



## نسبت قاعده عدالت با قواعد فقهی دیگر

سید محمود طباطبائی \*

### چکیده

افعال خداوند متعال با توجه به اطلاق وصف عدل در حوزه تکوین، تشریح و جزا بر مبنای عدل است. از این رو همه احکام شرعی متصف به وصف مقدر عدل است. برخی اندیشمندان معتقدند فقیه در استنباط حکم شرعی می‌تواند با شاقول عدل و ظلم، و تشخیص مصادیق آن به وجوب و حرمت فتوا دهد. از این موضوع به قاعده عدالت یا نفی ظلم تعبیر می‌شود. در فقه پیشینه‌چندانی از این قاعده با این عنوان نداریم و قاعده بودن آن را معاصران مطرح کرده‌اند. در این مقاله درباره چهار قاعده لاضرر، عدل و انصاف، قرعه و غرور پژوهش شده و اثبات شده که این قواعد مصادیق قاعده عدالت‌اند. در قاعده لاضرر میان مصادیق ضرر محرم و عنوان ظلم هم‌پوشانی وجود دارد و در تشخیص مصادیق ضرر محرم باید از انطباق عنوان ظلم بهره جست. قاعده عدل و انصاف همان قاعده عدالت در شبهات موضوعیه حق و مال است. قاعده قرعه از مصادیق قاعده عدالت است که کاربرد آن تحقق عدل و استیفای حق به صاحبان آن است. ادله اثبات‌کننده قاعده غرور همان ادله‌ای است که در قاعده عدالت نیز استفاده می‌شود.

**کلیدواژگان:** عدالت، لاضرر، غرور، قرعه، عدل و انصاف.

از منظر علم کلام، افعال خداوند با توجه به اطلاق وصف عدل، در تکوین، تشریح (در دنیا) و جزا (در آخرت) متصف به صفت عدل است. عدل الهی در حوزه تشریح اقتضا می‌کند همه احکام صادرشده از سوی خدای متعال بر مبنای عدالت سامان یافته باشد و هیچ حکمی ظالمانه نباشد. در دوره معاصر تلاش شده از این آموزه کلامی، قاعده‌ای فقهی با عنوان «قاعده عدالت» استخراج شود. از نخستین کسانی که در دوره معاصر از عدالت به عنوان قاعده یاد کرده است، شهید مطهری است. ایشان معتقد است اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است (مطهری، ۱۴۰۳ق: ص ۱۴). وی در رد مطلق بودن اختیار مرد در حق طلاق، در مواردی مانند اینکه مرد برای زجر دادن زن (نه زندگی با او) از طلاق خودداری می‌کند، می‌نویسد:

«به عقیده این جانب، این طرز تفکر با اصول مسلم اسلام تضاد قطعی دارد. دینی که همواره دم از عدل می‌زند، «قیام به قسط» یعنی برقراری عدالت را به عنوان یک هدف اصلی و اساسی همه انبیا می‌شمارد (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید: ۲۵))، چگونه ممکن است برای چنین ظلم فاحش و واضحی چاره‌اندیشی نکرده باشد؟! مگر ممکن است اسلام قوانین خود را به صورتی وضع کند که نتیجه‌اش این باشد که بیچاره‌ای مانند یک بیمار سرطانی رنج بکشد تا بمیرد؟!.... اگر این چنین است، پس اصل «عدل» که رکن اساسی تقنین اسلامی است، کجا رفت؟ «قیام به قسط» که هدف انبیاست، کجا رفت؟»

ایشان، در ادامه، مسئله طلاق قضایی را در جهت حل این معضل مطرح می‌کند (مطهری، ۱۳۹۰: ص ۲۷۲).

آیت‌الله سیستانی بعد از نقل کلام بزرگانی که در قاعده بودن عدالت در مسائل فقهی اشکال کرده‌اند و در مسائلی مانند عدم جواز تقدیم خمس بر مؤونه، استدلال به آن را ناصحیح شمرده‌اند، می‌نویسد:



«قاعده عدالت از بزرگ‌ترین قواعد فقهی است، هرچند مانند دیگر قواعد فقهی، بابتی در قواعد فقهی به آن اختصاص نیافته است. برای اثبات این قاعده می‌توان از قرآن به آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ استدلال کرد. شکی نیست که عدالت آن است که مؤونه مملوک برعهده مالک باشد و تحمیل کردن مؤونه بر غیرمالک ظلم است و ظاهر آن است که اشکال کردن در اصل قاعده سزاوار نباشد؛ چنان‌که آیاتی دیگر نیز بر آن دلالت دارد، مانند ﴿وَ إِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ و نیز ﴿وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾. بلی، بحث در پایه عدالت و ضابطه کلی آن است» (سیستانی، بی‌تا: ص ۳۲۵).

قائلان به قاعده بودن عدالت در فقه معتقدند فقیه بر مبنای این قاعده می‌تواند پس از تشخیص عدالت و ظلم در یک موضوع، فتوا به وجوب و حرمت دهد. عدالت و ظلم می‌تواند به سان اموری سنجیدنی برای فقیه، معیار و میزانی برای شرعی و غیرشرعی بودن حکم باشد.

