۰ق.
۴۳. _____، مسالک الأفهام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۴. مهریزی، مهدی، فقه پژوهی، تهران، وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹ش.
۴۵. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۶. نجاشی، ابوالحسن، علی، رجال نجاشی، راه یاب: نرم افزار درایة النور، مؤسسه نور.
۴۷. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم الرجال، قم، ابن مولف، ۱۴۱۴ق.
۴۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود، قراءات فقهیة معاصرة، قم، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ۱۴۲۳ق.