


Rule-making of Justice and Fairness and Comparing It with Similar Jurisprudential and Legal Principles and Rules

mazaheri, masomeh¹ 

1. Department of Fiqh and Private Law of Shahid Motahari University- Tehran-Iran
E-mail: mmzi5678@yahoo.com. <https://orcid.org/0009-0006-9739-6102>

Article Info

ABSTRACT :

Considering the position of justice in the legislative system, it is possible to aim for all Islamic laws to be based on justice and fairness, both in terms of formulation and implementation. In order to achieve such a goal, some believe that justice and fairness should be presented as a rule, so that everything that is found to be an example of oppression and against the requirements of justice and fairness is discarded. Therefore, they have designed the rule of justice and fairness, but they have not provided the characteristics, scope and documentation for it. Criticism of this rule depends on the explanation of these cases. This research, with a library method and in a fundamental and analytical way with the approach of rule-makers, after examining the characteristics of jurisprudence rules and applying it to this rule, determining the scope of the rule, comparing this rule with other legal jurisprudence rules and came to the conclusion that it Whether it is presented as the rule of justice and equity or fairness in law, it has only a nominal similarity with this rule of jurisprudence, and one can provide documentation from jurisprudence and law to accept this rule.

Keywords:

Fairness

,Jurisprudential rule of justice and fairness, Justice, legal rule of justice and fairness

Cite this article: Author, Masoomeh, Mazaheri, (2024) Rule-making of Justice and Fairness and Comparing It with Similar Jurisprudential and Legal Principles and Rules
. Islamic Jurisprudential Researches (1), 1-20. DOI: <https://orcid.org/0009-0006-9739-6102>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://orcid.org/0009-0006-9739-6102>

قاعده انگاری عدل و انصاف و مقایسه آن با اصول و قواعد فقهی و

حقوقی

نویسنده^۱ | نویسنده: معصومه مظاهری

۱. گروه فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران، رایانامه: mmzi5678@yahoo.com

<https://orcid.org/0009-0006-9739-6102>

چکیده

با عنایت به جایگاه والای عدالت در نظام تشریح و قانونگذاری، زمانی می‌توان به این هدف جامع عمل پوشاند که تمام قوانین و احکام اسلامی چه در مقام وضع (و استنباط) و چه در مقام اجرا بر مبنای عدالت و انصاف پایه گذاری شده باشد. برای تأمین چنین هدفی برخی معتقدند باید عدالت و انصاف را به مثابه‌ی یک قاعده کلی ارائه داد تا هر آن چه مصداق ظلم و مخالف با مقتضیات عدالت و انصاف تشخیص داده شد، کنار گذاشته شود. از این رو قاعده عدل و انصاف را طراحی نموده اند ولی مانند دیگر قواعد فقهی، ویژگی، قلمرو و مستندات برای آن ارائه نکرده‌اند. نقد و بررسی این قاعده منوط به تبیین دقیق این موارد است. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و به صورت بنیادی و تحلیلی با رویکرد قاعده‌انگاران، پس از بررسی ویژگیهای قواعد فقهی و تطبیق آن بر این قاعده، تعیین قلمرو و حیطه قاعده، قاعده عدل و انصاف را با اصول و قواعد فقهی حقوقی دیگر، مقایسه و به این نتیجه رسیده است که آن چه به عنوان قاعده عدل و انصاف یا انصاف در حقوق مطرح می‌شود، با این قاعده فقهی، فقط مشابهت اسمی دارد و می‌توان برای پذیرش این قاعده مستنداتی از فقه و حقوق ارائه داد.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

تاریخ بازنگری:

تاریخ پذیرش:

تاریخ انتشار:

کلیدواژه‌ها : عدل، انصاف، قاعده فقهی عدل و انصاف، قاعده حقوقی عدل و انصاف

fairness, Jurisprudential rule of justice and fairness, Justice, legal rule of justice and fairness

استناد: مظاهری، معصومه نام؛ (۱۴۰۳). قاعده انگاری عدل و انصاف و مقایسه آن با اصول و قواعد فقهی و حقوقی. پژوهشهای فقهی، ۲ (۴)، ۲۰-۱.

<https://orcid.org/0009-0006-9739-6102>



ان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

<https://orcid.org/0009-0006-9739-6102>

مقدمه

بدیهی است عدالت سنجه ای است برای تمامی قوانین و احکام الهی و بشری. برخی از اندیشمندان تصور کرده‌اند با قاعده سازی از عدل و انصاف می‌توان به فقیه برای استنباط حکم به حق و صواب کمک کرد. لذا قاعده‌ای را به نام عدل و انصاف معرفی کرده‌اند که براساس آن اولاً فقیه مطابق عدل و انصافی که عقلاً تشخیص می‌دهند، حکم را صادر کند و ثانیاً در صورتی که حکمی بر طبق نظر عقلاً خلاف عدل و انصاف و مستلزم ظلم بود، کنار گذاشته شود. لکن با بررسی نظرات این اندیشمندان ملاحظه می‌گردد که آنها غیر از بیان ضرورت قاعده سازی عدالت و ادله و مستندات آن، جنبه‌های دیگری که برای ارائه یک قاعده است را بیان نکرده‌اند. همین امر باعث شده بررسی جامع و نقد و تحلیل درستی از قاعده ارائه نگردد.

این پژوهش با هدف تبیین ابعاد مختلف قاعده، جهت تحلیل و نقد آن در دیگر پژوهش‌ها در صدد پاسخگویی به این سؤالات است: که آیا این قاعده‌ی ارائه شده، ویژگی‌های یک قاعده فقهی را داراست؟ چه قلمروی را در برمیگیرد؟ آیا نهادها یا قواعد موجود جوابگو نیستند که لازم باشد یک قاعده جدید تأسیس شود؟ آیا آنچه در قاعده حقوقی عدل و انصاف با این قاعده فقهی چه تفاوتی دارد؟ در حقیقت هدف از نگارش این مقاله تبیین جایگاه و ویژگی‌هایی است که برای این قاعده می‌توان در نظر گرفت تا بتوان در پژوهش‌های دیگر نقد و تحلیل درستی از قاعده ارائه داد.

پیشینه پژوهش

درباره قاعده عدل و انصاف در فقه و نیز در حقوق پژوهش‌های متعددی انجام شده و کتب و مقالات متعددی نوشته شده است.

می‌توان گفت از جمله اولین مقالاتی که در این زمینه نوشته شده مقاله آقای مهدی مهریزی (۱۳۷۶) با نام «عدالت به مثابه قاعده فقهی» است که در آن به اثبات قاعده بودن عدالت پرداخته است. آثار پذیرش قاعده و استناد به آن را در آثار شیخ یوسف صانعی هم می‌توان یافت. آقای حسنعلی علی اکبریان (۱۳۸۶)، در کتابی با نام «قاعده‌ی عدالت در فقه امامیه» با طراحی یک سلسله گفت و گوهایی، بیشتر به طرح نظریات فقهی پیرامون قلمرو و ادله‌ی معتقدان به این قاعده پرداخت. پس از ایشان در «۱۳۸۸» آقای محمد اصغری، با نگارش «عدالت به مثابه‌ی قاعده»، این قاعده را اثبات نمودند.

بسیاری از مقالات و نوشته‌های موجود با عنوان این قاعده، علیرغم تشابه اسمی، کاملاً تفاوت ماهوی دارند مانند "تاملاتی فقهی در قاعده انگاری عدل و انصاف" نوشته صالح منتظری (۱۳۹۵) که در سال ۹۶ به صورت کتاب چاپ شد و مقاله "بررسی قاعده عدل و انصاف و آثار آن" نوشته علی محامد (۱۳۸۵) یا مقاله "بررسی قاعده عدل و انصاف از دیدگاه فقه اسلامی" نوشته غلامرضا اسدی و زهرا مسیبی (۱۳۹۹) این مقالات یا کلاً در مورد قاعده عدل و انصاف به معنای تنصیف است یا مقالاتی که اصل انصاف حقوقی را بررسی کرده است؛ مانند مقاله "بررسی تطبیقی اصل انصاف و اصول عدل و انصاف" نوشته انسبه مطیعی و مسعود البرزی ورکی (۱۳۹۷) است.

می‌توان ادعا کرد که تقریباً کلیه مقالاتی که در این زمینه نگاشته شده برای نگارش این مقاله مورد بررسی و مذاقه قرار گرفته است، ولی آنچه در تمام این مقالات مغفول واقع شده بررسی همه جانبه این قاعده از نظر تطبیق ویژگیهای قاعده فقهی، مقایسه با اصول و قواعد موجود در فقه و حقوق خصوصاً قاعده عدل و انصاف حقوقی است. به علاوه بررسی این قاعده در میان کتب اهل سنت از تفاوت‌های این مقاله با سایر پژوهش‌هاست. از امتیازات دیگر این پژوهش جمع آوری کلیه مستندات که تا حد امکان در فقه یا حقوق برای اثبات این قاعده می‌توان یافت، در قالب ادله و موید می‌باشد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱ مفهوم عدل در لغت و اصطلاح فقه و حقوق

در زبان عربی واژه ی «عدل» مصدر فعل «عَدَلَ» است که اهل لغت برای آن معانی زیادی را مطرح نموده‌اند؛ منحرف نشدن از حق و آنچه هر نفس سلیمی آن را راست و درست می‌بیند (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۴۳۰/۱۱)، میانه‌روی در امور (القیومی، ۱۴۰۵: ۴۹)، حد وسط میان افراط و تفریط (الفراهیدی، ۱۴۰۹: ۲، ۳۸-۴۰) و مساوات (الراغب الاصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۲۵) از جمله‌ی این معانی است.

در زبان فارسی نظیر همین معانی برای عدل و عدالت آمده است: داد کردن، داد دادن، نهادن هر چیزی به جای خود، حد وسط میان افراط و تفریط، دادگری، انصاف داشتن، عدالت مقابل ظلم، داد، اندازه و حد اعتدال (معین، ۱۳۸۶: ۲۲۷۹ و ۲۲۸۲).

استعمال واژه‌ی عدل در فقه نیز از دو جنبه مورد نظر قرار گرفته است: یکی جنبه‌ی فردی و دیگری اجتماعی. از آن‌جا که موضوع بحث این رساله حقوق و فقه اجتماعی و سیاسی است و برای ساخت یک قاعده‌ی فقهی و حقوقی که در استنباط احکام مفید باشد، نظر به جنبه‌ی اجتماعی

این واژه شده است.

در این جنبه در کلام فقها گاهی به معنای برخورد همراه با تساوی و برابری آمده است.^۱ (فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷: ۳/ ۲۵۱) گاهی به معنای از باطل میل به حق داشتن^۲ (الکاسانی، ۱۴۰۹: ۹۲/۳) و گاه به معنای ایفای تمام حقوق، عدم تجاوز به حق ذی حق، انصاف و دادگری (محقق حلی، ۱۴۰۹: ۵۵۵/۲)^۳

در علم حقوق نیز حقوقدانان عدل و عدالت را به معنای رفتار و قضاوت با انصاف و دادگری، تناسب و تساوی جرم با مجازات در حوزه قضا، رعایت حقوق افراد، قانون و عطا کردن حق به هر ذی حقی دانسته و جور را به پایمال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران تعریف کرده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱/ ۶۱۴).

۲-۱ مفهوم انصاف در لغت و اصطلاح فقه و حقوق

انصاف واژه‌ای عربی، از ریشه ی "نصف"، و به معنای نصف کردن به دو قسمت مساوی، اعطای حق (الزبیدی، ۱۴۱۴: ۵۰۰/۱۲) و معامله براساس عدل و قسط (الطریحی، ۱۴۰۸: ۳۲۲/۴) است. در کتب لغت آمده که انصاف همان عدالت است و منظور از معامله‌ی منصفانه این است که سود و منفعتی از طرف مقابل خود نگیرد، مگر اینکه به همان اندازه به او سود برساند و هیچ ضرری به طرف مقابلش نرساند، مگر اینکه او نیز همان مقدار ضرر کند (الراغب الاصفهانی، ۱۴۰۴: ۴۹۵). به طور کلی اگر همان گونه که خود را مستحق حق می‌داند به دیگری حق بدهد گویند که او منصف است. (زکریا، ۱۴۰۴: ۲۴۶/۴).