ادله پرشماری از آیات و روایات درباره قاعده عدالت درجهت عادلانه بودن و نیز نفی ظالمانه بودن احکام الهی در مقام ثبوت و اثبات اقامه شده است. برخی آیات امر به عدل می‌کند: (نحل: ۹۰؛ شوری: ۱۵؛ نحل: ۷۶ و...)؛ آیاتی دیگر عدل را معیار تشریح دانسته است: (نساء: ۴؛ انعام: ۱۱۵ و...)؛ بعضی دیگر از آیات ظلم را از ساحت خدای متعال در عالم تشریح نفی کرده است: (هود: ۱۰۱؛ بقره: ۱۸۶؛ نساء: ۲۸ و...)؛ همچنین، دین در روایات حنیف توصیف می‌شود. از زبان پیامبر اکرم ﷺ آمده است: «وَلَكِنْ بَعَثَنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ» (خدا مرا به دین حنیف و آسان و بزرگوارانه مبعوث کرده است) (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۱۱، ص ۱۳۰). ریشه معنایی حنیف، اعتدال و قرار داشتن در میانه است: در مقابل افراط و تفريط که معنایی نزدیک به عدل دارد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ج ۲، ص ۲۹۴). همچنین، در روایات متعددی سختی و مشقت و حرج از احکام دینی نفی شده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۷۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۳۸۲؛ کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۵، ص ۷۴).

قائلان به قاعده بودن عدالت هر یک از ادله فوق را به انضمام ادله دیگر، به تفصیل، تبیین کرده‌اند (علی‌اکبریان، ۱۳۸۶: ص ۷۳). از این رو، این مقاله با پیش فرض قرار دادن این قاعده در صدد اثبات اصل آن نیست؛ بلکه در پی آن است که با بررسی قواعد چهارگانه لاضرر، عدل و انصاف، قرعه و غرور که پیشینه زیادی در کتب فقهی دارند، آنها را مصادیقی از قاعده عدالت بداند.

همچنین، این مقاله با توجه به جنبه اثباتی عادلانه بودن احکام، در صدد تبیین و بیان نسبت میان قاعده عدالت با قواعد دیگر است. توضیح آنکه، گاهی سخن از عدالت در واقع احکام است؛ یعنی همه احکام در لوح محفوظ بر عدالت استوار است که این مسئله‌ای صرفاً نظری است؛ گاهی نیز بحث آن است که در مقام اثبات و استنباط احکام، عدالت و نفی ظلم می‌تواند معیاری برای ثبوت و نفی احکام از سوی فقیه باشد که در این صورت، بحث کاربردی خواهد بود. از نظر نگارنده، عدل و ظلم مفاهیمی عرفی‌اند نه شرعی، و قابلیت تشخیص‌شان برای بشر فراهم است. نگارنده در مقاله‌ای علمی - پژوهشی، به طور مفصل به اثبات این موضوع پرداخته است (طباطبائی، ۱۳۹۳: ص ۱۴۳). در بررسی قواعد دیگر نیز همین جنبه اثباتی و کاربردی آنها مورد توجه بوده است؛ مثلاً در قاعده لاضرر، برای تشخیص مصادیق آن از «مصلح مرتکز عقلایی» و «مصلح نوعیه» (که قابل تشخیص برای فقیه است) در جهت اثبات و نفی احکام سخن گفته خواهد شد.

### ۱. نسبت قاعده عدالت با قاعده لاضرر

یکی از مشهورترین قواعد فقهی که در ابواب متعدد به کار می‌رود، قاعده لاضرر است. فقیهان تک‌نگاری‌های متعددی درباره آن نگاشته‌اند (انصاری، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ص ۵۳۳؛ شیخ الشریعة، ۱۴۱۰ق؛ عراقی، ۱۴۲۰ق: ص ۲۹۹، مقاله ۲۳).

سیوطی، از فقیهان عامه، در ذیل حدیث لاضرر چنین نقل کرده است که فقه بر پایه پنج حدیث استوار است و حدیث لاضرر یکی از آنهاست (سیوطی، ۱۴۱۸ق: ص ۵۵۶). شیخ انصاری در مبحث «شرایط اصول عملیه» به جهت نقلی از فاضل تونی (که گفته از جمله شرایط جریان اصل برائت، عدم ترتب ضرر بر اجرای برائت است) به طور مستقل از این

قاعده بحث کرده است (انصاری، همان). متأخران به تبع او در اصول فقه این موضوع را طرح کرده‌اند. در این قسمت تلاش خواهد شد شواهدی بررسی گردد که دال بر ارتباط قاعده لاضرر با قاعده عدالت است.

## ۱-۱. شاهد اول

از مسائل مهم در قاعده لاضرر تبیین مفهوم ضرر در حدیث لاضرر است. اطلاق این حدیث در نفی هرگونه ضرر در احکام شرعی با شبهه تخصیص اکثر روبه‌رو شده است. شهیدصدر در تبیین این اشکال می‌گوید:

«حدیث لاضرر مبتلا به تخصیص اکثر است، زیرا نیمی از احکام فقهی یا بیشتر آن ضرری است، مانند احکام حدود، قصاص، دیات، ضمانات، خمس، زکات، جهاد و واجبی همچون حج که مستلزم هزینه مالی است. بنابراین، یا باید فهم خود را از ظاهر حدیث تخطئه کنیم و حدیث را ظاهر در امر دیگری بدانیم که آن را درک نمی‌کنیم یا آنکه معتقد شویم مطلب استفاده‌شده همراه با اشکال است. از این رو، برخی قائل به اجمال حدیث شده و گفته‌اند امکان استدلال به آن وجود ندارد و بعضی دیگر گفته‌اند فقط در مواردی که مشهور به آن عمل کرده‌اند معتبر است، زیرا عمل مشهور، کاشف از تطبیق صحیح حدیث بر مصداق است» (۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۵۵۵).

