



دو فصلنامه علمی - پژوهشی

سال بیست و سوم - شماره اول - بهار و تابستان ۱۳۹۵

## نقش عدالت در قانونگذاری در حکومت اسلام

حسنعلی علی اکبریان\*

### چکیده

مهم‌ترین منبع قانونگذاری در حکومت اسلامی احکام اسلام است. ازسوی دیگر، یکی از مهم‌ترین اهداف حکومت در قانونگذاری اقامه عدالت در جامعه است. در این مقاله چهار نقش برای عدالت در قانونگذاری ترسیم شده است: نخست اینکه، آیا رعایت عدالت ماهوی در قانونگذاری لازم است و آیا عدالت درکنار احکام اسلام، دغدغه‌ای مستقل از دغدغه اجرای احکام برای قانونگذار ایجاد می‌کند؟ دوم اینکه، عدالت چه نقشی در تعیین فتوای معیار در قانونگذاری دارد؟ سوم اینکه، عدالت چه نقشی در قانونی کردن حکم شرعی دارد، بدین معنا که اگر قانونی کردن حکم شرعی، در شرایط زمانه، ظالمانه می‌نمود، چه باید کرد؟ و چهارم اینکه، عدالت در تراجم با دیگر مقاصد شریعت و دیگر اهداف حکومت چه جایگاهی دارد؟

روش این مقاله تحلیلی و با فرض مبنای ولایت مطلقه فقیه است. فقه سنی و مباحث حقوقی در این مقاله نقش پررنگی ندارند. این بحث یکی از مباحث فقه قانونگذاری است.

**کلیدواژگان:** عدالت، ظلم، قانون، حکم شرعی، فتوای معیار.

موضوع مقاله پیش‌رو، نقش عدالت در قانونگذاری در حکومت اسلامی است؛ یعنی قانونگذار در چه مواردی عدالت را در فرایند قانونگذاری دخالت می‌دهد. گرایش این مقاله فقهی است و از دخالتی که باید عدالت در قانونگذاری داشته باشد سخن می‌گوید.

از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های این مقاله آن است که عملیات استنباط حکم شرعی را از عملیات قانونگذاری جدا می‌داند؛ یعنی خروجی استنباط را فتوا و اخبار از حکم شرعی یا وظیفه عملی، و خروجی قانونگذاری را تنفیذ حکم شرعی یا وظیفه عملی و تطبیق اهداف و مقاصد اسلام در ظرف خاص زمانه می‌داند، که دست‌کم در موارد اختلاف فتوا، باید به صورت حکم ولایی صادر شود. قانونگذاری اقتضائاتی متفاوت با اقتضائات استنباط دارد. این تفاوت ناشی از جاودانگی احکام اسلام، از یک سو، و ناظر بودن قانون به وضعیت خاص زمانه از سوی دیگر است.

برای توضیح موضوع مقاله، توجه به مطالب زیر لازم است:

**مطلب نخست:** مقصود از عدالت در این بحث، منطبق بر اصطلاح عدالت ماهوی در برابر عدالت صوری است. عدالت صوری به معنای تساوی همگان در برابر قانون است و عدالت ماهوی به محتوای قانون مربوط می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۶۱۷، عنوان ۲۳۹). در منابع دینی این عدالت را به «اعطای حق هر ذی‌حق» (کلینی، ۱۳۶۳: ص ۵۴۲) و «قرار دادن شیء در جایگاهش» (شریف‌رضی، ۱۳۸۷: ص ۵۵۳، رقم ۴۳۷) معنا کرده‌اند.

**مطلب دوم:** عدالت تشریحی خداوند متعال - به معنای عدالت ماهوی در تشریح - از مبانی کلامی مقبول نزد عدلیه است. عدالت تشریحی خداوند اقتضا می‌کند که هیچ‌یک از احکام اسلام ظالمانه نباشد. فقیه این مبنای کلامی را در فرایند استنباط خود دخالت می‌دهد. نویسنده در مقاله دیگری نقش عدالت در فرایند استنباط حکم شرعی را بررسی کرده (علی‌اکبریان، ۱۳۹۴: ص ۲۸-۵۰) و خارج از موضوع این مقاله است.<sup>۱</sup> در این مقاله فرض می‌شود فرایند استنباط پایان یافته است و قانونگذار می‌خواهد قانون را براساس حکم شرعی وضع کند. پرسش این است که از این پس، عدالت چه نقشی در قانونگذاری دارد.

مطلب سوم: گرچه عنوان این موضوع نقش عدالت در قانونگذاری است، ولی موضوع مقاله شامل نقش ظلم در قانونگذاری نیز می‌شود؛ یعنی اگر قانونگذار، قانونی کردن حکم شرعی‌ای را با همه قیود و اطلاقش در جامعه خود، به دلیل پدیدار شدن عواملی، ظالمانه دید، این تلقی ظلم چه نقشی در قانونگذاری او دارد؟ برای تقریب به ذهن، توجه به یک مثال مفید است:

علامه طباطبائی حکم شرعی تعدد زوجات را عادلانه می‌داند ولی اجرای آن را در جامعه امروز، در بسیاری موارد، همراه با ظلم می‌داند. یکی از راه‌هایی که او برای جلوگیری این ظلم ارائه می‌دهد دخالت حکومت اسلامی در آن است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق: ج ۴، ص ۱۹۴).

۲۱



فتاوی

نقش عدالت در قانونگذاری در حکومت اسلامی

مطلب چهارم: وقتی گفته می‌شود قانونگذار، قانونی کردن حکم شرعی را در ظرف زمانه‌اش ظالمانه می‌بیند، معیار قضاوت او در این باره چیست؟ بی‌شک، معیار او در ظالمانه دیدن آن، مَرِّ حکم شرعی نیست؛ زیرا او حکم شرعی را به‌عنوان حکم اولی، عادلانه می‌داند و اکنون ضمانت اجرای حکومتی همان حکم عادلانه را، به دلیل پدیدار شدن حالتی، ظالمانه می‌بیند؛ همچنین، معیار او حکم عقل عملی، به‌منزله حکمی ثابت و همیشگی نیز نیست؛ زیرا در این صورت او باید این حکم عقل را در استنباط حکم شرعی دخالت دهد. مثلاً کسی که پرداخت فاضل دیه را برای قصاص مرد در قتل زن، ظالمانه می‌داند و به‌نظر او چنین حکمی همه‌جا و همه‌وقت ظلم است، چنین ظلمی را در استنباط خود دخالت داده، اصلاً به آن فتوا نمی‌دهد (ر.ک: صانعی، ۱۳۸۲: ص ۱۶۴). پس معیار او چیست؟

به‌نظر نویسنده، معیار رأی قانونگذار براساس تلقی متشرعه است، زیرا: نخست اینکه، اوست که بر جامعه ولایت دارد و اوست که مسئولیت مدیریت تحقق احکام و تأمین اهداف اسلام را در جامعه برعهده دارد؛ دوم اینکه، خواهد آمد که قضاوت عرف غیرمتشرعه در قانونگذاری اسلامی اعتباری ندارد. نتیجه اینکه، در اینجا معیار در ظالمانه دیدن، تلقی متشرعه به قضاوت شخص قانونگذار است.

مقاله پیش‌رو چهار موضوع را برای بررسی نقش عدالت در قانونگذاری مطالعه کرده است: ۱. لزوم رعایت عدالت در قانونگذاری از دیدگاه قرآن: در این موضوع، باتوجه‌به دیدگاه قرآنی، بررسی می‌شود که آیا قانونگذار، علاوه بر رعایت احکام اسلام در فرایند قانونگذاری، باید عدالت را نیز عاملی تعیین‌کننده در محتوای قانون بداند یا نه؛ ۲. نقش عدالت در تعیین فتوای معیار در قانونگذاری: در این موضوع، نخست، رأی مختار در فتوای معیار در قانونگذاری مطرح می‌شود و دوم، نقش عدالت در آن نمایان می‌گردد؛ ۳. نقش عدالت در قانونی کردن حکم شرعی: در این موضوع، نخست، سرچشمه‌های ظلم‌انگاری قانونی کردن حکم شرعی بیان می‌شود و سپس، نقش عدالت در هریک از این سرچشمه‌ها بررسی می‌گردد؛ ۴. بررسی جایگاه عدالت در تراجم با دیگر اهداف قانونگذاری.

### ۱. لزوم رعایت عدالت در قانونگذاری از دیدگاه قرآن

گفته شد که عدالت در دو معنای صوری و ماهوی به کار می‌رود: عدالت صوری به معنای مساوات در برابر قانون است و عدالت ماهوی به محتوای قانون مربوط است. عدالت صوری پس از وضع قانون مطرح می‌شود و بحثی درباره آن نداریم. سخن اینجاست که آیا قانونگذار در فرایند قانونگذاری براساس احکام شرعی، باید به عدالت ماهوی نیز توجه کند یا بدون هیچ دغدغه‌ای درباره عدالت ماهوی، احکام شرعی را به قانون تبدیل کند؟ همچنین، از آنجاکه شارع احکامش را عادلانه وضع کرده است، آیا قانونگذار باید مطمئن باشد که زمانه او دارای هر شرایطی باشد، قانونی کردن احکام شرعی در آن، تأمین‌کننده عدالت نیز خواهد بود؟

در این عنوان در پی اثبات این مسئله هستیم که همان‌گونه که بر قانونگذار واجب است احکام شرعی را در قانونگذاری رعایت کند، واجب است عدالت را نیز رعایت کند. برای اثبات این مسئله، دو مطلب ارائه می‌گردد: ۱. ادله‌ای که در آنها به «عدالت» امر شده یا آن را از اهداف دین و حکومت دانسته است؛ ۲. نسبت میان وضع قانون براساس احکام شرعی و رعایت عدالت در قانون.