تمام این معانی بازگشت به یک مفهوم دارد: "اعطاء تمام الحق". مؤید این مطلب، معنایی است که از واژه‌ی نقیض آن - ظلم - ارائه شده است. ظلم در کتب لغت به عنوان واژه‌ای در مقابل انصاف معرفی شده است. (العسکری، ۱۴۱۲: ۱۷۲)

در زبان فارسی نیز این واژه در معنای نصف، نیمه، مروت، راستی، عدل کردن، دادکردن، صداقت نمودن، احقاق حق کردن، به نیمه رسیدن و نیمه چیزی را گرفتن به کار رفته است. (معین، ۱۳۸۶: ۳۸۱/۱)

در کتب فقهی امامیه واژه‌ی انصاف به کار رفته، مع الوصف تعریف خاصی برای آن مطرح نشده است؛ لیکن ابن عابدین از فقهای حنفیه، انصاف را این گونه معرفی کرده است: « الانصاف هو الجری علی سنن الاعتدال والاستقامه علی طریق الحق » (۱۴۱۵: ۲۳/۱)

در عبارات فقها انصاف در معنایی به غیر از معنای لغوی آن به کار نرفته است. در حقیقت مواردی که فقها آن را امری "خلاف الانصاف" یا "اقرّب الی الانصاف" تلقی می‌کنند و حکم را

بر مبنای انصاف صادر می‌کنند، یا در آن مواردی که با "لکن الانصاف" از کلام قبلی عدول کرده و نظر خود را می‌دهند، منظورشان از انصاف این است که اگر بخواهیم این حکم را دقیق بدهیم و حق را در موضع خودش جای بدهیم باید این‌گونه سخن بگوییم و لذا هر گاه موضوعی دقیق منقح نشده و حق مطلب ادا نشده باشد و بدون سنجیدن تمام مواضع صادر شود، از نظر فقها حکمی بر خلاف انصاف صادر شده است.

در مقابل اگر در صدور حکم تمام جوانب امر سنجیده شود و حق در جایگاه خود قرار بگیرد، آن حکم "اقرّب الی الانصاف" و "مقتضای انصاف" معرفی شده و یا با عبارات "لکن الانصاف" و "والانصاف یقتضی" یا "والانصاف" از حکم‌های دیگر متمایز شده است. به عنوان نمونه در بحث وجوب تقسیم شبها برای کسی که همسران متعدد دارد، صاحب جواهر می‌فرماید «اگر حضور مرد در کنار همسرش در تمام طول شب واجب باشد، انصاف اقتضا می‌کند که خیلی دقت عقلی در میزان ساعات و لحظات صورت نگیرد و منصفانه این است که بگوییم هر چه که غالباً و عرفاً عذر شناخته می‌شود، مسامحتاً در نظر گرفته نشود.» (النجفی، ۱۳۶۲: ۱۶۵/۳۱)، یا سید سابق از فقهای اهل سنت، پرداخت فدیة از سوی زوجه برای طلاق خلع را مصداق عدل و انصاف می‌داند، زیرا زوج همان کسی است که مهر و نفقه را می‌دهد، پس انصاف این است که زوجه هر چه را گرفته پس بدهد. (السابق، ۱۳۹۷: ۲/۲۹۴ - ۲۹۵)

از دیگر سو حقوقدانان برای واژه ی انصاف دو معنای عام و خاص مطرح کرده‌اند. در معنای عام که همان دادگری و اعطای حق هر ذی‌حق است. انصاف دور محور مفهوم برابری می‌گردد، خواه با تنصیف (برابری مقدار) برابر باشد، خواه نباشد. این مفهوم از انصاف هم در حقوق ماهوی و هم شکلی به کار می‌رود. مثلاً موقع شک در مقدار سهم دو نفر از حق آب یک نهر، اصل را بر تساوی حقوق قرار می‌دهند تا خلاف آن ثابت شود. (جعفری لنگرودی، ۱۴۰۱: ۶۸۸/۱) ماده ۱۰۹ قانون مدنی که در مورد اشتراک دو همسایه در دیوار مشترک آمده نمونه‌ای دیگر از برابری مقداری و ماده ۳۷۷ همان قانون که حق حبس ثمن یا مبیع را برای هریک از متبایعین قائل شده است، به عنوان نمونه‌ای از برابری غیر مقداری است. در این معنا بین عدالت و انصاف تفاوتی نیست و انصاف به معنای عام، مترادف عدالت است. (جعفری لنگرودی، ۱۴۰۱: ۸۹۴/۲)

معنای خاصی که در علم حقوق در نظر گرفته می‌شود زمانی است که عدالت به معنای قانون در نظر گرفته شود در این صورت «انصاف، احساسی از چهره‌ی لطیف‌تر عدالت، در موارد خاص است و شامل ماسوای برابری و تعادل می‌شود که به‌طور طبیعی کسی که عدالت را به این معنا به کار می‌برد، از مفهوم تساوی و برابری فاصله گرفته، و حکمتی را مورد نظر و توجه قرار داده

است.» (قربان نیا، ۸۳: ۵۵)

رجوع به انصاف - به این مفهوم - زمانی مطرح می شود، که اجرای قاعده‌ای عادلانه در فرضی خاص نتایج نامطلوب به بار آورد و وجدان اخلاقی، به اصلاح آن تمایل یابد. (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۶۷۹/۲)

با عنایت به معانی لغوی و اصطلاحی که بیان شد آنچه قاعده انگاران عدل و انصاف از معنای این دو واژه مد نظرشان است «اعطاء کل ذی حق حقه» است و تفاوت معناداری برای عدل و انصاف قائل نیستند.

۱-۳ مفهوم قاعده فقهی حقوقی عدل و انصاف

با توجه به سخن برخی از اندیشمندان نسبت به اهمیت جایگاه عدالت در نظام قانونگذاری اسلامی و اینکه عدالت بایستی در سلسله علل احکام در نظر گرفته شود نه معلولات و براین اساس که باید عدالت مقیاس دین باشد، (مطهری، ۱۳۷۸: ۱/ ۵۲) گروهی عدل و انصاف را به مثابه - ی یک قاعده و فرمول کلی را ارائه داده‌اند تا هر آنچه از نظر فقیه یا حقوقدان و قاضی منطبق بر عدالت و انصاف باشد، براساس آن حکم صادر گردد و از صدور حکمی که مصداق ظلم است جلوگیری شود و اگر حکمی مخالف با مقتضیات عدالت و انصاف تشخیص داده شد، کنار گذاشته شود. این قاعده در جایی که قانون دچار تعارض، ابهام و نقص است، نیز به کمک دادرسی آمده و او مستند به عدل و انصاف به حل تعارض یا رفع ابهام یا نقص می‌پردازد. (علی اکبریان، ۱۳۸۷: ۱۹۶)

این قاعده که به قاعده‌ی قبح ظلم یا عدل و انصاف شهرت دارد، فاقد متن خاصی است و شاید دلیل این امر، اعتقاد به وضوح زیاد الفاظ آن باشد. (الموسوی الخمینی، ۱۴۱۸: ۲/ ۴۳۱)

۲. تطبیق ویژگی‌های قاعده فقهی و حقوقی بر قاعده عدل و انصاف:

عدل و انصاف دارای ویژگی‌های یک قاعده فقهی و حقوقی است چرا که:

۱. کلی است که منشأ استنباط قوانین محدودتر بوده یا مبنای قوانین متعدد دیگر می‌باشد.

(محقق داماد، ۱۳۷۴: ۲۲-۲۱) و لذا مسأله فقهی نیست. (الموسوی البجنوردی، ۱۴۱۹: ۱/ ۵-)

(۴)

۲. عمومی است که همه‌ی مردم موضوع حکم آن قرار گرفته و هنگام وضع آن مقید به فرد

یا اشخاص معین نیست. (منصور، ۱۹۹۵: ۳۰-۱۵؛ کاتوزیان، ۱۴۰۲: ۵۵-۴۹)

۳. از آنجا که درصدد بیان موضوع و متعلقات آن نیست، بلکه بیانگر یک حکم کلی یا ملاک

کلی مرتبط با احکام است، ضابط فقهی محسوب نمی‌شود. (النابلسی، ۱۹۸۹: ۱۰)

۴. مفاد آن با یک بار انجام شدن از بین نمی‌رود. (کاتوزیان، ۱۴۰۲: ۵۵-۴۹)
۵. اجتماعی است که رعایت آن در جامعه نظم و امنیت هر چه بیشتر را تأمین می‌کند. (منصور، ۱۹۹۵: ۳۰-۱۵)
۶. رعایت آن از سوی دولت تضمین اجرایی دارد. (منصور، ۱۹۹۵: ۳۰-۱۵)
۷. متضمن حکم شرعی فقهی است و یک نظریه فقهی تلقی نمی‌شود؛ زیرا نظریه متضمن حکم فقهی نیست، بلکه مجموعه‌ی احکام متقارب در موضوعی است که از مبنایی خاص و هدفی ویژه برخوردار باشد و در عین حال، سازنده یک نظام حقوقی در مقابل سایر نظام‌های حقوقی دیگر باشد، مثل «نظریه ضمان». (الفاضل اللنکرانی، ۱۳۸۳: ۱۴)
۸. قاعده‌ای اصولی نیست؛ چرا که اولاً اجرای آن میان مجتهد و مقلد مشترک هست، در حالیکه تطبیق قاعده اصولی ویژه مجتهد است. (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۲/۵۴۴). ثانیاً مانند قواعد اصولی آلی و ابزاری نیست (امام خمینی، ۱۳۶۷: ۱/۷-۵) بلکه مستقل است. ثالثاً به عمل مکلف مستقیماً تعلق می‌گیرد، بر خلاف قاعده اصولی که تعلق آن به فعل مکلف با واسطه است. (الطباطبایی الحکیم، ۱۴۱۸: ۴۳). رابعاً تطبیقی است در حالی که قاعده اصولی استنباطی می‌باشد. (الموسوی الخوئی، ۱۴۱۹: ۸/۱) و در آخر برخلاف قاعده اصولی که غایت و هدف آن بیان شیوه‌های اجتهاد و استنباط است (شهید اول، ۱۳۹۸: ۲/۲۲۱)، هدف این قاعده بیان حکم حوادث جزئی است.

۳. ویژگیهای قاعده عدل و انصاف

- این قاعده فقهی و حقوقی دارای ویژگیهای زیر است:
۱. از آنجا که متن صریحی برای آن وجود ندارد یک قاعده اصطیادی است؛
 ۲. از جمله قواعدی است که بر اثبات حکم شرعی نیز دلالت می‌کند و به وسیله‌ی آن به حجت می‌رسیم؛ مانند قاعده طهارت در شبهات حکمیه. (صدر، ۱۴۱۷: ۱/۳۱-۲۴)
 ۳. در تمام ابواب فقهی و حقوقی و در کلیه‌ی شبهات موضوعیه و حکمیه جاری است.
 ۴. مانند قاعده لاضرر حاکم بر دیگر قواعد است.
 ۵. از آنجا که میزان و معیاری برای فقاقت و استنباط است و تمامی برداشتهای فقهی و فتاوی باید با آن سنجیده شود، می‌تواند در هماهنگ‌سازی مجموعه فقه اثر بگذارد. (مهریزی، ۱۳۷۶: ۱۸۴-۱۹۶)

۴. پیشینه‌ی تاریخی قاعده در فقه و حقوق

۴-۱ پیشینه تاریخی قاعده در فقه

۴-۱-۱ فقه شیعه :

در متون قرآنی و روایی مکرراً سفارش به عدل و انصاف صورت گرفته و در موارد زیادی نیز امر به اجتناب از ظلم و جور شده است؛ از این رو در متون فقهی نیز به این مسئله اهمیت زیادی داده شده تا جایی که بسیاری از احکام به دلیل اقتضای عدل و انصاف و یا مخالفت با ظلم، صادر شده است؛ (البحرانی، ۱۴۰۵:ق:۵۸۸/۲۴)

به علاوه بسیاری از قواعد فقهی به دلیل تأمین عدالت و انصاف وضع شده‌اند، مانند قاعده‌ی عسر و حرج، لاضرر و قرعه؛ ولیکن قاعده‌ای به نام قاعده‌ی عدل و انصاف که همه‌ی احکام مبتنی بر آن صادر شده باشد و مانند قاعده‌ی لاضرر و یا عسر و حرج بر بقیه‌ی احکام حکومت داشته باشند؛ از سوی فقهای شیعه مطرح نشده است.