پیشینیان، همچون شیخ اعظم انصاری (۱۴۲۸ق: ج ۲، ص ۵۳۵)، مرحوم آخوند (۱۴۰۹ق: ص ۳۸۲) و مرحوم محقق اصفهانی (۱۴۲۹ق: ج ۲، ص ۷۵۸)، پاسخ‌های پرشماری به این شبهه داده‌اند. فقیهان معاصر با نقد این پاسخ‌ها راه‌حل‌های جدیدی در دفع شبهه تخصیص اکثر ارائه کرده‌اند که به دو مورد اشاره می‌شود:

پاسخ نخست: شهیدصدر در پاسخ به کثرت تخصیصات در قاعده لاضرر می‌گوید: «مبنای طرح این اشکال جمود بر ظاهر حدیث لاضرر است ولی اگر به مناسبات حکم و موضوع، و ارتکازات عقلایی و اجتماعی در فهم این حدیث توجه کنیم، اشکالی نخواهد

بود». توضیح آنکه: وقتی به مناسبت حکم و موضوع در این جمله نگاه می‌کنیم، می‌یابیم که مرتکز در اذهان عقلا آن است که از پایه‌ای‌ترین امور در هر شریعت، دربر داشتن قواعد، نظام‌ها و احکامی است که عدالت اجتماعی را محقق سازد. این امر محقق نمی‌شود جز در خلال مجموعه‌ای از احکام و قوانین فردی و اجتماعی و مسئولیت‌ها و التزامات. نمی‌توان گفت که چنین اموری که شارع جعل نموده، موجب ضرر بر مردم است؛ چون متضمن مصالح دنیوی و اخروی است، اگرچه این مصالح و آثار آن برای ما به‌طور تفصیلی روشن نگردد. بلکه باید گفت ضرر آنجاست که شریعتی که مدعی سعادت انسان است، از احکامی چون قصاص، دیه، تعقیب سارق، ضمان در صورت اتلاف، و اخذ خمس و زکات و اعطای آن به فقرا خالی باشد. بنابراین، ضرری که موجب تحقق چنین مصالح فردی و اجتماعی می‌گردد، در حدیث لاضرر نفی نمی‌شود؛ بلکه مقصود نفی ضرری است که خارج از حیطه مصالح مرتکز عقلایی است. به عبارت دیگر، اگرچه احکام حدود، قصاص و دیات موجب ضرر شخصی بر افراد می‌گردد، ولی به مناسبت حکم و موضوع، و براساس تحفظ شریعت بر مصالح نوعی درمی‌یابیم که ضرر منفی چنین احکامی را دربر نمی‌گیرد. در نتیجه، اکثر مواردی که تخصیص در این قاعده دانسته شده، از باب تخصص خارج است (صدر، ۱۴۲۰ق: ص ۲۱۷-۲۱۸؛ همو، ۱۴۱۷ق: ج ۵، ص ۴۷۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ایشان ملاک خروج تخصصی برخی احکام ضرری از دائره قاعده لاضرر را مصالح مرتکز عقلایی می‌داند. به عبارت دیگر، صرف ضرر در شریعت نفی نشده است؛ بلکه ضرر و ضراری نفی شده که مشتمل بر مصلحت عقلایی نباشد. طبق این بیان، دوگونه ضرر متصور است: ضرر با مصلحت مرتکز عقلایی و ضرر بدون مصلحت مرتکز عقلایی.

مرحوم حکیم در تبیین معنای مصلحت می‌نویسد:

«مراد از مصلحت در احکام، پاسداشت مقصود شرعی است. مقصود شارع از احکام پنج امر است: حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال. هرچه متضمن این امور پنج‌گانه باشد، مصلحت است و هرچه موجب تقویت اینها باشد، مفسده و دفع آن مصلحت است» (حکیم، ۱۴۱۸ق: ص ۳۶۷).

این نظریه مشهور است. بزرگانی از شیعه و سنی مصالح یا همان مقاصد شریعت را (که در این کلام پنج مقصد دانسته شده) پذیرفته‌اند (شهید اول، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۸؛ شاطبی، بی‌تا: ج ۲، ص ۸). با وجود این، حسب پژوهش‌های برخی متأخران، الحاق مقاصد دیگری، مانند اصل عدالت، به این مقاصد پنج‌گانه ضروری است؛ زیرا عدالت همچون روحی در همه کالبد شریعت جاری است (نقشبندی، ۱۳۸۶: ص ۹۱). با نظر دقیق باید گفت عدالت نه در عرض دیگر مقاصد که حاکم بر آنهاست، زیرا هر کدام از امور پنج‌گانه مصداق عدل و عدم تحفظ بر آنها ظلم است. اثبات این امر مجال دیگری می‌طلبد.

عدالت به‌عنوان مصلحت پذیرفته‌شده عقلا، هدف و مقصود شارع است. حال، اگر از منظر عقلا، عنوان ظلم بر ضرری صادق باشد، حسب قاعده لاضرر، قطعاً در شریعت نفی شده است؛ ولی اگر ضرر مشتمل بر مصلحتی همچون عدالت باشد، چنین ضرری نه تنها از منظر فقهی نفی نشده که حسب گفته ایشان، جعل چنین حکمی ضروری است؛ چون مشتمل بر تحفظ بر مصالح عقلایی و نوعی است که بر ضرر شخصی مقدم است. اگر زکات، که نقضی مالی است، مستلزم تأمین عدالت اجتماعی باشد، ضرر محرم نخواهد بود که جعل آن از سوی شارع الزامی باشد. بنابراین، برای شناسایی مصادیق ضرر باید از معیار عدل و ظلم، و انطباق آن با مصادیق بهره جست.