۱-۱. عدالت، یکی از مقاصد شریعت و اهداف دین، و از اهداف حکومت اسلامی در این مطلب، ادله‌ای که در آنها به عدالت امر شده یا آن را از اهداف دین و حکومت اسلامی شمرده، بیان می‌شود. از آنجا که اصل این مسئله چندان مورد اختلاف نیست، صرفاً به ذکر آیات قرآن کریم در آن اکتفا می‌شود:

دسته نخست، آیاتی است که به عدالت امر کرده‌اند:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة: ۸۸) [ای اهل ایمان! همواره [در همه امور] قیام‌کننده برای خدا و گواهان به عدل و داد باشید و نباید دشمنی با گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نورزید؛ عدالت کنید که آن به پرهیزکاری نزدیک تر است]؛

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ (النساء: ۵۸) [خدا به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بازگردانید و هنگامی که میان مردم حکم می‌کنید، به عدالت حکم کنید. یقیناً فرمان بازگردانیدن امانت و عدالت در داوری نیکو چیزی است که خدا شما را به آن موعظه می‌کند]؛

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ۹۰) [به راستی خدا به عدالت و احسان... فرمان می‌دهد]؛ (نیز رک: شوری: ۱۵؛ المائدة: ۴۲؛ الأعراف: ۲۹؛ الحجرات: ۹؛ النساء: ۱۳۵)

دسته دوم، آیاتی است که دلالت بر هدف بودن عدالت برای رسالت و دین و حکومت

دارد:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقْضَىٰ لِلنَّاسِ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد: ۲۵) [همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و



ترازو نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند، و آهن را که در آن برای مردم قوت و نیرویی سخت و سودهایی است، فرود آوردیم؛

این آیه عدالت را هم هدف ارسال رسل دانسته است و هم از اهداف حکومت.

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قَضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (یونس: ۴۷) [و برای هر امتی پیامبری است؛ پس هنگامی که پیامبرشان به سویشان آید، در میانشان به عدالت و انصاف داوری شود و مورد ستم قرار نخواهند گرفت]:

روایتی، به نقل از عیاشی، این آیه را به اجرای عدالت از سوی پیامبران معنا کرده است (عیاشی، بی تا: ج ۲، ص ۱۲۳)؛<sup>۲</sup> برخی دیگر نیز همین روایت را نقل کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۴۰۵؛ حویزی، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ص ۳۰۶). در مقابل، عده‌ای عدالت در آیه را به عدالت خداوند در پاداش و کیفر مردم در انکار و پذیرش دعوت پیامبران معنا کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق: ج ۵، ص ۳۸۷؛ شبیر، ۱۳۸۵ق: شرح ص ۲۲۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق: ج ۴، ص ۱۶۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۰، ص ۷۱-۷۲). این آیه بنا بر تفسیر نخست، شاهد ما خواهد بود، گرچه نویسنده تفسیر دوم را با قواعد ادبی سازگارتر می‌داند.

## ۲-۱. نسبت وضع قانون براساس احکام شرعی و رعایت عدالت در قانون

در قرآن کریم و حتی در روایات، تعبیری مانند قانونگذاری براساس احکام شرعی یا عادلانه نیامده است تا نسبت این دو در آن بررسی شود، ولی تعبیر حکم کردن (یا مانند آن) به آنچه خدا نازل فرموده، در کنار حکم کردن به عدل یا عمل به عدل در برخی آیات وارد شده است؛ بنابراین، باتوجه به دو نکته زیر می‌توانیم از این آیات برای غرض خود - یعنی قانونگذاری - بهره‌گیریم: نخست اینکه، از پیش فرض‌های مقاله پیش‌رو این است که قانون می‌تواند (بلکه در موارد اختلاف فتوا، لازم است) به صورت حکم ولایی صادر شود تا جواز الزام همگان به آن برای حکومت حاصل شود؛ دوم اینکه، تعبیر «کتاب» و «آنچه خدا نازل فرموده»، بی‌شک، احکام شریعت را دربر می‌گیرد.

در اینجا، فعلاً فقط معنای احکام شریعت را از دو تعبیر «کتاب» و «آنچه خدا نازل فرموده» لحاظ می‌کنیم و نسبت آن را با عمل و حکم به عدل می‌سنجیم. این سنجش بدین معنا خواهد بود که عمل و حکم به احکام شریعت را یک چیز می‌انگاریم و عمل به عدل را یک چیز؛ آنگاه نسبت آن دو را با یکدیگر می‌سنجیم. سنجش این گونه‌ای مناسب چالشی است که گاه میان اجرای برخی احکام شریعت و تحقق عدالت در حوزه احکام زنان و خانواده و مجازات‌های اسلامی و اقلیت‌های مذهبی مطرح می‌شود.

این آیات عبارت‌اند از:

الف. ﴿وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾ (شوری: ۱۵) [بگو: به هر کتابی که خدا نازل کرده، ایمان آوردم، و مأمورم که در میان شما به عدالت رفتار کنم].

در این آیه ایمان به کتاب و عمل عادلانه کنار هم ذکر شده‌اند. معنای «ایمان به کتاب» ایمان به جمیع کتاب‌هایی است که خداوند نازل کرده است (طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۵، ص ۱۲؛ شیخ طوسی، بی‌تا: ج ۹، ص ۱۵۲)؛ این دستور، خود، مستلزم عمل به احکام شریعت است. پرسش اینجاست که «عمل به عدل» در کنار «ایمان به کتاب» چه جایگاهی دارد؟ آیا فقط عدالت صوری (یعنی رعایت تساوی در برابر کتاب) است یا شامل عدالت ماهوی نیز می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا آن حضرت ﷺ در امتثال «أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ» باید به محتوای عدالت نیز توجه کند؟

تفسیر برخی به گونه‌ای است که آیه را فقط شامل عدالت صوری می‌کند و در نتیجه، آن را از محل بحث ما خارج می‌نماید: مثلاً ابن عباس عدالت را به معنای منحرف نشدن از احکام شریعت دانسته است (ر.ک: بغوی، ۱۴۲۰ق: ج ۴، ص ۱۴۱)؛ بدین ترتیب، «لأعدل» با محتوای کتاب چالش محتوایی نخواهد داشت. همچنین، برخی مفسران، لام در «لأعدل» را برای تعلیل دانسته، معنا را چنین انگاشته‌اند: «امر شدم به آنچه امر شدم؛ به دلیل اینکه بین شما به عدالت رفتار کنم» (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ج ۵، ص ۳۰)؛ این تفسیر یعنی عمل به اوامر الهی باعث عدالت است. افزون‌بر این، به‌باور عده‌ای، آیه به معنای عدم

تبعیض میان همه اصناف مردم در امر دین است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۸، ص ۳۳). در همه این تصویرها، یا تساوی در تبلیغ مراد است یا تساوی در برابر اوامر الهی، بدون هیچ گونه انحراف از احکام الهی؛ در نتیجه، عدالت هرگز چالشی با اجرای احکام شریعت پیدا نمی کند.

درمقابل، برخی آن را به معنایی تفسیر کرده اند که شامل عدالت ماهوی نیز می شود: مانند کسانی که «أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ» را قضاوت به عدل معنا کرده اند (مانند: فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۷، ص ۵۸۹) یا آن را مطلق دانسته، عدالت در همه امور دانسته اند (مانند: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۲۰، ص ۳۸۷). در این تفاسیر، لام در «لأعدل» به گونه ای معنا می شود که عدالت، متعلق امر قرار می گیرد. در این حالت دو تکلیف وجود دارد: یکی عمل به احکام شریعت که از ایمان به کتاب برمی آید و دیگری عمل به عدل با گستره عدالت صوری و ماهوی؛ یعنی آن حضرت ﷺ در کنار اجرای احکام شرعی، دغدغه تحقق عدالت را نیز دارد؛ به بیان دیگر، اجرای احکام شرعی را باید در شرایط مختلف و مصادیق متفاوت و عوارض و حواشی گوناگون، به گونه ای مدیریت کند که عدالت محقق شود. در این تفسیر، امر به عدالت مسئولیت بیشتری نسبت به تفسیر نخست برعهده آن حضرت ﷺ گذاشته است. پس فرض چالش میان این دو تکلیف قابل تصویر می شود.

کدام یک از این دو گونه تفسیر صحیح است؟ به نظر نویسنده، آیه مبارکه یادشده، تاب گونه دوم تفسیر را دارد و احکام ولایی رسول اکرم ﷺ و حضرت امیر علیؓ نیز - که در همین مقاله به آنها اشاره خواهد شد - مؤید همین احتمال است.

ب. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحديد: ۲۵) [همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند، و آهن را که در آن برای مردم قوت و نیرویی سخت و سودهایی است، فرود آوردیم و تا خدا مشخص بدارد چه کسانی او و پیامبرانش را در غیاب پیامبران یاری می دهند؛ یقیناً خدا نیرومند و توانای شکست ناپذیر است].