در میان فقهای قرن سیزدهم به بعد اصطلاحی با عنوان "قاعده‌ی عدل و انصاف" رواج یافته که مراد از آن حکم به تنصیف در موارد نزاع است. قاعده‌ای که اصطیادی بوده و از حکم به تنصیفی که در متون روایی و فقهی در موارد نزاع بیان شده، استنتاج گشته است. (الفاضل اللنکرانی والکریمی القمی، بی تا: ۷۷؛ آل کاشف الغطاء، ۱۳۵۹: ۱/ ۱۰۵) (در قسمت مقایسه قاعده عدل و انصاف و قاعده تنصیف بیشتر توضیح داده خواهد شد.)

در متون فقهای معاصر نیز از عدل و انصاف به معنایی که در این مقاله مد نظر است به عنوان قاعده بکار برده نشده است.

البته یکی از فقهای معاصر به محتوا و مضمون این قاعده با عنوان مبادی عدالت یاد می‌کنند و آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «در هر موضوعی که در مقام رسیدگی و حل و فصل دعوا، نص صریح یا عرفی وجود نداشت، قاضی بایستی به قواعدی که عقل سلیم به آن دلالت می‌کند و انصاف آن را توصیه می‌کند، رجوع نموده و براساس آن حکم صادر کند.» (الحسینی الشیرازی، ۱۴۱۹: ۱۸۵)

ولیکن قاعده فقهی و حقوقی بودن آن را نقد کرده و می‌فرمایند با عنایت به این که هیچ موضوعی نیست که حکمش در کتاب و سنت ائمه‌ی معصومین نیامده باشد و این در روایات تصریح شده است (الکلینی، ۱۳۶۷، ج ۱/ ۵۹)، اصلاً نیازی به چنین قاعده‌ای ندارند؛ بنابراین اگر طراحان این نظریه منظورشان از مبادی عدالت، همان قیاس و استحسان و مصالح مرسله است، چه نیازی به تغییر اسم است و اگر منظورشان همان تعریفی است که ذکر شد، که سالبه به انتفاء

موضوع است، چون تمام مسائل در کتاب و سنت حل شده و لذا موضوعی نمی‌یابند که بخواهند حکمش را براساس انصاف صادر کنند. (الحسینی الشیرازی، ۱۴۱۹: ۱۸۵) در نهایت ایشان با بیان تفاوتی که بین قاعده‌ی عدل و انصاف مطرح شده در فقه و قاعده‌ی انصاف حقوقی و اینکه اولی فقط به معنی تنصیف در مقام رفع تنازع است و دومی برای دادن حق هر ذیحقی، سخن خود را این گونه به پایان می‌برد که این قاعده در بلاد اسلامی که در آن قرآن و سنت به عنوان منبع صدور حکم وجود دارد، هیچ جایگاهی ندارد. (الحسینی الشیرازی، ۱۴۱۹: ۱۸۶)

تنها در میان اندیشمندان و پژوهشگران معاصر همان‌گونه که در قسمت پیشینه پژوهش ذکر شد- افرادی هستند که عدل و انصاف را به عنوان یک قاعده شناسایی نموده‌اند.

۴-۱-۲ فقه اهل سنت

در میان عبارات بزرگان و فقهای اهل تسنن اثری از اصطلاح "قاعده یا قانون عدل" دیده نمی‌شود، ولی اخیراً برخی از محققین و متفکرین معاصر عربی، قاعده‌ی عدل را به عنوان یک قاعده‌ی مسلم در فقه اسلامی که بر تمام احکام فقهی حاکم است، مطرح کرده‌اند. (عبدالله علوان، ۱۹۸۵: ۶؛ احمد الریسونی، ۱۴۱۸: ۵۱۲)

برخی دیگر از این نویسندگان، انصاف حقوقی را همان اجتهاد به رأیی دانسته‌اند که نزد اهل سنت پذیرفته شده است. (الجمال البنا، ۱۴۱۵: ۱۰۷؛ الجصاص، ۱۹۷۱: ۱۳/۴-۱۱)

۴-۲ پیشینه تاریخی قاعده در حقوق

در علم حقوق عدل و انصاف گاه به عنوان اصل کلی حقوقی و با نام "اصل انصاف" و اصول عالی اخلاقی و با نام "اصول عدل و انصاف" مطرح شده است ولی به عنوان قاعده حقوقی شناخته نشده است.

البته اینکه چه تفاوتی میان این اصول و قاعده مزبور وجود دارد، موضوعی است که در قسمت بعد به آن اشاره خواهد شد.

در قوانین ایران "اصول عدل و انصاف" در بند ۳ ماده ۲۷ قانون داوری تجاری بین المللی بیان شده است: «داور در صورتی که طرفین صریحاً اجازه داده باشند، می‌تواند براساس عدل و انصاف یا به صورت کدخدانمانه تصمیم بگیرد.»

و "اصل انصاف" فقط در زمان تشکیل خانه‌های انصاف در تاریخ بیستم اردیبهشت سال ۱۳۴۴ به عنوان منبع حقوق در نظر گرفته شد. (حسین صفایی، ۱۳۵۵: ۱۱)

۵. مقایسه قاعده فقهی و حقوقی عدل و انصاف با قواعد و مباحث مشابه

در این بحث قواعد یا مباحثی که ممکن است شباهت‌هایی به این قاعده داشته باشند یا

تأثیرگذار بر اثبات آن باشند، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵-۱ قاعده عدل و انصاف و قاعده تنصیف

قاعده‌ی تنصیف که برخی از آن به قاعده‌ی عدل و انصاف یاد می‌کنند، و اجمالاً توسط فقها پذیرفته شده است (العراقی، ۱۴۲۱: ۱۷۶؛ الموسوی الخمینی، ۱۴۲۱: ۵، ۲۱۹-۲۱۴) و بسیاری از فقهای متأخر با استناد به این قاعده حکم صادر کرده‌اند (المامقانی، ۱۳۵۰: ۲۷۸؛ یزدی، ۱۳۷۸: ۱/ ۴۲؛ النجفی، ۱۳۶۲/ ۴۳، ۳۸۳-۳۹۰)، از روایتی با این مضمون استخراج شده: «هر گاه کسی یک دینار نزد امین به امانت بگذارد و فرد دوم دو دینار؛ اگر یک دینار مفقود شود [از بین برود]، به آن کسی که دو دینار به امانت گذاشته، یک دینار داده شده و یک دینار باقیمانده، بین او و صاحب یک دینار به تساوی تقسیم می‌شود.» (الطوسی، ۱۴۰۷: ۶، ۲۰۸)

دامنه‌ی موضوعی این قاعده تنصیف ادعا یا اشتغال ذمه‌ی دو نفر نسبت به یک مال، با ادله‌ی مساوی و شرایطی که امکان ترجیح ادله‌ی هیچ یک بر دیگری نباشد و راهکار همیشگی و ثابت آن، تقسیم به تساوی است. (الموسوی الخوئی، ۱۴۱۷: ۶۳-۶۰؛ یزدی، ۱۴۱۹: ۵، ۵۵۷) از این رو حیطه‌ی بسیار محدودی دارد.

اما حیطه‌ی شمول پذیری قاعده عدل و انصاف محدود به باب دعاوی نیست و تمام ابواب فقه را در بر می‌گیرد. تشخیص مصادیق عدل و انصاف و تقیید یا توسعه‌ی متونی که از طرف قانون‌گذار ارائه شده، به عنوان کاربرد این قاعده معرفی شده است. از این رو همان‌گونه که در کاربردهای قاعده بیان می‌شود، در هر موردی به تناسب همان موضوع احکامی اعم از تنصیف، ضمان و یا حکم تکلیفی یا وضعی صادر خواهد گشت.

۵-۲ قاعده عدل و انصاف و نظریه مقاصد الشریعه

برخی از اندیشمندان اسلامی درصدد برآمده‌اند تا از طریق فهم مقاصد شریعت در سطوح مختلف خرد و کلان، ضمن فهم شریعت و نظام آن، به استنباط احکام در موضوعات جدید و بازنگری در احکام موجود بپردازند.

اگرچه طراحان نظریه‌ی مقاصد الشریعه، درباره‌ی مقصد شریعت تعریف واحدی ارائه نمی‌دهند، ولی همگان بر این مطلب تأکید می‌ورزند که منظور از مقصد، غایات و حکمت‌هایی است که شارع برای مصلحت بندگان در قواعد و قانونگذاری خود ملاحظه و مراعات کرده است. (الریسونی، ۱۹۹۵: ۱۹).

این اندیشمندان مقاصد را به چند دسته از جمله ضروری، مورد حاجت، تحسینی تقسیم نموده (حکمت‌نیا، ۱۳۸۵: ۲۴ و ۲۵) و راه‌هایی را مانند استقرا برای دستیابی به مقاصد شریعت ارائه

داده‌اند. (الخدامی، ۶۹: ۱۴۲۱-۶۷)

هرچند عدالت در نظریه‌ی شاطبی به عنوان مقاصد شریعت مطرح نگشته چون معتقدند به بقیه‌ی مقاصد ضروری بازگشت می‌کند، لیکن با رویکردهای جدیدی که در این نظریه پیش آمده، می‌توان عدالت را به عنوان یکی از همان مقاصد کبری و کلی معرفی کرده (القرضاوی، ۲۰۰۸: ۲۸) و این قاعده را در کلیه‌ی احکام ساری و جاری دانست. (الریسونی، ۱۹۹۵: ۲۵۲)

با توجه به آن‌چه در تبیین این نظریه آورده شد، می‌توان گفت قاعده‌ی عدل و انصاف یکی از نمونه‌های اجرایی این نظریه است؛ قاعده‌ای که در کلیه‌ی احکام فقهی اجتماعی جاری و ساری است، و به گونه‌ای عمل می‌کند که اولاً در مواقع فقدان، اجمال و تعارض قوانین، فقیه را از تحیر درآورده و او را مجاز می‌کند تا براساس این قاعده، حکمی متناسب با عدالت -که از اهداف اصلی دین است، صادر کند؛ ثانیاً در صورتی که او حکمی را مخالف با عدل و انصاف یافت، به او اجازه می‌دهد، آن را کنار گذاشته و بنا بر مقتضای عدالت و انصاف حکم صادر نماید.

۳-۵- قاعده عدل و انصاف و مذاق شریعت

گاهی احکام الهی به صورت صریح از کتاب و سنت به دست نمی‌آید، بلکه فقیه از طرفی با شم اجتهادی خود آن را از ادله و منابع فقه استنباط می‌کند. مذاق شریعت یا مذاق شرع یکی از همین راه‌ها است.

بر خلاف بحث مقاصد الشریعه، این موضوع میان اهل سنت اصلاً مطرح نشده است و فقط در کتاب المنخول غزالی اصطلاحش به کار رفته، بدون این‌که به کاربرد یا توضیح این اصطلاح پرداخته شود. (الغزالی، ۱۴۱۹: ۶۱۸) در میان فقهای امامیه صاحب جواهر در قسمت‌های متعددی به مذاق شریعت استناد نموده و نظر اجتهادی خود را بر مبنای آن ارائه کرده است. (النجفی، ۱۳۶۲: ۱۵۰/۱؛ ۳۲۹/۲؛ ۱۶۵/۲۴؛ ۶/۳۲) فقیهان پس از وی نیز به طور مکرر از این اصطلاح استفاده کرده و به این طریق، این نحوه‌ی استنباط با چنین اصطلاحی، وارد گفتمان فقهی شیعه شده است.

زمانی فقیه به مذاق شرع استناد می‌کند که متوجه می‌شود صدور حکم، منجر به ناسازگاری با احکامی است که هر چند مدلول صریح یا ضمنی هیچ یک از کتاب و سنت نیست، ولی به صورت واضح و روشن، مستنبط از این منابع است.

بنابراین لازم است آن‌چه به عنوان مذاق شرع معرفی می‌شود، در عین این‌که به طور مستقیم از ادله‌ی فقهی استخراج نشده است، به گونه‌ای بدیهی از منابع فقه استنباط شده باشد. این حکم از مجموع احکامی که در آن زمینه است، استخراج می‌شود و فقیه دأب و نظر شارع را در آن موضوع استخراج می‌کند. مثل دأب شارع بر تستر زن که باعث شرط مرد بودن برای فقیه شده است.