پاسخ دوم: آیت‌الله سیستانی در رد کثرت احکام ضرری می‌گوید:

«مطلق ترتب نقص بر یک شی را ضرر نمی‌گویند، بلکه اگر شیء از آنچه از نظر کمی یا کیفی باید باشد، ناقص‌تر باشد بر آن ضرر صدق می‌کند؛ مثل آنکه آفتی بر مال عارض شود که موجب نقصان مالیت آن شود یا کمیت آن به جهت سرقت یا غصب یا صرف در غیر مؤونه یا در آنچه که منفعتی را به او بر نمی‌گرداند، کاهش یابد؛ از این رو، صرف مال در مؤونه شخصی و مؤونه عیال و فرزندان، مثل خوراک و پوشاک و درمان، ضرر نیست؛ همچنین، صرف مال در ادای حقوق عرفی و دیگر تمایلات عقلایی، مثل سفر، ضرر نخواهد بود، بلکه صرف نکردن مال در احتیاجات معمول خانواده، اضرار و



ظلم به آنان است. پس وقتی خود این امور فی نفسه ضرر نیست، الزام شارع به مواردی مانند لزوم اعطای نفقه نیز ضرر نخواهد بود تا گفته شود این یک حکم ضرری است. با این نگاه، احکام خمس و زکات نیز ضرری نخواهد بود، زیرا مصرف این اموال در مواردی است که موجب حفظ نظام اجتماعی و متضمن مصالح عام اجتماعی است.»

ایشان، در ادامه، در ضمن بیان اموری که جامع میان خمس و زکات است، می‌نویسد: «در جعل این احکام، مصالح اجتماعی لحاظ شده و با ملاحظه آن نه تنها این احکام ظالمانه نخواهد بود، که عادلانه است» (سیستانی، بی تا: ص ۲۲۰-۲۲۶).

چنان که ملاحظه می‌شود، ایشان نیز برای نفی ضرری بودن این احکام، به مصالح اجتماعی این احکام و ظالمانه بودن فقدان آنها اشاره می‌کند و به صراحت می‌گوید که با لحاظ آن مصالح، این احکام عادلانه است، هر چند مستلزم ضرر باشد. به عبارت دیگر، ایشان می‌پذیرد که ضرر مشتمل بر ظلم اجتماعی و عقلایی از نظر فقهی مردود است و این ظلم نیز برای ما قابل کشف است. نکته مهم در کلام ایشان آن است که در عالم اثبات، جعل نکردن حکم ضرری‌ای که مشتمل بر مصالح عام اجتماعی‌ای همچون عدالت است، مصداق ظلم و اضرار است.

### ۲-۱. شاهد دوم

شاهدی دیگر بر ارتباط قاعده لاضرر با قاعده عدالت، تعابیر برخی دیگر از فقیهان در تبیین معنای ضرر است. مرحوم آقازیا «ضرر» در قاعده لاضرر را اظهر مصادیق ظلم می‌داند و می‌نویسد: «تردیدی نیست که ضرر و ضرار از روشن‌ترین مصادیق ظلم و تعدی‌اند که بنا بر نص قرآن کریم حرام‌اند» (عراقی، ۱۴۱۸ق: ص ۳۹).

### ۳-۱. شاهد سوم

شاهد دیگر بر هم‌پوشانی قاعده لاضرر با قاعده عدالت و نفی ظلم، ادله قاعده لاضرر است، مانند این آیه شریفه: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ



سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» (بقره: ۲۳۱). در این آیه خداوند آداب طلاق را بیان نموده، می‌فرماید: «و هنگامی که زنان را طلاق دادید و به آخرین روزهای عده رسیدند، یا به طرز صحیحی آنها را نگاه دارید (و آشتی کنید) یا به طرز پسندیده‌ای آنها را رها سازید!» آنگاه در ادامه می‌فرماید: «وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا». در ترکیب «ضرار» سه وجه گفته شده است: ۱. مفعول لأجله؛ ۲. مفعول مطلق؛ ۳. مصدر. در موضع حال و ادعاشده، هر سه از حیث احتمال مساوی‌اند (درویش، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۳۴۳).

لام در ترکیب «لتعتدوا» برای تعلیل است. در این صورت، علتی برای علت خواهد بود؛ یعنی «لتعتدوا» متعلق به «ضراراً» خواهد بود نه فعل «لا تمسکوهن»، چون مفعول لأجله فقط از طریق عطف می‌تواند تکرار شود، مانند این جمله: «ضربت ابنتی تأدیبا لیتفتح» (همان، ص ۳۴۲). بنابراین، معنا این می‌شود: «آنان را به علت ضرر رساندن نگاه ندارید تا به آنان ظلم کنید». به عبارت دیگر، «لتعتدوا» تعلیل اضرار است؛ یعنی شما ضرر نمی‌رسانید، مگر به جهت ظلم. اگر علت اضرار، ظلم است و ظاهر تعلیل، انحصار است، پس پیوسته اضرار با ظلم ملازم خواهد بود.

#### ۴-۱. شاهد چهارم

از دیگر شواهد ارتباط مفهوم ضرر حرام با مفهوم عدل و ظلم، سخن فقیهان در مسئله دروغ مصلحت‌آمیز است. از جمله مواردی که چنین دروغی مجاز شمرده شده، ضرورت است. یکی از مصادیق ضرورت، دفع ضرر است (انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۲۲).