در این آیه نیز نخست «کتاب» را بر احکام شرعی تطبیق می‌کنیم تا چالش قانونگذاری عادلانه براساس احکام شریعت را بررسی کنیم؛ آنگاه، معنای گسترده‌تر آن را ارائه می‌دهیم. بنابراین، پرسش این است که کارکرد میزان و حدید درکنار احکام شرعی، برای اینکه مردم به قسط قیام کنند چیست؟ آیا وقتی مردم باید براساس احکام شرعی اقامه قسط کنند، مسئولیتی نیز در تضمین تحقق قسط دارند یا باید با اجرای موبه‌موی احکام شرعی، دغدغه‌ای در تحقق قسط نداشته باشند؟ اینجا دیگر سخن از وظیفه مردم است و با آیه قبل که درباره وظیفه پیامبر بود فرق می‌کند؛ بنابراین، به مسئله ما نزدیک‌تر می‌شود.

در این آیه، «میزان» یا به معنای ترازوی سنجش وزن است (شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق: ج ۹، ص ۵۳۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ص ۳۶۳؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق: ج ۶، ص ۶۰۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ص ۱۳۹) که «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» غایت آن، و مربوط به معاملات می‌شود یا به معنای ابزار سنجش حق و باطل است که با تعابیر مختلف از آن یاد شده است، مانند مجموع دین (طباطبائی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۹، ص ۱۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۲۳، ص ۳۷۱) عدل، (مقاتل، ۱۴۲۳ق: ج ۴، ص ۲۴۵؛ طبرانی، ۲۰۰۸م: ج ۶، ص ۲۱۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق: ج ۴، ص ۲۵۱؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۳۲۲؛ شبلی، ۱۴۱۳ق: ج ۵، ص ۱۵۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ص ۵۹؛ ابوحنیفه، ۱۴۲۰ق: ج ۱۰، ص ۱۱۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۶، ص ۱۷۷؛ زحیلی، ۱۴۲۲ق: ج ۳، ص ۲۶۰) عقل (انصاری، ۱۴۲۴ق: ص ۲۹۱؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۹، ص ۱۷۲؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق: ج ۱۵، ص ۱۰۲) و امام (قمی، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۳۵۲؛ انصاری، ۱۴۲۴ق: ص ۲۹۱). در این صورت، «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» غایت هر سه مورد بینات، کتاب و میزان خواهد بود، و به عدالت در معاملات منحصر نشده، شامل حکومت و قضاوت نیز می‌گردد. بنابر معنای دوم، خداوند صرف انزال کتاب را برای تضمین عدالت کافی ندانسته، و میزان را نیز درکنار کتاب قرار داده است. در این احتمال، چه میزان را مجموع دین بدانیم، چه عدل و عقل و امام، می‌توان این استفاده را از آیه کرد که برای اقامه عدل باید درکنار عمل به کتاب، به میزان نیز رجوع شود. یکی از موارد رجوع به میزان (به معنای یادشده) این است که در تطبیق احکام شریعت در ظروف مختلف زمانه، مقتضیات تطبیق حکم شرعی بر واقع خارجی ملاحظه شود. این برداشت بنابر روایتی که میزان را به امام تفسیر





کرده است قوت بیشتری دارد؛ پس زمانی که حاکم اسلامی در مقام قانونگذاری است باید برای اقامه قسط، علاوه بر عمل به احکام شریعت، به میزان (یعنی مجموع دین، عدل و عقل) نیز رجوع کند.

برخی از مفسران تصریح کرده‌اند که کارکرد میزان، تطبیق احکام شریعت بر واقع خارجی است. (مدرسی، ۱۴۱۹ق: ج ۱۵، ص ۱۰۰-۱۰۲).

ج. در باب حکم کردن - که شامل قضاوت و حکومت می‌شود - دو دسته آیه وجود دارد که وقتی آنها را در کنار هم می‌گذاریم، مانند آیات پیشین، می‌توان کتاب و عدل را در آنها مقایسه کرد:

دسته نخست آیاتی است که حکم نکردن به آنچه خدا نازل فرموده را تقبیح کرده است:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ۴۴) [و کسانی که بر طبق آنچه خدا نازل کرده دآوری نکنند، هم‌اینان‌اند که کافرند] یا ﴿... فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ۴۵) [هم‌اینان‌اند که ستمکارند] یا ﴿... فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ۴۷) [هم‌اینان‌اند که فاسق‌اند].

دسته دوم آیاتی است که به حکم کردن به عدل و قسط امر کرده است، مانند:

﴿وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ۵۸) [و هنگامی که میان مردم حکم می‌کنید، به عدالت حکم کنید] ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المائدة: ۴۲) [و اگر میانشان دآوری کردی به عدالت دآوری کن؛ زیرا خدا عدالت‌پیشگان را دوست دارد].

در این دو دسته از آیات نیز همان سؤال مربوط به آیه ۱۵ سوره شوری مطرح می‌شود: آیا حاکم باید به آنچه خدا نازل کرده حکم کند و آسوده‌خاطر باشد که عمل او حتماً حکم به عدل است؟ یا در کنار حکم به آنچه خدا نازل کرده، مسئولیتی نیز دربارهٔ تحقق عدالت با آن حکم دارد؟ انصافاً نمی‌توان شمول عدل و قسط در دسته دوم را نسبت به عدالت ماهوی انکار کرد.

وجه جمع مقاله پیش‌رو در همه آیات مذکور در این مطلب میان عمل و حکم به احکام شرعی و عمل و حکم عادلانه، این است که این دو، بدون لحاظ عنصر ولایت ممکن است در ظروف و شرایط مختلف زمانه در چالش با یکدیگر قرار گیرند؛ ولی با لحاظ عنصر ولایت، اصلی‌ترین عنصر سیاسی اسلام، هیچ چالشی در این زمینه باقی نمی‌ماند. بنابر این احتمال، اصلاً دوگانگی‌ای در کار نیست که در پی وجه جمع باشیم.

## ۲. نقش عدالت در تعیین فتوای معیار در قانونگذاری

یکی از نقش‌های عدالت در قانونگذاری، نقش آن در تعیین فتوای معیار در قانونگذاری است. هرگاه در حکم شرعی اختلاف فتوا وجود داشته باشد، سؤال می‌شود که قانونگذار، به لحاظ فقهی و جهت شرعی، باید براساس فتوای چه کسی قانون را وضع کند. این مسئله از نظر حقوقی فی‌الجمله روشن است: در تاریخ ۱۳۶۳/۱۰/۵ رئیس وقت مجلس شورای اسلامی سؤال نماینده مردم تبریز را درباره فتوای معیار در نظارت فقیهان شورای نگهبان، از شورای نگهبان استفسار می‌کند؛ آن شورا طی نامه شماره ۲۴۳۷ تاریخ ۱۳۶۳/۱۰/۱۱ فتوای فقیهان شورای نگهبان را معیار دانسته است.<sup>۴</sup> با وجود این، مسئله از جهت فقهی نیازمند بررسی است. در این مقاله به این مسئله از حیث نقش عدالت در تعیین فتوای معیار پرداخته می‌شود، ولی بیش از آن باید دو پیش‌فرض خاص را در این مسئله ارائه داد:

پیش‌فرض نخست: قانونگذاری در حکومت اسلامی از شئون ولایت عام است. پس اگر فقیه‌ای که ولایت عام دارد خودش متصدی قانونگذاری باشد یا کارشناسانی را وادارد تا مقدمات قانونگذاری را برای او انجام دهند تا او، خودش قانون را تنفیذ کند، فتوای همان فقیه، معیار قانونگذاری است (علی‌اکبریان، ۱۳۹۲: ص ۹۷-۱۱۶).

پیش‌فرض دوم: شأن قانونگذاری یکی از شئون تفکیک‌پذیر از دیگر شئون در ولایت عام است. پس اگر ولی فقیه، قانونگذاری را به فقیه دیگری واگذار کند، به گونه‌ای که آن فقیه دیگر قانونگذار باشد، فتوای همان فقیه قانونگذار، معیار خواهد بود. همچنین است اگر آن را به شورایی از فقیهان واگذار کند؛ در این صورت فتوای اکثریت آنان معیار است (همان).

امروز درمقابل این رأی، برخی قائل به معیار بودن فتوای کارآمد هستند (ارسطا، ۱۳۹۶)؛ یعنی قانونگذار باید از میان فتواهای فقیهان، فتوایی را معیار قانونگذاری قرار دهد که در موقعیت زمانه او کارآمدتر است. نویسنده، نقد این رأی را در جای خود آورده، و معیار بودن فتوای کارآمدتر را فقط در یک فرض پذیرفته و معیار بودن آن به طور مطلق را رد کرده است (علی اکبریان، ۱۳۹۲: ص ۹۷-۱۱۶)؛ ولی اشاره به این نکته لازم است که با معیار بودن فتوای کارآمدتر، عدالت نقش پررنگی در تعیین فتوای معیار پیدا می‌کند؛ زیرا عدالت یکی از ضوابط کارآمدی قانون است. به‌رحال، مطالبی که پس‌ازاین در باره نقش عدالت در تعیین فتوای معیار خواهد آمد، مبتنی بر همان پیش‌فرض‌ها و بطلان معیار بودن فتوای کارآمدتر در مطلق موارد است.