(الموسوی الخوئی، ۱۴۱۱: ۲۲۷-۲۲۶)

هر چند حرمت ظلم و برقراری عدل یکی از مواردی است که فقها به عنوان مذاق شریعت معرفی نموده‌اند و بر اساس آن فتوا صادر کرده‌اند به عنوان نمونه سید محسن حکیم در بحث حرمت انتقال زکات از شهری به شهر دیگر فرموده‌اند: «لتأیلم تضييع الحق على مستحقه المعلوم من مذاق الشارع تحريمه» که در این جا حرمت ظلم که به عنوان مذاق شارع معرفی شده منبع صدور حکم حرمت انتقال گشته است. (۱۴۱۶: ۳۲۲/۹)، لیکن با توجه به این که مذاق شریعت هنوز به عنوان یک متدولوژی و نظریه‌ی فهم احکام، نهادینه و معرفی نشده است و بیشتر به صورت موردی مطرح شده، قائلین به قاعده با طرح آن، درصدد استخراج یک قاعده فقهی با قلمرو بسیار وسیع، از یکی از مذاق‌های شارع هستند.

۴-۵ قاعده عدل و انصاف و قاعده لاضرر

شاید تصور شود که قاعده‌ی نفی ظلم (که متضمن جنبه‌ی سلبی قاعده‌ی عدل و انصاف

می‌باشد) همان قاعده‌ی لاضرر است، در حالیکه این دو قاعده تفاوت‌های زیادی باهم دارد از جمله:

۱. لاضرر چون قاعده‌ای تعبیدی است، به مقدار دلالت آنها اکتفا می‌شود؛ ولذا اختلاف نظر پیش آمده است که آیا قاعده لا ضرر - که نفی حکم ضرری می‌کند- اثبات حکمی که از عدمش ضرر لازم می‌آید، را نیز شامل می‌شود؟

در حالی که چنین شبهه‌ای در مورد قاعده‌ی عدالت وجود ندارد و شامل هر نوع ظلم و عدالتی می‌شود؛ زیرا لسان این قاعده «لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» و «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» است. این بدان معناست که هر جا از موقف ایجابی، ظلم لازم آید، ترک شود و هر جا از موقف سلبی، ظلم لازم آید، ترک نشود. علی اکبریان، ۱۳۸۷: ۲۳۸-۱۹۶)

۲. برخی گفته‌اند رابطه‌ی این دو قاعده با یکدیگر عموم و خصوص من وجه است. موارد بسیاری بین ضرر و ظلم مشترک است؛ اما مواردی وجود دارد که قاعده لا ضرر جریان پیدا می‌کند، ولی ظلم محسوب نمی‌شود، مانند جایی که مغازه آهنگری با سر و صدایش سلب آسایش دیگران را بکند، در این مورد اضرار صورت گرفته، ولی ظلم بودنش روشن نیست. (الروحانی، ۱۴۱۶: ۵/۳۹۲)

البته ممکن است این ادعا مطرح شود که مبنای لاضرر قبح ظلم است، بنابراین اگر ضرری منجر به ظلم نشود، مشمول قاعده‌ی لاضرر نیست، در این صورت لاضرر و قبح ظلم رابطه‌ی عموم

و خصوص مطلق پیدا می‌کند.

مؤید این سخن عبارتی است که از سید یزدی مطرح شده: ایشان در این مورد که مشتری در عقد بیع فاسد ملزم به بازگرداندن مال است و تمام هزینه‌های بازپس دادن مال برعهده اوست، به شیخ انصاری - که هزینه‌ی زیاد را به دلیل اجرای قاعده‌ی لاضرر استثنا کرده (الانصاری، ۱۳۷۴: ۱۹۹/۳) - اشکال می‌کند و می‌فرماید: «به طور کلی پرداخت هزینه به ضرر مشتری است، ولی تا زمانی که هزینه‌ها در حدی نباشد که ظلم و اجحاف شود، قاعده‌ی لاضرر جاری نیست.» (یزدی، ۱۳۷۸: ۹۵/۱)

این عبارت نشان می‌دهد، قاعده لاضرر شامل هر ضرری نمی‌شود، ضرری را که فرد مستحق آن نیست و شارع مصلحت دیگری را بر آن ترجیح نداده، در قلمرو این قاعده می‌آید، بنابراین ضرر اصطلاحی مشمول قاعده لاضرر، همیشه ظلم است. این سخن حتی در جایی که میان مصلحت فرد و جامعه تعارض ایجاد می‌شود، نیز جاری است؛ زیرا هر چند ضرری به فرد وارد می‌گردد، ولی چون به مصلحت جامعه نیست، ظلم شرعی محسوب نمی‌شود؛ شارع آن ضرری را ظلم می‌داند که با مصلحت جامعه در تعارض نباشد.

۵-۶ قاعده عدل و انصاف و اصل حقوقی "انصاف" یا "عدل و انصاف"

در علم حقوق اصولی به عنوان اصل انصاف و اصل عدل و انصاف شناخته شده اند. در عمل، تعیین مرز دقیق بین این دو اصل بسیار دشوار است و مراجع رسیدگی کننده به اختلافات، علی رغم تفاوت‌های بین این دو اصل، عملاً تمایز چندانی بین آن دو قائل نیستند. (انسبه مطیعی و مسعود البرزی ورکی، ۱۳۹۷: ۱۵۷) لذا با توجه به اشتراکاتی که بایکدیگر دارند، با قاعده فقهی و حقوقی عدل و انصاف در یک قسمت مقایسه می‌شوند.

اصول مذکور با آنچه در این قاعده فقهی و حقوقی منظور است، متفاوت است. این تفاوت هم در برداشتی است که از معنای انصاف در نظر گرفته شده و هم در کاربرد این اصل حقوقی.

۱-۵-۶ تفاوت در تعریف عدالت و انصاف

همان‌گونه که در تبیین معنای انصاف نزد حقوقدانان آورده شد، در صورتی که عدالت به معنای اعطای حق ذی‌حق در نظر گرفته شود، واژه‌ای مترادف با انصاف است؛ (جعفری لنگرودی، ۱۴۰۱: ۱۹۴/۲) لیکن در صورتی که عدل را به آنچه که قانون می‌گوید، اطلاق کنیم، انصاف با آن متفاوت می‌گردد. در این صورت انصاف یک نوع عدالت غیر مقید، طبیعی و وجدانی بدون اعمال هر گونه حد و مرز قانونی تلقی می‌شود (الفاروقی، ۱۹۹۱: ۱۶/۱) و عدالتی که از ضمیر

فرد و به خاطر خوف از خدا نشأت می‌گیرد و نه با زور و اجبار قاضی و حاکم. (الفاروقی، ۱۹۹۱:

۲۵۲/۱)

در توضیح و تبیین این نظریه آمده: «عدالت همان چیزی است که بایستی محقق شود و لذا در یک قاعده کلی تنظیم می‌گردد. اجرای عدالت دارای نتایجی است که در بسیاری از موارد (مثلاً ۹۹ درصد موارد) احساس و وجدان ما را راضی می‌کند، اما در صدمین مورد با احساسات عمومی وفق نمی‌دهد، این مورد از قاعده خارج شده و دیگر بر طبق عدالت تصمیم گرفته نمی‌شود، بلکه طبق انصاف اتخاذ تصمیم می‌گردد.» (گیتی، ۱۳۴۳: ۲۸۱)

ریشه‌ی ارائه‌ی چنین تفاوتی را باید در یونان و روم باستان جستجو نمود. قانون دراکون (۶۲۰ ق.م) در یونان و قانون الواح دوازده‌گانه (۴۵۰ ق.م) در روم قدیم، حاوی قوانین بسیار خشن و غیر عادلانه‌ای بودند؛ از جمله‌ی قوانین آن‌ها این بود که طلبکار حق دارد بدهکارش را بنده‌ی خود قرار دهد تا دینش را ادا کند و یا او را بکشد. با توجه به وجود چنین قوانینی جنگ‌های قبیله‌ای به شکل وسیعی به راه افتاد. (الفصل، ۱۹۹۸: ۳۱)

از این‌رو تفکرات جدید حقوقی پدید آمد که درصدد کاستن از قساوت و خشونت قانون بود؛ این تفکر به شکل نظریه‌ی حقوق طبیعی بروز و ظهور یافت که جلوه و نمود عینی آن، همان تمیز قائل شدن بین عدل و انصاف بود.

فلاسفه‌ی یونان برای قانونی که همه‌ی مردم با هر نوع شرایط در برابر آن یکسانند و منجر به بی‌عدالتی و ظلم نسبت به بسیاری از مردم می‌شد، راه حلی را برای دادگاه‌ها مطرح نمودند. این راه حل عبارت بود از تمیز گذاشتن میان عدل و انصاف و ارجاع قضات به انصاف، در جایی که قاضی متوجه نقص قانون می‌شود. یعنی به قاضی اجازه داده می‌شد در چنین شرایطی به کمک آنچه عقل و وجدانش بر آن دلالت می‌کند - یعنی انصاف - حکم کند و قانون را اجرا نکند. (الفصل، ۱۹۹۸: ۳۲)

ارسطو اولین فیلسوفی بود که تفاوت گذاشتن میان انصاف و عدالت را به عنوان یک دغدغه مطرح نمود و ارجاع به انصاف را برای قضات پیشنهاد داد. او انصاف را مصحح و مکمل قانون و به عنوان عدالت طبیعی و نه قانونی معرفی نمود (ارسطو، ۱۹۵۲: ۲، ۱۰۶)، تا با عدالت که حکم مطابق قانون است، متفاوت باشد.

وی رجوع به انصاف را در دو صورت لازم می‌دانست: یکی در جایی که قانون درباره‌ی آن مسئله ساکت است و حکم روشنی ندارد. (العشوش، ۱۹۹۰: ۴۰) دوم در صورتی که قانون کلی است و اجرای متن قانون با توجه به شرایط دعوی مستلزم ظلم می‌گردد؛ در این موارد لازم بود

قاضی مستند به انصاف و با توجه به شرایط به وجود آمده، حکم صادر کند. با توضیحات فوق می‌توان دریافت که معنایی که در قاعده فقهی حقوقی عدل و انصاف مطرح شده است عدالت مرادف انصاف معنا می‌شود، لیکن در حقوق به دلیل پیشینه‌ای که ذکر شد عدالت را به معنای قانون و انصاف را معنای متفاوت از آن در نظر می‌گیرند، لذا تفاوت مبنايي با بحث این پژوهش وجود دارد.

۵-۶-۲ تفاوت در کاربرد

اصل انصاف، که به معنای دخالت دادن حکم وجدان و عقل سلیم در صدور حکم است در حال حاضر در عرصه‌های مختلف ملی و بین‌المللی، اعم از قضایی و داوری، نفوذ کرده و تاکنون دیوان بین‌المللی دادگستری، به عنوان مهمترین مرجع قضایی بین‌المللی، در زمینه‌های مختلف از این اصل در آراء خود استفاده نموده است. حسب نظر حقوقدانان این اصل، که به عنوان قواعد حقوقی و مبتنی بر مقررات موضوعه تلقی می‌گردد، ایفاگر نقشهای تعدیل، تکمیل و تصحیح حقوق است، و توسل به آن حسب نظامهای مختلف حقوقی اغلب نیاز به رضایت طرفین اختلاف ندارد. (مطیعی و البرزی، ۱۳۹۷: ۱۳۸)

همانگونه که ملاحظه می‌شود اصل کارکرد این قاعده در مرحله داوری و قضاوت است در حالی که قاعده فقهی حقوقی عدل و انصاف در مرحله صدور حکم و وضع قانون است. به عبارت دیگر با صرف نظر از تفاوت معنایی در بکارگیری واژه عدل و انصاف، قاعده فقهی حقوقی عدل و انصاف مستند واضع قانون قرار می‌گیرد تا بر اساس آن قانونی وضع کند ولی هر گاه قاضی در مقام قضاوت قوانین را خشک و غیر قابل انعطاف ببیند بر اساس اصل انصاف رأی صادر می‌کند.