مرحوم آیت‌الله میرزا جواد تبریزی در تبیین کلام شیخ انصاری می‌نویسد:

«جواز دروغ‌گویی برای دفع ضرر به جایی اختصاص دارد که مصداق ظلم و تعدی باشد؛ بنابراین، دروغ برای مطلق دفع ضرر، مثل ضرر در معامله، جایز نیست. از همین رو، دروغ در جایی که فروش بدون ضرر و خسارت مالی مستلزم گفتن آن است جایز نیست؛ چون جواز دروغ یا برای رفع اضرار است یا اکراه، و در چنین مواردی هر دو منتفی است، چون





اضطرار متوقف‌بر لزوم دفع چنین ضرری است، حال آنکه ضرر مالی قابل تحمل است. حدیث لاضرر نیز چون در مقام امتنان است شامل مورد ما نمی‌شود، بلکه مواردی را دربر می‌گیرد که در رفع تکلیف ضرری امتنان باشد و حال آنکه در تجویز کذب برای مؤمنی که موجب فریب مؤمن دیگر می‌شود، امتنانی نیست. از همین رو، حتی توریه در مواردی مانند خبر دادن از سرمایه جایز نیست، به جهت آنکه غش محسوب خواهد شد (میرزا جواد تبریزی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۲۴۳).

با توجه به نکات فوق باید گفت میان مصادیق ضرر حرام و مصادیق ظلم تفاوتی نیست. همه موارد ضرر حرام مصداقی از ظلم‌اند. اگر ضرری عنوان ظلم بر آن صادق نباشد، حرام نخواهد بود. حتی چنان‌که گذشت، اگر ضرری مشتمل بر مصالح نوعی و عدالت اجتماعی باشد، جعل آن ضروری و الزامی است.

با وجود این، برخی معاصران به افتراق ضرر محرم از برخی مصادیق ظلم قائل‌اند. یکی از ایشان می‌نویسد:

«ما می‌توانیم با قاعده لاضرر حکم ضررهای عقلایی را، حتی ضرری را که قبلاً مطرح نبوده مانند ساخت آپارتمان‌های چندطبقه در روبه‌روی خانه‌های کوچک که عرف آن را ضرر مالی می‌داند، اثبات کنیم ولی ممکن است با قاعده عدالت نتوانیم اثبات کنیم؛ زیرا «لیقوم الناس بالقسط» ربطی به برج‌ساز ندارد. او در زمین خودش آپارتمان ساخته است؛ پس نمی‌توان با قاعده عدالت کار را پیش برد (شهیدی، ۱۳۸۷: ص ۲۱۸).

در نقد این مدعا باید گفت در فرض مسئله، صاحب منزل کوچک همسایه با عدم نفع روبه‌رو نیست که در صدق ظلم بر آن تردید کنیم؛ بلکه ساخت آپارتمان موجب کاهش ارزش منزل او شده است. عرف نه‌تنها چنین کاهش ارزش منزل را ضرر می‌داند که آن را مصداقی از ظلم نیز می‌بیند. ادعای آنکه «چون صاحب آپارتمان در زمین خودش آن را ساخته، ادله قاعده عدالت شامل حال او نمی‌شود» موجه نیست؛ چون عدالت بیش از آنکه

در حوزه مسائل شخصی و فردی مطرح باشد، در حوزه اجتماعی مطرح است؛ یعنی از روشن‌ترین موارد جریان قاعده عدالت، فرض تزام حقوق فرد با حقوق دیگران است. مثلاً اگر کسی منزل شخصی خود را در منطقه‌ای مسکونی به کارگاه آهنگری یا آموزش موسیقی تبدیل کند، به‌گونه‌ای که پیوسته صداهای غیرمعمول و آزاردهنده برای همسایگان تولید کند، ادله حرمت ظلم شامل حال او خواهد شد.

ادعای «ابتنای حرمت ضرر بر حرمت ظلم» که تاکنون درصدد اثبات آن بودیم، با ادعای برخی مبنی بر امتنانی و ارفاقی بودن قاعده لاضرر در تنافی است (عراقی، ۱۴۲۰ق: ص ۳۲۶؛ میرزاجواد تبریزی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۲۴۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۱۰۴). قائلان به امتنانی بودن قاعده لاضرر می‌گویند تحریم ضرر از سوی شارع به جهت امتنان بر مکلفان بوده است؛ وگرنه جعل حرمت برای ضرر ضرورتی نداشت، چون از تشریح مواردی مانند وضوی ضرری ظلم پیش نمی‌آید؛ بلی، زحمت و مشقت دارد ولی ظلم نیست. شارع با حدیث لاضرر خواسته سختی احکام ضرری را از مکلفان بردارد. طبق این ادعا ابتنای حرمت ضرر بر حرمت ظلم صحیح نخواهد بود، چون ظلم به‌هیچ‌وجه در تشریح الهی راه ندارد.

در پاسخ به این شبهه می‌گوییم:

نخست اینکه، در روایات لاضرر بر امتنانی بودن تصریحی نداریم.

دوم اینکه، با توجه به قید «فی الإسلام» چنین ادعایی تمام نیست. این قید ظهور در نظام تشریح اسلام دارد و در مقام بیان ارفاق و منت به مکلفان نیست. به عبارت دیگر، این قید ناظر به سیستم حقوقی اسلام، و مکلفان و حالات آنهاست و برداشتن زحمت و سختی از آنان در اینجا محل بحث نیست، برخلاف دلیلی چون «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»؛ واژه «علیکم» در اینجا ظهور در خصوصیتی برای مخاطب دارد.