بنابر دو پیش‌فرض یادشده، نقش عدالت در تعیین فتوای معیار در یک‌جا نمایان می‌شود و آن جایی است که وجوب رعایت حکمی در قانونگذاری با وجوب رعایت امر دیگری در قانونگذاری تراحم کند، و قانونگذار وجوب رعایت آن امر دیگر را اهم بداند. در این فرض، فقیه قانونگذار، به‌دلیل تراحم نمی‌تواند قانون را مطابق آن حکم شرعی - به فتوای خود - وضع کند. عامل عدالت، در اینجا می‌تواند در تعیین فتوای معیار نقش داشته باشد. برای توضیح این مسئله، مطالب زیر ارائه می‌گردد:

**مطلب نخست:** در شرایط کنونی که در بسیاری از احکام شرعی اختلاف فتوا وجود دارد و اقلیت‌های مذهبی نیز در سرزمین اسلامی زندگی می‌کنند، برای اینکه الزام حکومت به رعایت همگانی قانون مشروعیت داشته باشد، قانون باید به‌صورت حکم ولایی صادر شود. ممکن است فتوای شهروندی (اجتهاداً یا تقلیداً) مخالف فتوای قانونگذار باشد؛ مثلاً قانونی را که قانونگذار براساس فتوای خودش وضع کرده است، خلاف شرع بداند. اگر قانون به‌صورت حکم ولایی نباشد، حکومت حق ندارد چنین شهروندی را ملزم به آن قانون کند؛ همچنین عمل آن شهروند، گرچه، بنابر فتوای قانونگذار، خلاف شرع است ولی حکومت حق ندارد او را نهی از منکر کند؛ زیرا او درحال عمل به وظیفه شرعی خود است. اما اگر وضع قانون به‌صورت حکم ولایی باشد، وجوب اطاعت از حکم ولایی باعث می‌شود وظیفه عملی آن شهروند، وجوب اطاعت از قانون باشد. آنگاه هم الزام او

به قانون مشروع می‌شود، هم نهی از منکر مورد پیدا می‌کند و هم مجازات بر تخلف، مشروع می‌شود. وضع قانون به صورت حکم ولایی فایده دیگری نیز دارد، و آن لزوم شرعی اطاعت از آن است که باعث ضمانت اجرای درونی قانون می‌شود. این مطلب اقتضا می‌کند فقیه - دست کم در موارد اختلاف فتوا - مصدر قانونگذاری باشد، زیرا غیر فقیه ولایت بر حکم ندارد.

**مطلب دوم:** قانونگذار همانگونه که باید احکام اسلام - به فتوای خود - را در قانونگذاری رعایت کند، باید مقاصد شریعت و اهداف دین و دیگر تعالیم دین مانند قواعد اخلاقی دین را نیز در قانونگذاری رعایت کند (تأکید می‌شود که مقام قانونگذاری با مقام استنباط حکم شرعی متفاوت است). عدالت یکی از مقاصد شریعت و از اهداف دین است؛ یعنی احکام شریعت را شارع برای تحقق عدالت تشریح کرده است. یکی از اهداف ویژه حکومت اسلامی تحقق عدالت است. مستند این ادعا در بخش نخست همین مقاله بیان شد. بنابراین، رعایت عدالت در قانونگذاری واجب است. این مسئله باعث امکان این فرض می‌شود که وجوب رعایت عدالت در قانونگذاری با لزوم رعایت یکی از احکام اسلام در شرایط زمانه‌ای خاص، تراحم پیدا کند؛ یعنی گرچه ممکن نیست حکمی از احکام اسلام به طور دائم و همواره ظالمانه باشد ولی ممکن است در شرایط و موقعیت خاصی، و رخ دادن عناوینی ثانوی (که در بخش سوم همین مقاله بنابر آنچه در بحث «عوامل ناعادلانه‌انگاری در قانونی کردن حکم شرعی» گفته خواهد شد)، قانونی کردن حکم شرعی خاصی ظالمانه باشد. اگر قانونگذار، به حسب مورد، در چنین تراحمی، وجوب رعایت عدالت را اهم دانست، نمی‌تواند قانون را براساس آن حکم شرعی - به فتوای خودش - وضع کند و وجوب رعایت عدالت را نادیده انگارد. پس چه باید بکند؟ او وظیفه دارد ابتدا در میان فتوای فقیهان دیگر فتوایی را بیابد که قانونی کردن آن به ظلم موقعیتی نینجامد. اگر چنین فتوایی را یافت، همان فتوا معیار قانونگذاری قرار می‌گیرد. فقط در این فرض است که کارآمدی فتوای فقیهان دیگر باعث اعتبار آن در قانونگذاری می‌شود. اما اگر چنین فتوایی را نیافت، آن وقت است که می‌تواند در ظرف تراحم، و اهم بودن مصلحت عدالت، قانون را به نفع عدالت و مخالف همه فتواها وضع کند.

خلاصه آنکه، نقش عدالت در تعیین فتوای معیار در جایی است که نخست، قانونی کردن فتوای قانونگذار در ظرف زمانه، به طور موقت، ظالمانه باشد؛ دوم اینکه، قانونگذار رعایت عدالت را اهم از رعایت آن حکم شرعی - به فتوای خودش - بداند؛ سوم اینکه، در میان فتواهای فقیهان در آن حکم، فتوایی وجود داشته باشد که به آن ظلم نینجامد. در این حالت، آن فتوا، به طور موقت، تاجایی که ناعدالتی بنا بر فتوای فقیه قانونگذار باقی است، معیار قانونگذاری قرار می‌گیرد.

مطلب سوم: در فرض بالا، اگر قانونگذار هیچ فتوایی را نیافت که ظالمانه نباشد، نقش دیگری برای عدالت در قانونگذاری مطرح می‌شود که از مباحث «۱-۲». نسبت وضع قانون بر اساس احکام شرعی و رعایت عدالت در قانون « قابل استفاده است.

### ۳. نقش عدالت در قانونی کردن حکم شرعی

گاه ممکن است قانونی کردن حکم شرعی ویژه‌ای در جامعه، به دلیل شرایط خاص حاکم بر آن، ظالمانه بنماید؛ در این حالت قانونگذار باید موضع خود را در قبال این ظلم‌انگاری معین کند. آن‌گونه که در ابتدای این مقاله گفته شد، فرض محل بحث در تلقی ظلم در قانونی کردن حکم شرعی، آنجاست که ظلم‌انگاری به طور موقعیتی و مثلاً در زمان یا مکان ما باشد. ظلم‌انگاری، به طور ثابت و همیشگی، به گونه‌ای که هم امروز ظلم تلقی شود و هم بدانیم در زمان‌های گذشته تا صدر اسلام نیز ظلم بوده است، محل بحث نیست؛ زیرا چنین فرضی وجود ندارد و به فرض وجود در مفاد دلیلی نقلی نیز نخست باید نقش آن را در بازنگری در استنباط حکم شرعی از آن دلیل پی گرفت؛ همچنین گفته شد که معیار در این ظلم‌انگاری، رأی قانونگذار بر اساس تلقی متشرعه است.

به هر حال، سه عامل را می‌توان - به طور استقرائی، نه عقلی - برای تلقی مستحدث ظلم از قانونی کردن حکم شرعی ویژه‌ای در زمانه برشمرد: ۱. باورهای مخالف اسلام؛ ۲. تعطیل برخی از احکام؛ ۳. تحول فناوری. عامل نخست به صورت غیرمستقیم بر قانونگذاری تأثیر می‌گذارد و دو عامل دیگر به صورت مستقیم. تأثیر هریک از این سه عامل بر قانونگذاری به این نحو است که تحقق آنها باعث رخ دادن یک عنوان ثانوی بر

موضوع حکم شرعی می‌شود، و فقیه قانونگذار، برای تنفیذ حکم عنوان ثانوی، براساس عدالت و برخلاف حکم اولی شریعت، قانون وضع می‌کند.

### ۳-۱. باورهای مخالف اسلام

یکی از عوامل تلقی ظلم از قانونی کردن حکم شرعی در زمانه مستحدث، باورهای اجتماعی نامنطبق بر مبانی و اهداف اسلام است: مانند مبنای انکار ولایت تشریحی خداوند که اگر در جامعه‌ای حاکم شود، اجرای احکام بدون رضایت مردم در آن جامعه، ظالمانه تلقی خواهد شد و مانند اهداف نظام سرمایه‌داری که اگر جایگزین هدف تعدیل ثروت - که در خمس و زکات است - شود، آن جامعه اجرای الزامی این دو حکم را ناعادلانه خواهد دید.

این عامل نمی‌تواند در قانونگذاری تأثیری داشته باشد؛ زیرا هر نظام قانونگذاری قانون را براساس مبانی و اهداف خود وضع می‌کند؛ بنابراین، انتظار تأثیر مبانی و اهداف بیگانه در قانونگذاری بیجاست. به‌همین دلیل، معیار در ظلم‌انگاری را در این بحث، رأی قانونگذار براساس تلقی متشرعه قرار دادیم. در نتیجه، ذکر این عامل فقط به این دلیل است که توهم دخالت چنین تلقی نامعتبری در قانونگذاری نفی شود.