۶. مستندات قاعده‌ی فقهی حقوقی عدل و انصاف

۱-۶-۱ ادله

در این قسمت هر گونه دلیل و مدرکی که بر وجود این قاعده می‌توان ارائه نمود، تا حد امکان استقراء شده است لیکن به جهت نوآوری مطالب و پرهیز از ارائه مطالب تکراری ادله و مستنداتی مانند عقل که دلیل اصلی این قاعده است، آیات امر به قسط و عدل و روایاتی که در آنها عدل را به عنوان معیار معرفی کرده^۷ (النوری، ۱۴۰۸: ۳۱۷/۱۴؛ الری شهری، ۱۴۱۶: ۳) و یا والی را امر به اجرای عدالت کرده است (السید الرضی، ۱۳۷۵: ۹۹۶؛ المجلسی، ۱۴۰۳: ۸۸/۲۸، ۳۶۲/۷۵) را فقط اشاره کرده و اهم ادله مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱-۱-۶ آیات

مورد اول- آیهی ۳ سوره نساء^۷ امر کرده در صورتی که می‌توانید بین زنانتان عدالت را برقرار کنید، فقط یک زن بگیرید. « عدل در این آیه به معنای ظلم نکردن و در مقابل جور نیست، زیرا این امر در مورد یک زن هم بایستی رعایت شود؛ بلکه منظور از عدالت در این آیه برقراری مساوات میان زن‌هاست. » (ابن نجیم المصری، ۱۴۱۸: ۳/۳۸۰) این آیه صراحتاً به اهمیت برقراری عدالت بین زوجات اشاره دارد و لزوم رعایت مساوات را میان همسران تصریح می‌کند. هر چند با توجه به آیهی ۱۲۹ سورهی طلاق^۸، فقها این آیه را مقید کرده‌اند به وجوب تقسیم به تساوی در شب‌ها و نفقه‌ی واجب. (النجفی، ۱۳۶۲: ۳۱/۱۸۲؛ صاحب مدارک، ۱۴۱۳: ۱/۴۲۱؛ الشافعی، ۱۴۰۳: ۵، ۲۰۴؛ الکاسانی، ۱۴۰۹: ۲/۳۳۲) و مساوات در بقیه‌ی امور مانند مضاجعت، محبت میان زنها و... (که در توان و مقدور فرد نیست) را مستحب دانسته‌اند (مقدس اردبیلی، ۵۰۸؛ الصدر، ۱۴۲۰: ۱۶۳/۶). در تمام احکام مترتب بر این مسئله اعم از به سفر رفتن، واگذاری یک شب به زن دیگر و... ملاک و میزان، رعایت عدالت و انصاف است؛ (الفاضل الهندی، ۱۴۱۶: ۷/۴۹۳-۴۹۵) و به دلیل رعایت مصداق اتم و اکمل عدالت و انصاف است که فقها حکم به استحباب موارد فوق داده‌اند. (النجفی، ۱۳۶۲: ۳۱/۱۸۲)

مورد دوم- حرمت ربا: در آیهی شریفه‌ای که در مورد حرمت ربا آمده، ظلم ندیدن و ستمکار نشدن از جمله‌ی حکمت تشریح حرمت ربا مطرح شده (البقره: ۲۷۹) و روایاتی نیز پیرامون علت تشریح ربا وارد شده است. (الری شهری، ۱۴۱۶: ۲/۱۰۳۲) برخی از فقها به دلیل همین حکمت و علتی که برای تشریح ربا آمده، حیلہ شرعی در ربا را نپذیرفته و روایات مربوط به حیل شرعی در ربا را ساختگی می‌دانند. (الموسوی الخمینی، ۱۴۲۱: ۲/۴۵۱).

۱-۲-۶ روایاتی که وجود عدالت یا مستلزم بودن ظلم، دلیل صدور حکم است.

مورد اول- وجوب پرداخت اجاره بهای مدت زمان تعدی در مال الاجاره: در روایت مفصلی که به صحیح‌هی ابی‌ولاد معروف شده است، امام صادق (علیه السلام) قضاوت ابوحنیفه را به عدم پرداخت اجاره بهای مدت زمان تعدی در مال الاجاره را ظالمانه توصیف کرده و پرداخت اجاره بها را لازمه‌ی عدالت دانسته‌اند. (کلینی، ۱۳۶۷: ۵/۲۹۱)

مورد دوم- وجوب رد مال مغضوبه و نادیده گرفتن زحماتی که غاصب بر روی مال انجام می‌دهد: در روایات آمده است که هرگونه تلاش و زحمتی که غاصب برای بهبود، اصلاح، تعمیر و یا رشد کمی و کیفی مال غصبی انجام دهد، لحاظ نشده و هیچ اجرتی در مقابل آن دریافت

نمی‌کند و دلیل این حکم این است که او ظالم است (الطوسی، ۱۴۰۰: ۶/ ۲۹۵)؛ هر چند بنا بر نظر برخی از فقها این روایت از نظر سندی ضیف است. (الموسوی الخمینی، ۱۴۲۱: ۱، ۳۵۸)، لیکن از جمله روایات مشهوری است که مورد عمل بسیاری از فقها قرار گرفته است و حتی در کتب اهل سنت نیز نقل شده است (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶: ۵، ص ۳۲۷؛ البخاری، ۱۴۰۱: ۳، ۷۰) به عبارت دیگر هر چند، تمامی مذاهب اسلامی قائل به وجوب رد مال مغضوبه می‌باشند (حمد شراره، ۱۳۹۵: ۱۰۰) ولی در عین حال پذیرفته‌اند که هرکس از حق خود تعدی کرده باشد، در مقابل زحماتی که برای آن مال کشیده هیچ اجرتی دریافت نمی‌کند. (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۳/ ۵۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۳/ ۳۶۶؛ النووی، ۱۴۱۷: ۱۴/ ۲۱۲-۲۱۱) در تمامی این فتاوا آمده است: هر کس که به نحوی غاصب و متعدی از حق خود شناخته شود، و در این مدت در مالی که اجازه تصرف نداشته، بنایی ساخته یا کشت و زرع کرده باشد، ملزم به کندن کشت و زرع می‌شود، بدون اینکه صاحب اصلی مال غصبی، ضامن خسارات وارده باشد.

مورد پنجم - الزام فوری مدیون به پرداخت دیونش در صورت توانایی مالی و در صورت استنکاف، فروش اموال او از طرف حاکم: اکثر فقهای شیعه و سنی معتقدند مدیونی که توانایی مالی دارد فوراً باید دیونش را بپردازد و در صورتی که امتناع کند حاکم اموال او را به فروش بگذارد؛ (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۲/ ۲۷۸؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۳۳/۲؛ الشافعی، ۱۴۰۳: ۳، ۲۰۶؛ النووی، ۱۴۱۷: ۱۶/ ۴۱۲) حتی برخی فتوا به عدم پذیرش شهادت فردی که تأخیر در پرداخت دیونش دارد، داده‌اند (الحطاب الرعینی، ۱۴۱۶: ۸/ ۲۰۰)؛ دلیل صدور چنین حکمی روایاتی است که در آن به تأخیر انداختن پرداخت دین از طرف مدیون ظلم شناخته شده است: «قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): مَطْلُ الْمُسْلِمِ الْمُوسِرِ ظُلْمٌ لِلْمُسْلِمِ» (الکلبینی، ۱۳۶۷: ۷/ ۴۱۲) و با همین مضمون در کتب اهل سنت آمده است. (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶: ۲/ ۳۱۵)

۲-۶ مؤید قاعده: وجود احکام شرعی و قوانین حقوقی مبتنی بر قاعده فقهی

عدل و انصاف

در این قسمت به احکام و قوانینی که در آن به صراحت فقها یا حقوقدانان دلیل صدور حکم را نفی ظلم یا استلزام عدالت (با عباراتی نظیر «قاعده العدل»، «لانه عدل»، «لانه ظلم»، «هذا مقتضی الانصاف»، «هذا خلاف العدل و الانصاف»، «للانصاف»، «هذا مقتضی العدل») مطرح کرده‌اند، اشاره می‌گردد و از استقراء آن می‌توان به عنوان مؤید وجود چنین قاعده‌ای استفاده کرد.

۱-۲-۶ حکم به تقسیم و تقسیط براساس عدل و انصاف

مورد اول - مستند به اقتضای عدالت و انصاف:

در مواردی ملاحظه می‌شود که فقها مفاد قاعده‌ی تنصیف را در نظر گرفته‌اند، و هر چند نام قاعده را نیاورده، ولی به دلیل نزدیکتر بودن تقسیط به عدالت و انصاف، در هر جا امکان تقسیم وجود داشته، حکم به تقسیم به تساوی یا تقسیط داده‌اند؛ سه مورد را به عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

۱. به طور کلی هر گاه فقها پیرامون قیمت گذاری منافع یا اعیان (در زمان اختلاف)، و یا تعیین قیمت ارش، سخن به میان آورده‌اند، ملاک و مبنای قیمت گذاری را عدالت دانسته و براساس آن حکم صادر نموده‌اند؛ به عنوان نمونه صاحب جواهر در بحث ارش، آن‌گاه که اهل خیره در قیمت‌گذاری اختلاف کنند، فرموده است: رأی گروهی از فقیهان آن است که قیمت‌ها جمع گردد و نسبت‌گیری شود و پس از نقد و بررسی نظر دیگر فقها، همان رأی اکثر فقها را پذیرفته و در مقام استدلال بر این نظر نوشته‌اند که دلیل آن اقتضای عدالتی است که هم حق مشتری و هم یابیع را ادا می‌کند. (النجفی، ۱۳۶۲: ۲۳ / ۲۹۰-۲۹۴) مراغی نیز ملاک برتری این نظر را عادلانه بودن این نحوه‌ی محاسبه و این‌که به این طریق هیچ ظلمی بر کسی وارد نمی‌شود، قرار داده است. (۱۴۱۷: ۲ / ۵۴۵ - ۵۴۱)

۲. ابن براج در مورد جنایات وارده از سوی عبد مطالبی را مطرح کرده و در آن جا نیز تقسیط مال‌الکتابه را مقتضای عدالت دانسته است. (۱۴۰۶: ۲ / ۳۸۸)

۳. شهید اول فتوا داده که اگر دو نفر نیازمند کمک و انفاق باشند و هیچ دلیلی بر برتری یکی بر دیگری وجود نداشته باشد، در صورتی که غذا به گونه‌ای بود که یکی از آن‌ها با آن یک روز زنده می‌ماند، با تقسیم به تساوی هر دو نصف روز زنده می‌مانند، باید بین هر دو تقسیم شود؛ دلیل این حکم، عموم آیه‌ی « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ »^۱ بوده، زیرا این‌گونه تقسیم، به عدالت نزدیکتر است. (۱۳۹۸: ۲ / ۴۵ - ۴۴)

۲-۲-۶ صدور حکم تکلیفی براساس عدل و انصاف :

مورد اول- پس از ازدواج با دختر باکره هفت شب به عنوان حق زفاف دختر شناخته شده است. اگر مردی قبل از ادای این حق زن را طلاق دهد، فقها گفته‌اند که به زن ظلم روا داشته و در صورت ازدواج مجدد با او بایستی آن را جبران کند. و یا در موردی که فرد چند زن داشته و شبها را میان آن‌ها تقسیم کرده ولی قبل از ادای نوبت یکی از زنها او را طلاق داده، به دلیل ظلمی که به زن روا داشته فتوا به حرمت طلاق داده‌اند. (شهیدثانی، ۱۴۱۳: ۸ / ۳۳۰؛ فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷: ۳ / ۲۵۳) هرچند به دلیل اینکه نهی به امر خارج از طلاق تعلق گرفته، قائل به بطلان آن نشده‌اند. (آل عصفور البحرانی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۵۰) و از سوی دیگر فتوا داده‌اند که اگر بعد از طلاق، مجدداً با او ازدواج کرد، باید حق گذشته زن را جبران کند. البته برخی مانند صاحب جواهر این مورد را از

مصادیق ظلم نمی‌داند و معتقد است از آن‌جا که وجوب ادای این حقوق مشروط به بقای علقه‌ی زوجیت است، از مصادیق ظلم خارج شده است. (۱۳۶۲: ۳۱/۱۷۵)

مورد دوم- برخی از افعال یا مکاسب مستلزم ظلم هستند و صراحتاً مستلزم ظلم بودن به عنوان یکی از ادله‌ی حرمت این افعال بیان شده است، مانند غضب: «و هو من أفحش الظلم الذی قد استقل العقل بقبحه» (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۱۷۲/۲)، تطفیف: «یدل علیه الأدله .. أما العقل فلائنه داخل فی الظلم المحرم عقل» (یزدی، ۱۳۷۸: ۲۲/۱)، غیبت: «أما كونها من حقوق الناس: فلائنه ظلم علی المغتاب» (شیخ انصاری، ۱۳۷۴: ۳۳۶/۱) و سب: «سب المؤمنین حرام لائنه ظلم و إيذاء و إذلال» (شیخ انصاری، ۱۳۷۴: ۱۵۹/۱).