سوم اینکه، نظر بیشتر فقیهان در قاعده لاضرر این است: لاضرر حکمی رانفی می‌کند که مشتمل بر ضرر واقعی باشد: چه مکلف عالم باشد و چه جاهل، چه شاک باشد و چه اعتقاد به خلاف داشته باشد (موسی تبریزی، ۱۳۶۹ق: ص ۴۲۷؛ خوانساری، ۱۳۷۳ق:

ص ۲۱۵). بنابراین، وضو و غسلی که در واقع، ضرری باشد باطل است، هر چند مکلف نسبت به آن جاهل باشد یا اعتقاد به خلاف داشته باشد؛ در حالی که با فرض ادعای امتنانی بودن، جهل یا اعتقاد به خلاف نباید سبب بطلان شود؛ چون بطلان در این فروض خلاف امتنان است. پس این امر گویای آن است که دلیل لاضرر در مقام امتنان نیست، بلکه در مقام جعل قانونی است که موجب جلب منفعت و دفع مفسده باشد. در این امر میان جهل و علم تفاوتی نیست (خالصی، ۱۴۱۵ق: ص ۶۰).

## ۲. نسبت قاعده عدالت با قاعده عدل و انصاف

«قاعده عدل و انصاف» یکی از قواعد فقهی است. در تعریف آن آمده است: «نصف کردن حقوق و اموال مورد نزاع میان دو مدعی» (سید محمد کاظم مصطفوی، ۱۴۲۱ق: ص ۱۵۹). این قاعده درباره علم اجمالی به تعلق حق یا مال به یکی از طرفین دعوا (زمانی که اماره و دلیلی بر تعیین آن وجود ندارد) جاری می شود.

از نگاه فقیهان، استناد به این قاعده با عناوین فراوانی همچون «اقتضای عدل و انصاف»، «اصل تساوی»، «اصالة التسویه» و «عدم جواز ترجیح بلامرجح» آمده است (محقق حلی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۱۶۴؛ فاضل آبی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۷۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۶، ص ۳۸۴؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق: ج ۳۱، ص ۱۶۹؛ همان: ج ۳۹، ص ۱۲۶، ۱۴۹، ۱۵۵). فقیهان در مواردی که در نزاع های مالی و حقوقی، دلیلی بر اختصاص یکی از مستحقان و شرکا بر سهم بیشتر وجود نداشته، به تسویه و تنصیف حکم کرده اند. به چند نمونه از این رویه اشاره می شود:

نمونه نخست: سید محمد عاملی صاحب کتاب نهیة المرام بعد از نقل فتوای شیخ طوسی و علامه حلی در موضوع تعدد زوجات، در وجوب الحاق روز به شب در حق قسم و هم خوابگی نسبت به هریک از همسران می گوید: «اگرچه دلیل خاص این فتوا روشن نیست ولی بر مقتضای عدل و انصاف است» (عاملی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۴۲۰).

نمونه دوم: صاحب شرائح در موردی که دو نفر درباره لباسی نزاع می کنند و یکی از آن دو قسمت بیشتری از لباس را در دست دارد، به تقسیم لباس به صورت مساوی فتوا

می‌دهد. صاحب مسالک این فتوا را چنین تعلیل می‌کند: «به جهت آنکه مسمای ید بر هر دو نفر صدق می‌کند و ترجیحی برای تقدیم یکی بر دیگری نیست» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۲۹۷).

نمونه سوم: علامه حلی در مسئله‌ای، نخست، از شیخ در نه‌ایه نقل چنین می‌کند: «اگر میت شیء معینی را بر عموها و عمه‌هایش، یا دایی‌ها و خاله‌هایش وصیت کند، به زنان سهمی متفاوت از مردان داده می‌شود». در ذیل این مسئله، پس از نقل فتوای ابن‌ادریس بر تقسیم مساوی، برخلاف نظر شیخ و در اثبات کلام ابن‌ادریس می‌گوید: «دلیل آن اصل تساوی است» (۱۴۱۳ق: ج ۶، ص ۳۸۴).

نمونه چهارم: صاحب جواهر در موردی که میان دو نفر بر سر درهمی اختلاف می‌افتد و هر دو درباره آن ادعای مالکیت می‌کنند و هیچ‌کدام هم دلیلی بر مدعای خود ندارند، حکم به تنصیف می‌کند. او می‌نویسد:

«پس حکم به تنصیف، چنان‌که در نصوص و فتواها آمده، به جهت رفع خصومت برطبق عدل و انصاف است؛ زیرا چنین نیست که یکی از آنها مدعی و دیگری منکر باشد؛ بلکه از هر جهت این دو مساوی‌اند. پس، درحقیقت، یک دعوا بیشتر وجود ندارد و آن ملکیت نسبت به درهم است که هرکدام از آنها ادعا می‌کند مالک است و هیچ‌کدام از آنان هم بر دیگری ترجیح ندارد. از این رو، بعد از آنکه مقتضای ید در هرکدام از آنان با دیگری تعارض کرده (مانند تعارض همه‌جانبه دو بینه) قاعده ید ساقط می‌گردد و مال میان آنان حسب افراد موجود در دعوا تقسیم می‌شود: اگر دو نفر بودند، دو قسمت می‌شود؛ اگر سه نفر، سه قسمت و الی‌آخر. این به جهت رفع خصومت، حسب عدل و انصاف است» (۱۴۰۴ق: ج ۲۶، ص ۲۲۴).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، مجرای این قاعده شبهه موضوعیه مال و حق است که حسب این قاعده محکوم به تنصیف و تقسیم مساوی است؛ از سوی دیگر، مفاد قاعده

عدالت انصاف همه احکام شرعی به وصف عدل است. در نتیجه، باید گفت قاعده عدل و انصاف از جهت آنکه مشتمل بر حکمی عادلانه است، از مصادیق قاعده عدالت است. از این رو، این سخن که هیچ ارتباطی میان قاعده عدل و انصاف و قاعده عدالت نیست، تمام نخواهد بود (علی اکبریان، ۱۳۸۶: ص ۳۲۹).