آری، زمانی این عامل می‌تواند مؤثر پنداشته شود که باعث پیدایش عامل دیگری به‌نام «ناتوانی در اجرای قانون»، و به‌تبع آن، «ناتوانی در قانونگذاری» شود و از آن طریق در قانونگذاری تأثیر گذارد؛ البته، این نوع تأثیر از موضوع مقاله پیش‌رو خارج است. به‌هرحال، نقش عامل «ناتوانی در قانونگذاری» مبتنی بر این فرض است که ناتوانی، فعلیت تکلیف حکومت در قانونی کردن آن حکم شرعی را برمی‌دارد، و حکومت را به سکوت قانونی در آن باره مکلف می‌کند، تازمانی که حکومت بتواند با اصلاح فرهنگ عمومی جامعه، توانایی قانونی کردن آن حکم شرعی را به‌دست آورد. نحوه تأثیر این نقش، که با عنوان «تدرج در قانونگذاری» بیان می‌شود، در عامل دوم بیشتر توضیح داده خواهد شد.

### ۲-۳. تعطیل شدن برخی از احکام در فرهنگ عمومی جامعه

عامل دیگر، تعطیل برخی از احکام در فرهنگ عمومی جامعه است. توضیح آنکه، احکام اسلام به هم پیوسته‌اند. برای نمونه، فلسفه تفاوت ارث زن و مرد در روایات به احکام مهریه، وجوب نفقه، جهاد و ضمان دیه بر عاقله مرتبط شده است؛<sup>۵</sup> یعنی فلسفه نابرابری ارث مرد و زن با احکام مهریه و وجوب نفقه و جهاد بر مرد<sup>۶</sup> و ثبوت ضمان دیه بر عاقله توجیه شده است. حال، با در نظر گرفتن این پیوستگی در مسئله تفاوت دیه زن و مرد (یعنی فلسفه نصف بودن دیه زن نسبت به دیه مرد، اختلاف آنان در همین احکام نفقه و مهریه و عاقله باشد)، اگر در فرهنگ عمومی یک جامعه، احکام مهریه، عاقله و وجوب نفقه عملاً اجرا نشود و جهادی هم در کار نباشد (یعنی این احکام از فرهنگ آن جامعه رخت بر بسته باشد و اجرا نشود)، اجرای احکام مربوط به تفاوت دیه زن و مرد در آن جامعه ظالمانه می‌نماید.<sup>۷</sup> حتی اگر قانونگذار این احکام تعطیل شده را نیز به همراه احکام تفاوت دیه زن و مرد قانونی کند، تازمانی که احکام نفقه، مهریه و عاقله در آن جامعه عملاً رواج نیابد، اجرای احکام تفاوت دیه زن و مرد ظالمانه می‌نماید.

این عامل می‌تواند به شکل تدرّج در انطباق قوانین با احکام اسلام، در قانونگذاری تأثیر داشته باشد. توضیح آنکه، حکومت همان‌گونه که باید احکام اسلام را در جامعه محقق کند، درباره مقاصد شریعت و اهداف دین و به‌ویژه عدالت نیز دارای مسئولیت است (ر.ک: ش ۱ همین مقاله). اگر ارتباط فلسفه برخی از احکام با یکدیگر در عالم ملاکات احراز شود و حکومت، وضعیت جامعه را چنین بیابد که برخی از این احکام مرتبط در جامعه به شکل عمومی و فراگیر (نه فردی و موردی) تعطیل شده و اجرای حکم، دیگر اهداف خود را تأمین نمی‌کند و ظالمانه است، نخست، حکومت باید در اجرایی کردن آن احکام تعطیل شده بکوشد تا زمینه قانونی کردن آن حکم نیز بدون تلقی ظلم فراهم شود؛ آنگاه، در ابتدا باید با سکوت درباره آن حکم یا تصریح به اجرا نشدن موقت آن یا تقیید آن به موارد اجرای احکام دیگر، از تحقق ظلم موقت و موقعیتی جلوگیری کند و سپس با عمومی کردن آن احکام تعطیل شده در سطح جامعه، چهره ظلم را از آن حکم بزدايد و آن را نیز قانونی کند.



نویسنده تصریح می‌کند چنین تدرّجی در مقام استنباط حکم شرعی دخالت ندارد؛ زیرا با پایان دوران رسالت، شریعت اسلام تکمیل شده است و فقیه در مقام استنباط باید آن را بشناسد. با وجود این، تدرّج در مقام به اجرا درآوردن حکم شرعی در جامعه - که امروز با قانونگذاری انجام می‌شود - می‌تواند نقش داشته باشد و فقیه قانونگذار باید اسباب این تدرّج را احراز کند.

به عبارت دیگر، در فرض تحقق چنین حالتی، گرچه فقیه ارتباط عالم ملاک این احکام را به عنوان «علت» نمی‌پذیرد و مثلاً حکم تفاوت دیه را مقید به اجرای آن احکام دیگر نمی‌کند، ولی می‌پذیرد که «حکمت» این احکام با یکدیگر مرتبط‌اند و در فرض تعطیل عمومی آن احکام دیگر، حکمت تفاوت دیه محقق نمی‌شود و همین تحقق نیافتن حکمت حکم است که تلقی ظلم را در پی دارد؛ از آنجا که فقیه در مقام قانونگذاری (نه در مقام استنباط) در برابر حکمت‌های احکام و مقاصد شریعت نیز مسئولیت دارد (ر.ک: فصل اول همین مقاله: «۱. لزوم رعایت عدالت در قانونگذاری از دیدگاه قرآن»). باید آن را در قانونگذاری لحاظ کند.

به دیگر سخن، تحقق چنین حالتی، باعث رخ دادن عنوانی ثانوی می‌شود و از آنجا که این عنوان ثانوی بروز اجتماعی دارد، تنفیذ حکم آن نیازمند حکم ولایی است تا از هرج و مرج پرهیز شود. ابزار تنفیذ این حکم ثانوی قانون است. پس، گرچه فقیه در این حالت از قانونی کردن حکم اولی شریعت، به دلیل پیدایش عنوان ظلم، پرهیز می‌کند ولی، در واقع، حکم ثانوی شریعت را در ظرف زمانه خود به طور موقت تنفیذ کرده است.

چنین تدرّجی در پرورش فرزند، تربیت تازه‌مسلمان و آگاه‌سازی جامعه‌ای که تازه تشکیل حکومت اسلامی داده است نیز نقش دارد. قانونگذاری در جامعه‌ای که احکام اسلام در آن اجرا نمی‌شده، و تازه حکومت اسلامی تشکیل داده و بنای اسلامی کردنِ قوانین را دارد، باید به گونه‌ای باشد که اجرای هیچ حکمی در آن ظالمانه نباشد.

ادله زیر مستند این کارایی‌اند:

الف. ادله‌ای که اجرای عدالت را از اهداف دین و مقاصد شریعت دانسته و آن را

درکنار دیگر اهداف، برعهده حکومت گذاشته‌اند (با توجه به مطالبی که در شماره نخست این مقاله بیان شد):

ب. تعمیم حکمت سلوک شارع در نزول قرآن و تشریح احکام: توضیح آنکه، شارع در تشریح احکام و انزال قرآن روش تدرّج را درپیش گرفت. این حکمت را می‌توان به قانونگذاری نیز توسعه داد. ممکن است اشکال شود که حکمت احکام، به اتفاق فقیهان، مخصص نیست و بنا بر رأی مشهور، معمم نیست (علی‌اکبریان، ۱۳۹۴: ص ۷۷-۹۲)؛ پس این سرایت حکمت نابجا است. در پاسخ به چنین اشکالی می‌توان گفت عدم تعمیم و تخصیص به حکمت حکم، نخست، به «حکمت حکم» مربوط است، و «حکمت سلوک شارع» حکمت حکم نیست و دوم، این در «استنباط احکام» است و «قانونگذاری» استنباط حکم نیست؛ مدیریت اجرای احکام در جامعه است. سلوک یادشده شارع نیز نوعی مدیریت در تبلیغ دین و شریعت بوده است. بی‌شک، هر حکمی که تشریح می‌شد اجرا نیز می‌شد اما شارعی که احکام را برای اجرا شدن تشریح می‌کند، تدرّج در تشریحش ناظر به مقام پذیرش و اجرا است: دقیقاً همان چیزی که در قانونگذاری هست. وضع قانون برای اجرا است و قانونگذاری که آن را وضع می‌کند، باید زمینه‌های امکان اجرای آن را نیز لحاظ کند.

به‌هرحال، حکمت سلوک شارع در نزول تدریجی قرآن، «خوانده شدن بر مردم با درنگ و تأمل»<sup>۸</sup> و «استواری قلب پیامبر اکرم ﷺ»<sup>۹</sup> بوده است. این امور به قابلیت مردم و آن حضرت ﷺ مربوط می‌شود، که نیازمند این تدرّج بوده‌اند.

سلوک تدرّج در تشریح احکام (نه در نزول قرآن) نیز به احکامی مربوط می‌شود که ریشه در عادت و فرهنگ مردم داشت، و شارع تغییر در سبک زندگی آنان را گام‌به‌گام پیش برد و به‌یک‌باره انجام نداد، مانند تدرّج در تشریح حرمت خمر (زحیلی، بی‌تا: ج ۷، ص ۴۲۲) یا تدرّج در تشدید تحریم خمر<sup>۱۰</sup> (طباطبائی، ۱۳۹۰: ق: ۶، ص ۱۱۷). این سلوک نیز گرچه درباره قانونگذاری نیست ولی فلسفه آن زمینه‌سازی برای تغییر گام‌به‌گام در سبک زندگی و از جمله قانونگذاری است که (بنا بر فرضی که در این مسئله مطرح شد) می‌خواهد سبک زندگی را در جامعه اصلاح کند.