مورد سوم- اگر دین مدت دار نباشد، طلبکار موظف است هر زمان مدیون آن را پرداخت کرد، آن را قبول کند، زیرا عدم پذیرش آن مستلزم ظلم به مدیون است. (شیخ انصاری، ۱۳۷۴: ۲۱۶/۶)

مورد چهارم- وفای به عقد واجب است چون ترک آن ظلم است. (میرزای شیرازی، ۱۴۱۲: ۷۳/۲)

۲-۳-۶ صدور حکم وضعی براساس عدل و انصاف:

مورد اول- فقها نفی ضمان امین را مستند به عدم ظلم نموده‌اند و فرموده‌اند: مقتضای ذیل روایت «لَا يَجِلُّ دَمٌ أَمْرِي مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَيْبَةٍ نَفْسِهِ وَلَا تَطْلُمُوا أَنْفُسَكُمْ» حرمت ظلم است و نفی ضمان امین از همین مورد شمرده می‌شود. (الموسوی الخميني، ۱۴۱۸: ۱/۲۰۱)

مورد دوم- در بحث جواز وضو از قناتها و رودهای بزرگ بدون اذن صاحبش، آنچه مسلم است دلیل قطعی برآن سیره‌ی عقلا است که هیچ ردع و منعی از طرف شارع نسبت به آن نیامده است. آیت .. خوئی در ادامه‌ی همین بحث بیان می‌کنند که هر چند تصرف در مال غیر بدون اذن صاحبش از مصادیق ظلم است، ولیکن عقلا خوردن یا وضو گرفتن از آب رودها را هرچند دارای مالک خاصی باشد -البته در صورت عدم منع مالکش- خلاف عدالت نمی‌دانند و لذا این عمل جایز است. (الموسوی الخوئي، ۱۴۱۷: ۵/۳۳۳)

مورد سوم- در صورتی که سکه و یا گنجی که آثار اسلام بر آن نقش بسته مانند سکه دوره عباسیان، در اموال عمومی مسلمین پیدا شود، برخی مانند آیت .. خوئی معتقدند حکم لقطه را دارد و از آن‌جایی که تصرف یک مال بدون اذن صاحبش ظلم محسوب می‌شود، جایز نیست این مال را تصرف کرد، مگر اینکه شارع صراحتاً آن را استثنا کرده باشد، مانند اکل ماره یا مال کافر حربی؛ به عبارت دیگر قاعده‌ی احترام قاعده‌ای است که مسلمان بودن یا نبودن افراد در اجرای آن هیچ نقشی

ندارد، زیرا پشتوانه‌ی آن قبح ظلم است، مگر با دلیل دیگری این قاعده استثنا پیدا کند. (۸۰/۲۵:ب۱۴۱۷)

۶-۲-۴ منتفی کردن احکام اولیه براساس عدل و انصاف

شهید صدر معتقد است یکی از دلایل ایجاد حق تحجیر و احیاء موات این است که ندادن چنین حقی به عامل و تساوی قائل شدن میان او و افراد دیگر، مستلزم ظلم است و لذا اسلام برای او یک حق تقدم قائل شده است؛ با عنایت به این که فلسفه‌ی این حکم برقراری عدالت است، لذا هرگاه این حق مستلزم ظلم شود، حق تحجیر و احیاء موات از بین می‌رود. قائل شدن به چنین حقی با مصالح نظام و حکومت اسلامی و عدالت اجتماعی که باید میان افراد جامعه برقرار گردد، منافات دارد. قطعاً این مصلحت بزرگتر و برقراری عدالت در سطح کلان جامعه باید قبل از صدور حکم در نظر گرفته شود. بنابراین با عنایت به اصل برقراری عدالت در سطح کلان جامعه، می‌توان معتقد بود در یک عصر و زمان، احیاء موات جایز و در عصر و زمان دیگر حرام است. (شهید صدر، ب۱۴۱۷: ۶۸۹)

۶-۲-۵ ثبوت حق براساس عدل و انصاف

مورد اول- در مباحث فقهی آمده اگر مالی که نسبت به آن معامله و یا وصیت می‌شود، مالیت نداشته باشد، معامله یا وصیت صحیح نیست؛ ولی در همین جا تصریح شده که اگر این مال بی ارزش برای کسی که آن را دریافت می‌کند، سودمند باشد، حق اختصاص ایجاد، و وصیت نسبت به آن صحیح است؛ دلیل این حکم این است که گرفتن آن از فردی که از آن منتفع می‌شود، مستلزم ظلم است. (النجفی، ۱۳۶۲: ۲۸۰/۲۸؛ شیخ انصاری، ۱۳۷۴: ۱۶۱/۱) برخی از فقها اشکال کرده‌اند که ظلم منوط به ثبوت حق است، پس این که برای ثبوت حق اختصاص، به ظلم استناد شود، مستلزم دور است؛ در جواب این اشکال آورده شده: «چون عرف آن را ظلم می‌داند، ثبوت حق به همین وسیله کشف می‌شود.» (یزدی، ۱۳۷۸: ۱۵/۱)

مورد دوم- حق فسخ و تخلیه که در قانون روابط موجر و مستأجر مصوب ۱۳۵۶ پیش -

بینی شده بر مبنای این قاعده فقهی و حقوقی است. (کاتوزیان، ۱۳۷۶: ۲۷۱/۳)

مورد سوم- مبنای قانون در ماده ۴ قانون مسئولیت مدنی قاعده فقهی حقوقی عدل و

انصاف است. این قانون مقرر می‌دارد: «دادگاه می‌تواند میزان خسارت را در موارد زیر تخفیف دهد:

۱. هر گاه پس از وقوع خسارت وارد کننده‌ی زیان به نحو مؤثری به زیان دیده کمک و مساعدت

کرده باشد. ۲. هرگاه وقوع خسارت ناشی از غفلت بوده که عرفاً قابل اغماض باشد و جبران آن نیز

موجب عسرت و تنگدستی واردکننده‌ی زیان شود....»

از این رو می‌توان با این مبنا در مسئولیتهای قراردادی نیز چنین حکمی را جاری دانسته و حتی در موارد خسارت توافقی قراردادی نیز قابل اعمال بدانیم. (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۶۸۱/۲)

۶-۲-۶ پرداخت خسارت براساس عدل و انصاف:

مورد اول- در عقد شفعه شفیع حق دارد سهم شریک خود را بخرد، حالاگر بخشی از مال به واسطه‌ی تصرف مشتری از بین رفت، در صورتی که عین مال به گونه‌ای است که نسبت به جزء تلف شده و باقیمانده، می‌توان قیمت مجزایی در نظر گرفت، فقها به دلیل این که ملزم کردن شفیع به گرفتن قیمت قسمت سالم، مستلزم ظلم می‌شود، حکم به پرداخت قیمت جزء تلف شده و دادن قسمت سالم مال داده‌اند. (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۴۱۹/۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳۲۶/۱۲)

مورد دوم- براساس نظریه‌ی دارا شدن بدون سبب یا غیر عادلانه اگر شخص بدون یک علت قانونی و قراردادی، به زیان دیگری مالی را دارا شود، باید عین مالی را که از این طریق بدست آورده و یا بدل آن را به زیان دیده، بازگرداند. (صفایی، ۱۳۷۵: ۳۷۰)

نتیجه گیری:

با توجه به اینکه فقیه باید احکام مبتنی بر قسط و عدل باشند برخی از اندیشمندان درصدد ایجاد قاعده‌ای با نام عدل و انصاف شده‌اند که براساس آن فقیه براساس فهم خود و آنچه عقلا عدل می‌داند حکمی را صادر و اگر حکمی منجر به ظلم می‌شود آن را نفی کنند. واژه عدل و انصاف در این قاعده به معنای اعطاء کل ذی حقه است و برخلاف قاعده حقوقی عدل و انصاف معنای متفاوتی برای انصاف مدنظر نیست. این قاعده تمام ویژگیهای یک قاعده فقهی مانند کلی بودن، عمومی بودن، اجتماعی بودن را داراست به علاوه دارای ضمانت اجرا است و ویژگیهای ضابطه فقهی، قاعده اصولی و نظریه فقهی را ندارد. این قاعده در تمامی ابواب فقهی قابل اجراست. با توجه قلمرو و کاربرد این قاعده وجود نظریه مقاصد الشریعه و مذاق شریعت و قواعد فقهی تنصیف و لاضرر کفایت از قاعده عدل و انصاف نمی‌کند و این قاعده با قاعده حقوقی عدل و انصاف هم از نظر معنای مدنظر از عدل و انصاف، هم از نظر کاربرد متفاوت است. مستند این قاعده آیات و روایات و فتاوی فقهایی است که در آنها حکمت صدور حکم یا ملاک حکم مطابقت با عدل و انصاف یا جلوگیری از ظلم بوده است.

فهرست منابع

آل عصفور البحراني، حسين (١٣٧٢ق)، الأنوار اللوامع ، ج١، ج١١، ١٣، قم: مجمع البحوث العلمية.

آل كاشف الغطاء، محمد حسين (١٣٥٩ق)، تحرير المجلة، ج١، ج١، قم: المكتبة المرتضوية.

ابن ادريس حلي، محمد (١٤١٠ق)، السرائر، ج٢، ج٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

ابن براج، عبدالعزيز (١٤٠٦ق)، المهذب، ج١، ج٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

ابن عابدين، محمد امين، (١٤١٥ق) حاشية رد المختار، ج١، بيروت: دار الفكر.

ابن منظور، جمال الدين (١٤٠٥ق)، لسان العرب، ج١١، ج٢، قم: نشر ادب حوزة.

احمد بن حنبل (١٤١٦ق)، مسند احمد، ج٥، بيروت: دار صادر.

ارسطو، (١٩٥٢ م)، علم الاخلاق الى نيقوماخوس، ج٤، ج٢، القاهرة: مطبعة دارالكتب المصرية.

الأسدي الحلبي [فخرالمحققين]، محمد (١٣٨٧ق)، إيضاح الفوائد، تهران: مؤسسة إسماعيليان.

الانصاري [شيخ انصاري]، مرتضى (١٤١٩ق)، فرائد الأصول، ج٢، قم: مجمع الفكر الاسلامي.

----- (١٣٧٤) المكاسب، ج٣، ج٣، قم: انتشارات دهقاني.

البحراني، يوسف (١٤٠٥ق)، حقائق الناضرة، ج١، ج٢٤، قم: نشر إسلامي.

البخاري (١٤٠١ق)، صحيح البخاري، ج٣، بيروت: دار الفكر.

البناء، الجمال(١٤١٥)، نظرية العدل في الفكر الأوروبى والفكر الإسلامى، قاهره: دارالفكر الاسلامى.

جعفرى لنگرودى، محمدجعفر (١٤٠١)، مبسوط در ترمينولوژى حقوق، چ٩، ج١، ٢، تهران: گنج دانش.

الجصاص، احمد بن على (١٩٧١)، الفصول فى الأصول ، چ١، ج٤، بيروت: دارالكتب العلميه.

الحسينى الشيرازى، محمد (١٤١٩ق)، الفقه، القانون، چ٢، بيروت: مركز الرسول الأعظم (ص) الحلى [محقق حلى]، جعفر (١٤٠٩ق)، شرائع الإسلام، چ٢، ج٢، قم: نشر أمير.

الخطاب الرعينى، ابو عبدالله (١٤١٦ق)، مواهب الجليل، چ١، ج٨، بيروت: دارالكتب العلميه .

حمد شراره، عبد الجبار(١٣٩٥ ق)، أحكام الغصب فى الفقه الإسلامى، چ١، بيروت: مؤسسۃ الأعلمی،.

الخادمى، نورالدين (١٤٢١ق)، علم المقاصد الشریعة، چ١، ریاض: مكتبة العبيكان

الراغب الاصفهانى، ابوالقاسم(١٤٠٤ق)، مفردات غريب القرآن، چ٢، تهران: دفتر نشر كتاب.

الريسونى، احمد،(١٤١٨ق)، نظريه التغليب و التقريب، چ١، قاهره: دارالكلمه.

الريسونى، أحمد (١٩٩٥ م)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى ، چ٤، الرياض: الدار العالمیة للكتاب الإسلامیة.

الروحانى، محمد،(١٤١٦ق)، متقى الأصول، چ٢، ج٥، قم: الهادى.