### ۳. نسبت قاعده عدالت با قاعده قرعه

یکی از قواعد مطرح در فقه، قاعده قرعه است. حسب آیات قرآن، پیشینه این قاعده به پیش از اسلام برمی گردد. یکی از مستندات این قاعده، حکم عقل و سیره عقلایی است. ظاهر حکایت قرآنی انداختن حضرت یونس علیه السلام به دریا به وسیله قرعه (صافات: ۱۳۹) و نیز تعیین سرپرست حضرت مریم علیها السلام با قرعه (آل عمران: ۴۴) نه استناد به حکم شرعی، بلکه تکیه بر امری عقلایی بوده که میان مردم آن زمان نیز رواج داشته است (کریمی قمی، ۱۴۲۰ق: ص ۵۳؛ خمینی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۳۴۷). افزون بر این، به تعبیر امام خمینی، همه روایات در باب قرعه ناظر به سیره عقلایی است، طابق النعل بالنعل (خمینی، همان).

این قاعده در اصول در مبحث استصحاب به مناسبت مسئله تعارض استصحاب با این قاعده نیز طرح شده است (نائینی، ۱۳۷۶ق: ج ۴، ص ۶۷۸؛ عراقی، ۱۴۱۷ق: ج ۴، ص ۱۰۴؛ خمینی، همان: ص ۳۳۷). صاحب عوائد الایام می نویسد:

«بدان که قرعه یا از "قارعه القلوب" گرفته شده است، به معنای آنچه قلب را می ترساند؛ زیرا قلب هریک از قرعه زندگان در شدت و ترس است تا سهمش خارج گردد. یا از «قرع» به معنای زدن، زیرا در قرعه بر حصه علامت می زنند. و در عرف متشرعه عبارت از عمل معهود است» (نراقی، ۱۴۱۷ق: ص ۶۶۸).

برخی پژوهشگران مدعی اند با وجود آنکه این قاعده در بسیاری از کتب مطرح شده، ولی تعریفی جامع از آن ارائه نشده و حقیقت آن تبیین نگردیده است. یکی از ایشان این قاعده را چنین تعریف می کند: «طلب هدایت از خداوند به طور مخصوص در هنگام تحیر و ناامیدی از هدایت از راه عقلی یا شرعی» (کریمی قمی، ۱۴۲۰ق: ص ۱۱).

این قاعده در دو مورد جاری می‌شود:

نخست: در موردی که حکم واقعی و ظاهری در واقع معین مجهول باشد، مانند خنثای مشکل، و موارد تعارض دو بینه در صورت تساوی در همه جهات که از آن به مجهول تعبیر می‌کنند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۷، ص ۲۵۴، ح ۳۳۷۰۶).

دوم: در جایی که واقع معین نداشته باشد. این مورد را مشکل یا معضل می‌نامند، چنان که کسی به آزاد کردن یکی از بندگانش وصیت کند یا تصمیم بگیرد که با یکی از همسرانش سفر برود (کریمی قمی، همان: ص ۱۱۳).

با وجود این، معیار و میزان حکم به قرعه، در همه موارد آن، تزامم حقوق است. عادلانه‌ترین راه در این موارد نیز همان قرعه است. این نکته‌ای است که در برخی روایات نیز به آن تصریح شده است. مثلاً در روایتی، ابوبصیر از امام باقر علیه السلام و ایشان از رسول گرامی خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند که فرمودند: «قومی نیستند که نزاع کنند و سپس آن را به خدا واگذار کنند، مگر آنکه سهم فردی که حق با اوست خارج می‌شود» (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۱۱، ص ۱۲۱، ح ۱۰۱۰۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ص ۲۳۸؛ همو، ۱۳۹۰ق: ج ۳، ص ۳۶۹).

در حدیثی دیگر، از امام صادق علیه السلام مسئله‌ای پرسیده شد. ایشان فرمودند: «قرعه بیندازید.» سپس فرمودند: «او کدام حکم از قرعه عادلانه‌تر است، وقتی که کار به خدا واگذار شود؟ آیا خداوند نفرموده که «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ»؟ (برقی، ۱۳۷۱ق: ج ۲، ص ۶۰۳؛ و نیز ر.ک: شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۹۲، ح ۳۳۹۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۷، ص ۲۶۱).

در روایت نخست آمده است که قرعه موجب خارج شدن سهم فردی است که حق با اوست و حق چیزی جز عدل نیست. در روایت دوم نیز تصریح شده که قرعه عادلانه‌ترین راه برای رفع نزاع و خصومت در موقعیت ویژه خود است.