ج. روایت نبوی خطاب به عایشه، منقول در کنز العمال، که با پنج عبارت نزدیک به هم آمده است: «لولا أن قومك حديث عهد بالجاهلية لهدمت الكعبة وجعلت لها بايين» (هندی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۲، ص ۲۰۱-۲۰۳، شماره ۳۴۶۶۳-۳۴۶۶۶). در این روایات، دلیل اجرا نشدن آنچه حضرت ﷺ صحیح و به حق می دانسته، تازه مسلمان شدن مردم بیان شده است. این روایت از نظر اعتبار سند تام نیست اما روایات متعددی درباره تغییرات بنای کعبه و چینش سنگ های ملحق به آن به دست مشرکان وجود دارد، که از اصلاحات نبی اکرم ﷺ تنها بازگرداندن مقام ابراهیم به دیوار کعبه پس از فتح مکه نقل شده است (بروجردی، ۱۳۸۳: ج ۱۰، ص ۵۷). حتی پس از اینکه در دوران خلیفه دوم مقام ابراهیم به جایگاه دوران جاهلیتش بازگردانده شد، حضرت امیر ﷺ نیز به دلیل پافشاری مردم بر سنت عمر از اصلاح آن خودداری کرد (بروجردی، ۱۳۸۳: ج ۱۰، ص ۵۷) کمالینکه از اصلاح اقامه جماعت نافله رمضان به همین دلیل صرف نظر فرمود (همان: ج ۷، ص ۲۱۲-۲۱۳، ح ۶۵۱۱).

آن حضرت در مسئله اعلام ولایت حضرت علی ﷺ در غدیر خم نیز چنین دغدغه ای داشته است که به امر خداوند به دغدغه خود ترتیباً نداد (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۲۹۰-۲۹۱، ح ۶): شاید علت بی اعتنایی به این دغدغه در اینجا اهمیت فراوان مسئله امامت بوده است.

### ۳-۳. شرایط متفاوت توانایی انسان در تعامل با طبیعت

گاه تحولات فناوری و تکامل ابزار زندگی باعث می شود آثار اجرای برخی از احکام شریعت، عناوین جدیدی را در بر گیرد. شهید صدر تکامل ابزار احیای زمین را مثال می زند (صدر، ۱۳۸۲: ص ۶۸۸) که امروز به فرد این امکان را می دهد که زمین وسیعی را احیا کند؛ با وجود این، حکم مالکیت زمین به سبب احیا، با عدالت در توزیع ثروت یا فرصت شغلی و امثال آن ناسازگار می شود، در حالی که در گذشته به دلیل سادگی ابزار احیا، هیچ ظلمی به وجود نمی آمد. در اینجا مدعی این نیستیم که اگر امروز اطلاق مالکیت به احیا، ظالمانه باشد، در کشف حکم شرعی مالکیت دخالت دارد،<sup>۱۱</sup> بلکه ناظر به این هستیم که آیا حکومت می تواند مستند به چنین ظلمی، اطلاق مالکیت به احیا را قانوناً مقید کند یا اصل



احیا را قانوناً مشروط به قیودی کند تا با این قیود قانونی، عدالت را تأمین کند؟

پاسخ این مقاله مثبت است. مستند دخالت عدالت در قانونگذاری در چنین منشائی امور زیر است:

الف. اطلاق ادله‌ای که اجرای عدالت را از وظایف حکومت دانسته است (با توجه به مطالبی که در شماره نخست این مقاله بیان شد)؛

ب. سیره عملی نبی اکرم صلی الله علیه و آله درباره آب و مرتع زائد بر مصرف مالک: امام صادق علیه السلام فرمود:

«رسول خدا صلی الله علیه و آله میان اهل مدینه درباره جوی‌های آبیاری درختان خرما چنین حکم فرمود که از نفع چیزی منع نشود؛ و میان اهل روستا چنین حکم فرمود که از زیادتی آب منع نشود تا از زیادتی مرتع منع نگردد. پس فرمود: نه ضرری هست نه ضراری» (حر عاملی، بی تا: ج ۱۷، ص ۲۳۳، ح ۲).

حکم اسلام درباره زیادتی آب و مرتعی که ملک شخصی است، جواز منع و جواز فروش زیادتی آن است (علامه حلی، ۴۲۰: ق: ج ۲، ص ۴۳۸)؛ درحالی که در روایت یادشده، حضرت صلی الله علیه و آله هم از منع آن نهی فرمود هم از فروش آن. تعبیر «قضی» نشان‌دهنده آن است که این حکم، حکم ثابت شریعت نبوده است؛ و «لاضرر» نیز به تعبیر امام خمینی علیه السلام از احکام سلطانی است<sup>۱۲</sup> (خمینی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۴۹-۵۹).

شیخ کلینی شش روایت در باب فروش آب و منع از زیادتی آب نقل کرده است که دلالت آن بر مدعا مانند همین روایت است (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۵، ۲۷۷-۲۷۹: باب بیع الماء ومنع فضول الماء من الأودية والسيول).

این دستور حکومتی به دلیل نحوه آبیاری و میزان آب در دسترس آنان بوده است؛ به گونه‌ای که اگر شیوه آبیاری مردم متفاوت بود یا میزان آب در دسترس آنان چیز دیگری بود، اقتضای چنین دستور حکومتی‌ای برخلاف حکم ثابت اسلام وجود نمی‌داشت. آنچه باعث صدور چنین دستوری شده، برقراری عدالت اجتماعی در آن باره بوده است.

### ۳-۴. عارض شدن حالت عمومی موقت بر روابط مردم

گاه روابط مردم در جامعه به سمتی می‌رود که عروض یک حالت عمومی موقت در آن باعث ظالمانه شدن اجرای یک حکم شرعی در سطح عموم جامعه می‌شود؛ یعنی اگر این حالت عارض نمی‌شد اجرای آن حکم عادلانه بود، ولی به دلیل عروض آن حالت اگر حاکم اسلامی بر اجرای آن حکم پافشاری کند منجر به ظلم می‌شود. در چنین حالت موقتی حکومت می‌تواند با سکوت در برابر آن حکم از تحقق ظلم جلوگیری کند. یا حتی با وضع قانون خلاف حکم شرعی جامعه را به سوی عدالت سوق دهد تا زمانی که آن حالت عارضی زائل شود.

مستند این کارکرد علاوه اطلاق ادله عدالت، موارد متعددی از سیره برخی از امامان معصوم علیهم‌السلام است، مانند تحلیل خمس در روایت امام صادق علیه‌السلام: «اگر امروز آن را بر شما واجب کنیم با شما انصاف نکرده‌ایم (شیخ صدوق، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۴). این روایت به قرینه مقید شدن به «امروز» و تعبیر «با شما انصاف نکرده‌ایم» بر این دلالت دارد که حکم ثابت اسلام ثبوت خمس بوده ولی آن حضرت به دلیل وضعیت اجتماعی شیعیان در جامعه آن روز، آن را تحلیل کردند.

مثال دیگر در باره ضامن کردن برخی صاحبان حرفه‌ها نسبت به اجناس مردم حتی در فرض ثبوت ید امانی است. مانند روایت امام صادق علیه‌السلام که فرمود: امیرالمؤمنین علیه‌السلام شوینده و زرگر را به دلیل احتیاط به نفع مرد ضامن می‌کرد و پدرم اگر شوینده و زرگر مورد اعتماد بودند بر آنان آسان می‌گرفت (همان، ص ۲۴۲).

زمانی که از امام رضا علیه‌السلام درباره شوینده سؤال شد که آیا ضامن است، فرمود: «کار مردم جز با ضامن کردن آنان اصلاح نمی‌شود» (همان، ص ۲۴۳).<sup>۱۳</sup>

در هر دو روایت، قرائنی وجود دارد مبنی بر اینکه ضامن کردن آن صاحبان حرفه یک حکم ولایی به دلیل رعایت یک مصلحت اهم بوده است. در روایت نخست، تفاوت رأی حضرت امیر و امام باقر علیه‌السلام و تعبیر «یضمّن» و «احتیاطاً للناس» و اطلاق ضمان بدون تفصیل بین فرض افراط و تفریط و عدم آن؛

حضرت امام علیه السلام این حکم را قضایی دانسته است (خمینی، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۴۳۴). به باور نویسنده، روایات قضایی نیز در این باب وجود دارد، ولی این دو روایت را نمی‌توان قضایی دانست بلکه مربوط به اداره جامعه است.