- الري شهري، محمد (١٤١٦ق)، ميزان الحكمة، ج ١، ج ٣، قم: دارالحديث.
- الزبيدي، مرتضى، (١٤١٤ق)، تاج العروس، ج ١٢، بيروت: دار الفكر.
- زكريا، أحمد بن فارس، (١٤٠٤ ق)، المعجم المقياس اللغة، ج ٤، بيروت: مكتبة الإعلام الإسلامي.
- السابق، السيد (١٣٩٧ ق)، فقه السنة، ج ٣، ج ٢، بيروت: دار الكتاب العربي.
- السيد الرضي، محمد بن حسين (١٣٧٥)، نهج البلاغة، ج ٢، تهران: نشر فقيه.
- الشافعي، محمدابن ادريس (١٤٠٣ ق)، كتاب الأم، ج ٢، ج ٥، بيروت: دارالفكر.
- الشيرازي [ميرزاي شيرازي]، محمد تقى (١٤١٢ق)، حاشية المكاسب، ج ١، ج ٢، قم: منشورات الشريف الرضي.
- الصدر، محمد باقر (١٤١٧ق b)، اقتصادنا، ج ١، قم: دفتر تبليغات اسلامي.
- صدر، محمدباقر، (١٤١٧a)، بحوث في علم الاصول، ج ٣، ج ١، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي.
- الصدر، محمد صادق (١٤٢٠ق)، ما وراء الفقه، ج ١، ج ٦، بيروت: دار الأضواء.
- صفايي، حسين (١٣٧٥)، استناد به استفاده بلا جهت با وجود رابطه قراردادي، مقالاتي درباره حقوق مدني و تطبيقي، تهران: ميزان.
- الطباطبائي الحكيم، محسن (١٤١٦)، مستمسك العروة، ج ١، ج ٩، قم: مؤسسه دارالتفسير.
- الطباطبائي الحكيم، محمد تقى (١٤١٨ق)، الأصول العامة للفقهاء المقارن، قم: مجمع العالمي

لأهل البيت(ع).

الطريحي، فخرالدين، (١٤٠٨ق) مجمع البحرين، ج ٢، ج ٤، بيروت: مكتب النشر الثقافة الإسلامية
العصرية.

الطوسي[شيخ طوسي]، محمد بن حسن (١٤٠٧ق) تهذيب الأحكام، ج ٤، ج ٤، تهران: دار
الكتب الإسلامية.

----- (١٣٨٧ق)، المبسوط ، ج ٣، ج ٢، تهران: المكتبة
المرتضوية .

----- (١٤٠٠)، النهاية ، ج ٢، بيروت: دار الكتاب العربي.

العاملی،[شهيد اول]، محمد (١٣٩٨ق)، القواعد و الفوائد، ج ١، ج ٢، قم: كتابفروشی مفید.

العاملی[شهيد ثانی]، زين الدين (١٤١٠ق)، الروضة البهية، ج ١، ج ٣، قم: جامعة النجف الدينية.

----- (١٤١٣ق) ، مسالك الأفهام ، ج ١، ج ٨، ج ١٢، قم: مؤسسة
المعارف الإسلامية.

العاملی[صاحب مدارك]، محمد، (١٤١٣ق)، نهاية المرام ج ١، ج ١، قم: مؤسسة النشر
الإسلامی.

العراقي، آغا ضياء الدين (١٤٢١ق)، كتاب القضاء، قم : مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (عليه
السلام) .

العسكري، أبو هلال،(١٤١٢ق) فروق اللغوية، ج ١، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

على اكبريان، حسنعلی (۱۳۸۷)، مقایسه عدالت با قاعده لاضرر، كاوشى نو در فقه اسلامى، ۵۶،
۲۳۸ - ۱۹۶،

علوان، عبدالله (۱۹۸۵ م)، هذه الدعوة ما طبيعتها، ج ۱، قاهره: دارالسلام.

العشوش، احمد عبدالحميد (۱۹۹۰م)، قانون العقد، قاهره: مؤسسة الشباب الجامعة.

الغزالي، ابو حامد (۱۴۱۹ ق)، المنحول، ج ۳، دمشق: دارالفكر.

الفاروقى، حارث سليمان (۱۹۹۱ م)، المعجم القانونى، ج ۳، ج ۱، بيروت: مكتبة لبنان.

الفاضل اللنكرانى، محمد (۱۳۸۳)، القواعد الفقهية، قم: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام.

الفاضل اللنكرانى، محمد الموحدي والكريمى القمى، حسين، (بى تا)، قاعدة القرعة، ج ۱، قم:
مركز فقه .

الفاضل الهندي، محمد (۱۴۱۶ق)، كشف اللثام والإبهام، ج ۱، ج ۷، قم: دفتر انتشارات اسلامى.

الفراهيدى، خليل (۱۴۰۹ق)، كتاب العين، ج ۲، ج ۲، بيروت: مؤسسة دار الهجرة.

الفضل، منذر (۱۹۹۸م)، تاريخ القانون، عمان: دارالتقافه.

الفيومى، احمد (۱۴۰۵)، مصباح المنير، ج ۱، قم: نشر مؤسسة دارالهجرة.

قربان نيا، ناصر (۱۳۸۳)، عدالت و حقوق، قيسات، سال نهم، تابستان ۸۳، شماره ۳۲.

الفرضاوى، يوسف (۲۰۰۸ م)، دراسة فى فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية
والنصوص الجزئية، ج ۳، قاهره: دارالشروق.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷ ق) فلسفه حقوق، چ ۱، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.

----- (۱۴۰۲)، مقدمه‌ی علم حقوق، چ ۲۴، تهران: گنج دانش.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۶)، قواعد عمومی قراردادها، چ ۲، ج ۳، تهران: انتشارات مدرس.

الکاسانی، أبو بکر (۱۴۰۹ق)، بدائع الصنائع، چ ۱، ج ۲، ۳، اسلام آباد: المكتبة الحبيبية.

کرکی (محقق کرکی)، علی (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد، چ ۲، ج ۶، بیروت: مؤسسه آل البيت.

الکلبینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، الکافی، چ ۳، ج ۵، تهران: دارالکتب الإسلامية.

گیتی، خسرو (۱۳۴۳)، نظم عمومی، مجله حقوقی وزارت دادگستری، ۳.

المامقانی، عبد الله (۱۳۵۰ق)، حاشیة علی رسالة فی العدالة، چ ۱، قم: مجمع الذخائر الإسلامية.

المجلسی [علامه مجلسی]، محمداقبر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، چ ۲، ج ۷۵، ۲۸، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

محقق داماد، مصطفی (۱۳۷۴)، قواعد فقه، مدنی ۲، چ ۱، تهران: انتشارات سمت.

المراغی، میر عبد الفتاح (۱۴۱۷ق)، العناوین الفقهیة، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

المصری، ابن نجیم (۱۴۱۸ق)، البحر الرائق، چ ۱، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، یادداشت‌ها، چ ۳۰، ج ۱، تهران: صدرا.

مطیعی و البرزی ورکی، انسیه و مسعود (۱۳۹۷)، بررسی تطبیقی اصل انصاف و اصول عدل

و انصاف، مجله پژوهشهای حقوق تطبیقی، شماره ۳.

معین، محمد (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی، ج ۳، ج ۲، تهران: امیرکبیر.

المقدس الاردبیلی، احمد (بی تا)، زبده البیان، ج ۱، تهران: المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية.

الموسوی الجنوردی، حسن، (۱۴۱۹)، القواعد الفقهية، ج ۱، ج ۱، قم: نشر الهادی.

الموسوی الخمينی [امام خمینی]، روح الله (۱۳۶۷)، تهذيب الأصول، ج ۳، ج ۱، قم: دارالفکر.

----- (۱۴۲۱ق) کتاب البيع، ج ۱، ج ۵، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينی.

----- (۱۳۹۰)، تحرير الوسيلة، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

الموسوی الخمينی، مصطفى (۱۴۱۸)، کتاب البيع، ج ۱، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.

الموسوی الخوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۹ق)، محاضرات، ج ۱، ج ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

----- (۱۴۱۱ق)، کتاب الاجتهاد والتقليد، ج ۳، قم: چاپخانه نو ظهور.

----- (۱۴۱۷ق a)، مصباح الأصول، ج ۲، قم: مكتبة الداوری.

----- (۱۴۱۷ق b)، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۵، قم: مؤسسه إحياء

آثار الإمام الخوئي.

منصور، محمد حسين، (۱۹۹۵م) المدخل الى القانون، بيروت: دار النهضة العربية.

النايلسي، عبدالغني (۱۹۸۹م)، كشف الحظائر، استانبول، دارالافتاء.

النجفي، محمد حسن (۱۳۶۲)، جواهر الكلام، ج ۷، ج ۱، ۲، ۳، ۲۴، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۴۳، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

صفايي، حسين (۱۳۵۵)، مفاهيم و ضوابط جديد در حقوق مدني، تهران: نشر مركز تحقيقات.

النوري، ميرزا حسين، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، ج ۱، ج ۱۴، قم: مؤسسه آل البيت.

النوي، محيي الدين (۱۴۱۷ق)، المجموع، بيروت: دارالفكر.

يزدي، محمد كاظم (۱۴۱۹)، عروه الوثقى (محمشي)، ج ۱، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامي.

يزدي، محمد كاظم (۱۳۷۸ق) حاشية المكاسب، ج ۱، قم: مؤسسه اسماعيليان.

Aamili, Mohaghegh Karki, Mohaghegh Thani, A. H. (1993).

Jami al-Maqasad fi Sharh Al-Qasas. vol.6, Second edition.

Qom: Al-Bayt Institute. (in Arabic)

Ali Ekbarian, H.A (2008), Comparison of Justice with Harmless Rule, New Exploration in Islamic Jurisprudence, 56, 196-238. (in Persian)

Alwan, Abdullah (1985), What is its nature, first edition.. Cairo: Dar Al-Salam.

Amili [author of Madarik], M, (1992), Nihayat al-Maram . vol. 1,

first edition. Qom: Islamic Publishing Foundation. . (in Arabic)
 Ansari [Sheikh Ansari], M. (1995) Al-Makasib, vol.3, 3th edition ,
 Qom: Dehaghani Publications .(in Arabic)
 Ansari [Sheikh Ansari], M.(1998), Fara'id Al-Usul, vol. 2, Qom:
 Academy of Islamic Thought. (in Arabic)
 Aristotle, (1952), Ethics to Nicomachean, vol. 2 . Second edition,
 Cairo: Egyptian House Press. .(in Arabic)
 Asfour Al-Bahrani, H. (1952), Al-Anwar Al-Lawaima. vol. 11- 13,
 first edition. Qom: Scientific Research Academy. .(in Arabic)
 Ashoush, A.A.Hamid (1990), Contract Law, Cairo: University
 Youth Foundation.
 Askari, A.H, (1991) Linguistic Distinctions, first edition. Qom:
 Islamic Publishing Foundation. (in Arabic)
 Bahrani, Al-Asfour, Y. A. I. (1984). *Al-Hadaiq al-Nadrah fi
 Ahkam al-Utrah al-Tahira*. vol 24, , first
 edition , Qom: Islamic Publications Office. (in Arabic)
 Banna, Al-Jamal (1994), The Theory of Justice in European and
 Islamic Thought, Cairo: Dar Al-Fikr Al-Islami. .(in Arabic)
 Bukhari, M. I. (1980). *Sahih al-Bukhari. Vol 3* . Beirut, Dar al-
 Fakr al-Mawdeen . (in Arabic)
 Esfahani, H. b.M.R (1983), Al-Qur'an Vocabulary. Second
 edition.Tehran: Book publishing office .(in Arabic)
 Fadel Handi, M. H. (1995). *Kashf al-Latham and al-Ibham on the
 Rules of Al-Ahkam*. Vol.7, first edition, Qom: Islamic Publications
 Office. (in Arabic)
 Fadel Lankarani, M .The rule of lots. first edition. , Qom: Center of
 Fiqh of Imams of Athar.(in Arabic)
 Fadel Lankarani, M.(2004), Jurisprudential rules, Qom: Center of
 Fiqh of Imams of Athar .(in Arabic)
 Fadl, Munther (1998), History of Law, Amman: Dar Al-Thaqafa.(in
 Arabic)
 Fakhr al-Muhaqqin, Hali Muhammad bin Hasan bin Youssef
 (1967), *Izah al-Fawid fi Sharh al-Qasas al-Qasas*, Vol. 1, f i r s t
 e d i t i o n , , Qom : Ismailian Institute .(in Arabic)
 Fakhr al-Muhaqqin, Hali Muhammad bin Hasan bin Youssef
 (1967), *Izah al-Fawid fi Sharh al-Qasas al-Qasas*, Vol. 1, 1st
 edition, Qom - Iran, Ismailian Institute .(in Arabic)
 Farahidi, Kh.(1988), Kitab Al-Ayn. vol. 2, Second edition. Beirut:
 Dar Al-Hijra Foundation. (in Arabic)