#### ۴. تزامم عدالت با دیگر اهداف قانونگذاری

از مسائل مهمی که باید در دخالت دادن عدالت در قانونگذاری رعایت شود این است که عدالت یکی از اهداف دین و مقاصد کلان شریعت و یکی از اهداف حکومت و قانونگذاری است. دین، شریعت، حکومت و قانونگذاری اهداف دیگری نیز دارند که ممکن است در شرایط ویژه‌ای لزوم رعایت آنها در قانونگذاری در تزامم با لزوم رعایت عدالت در قانونگذاری قرار گیرند، و در نتیجه، نقش عدالت در قانونگذاری با اهداف دیگر محدود شود. برای نمونه، برخی معتقدند دو هدف اساسی از آیات قرآن برای پیامبران برداشت می‌شود: ۱. دعوت به سوی توحید و بندگی خدا؛ ۲. برقراری عدالت اجتماعی. عدالت نسبت به هدف نخست، حالت وسیله و مقدمه را دارد؛ البته، وسیله و مقدمه‌ای که خالی از ارزش ذاتی نیز نیست (عبادی، ۱۴۲۹ق: ص ۱۱۴). امام خمینی علیه السلام نیز هدف اصلی پیامبران را تهذیب نفس انسان‌ها، و تشکیل حکومت را وسیله‌ای برای رسیدن به آن دانسته است (خمینی، ۱۳۸۶: ج ۷، ص ۵۳۰-۵۳۵).

اهداف دنیوی دیگری نیز در کنار عدالت وجود دارند که آنها نیز ممکن است با عدالت تزامم کنند، مانند امنیت و نظم و توسعه (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۷۹: ص ۱۱۶-۱۴۲، عنوان ۶۱-۸۲).

پرسش این است که اگر وجوب رعایت عدالت در قانونگذاری با وجوب رعایت هدف دیگری در قانونگذاری تزامم کرد کدام مقدم است؟ از دیدگاه این مقاله، در موارد و شرایط مختلف نمی‌توان پاسخ یکسانی داد، و تشخیص اهم از مهم برعهده فقیه قانونگذار است؛ معیار ترجیح در آن نیز، بسته به موارد مختلف و شرایط زمانه، متفاوت است.

در سیره معصومان علیهم السلام رویکردی چندگانه وجود دارد که نشان‌دهنده صحت پاسخ یادشده است. برای نمونه، نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در غالب مواردی که «لاضرر» را مطرح کرده، نظم و امنیت را بر عدالت فردی ترجیح داده است و در تقسیم آب و مرتع، عدالت

اجتماعی را بر عدالت فردی مقدم داشته است؛ ازسوی دیگر، در آن دسته از قضاوت‌های حضرت امیر علیه السلام - که غالباً قابلیت تسری به موارد مشابه را ندارد و قضاوت‌های موردی به‌شمار می‌آید - (ر.ک: محسن امین عاملی، ۱۴۲۶ق) عدالت فردی بر نظم مقدم شده است. این اختلاف رویکرد، ناشی از این است که درحقیقت، تقدم و تأخر این امور دارای ضابطه‌ای ثابت، همیشگی و جاودانی نیست.

البته، شاید بتوان کلیاتی را در این رابطه حدس زد که ما را به ضابطه نزدیک کند: مانند اینکه گفته شود «اصل، تقدم عدالت اجتماعی بر عدالت فردی است»، ولی این مطلب، ضرورت بررسی موردی هر قانون و تطبیق آن با کلیات شریعت را انکار نمی‌کند.

به عبارت دیگر، آنجا که حکم اولی براساس عدالت فردی وضع شده و عدالت فردی با عدالت اجتماعی در تراحم قرار می‌گیرد، درواقع، عنوانی ثانوی بر مسئله عارض می‌شود. در این حالت، اگر قانونگذار عدالت اجتماعی را اهم دانست و قانون را براساس آن وضع کرد، درواقع، حکم ثانوی را تنفیذ قانونی کرده است؛ مانند «قانون نظام‌وظیفه» و «قانون مالیات». همچنین، اگر حکم اولی براساس عدالت اجتماعی وضع شده باشد و قانونگذار عدالت فردی را اهم دانست، باز هم حکم ثانوی را تنفیذ قانونی کرده است؛ مانند مواردی که قانونگذار در جرم‌انگاری رفتاری خاص، برای رعایت عدالت فردی سکوت می‌کند تا به اجرای مجازات اسلامی متعهد نباشد. باوجوداین، در مواردی که حکم اولی براساس عدالت اجتماعی است و قانونگذار نیز همان عدالت اجتماعی را اهم می‌داند (مانند قانون تعدد زوجات) و نیز در مواردی که حکم ثانوی براساس عدالت فردی است و قانونگذار نیز همان عدالت فردی را اهم می‌داند (مانند «قانون سقط‌درمانی»)، درواقع، قانون همان حکم اولی یا ثانوی را براساس همان عدالت موردنظر حکم شرعی تنفیذ کرده است.

## نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

۱. ممکن نیست اجرای احکام اسلام به‌صورت مطلق و همیشگی ظالمانه باشد ولی ممکن است به‌دلیل عواملی، در ظرف خاص زمانه، به‌صورت موقت، ظالمانه به‌نظر رسد.

۲. قانونگذاری براساس احکام اسلام وظیفه ولی فقیه است.

۳. آیاتی که عمل به قرآن و اجرای عدالت را در کنار هم بیان کرده‌اند، بنابر تفسیر راجح، مسئولیت تحقق عدالت را در کنار اجرای احکام بر دوش حکومت و قانونگذار می‌گذارد.

۴. نقش عدالت در تعیین فتوای معیار در جایی است که اولاً، قانونی کردن فتوای قانونگذار در ظرف زمانه، به‌طور موقت، ظالمانه باشد؛ ثانیاً، قانونگذار رعایت عدالت را اهم از رعایت آن حکم شرعی - به فتوای خودش - بداند؛ ثالثاً، در میان فتواهای فقیهان در آن حکم، فتوایی وجود داشته باشد که به آن ظلم نینجامد. در این حالت، آن فتوا، به‌طور موقت و تا زمانی که ناعدالتی بنابر فتوای فقیه قانونگذار باقی است، معیار قانونگذاری قرار می‌گیرد.

۵. عواملی می‌تواند باعث تلقی ظلم از قانونی کردن یک حکم شرعی شود: ۱. باورهای مخالف اسلام؛ ۲. تعطیل شدن برخی از احکام اسلام؛ ۳. شرایط متفاوت توانایی انسان در تعامل با طبیعت؛ ۴. عارض شدن حالت عمومی موقت بر روابط مردم. عامل نخست هیچ نقش مستقیمی در قانونگذاری ندارد. عامل دوم می‌تواند براساس مبنای تدرّج، در قانونگذاری مؤثر باشد. عامل سوم و چهارم براساس روایات فراوان و سیره معصومان علیهم‌السلام بیشترین تأثیر را برای عدالت در قانونگذاری ایجاد می‌کند.

۶. عدالت فقط یکی از اهداف و مقاصد دین، شریعت و حکومت است و ممکن است در کنار دیگر اهداف، مانند سعادت اخروی، امنیت و نظم، در تراجم قرار گیرد. در این حالت، تشخیص اهم از مهم برعهده فقیه قانونگذار است و معیار ترجیح در آن، بسته به شرایط زمانه، متفاوت است.

۷. در مواردی که حکم اولی براساس عدالت فردی و قانون براساس عدالت اجتماعی است، و نیز در مواردی که حکم اولی براساس عدالت اجتماعی و قانون براساس عدالت فردی است، درواقع، عنوانی ثانوی بر مسئله عارض شده است؛ قانون براساس آن وضع می‌شود و حکم ثانوی را تنفیذ قانونی می‌کند.



## پی‌نوشت:

۱. به اجمال می‌توان گفت شارع می‌تواند تلقی عرف زمان خود را از عدل و ظلم با تصریح به حکم، تخطئه کند؛ بنابراین، تلقی عرفی ظلم از یک حکم نمی‌تواند در برابر تصریح به حکم بایستد؛ اما این تلقی می‌تواند اطلاق و عموم شارع را به معیار قرینه متصل لیبی بشکند. همچنین، اگر حکمی در زمان تشریح ناعادلانه نبود، ولی در زمان‌های آینده - مانند امروز - ناعادلانه تلقی شد، این تلقی ظلم دخالتی در استنباط ندارد.
۲. معناه آن الرسل یقضون بالقسط وهم لا یظلمون.
۳. به صورت یک احتمال.
۴. شماره ۱۳۰۴۷/۲۵۱ / د. هـ. تاریخ ۱۳۶۳/۱۰/۵: «شورای محترم نگهبان؛ لطفاً به سؤال ضمیمه از جناب آقای رضوی نماینده تبریز جواب بفرمائید. رئیس مجلس شورای اسلامی اکبر هاشمی رفسنجانی»؛ تاریخ ۱۳۶۳/۱۰/۴. شماره ۲۴۳۷ تاریخ ۱۳۶۳/۱۰/۱۱.
- ریاست محترم مجلس شورای اسلامی. عطف به نامه شماره ۱۳۰۴۷/۲۵۱ / د. هـ. مورخ ۱۳۶۳/۱۰/۱۵ اگرچه پاسخ سؤال با دقت در اصل ۴، ۹۴ و ۹۶ قانون اساسی به‌وضوح معلوم می‌شود، معذالک پرسش ارسالی در جلسه شورای نگهبان مطرح و نظر اعضای شورا بر این است که: «تشخیص مغایرت یا انطباق قوانین با موازین اسلامی به طور نظر فتوایی با فقهای شورای نگهبان است.» دبیر شورای نگهبان لطف‌الله صافی. <<http://www.shora-gc.ir>>
۵. شیخ صدوق در علل الشرائع (ج ۲، ص ۵۷۰-۵۷۱، باب ۳۷۱: العلة التي من أجلها صار الميراث للذكر مثل حظ الأنثيين) پنج روایت دارد که در سه روایت، موارد اعطای مهریه، وجوب نفقه، عاقله و جهاد با مسئله ارث مرتبط شده است و در دو روایت، این بیان شده که حضرت آدم ۷ دوبرابر حضرت حوا از آن گیاه ممنوعه خورد.
۶. هزینه جهاد در صدر اسلام برعهده خود جهادگران بوده است؛ یعنی ابزار حمله و دفاع و مرکب را خود جهادگران تهیه می‌کردند.
۷. علت اینکه تلقی ظلم را در مسئله دیه مطرح کردیم نه در مسئله ارث، آن است که نخست، مسئله ارث در صریح قرآن وارد شده است و مسئله دیه در روایات، و دخالت قانونی حکومت در حکم قرآنی مشکل‌تر از دخالت قانونی در حکم روایی است؛ دوم اینکه، مسئله تلقی ظلم در دیه قائل دارد.
۸. ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنُزْلَانًا تَنْزِيلًا﴾: و قرآن را بخش‌بخش قرار دادیم تا آن را با درنگ و تأمل بر مردم بخوانی و آن را به تدریج نازل کردیم.
۹. ﴿وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾: و کافران گفتند: چرا قرآن یک‌باره بر او نازل نشد؟ این‌گونه [قرآن را به تدریج نازل می‌کنیم] تا قلب تو را به آن استوار سازیم، و آن را بر تو با مهلت و آرامی خواندیم.
۱۰. برخی مانند جعفر مرتضی‌عاملی به‌طور کلی تدرج در تشریح حکم خمر را نپذیرفته‌اند (الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ج ۵، ص ۳۰۰).
۱۱. ابن کارکرد در کتاب قاعده عدالت در فقه امامیه (علی‌اکبریان، ۱۳۸۶: ص ۷۲-۹۶) بررسی، و منتفی شده است.
۱۲. شایان‌ذکر است سلطانی بودن لاضرر در کلام امام خمینی ۱ به‌معنای این نیست که ایشان آن را مخصوص زمان رسالت می‌داند. آن حضرت، سلطان تمام بشر است در تمام طول تاریخ؛ ولی به‌هرحال، حکم آن حکم ولایی است.
۱۳. قال: لا یصلح الناس إلا أن یضمنوا.



## کتابنامه

### \*قرآن کریم

۱. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، ج ۲، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ نخست.
۲. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۵، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ نخست.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، ج ۸، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ نخست.
۴. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، ج ۱۰، بیروت، دارالفکر، چاپ نخست.
۵. ارسطا، محمد جواد، «فتاوی معیار در قانونگذاری»، <http://fahimco.com>، تاریخ دسترسی: ۱۳۹۶/۵/۸.
۶. انصاری، زکریا بن محمد (۱۴۲۴ق)، فتح الرحمن شرح ما یلتبس من القرآن (یک جلدی)، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ نخست.
۷. بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، ج ۴، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ نخست.
۸. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی، ج ۹، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ نخست.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا)، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱۷، تصحیح، تحقیق و تزییل محمد رازی، تعلیق ابی الحسن شعرانی، بیروت، دار احياء التراث العربی.
۱۰. حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۲ق)، تفسیر نور الثقلین، ج ۲، تحقیق، تصحیح و تعلیق هاشم رسولی محلاتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان للطباعة والنشر والتوزیع، چاپ چهارم.
۱۱. خمینی، روح الله موسوی (۱۳۸۵ق)، الرسائل، تزییلات مجتبی طهرانی، قم، مؤسسه اسماعیلیان للطباعة والنشر والتوزیع.

۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، صحیفه امام، ج ۷، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ چهارم.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ق)، کتاب البیع، ج ۱، تحقیق و نشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخميني علیه السلام، مطبعة مؤسسة العروج، تهران، چاپ نخست.
۱۴. زحیلی، وهبة (بی تا)، الفقه الإسلامی وأدلته (الشاملة للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخریجها)، ج ۷، دمشق، دارالفکر (از نرم افزار شامله).
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق)، التفسیر الوسيط (زحیلی)، ج ۳، دمشق، دارالفکر، چاپ نخست.
۱۶. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق)، تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم، ج ۳، بیروت، دارالفکر، چاپ نخست.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور في التفسیر بالمأثور، ج ۶، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی علیه السلام، چاپ نخست.
۱۸. شبر، عبدالله (۱۳۸۵ق)، تفسیر القرآن الکریم (تفسیر شبر)، تحقیق حامد حفنی داود، بی جا، ناشر: السيد مرتضی الرضوی، چاپ سوم.
۱۹. شریف رضی، محمد (۱۳۸۷ق)، نهج البلاغة، تصحیح صبحی صالح، بیروت، چاپ نخست.
۲۰. شبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، ج ۵، قم، الهادی، چاپ نخست.
۲۱. شیخ صدوق (محمد بن علی) (۱۳۸۶ق)، علل الشرايع، ج ۲، نجف، المكتبة الحيدرية.
۲۲. \_\_\_\_\_ (بی تا)، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
۲۳. شیخ طوسی (محمد بن حسن) (۱۴۰۹ق)، التبیان في تفسیر القرآن، ج ۵ و ۹، تحقیق و تصحیح أحمد حبيب قصیر عاملی، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ نخست.
۲۴. صانعی، یوسف (۱۳۸۲)، فقه الثقلین في شرح تحریر الوسيلة - کتاب القصاص، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخميني علیه السلام، چاپ نخست.
۲۵. صدر، محمد باقر (۱۳۸۲)، اقتصادنا، تحقیق مکتب الإعلام الإسلامی (فرع خراسان)، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مركز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی)، چاپ دوم.
۲۶. طباطبائی بروجردی، (۱۳۸۳)، جامع أحاديث الشيعة، بی جا، مطبعة مهر استوار.

۲۷. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶ و ۱۰ و ۱۸ و ۱۹، بیروت، مؤسسه‌ی اعلی‌ی للمطبوعات، چاپ دوم.
۲۸. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)، ج ۶، اردن، دارالکتاب الثقافی، چاپ نخست.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۲ق)، تفسیر جوامع الجامع، ج ۴، قم، حوزه علمیه قم: مرکز مدیریت، چاپ نخست.
۳۱. عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۱۵ق)، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ج ۵، بیروت، دار الہادی، چاپ چهارم.
۳۲. عبادی، علی حمود (۱۴۲۹ق)، فلسفة الدین مدخل لدراسة منشاء الحاجة إلى الدین و تکامل الشرائع، محاضرات کمال حیدری، قم، دار فراقد للطباعة والنشر، چاپ نخست.
۳۳. علامه حلی (حسن) (۱۴۲۰ق)، تحریر الأحکام الشرعية علی مذهب الإمامیة، ج ۲، تحقیق ابراهیم بهادری، اشراف جعفر سبحانی، قم، مؤسسه‌ی الإمام الصادق علیه السلام، چاپ نخست.
۳۴. علی اکبریان، حسن علی (۱۳۸۶)، قاعدة عدالت در فقه امامیه (گفت‌وگو باجمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، تهیه‌ی پژوهشکده فقه و حقوق، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ نخست.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، «فتوای معیار در قانونگذاری»، دین و قانون، سال اول، ش ۲.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴ الف)، «بررسی اختلاف در تعمیم دلیل به حکمت حکم»، کاوشی نو در فقه، ش ۷۹.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴ ب)، «نقش عدالت و ظلم در استنباط احکام شرعی»، رواق حکمت، سال اول، ش ۱.
۳۸. عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا)، تفسیر العیاشی، ج ۲، تحقیق و تصحیح و تعلیق هاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمية الإسلامية.
۳۹. فخر رازی (محمد بن عمر) (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۲۷، تحقیق و نشر: دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم.
۴۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، ج ۲ و ۵، تهران، مکتبه‌ی الصدر، چاپ دوم.

۴۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، ج ۲، قم، دار الکتب، چاپ سوم.
۴۲. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۶)، فلسفه حقوق، ج ۱ (تعریف و ماهیت حقوق)، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ نخست.
۴۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، کلیات حقوق؛ نظریه عمومی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم.
۴۴. کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۴۲۳ق)، زیادة التفاسیر، ج ۶، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة، چاپ نخست.
۴۵. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۷) الفروع من الکافی، ج ۵، چاپ پنجم، تصحیح و مقابله و تعلیق: علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیة، چاپخانه حیدری، تهران.
۴۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، الأصول من الکافی، ج ۱، چاپ پنجم، تصحیح و مقابله و تعلیق علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیة، چاپخانه حیدری، تهران.
۴۷. محسن امین عاملی (۱۴۲۶ق)، عجائب احکام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق کریم فارس حسون، قم، مؤسسه دایرة المعارف الفقه الإسلامی، چاپ دوم.
۴۸. مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، ج ۱۵، تهران، دار محبی الحسین، چاپ نخست.
۴۹. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، ج ۴، قم، دار الکتب الإسلامی، چاپ نخست.
۵۰. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۴، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ نخست.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، ج ۲۰ و ۲۳، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ دهم.
۵۲. هندی، علی المتقی بن حسام الدین (۱۴۰۹ق)، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، ج ۱۲، ضبط و تفسیر بکری حیانی، تصحیح و فهرست صفوة السقا، بیروت، مؤسسه الرسالة.