- Farouqi, H.S (1991), *The Legal Dictionary*. vol. 1, 3th edition . Beirut: Lebanon Library. (in Arabic)
- Fayoumi, A (1984), *Misbah Al-Munir*, first edition. Qom: Dar Al-Hijrah Foundation Publishing. (in Arabic)
- Fazel Handi, Muhammad bin Hasan bin Muhammad al-Isfahani (1995), *Kashf al-Latham*. vol.7, first edition, Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Theological Seminary Society .(in Arabic)
- First Martyr, Ameli, M. M. (1977). *Rules and benefits*. Vol. 2, first edition , Qom: Mofid bookstore. (in Arabic)
- Ghazali, A.H (1998), *Al-Mankhul*, 3th edition. Damascus: Dar Al-Fikr. (in Arabic)
- Gitty, Khosrow (1964), public order, legal magazine of the Ministry of Justice, 3. (in Persian)
- Hamad Sharara, A. J (1975), *Rulings on Usurpation in Islamic Jurisprudence*, first edition, Beirut: Al-Alami Foundation .(in Arabic)
- Hattab Al-Ra'ini, A. A (1995), *Mawahib Al-Jalil*, vol. 8, first edition. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. .(in Arabic)
- Husseini Al-Shirazi, Muhammad (1998), *Jurisprudence, Law*, Second edition, Beirut: The Great Prophet Center. .(in Arabic)
- Ibn Abidin, M.A. (1994) *Hashiyat Radd al-Mukhtar*, vol 1, Beirut: Dar Al-Fikr. (in Arabic)
- Ibn Baraj, A. A (1985), *Al-Muhadhdhab*, vol.2, first edition. Qom: Islamic Publishing Foundation. .(in Arabic)
- Ibn Manzoor, M. M. (1984). *The Arab Language*.vol.11, Second edition. Qom: Publication of Adab Hoza (in Arabic)
- Ibn-Hanbal, A. M. (1995). *Musnad al-Imam Ahmed bin Hanbal*.vol.5, Beirut: Dar Sader. (in Arabic)
- Ibn-Idris-Hali, M. M. A. (1989). *Al-Sara'er al-Hawi for Tahrir Al-Fatawi*.vol.2, Second edition. Qom: Islamic Publications Office. (in Arabic)
- Iraqi, A. Diya. A.D (2000), *Kitab al-Qadha*, Qom: Imam Reza (peace be upon him) Islamic Ma'arif Foundation. (in Arabic)
- Iraqi, A.Z. (2000). *Ketab al-GHaza*. Qom: Imam Reza Institute of Islamic Education. (in Arabic)
- Jafari Langroudi, J. (2022). *Expanded on Legal Terminology*.vol.1-2. 9th edition. Tehran: Ganj Danesh Publishing House. (in Persian)
- Jasas, A. A. (1971). *Al-Fosol in al-Osool*.vol.4, first

edition. Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya. (in Arabic)

Kalantar). Vol .3 , first edition, Qom: Al-Najaf Religious University.. (in Arabic)

Karki, second scholar, Ali bin Hossein (1993), *Jami al-Maqasid fi Sharh al-Qasas*, vol. 6, second edition, Al-Bayt Institute, peace be upon them, Qom - Iran .(in Arabic)

Kasani, A. B (1988), *Bada'i' al-Sana'i'*. vol. 2, 3, first edition. Islamabad: Al-Maktabah al-Habibiya. (in Arabic)

Kashif al-Ghita, M.H (1940), Edited by Al-Majalla. Vol 1. first edition, Qom: Al-Murtazawiya Library. .(in Arabic)

Katouzian, N. (2023). Introduction to the science of law.24th edition .Tehran: Ganj Danesh Publications. (in Persian)

Katouzian, N. (1997). General rules of contracts.vol.3, Second edition. Tehran: Modares Publications. (in Persian)

Katouzian, N. (1998) Philosophy of law.vol.1, first edition. Tehran:publishing company.(in Persian)

Khademi, N.D (2000), *The Science of the Objectives of Sharia*, first edition, Riyadh: Obeikan Library .(in Arabic)

Kilini, Abu Jafar, M. Y. (1947). *Al-Kafi*. vol.5, 3th edition. Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiyyah .(in Arabic). (in Arabic)

Majlisi [Allama Majlisi], M.B (1982), *Bihar Al-Anwar*. vol. 75, 28, Second edition. Beirut, Arab Heritage Revival House. (in Arabic)

Mamaqani, A (1931), Footnote to a Treatise on Justice, first edition.Qom: Islamic Relics Complex. (in Arabic)

Mansour, M.H, (1995 AD) Introduction to Law, Beirut: Dar Al Nahda Al Arabiya. (in Arabic)

Maraghi, M.A.a.F.(1996), *Jurisprudential Titles*, vol. 2, Qom: Islamic Publishing Foundation. (in Arabic)

Masry, I. N (1997), *Al-Bahr Al-Raiq*, vol. 3, first edition.Beirut: Dar al-ktab Al-Ilmiyya. (in Arabic)

Matiei and Al Barzi Varki, Ansieh and Masoud (2017), Comparative study of the principle of fairness and the principles of justice and fairness, *Journal of Comparative Law Research*, No. 3. (in Persian)

Mohagheq Hali, Najm al-Din. (1989). *Islamic Laws in Halal and Haram Issues*. Second edition. Qom. (in Arabic)

Mohagheq Damad, S. M. (1986). *Rules of Jurisprudence*. vo voel.2, Tehran: Islamic Sciences Publishing Center. (in Persian)

Moin, M (2007), *Farhang Persian*.vol. 2, 3th edition . Tehran:

- Amirkabir. (in Persian)
- Motahhari, M (1999) Notes, Ch. 30, Vol. 1, Tehran: Sadra..
- Mousavi Khomeini M.(1997). Ketab AL-bai'e.vol.2, first edition. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. (in Arabic)
- Mousavi Khomeini S.R.A. (2000). Ketab AL-bai'e. vol.5. first edition. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. (in Arabic)
- Mousavi Khomeini S.R.A. (2011). Tahrir al-Vasilah. vol.2 , Qom : Ismailian Institute (in Arabic)
- Mousavi Khomeini S.R.A. (1988). Tahzib AL - Usule . Vol.1. 3th edition. Qom: Dar Al-Fekr. (in Arabic)
- Mousavi Bejnordi, H. (1992). Al-Qawaed al-Faqih. vol.1. first edition. Qom: Al-Hadi publication. (in in Arabic)
- Mousavi Bejnordi, H. (1996). Rulings of money jurisprudence. Ahl al-Bayt jurisprudence, No. 7, 34-41.(in Arabic)
- Mousavi Khoei, S. A.Q. (1996). *Al-Imam Al-Khoei Encyclopaedia*.vol.5, Qom: Imam Al-Khoei Works Revival Foundation. (in Arabic)
- Mousavi Khoei,(1990).Ketab *Al-Ijtihad and Al-Taqlid* . , 3th edition. Qom: printing house of Nozohor. (in Arabic)
- Mousavi Khoei,(1996). Mesbah al-Usule. Vol.2, Qom: Maktabeh Al-Davari. (in Arabic)
- Mousavi Khoei,(1998).Al-Mohazerat. vol.1 , first edition . Qom: Islamic Publications Office. (in Arabic)
- Muqds Ardabili, Ahmed bin Muhammad (n.p) Zobedeh Al Bayan. first edition, Tehran:The Jaafari Library for the Revival of Jaafari Antiquities.(in Arabic)
- Nabulsi, A.Gh (1989), Kashf al-Hazaer, Istanbul, Dar Al-Iftaa. (in Arabic)
- Najafi, Sahib al-Jawahar, M.H. (1983). *Jawaharlal Kalam in the Explanation of Islamic Laws*. Vol.1.2.23.24.28.31.32.43, 7th edition.Beirut: Dar Ihya Al-Trath Al-Arabi. (in Arabic)
- Nawawi, M (1996), Al-Majmu', Beirut: Dar Al-Fikr. (in Arabic)
- Nouri, M.H, (1987), Mustadrak al-Wasa'il, vol. 14, first edition. Qom: Al-Bayt Foundation. (in Arabic)
- Qaradawi, Y (2008), A Study in the Jurisprudence of the Objectives of Sharia between Universal Objectives and Partial Texts, 3th edition .Cairo: Dar Al-Shorouk. (in Arabic)

- Qurban Niya, N (2004), Adalat and Rights, Qabasat, Year 9, Summer 83, Number 32. (in Persian)
- Rawhani, M, (1995), Muntaqa al-Usul. vol. 5, . Second edition. Qom: Al-Hadi .(in Arabic)
- Ray Shahri, M. (1995), Mizan al-Hikma. vol. 3, Second edition. Qom: Dar al-Hadith.(in Arabic)
- Raysuni, A (1997), The Theory of Predominance and Approximation, first edition, Cairo: Dar Al-Kalma.(in Arabic)
- Raysuni, A. (1995), The Theory of Objectives according to Imam Al-Shatibi, 4th edition, Riyadh: International House of Islamic Books. (in Arabic)
- Sabegh, Al-Sayyid (1976), Jurisprudence of the Sunnah, , vol. 2, 3th edition. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. (in Arabic)
- Sadr, M.B (1996), Our Economy. vol. 1. 3th edition. Qom: Islamic Notifications Notebook. (in Arabic)
- Sadr, M.B (1996), Research in the Science of Principles, vol. 3, vol. 1, Qom: Foundation for the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. (in Arabic)
- Sadr, M.S (1999), Beyond Jurisprudence. vol. 6, first edition. Beirut: Dar Al-Adwaa. (in Arabic)
- Safaei, H (1976), New concepts and rules in civil rights, Tehran: Publishing Center of Research . (in Persian)
- Safaei, H (1996), Invoking unjustified use despite the existence of a contractual relationship, articles on civil and comparative law, Tehran: Mizan.. (in Persian)
- Sayyid Al-Ridha, M.b. H .(1996), Nahj Al-Balagha, Second edition, Tehran: Jurist Publishing(in Arabic).
- Shafi'i, M. II (1982), Kitab al-Umm. vol. 5, Second edition .Beirut: Dar Al-Fikr. (in Arabic)
- Shahid Thani, Ameli, Z.D. A (1989). *Al-Rawdah al-Bahiyya*, vol. 3, first edition. Qom: Najaf Religious University. (in Arabic)
- Shahid Thani, Ameli, Z.D. A. (1992). *Masalak al-Afham to the revision of Sharia al-Islam*.vol 8-12, , first edition, Qom: , Al-Maarif Islamic Institut. (in Arabic)
- Shirazi [Mirzai Shirazi], M. T (1991), Hashiyat al-Makasib. vol. 2, first edition. Qom: Publications of Sharif Al-Radi. (in Arabic)
- Tabatabayi Hakim .S.M.T.(1997). General principles of comparative jurisprudence. Qom: The International Complex for Ahl al-Bayt. (in Arabic)

- Tabatabayi Hakim, S.M. (1995). *Mustamsk al-Orwa al-Wosghha*. Vol.9. first edition. Qom: Dar al-Tafsir Institute . (in Arabic)
- Tabatabayi Yazdi, S. M.K. (1998). *Al-Arwa Al-Wathqi*.vol.5 , first edition . Qom: Islamic Publications Office. (in Arabic)
- Tabatabayi Yazdi, S. M.K.(1958). *Margin al-Makaseb*.vol .1, Qom: Ismailian Institute.
- Tarihi, F. a.D., (1987), *Bahrain Complex*, vol. 4, Second edition. Beirut: Modern Islamic Culture Publishing Office. (in Arabic)
- The Holy Quran. (in Arabic)
- Tousi, Abu Jafar, M. H. (1967). *Al-Mabsut in Imamate Jurisprudence*.vol.2, 3rd edition. Tehran: Al-Mortazawi Library for the Revival of Al-Jaafari Antiquities. (in Arabic)
- Tousi, Abu Jafar. (1986), *Tahzeeb al-Ahkam*, vol.6, 4th edition, Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiya . (in Arabic)
- Tousi, Abu Jafar.(1979). *Al-Nehaye*. Second edition. Beirut:Dar al-Ketab Al-Arabiah. (in Arabic)
- Wasti, Zubaydi, Hanafi, Mohibeddin, S. M.M. H. (1993). *Taj al-Arus Man Jawahar Al-Qamoos*. vol.12, Beirut: Dar al- Fekr. (in Arabic)
- Zakaria, A.b. F, (1983), *Dictionary of Language Standards*, vol. 4, Beirut: Islamic Information Library.(in Arabic)