بنابراین، در مواردی که قرعه موجب تضييع حق یا مال دیگری شود و به عبارت دیگر، منافی با عدالت باشد، جریان نخواهد یافت. طبق این تقریب از قاعده قرعه، این قاعده را می‌توان مصداقی از قاعده عدالت دانست؛ به دیگر سخن، قاعده قرعه مطلق نیست، بلکه ناظر به اجرای عدالت و راهی است برای احراز حق و عدل.

#### ۴. نسبت قاعده عدالت با قاعده غرور

قاعده غرور از قواعد مشهور فقهی است. این قاعده در مکاتب فقهی شیعه، اهل سنت، ظاهریه و زیدیه معتبر شناخته شده است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق: ص ۱۶۳). شیخ طوسی نخستین کسی است که در کتاب المبسوط فی الفقه الإمامیه در ابواب گوناگونی مانند غضب، عاریه و نکاح به این قاعده استناد کرده است. هرچند تعبیر صریح قاعده در عبارت ایشان دیده نمی‌شود، ولی مثلاً در استدلال برای ضمان گفته است: «لأنّه غرّه»؛ یعنی به این دلیل که او دیگری را مغرور کرده است (شیخ طوسی، ۱۳۹۰ق: ج ۳، ص ۶۹، ۸۸، ۱۴۶).

در تعریف این قاعده چنین آمده است:

«کسی که فریب خورده و بر اثر آن متحمل خساراتی شده، برای جبران زیان‌های واردشده به فریب‌دهنده مراجعه می‌کند و بر فریب‌دهنده واجب است خسارات واردشده را جبران نماید» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق: ج ۲، ص ۲۸۳).

یکی از مباحث مهم در این قاعده، ادله آن است. به عقیده برخی صاحب‌نظران، دلیلی که بتواند قاعده غرور را فراتر از مورد روایات حجت قرار دهد، وجود ندارد. آیه‌الله خوئی در این زمینه می‌نویسد:

«قاعده غرور به‌طور مطلق ثابت نیست و فقط در موارد خاصی وارد شده است. این قاعده دلیلی ندارد جز روایتی نبوی که مرسل است» (خوئی، ۱۴۱۸ق: ج ۲۸، ص ۶۳).

حق آن است که این قاعده مستندات متعددی دارد. مرحوم سید عبدالاعلی سبزواری می‌گوید:

«در جمیع ملل و ادیان بلکه همه انواع انسان، مغرور به غار رجوع می‌کند و نزد عقلا این رجوع پسندیده است و شخص فریبکار را توبیخ و به دفع خسارت ملزم می‌کنند» (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۱۶، ص ۳۴۶).



برپایه این کلام، سیره عقلا از مستندات قاعده غرور است. حتی برخی صاحب نظران روایات مثبت این قاعده را ناظر به سیره عقلا دانسته و ثبوت آن را قطعی می دانند (فاضل لنکرانی، بی تا: ص ۲۱۵؛ نیز ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق: ج ۲، ص ۲۸۱).

مرحوم کاشف الغطاء در تبیین مستندات این قاعده به ادله فراوانی اشاره می کند و می گوید:

«حدیث لاضرر در اثبات قاعده غرور کافی است. ضعف حدیث لاضرر با عمل اصحاب تدارک می شود؛ همچنین حدیث رفع [نیز چنین است]؛ پس مغرور به غاز مراجعه می کند تا مال مسلمان هدر نرود؛ همچنین، این روایت نیز که "کسی که برای برادرش چاه بکند، خود در آن بیفتد" و نیز آیه شریفه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [اثبات کننده این قاعده است]، زیرا رجوع مغرور به غاز، مقتضای عدل است و از سوی دیگر، غاز متجاوز است؛ پس دلیل نهی از تعدی و تجاوز شامل آن خواهد شد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق: ص ۱۲۸).

مرحوم آخوند بعد از استناد به روایت، اجماع و قاعده تسبیب، به قاعده لاضرر تمسک می کند و می نویسد:

«چهارم: قاعده ضرر و ضرار؛ زیرا واضح است که غاز سبب ضرر مغرور است و ظهور نفی ضرر آن است: کسی که موجب ضرر شود، ضامن است» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ق: ص ۸۰؛ نیز ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۴۹۹).

برایند اشتراک ادله اقامه شده بر قاعده غرور و قاعده عدالت این است که قاعده غرور، قاعده ای جدا از قاعده عدالت نیست؛ قاعده غرور مصداقی از قاعده عدالت در مواردی خاص خواهد بود که همه ضوابط و شرایط قاعده عدالت در آن باید ملاحظه گردد.

### نتیجه

پس از بررسی چهار قاعده از مجموعه قواعد فقهی به این نتیجه دست یافتیم: با وجود آنکه قاعده عدالت پیشینه چندان با این عنوان در فقه ندارد ولی این قواعد چهارگانه را می توان



مصادیق قاعده عدالت در فقه برشمرده. در قاعده لاضرر به شواهد متعددی در متون فقهی اشاره کردیم که مثبت ارتباط تنگاتنگ میان قاعده عدالت با قاعده لاضرر بود. بیان شد که راه تشخیص مصادیق ضرر محرم، انطباق عنوان ظلم بر آن است. در بخش دوم، پس از تعریف قاعده عدل و انصاف، و بررسی موارد جریان آن، بیان شد که قاعده عدل و انصاف از مصادیق قاعده عدالت است که در موارد شبهه موضوعیه جاری می‌شود. در بخش سوم مقاله به بررسی ارتباط قاعده عدالت با قاعده قرعه پرداختیم و با توجه به ادله این قاعده و موارد جریان آن، اثبات کردیم قرعه در صدد تحقق حق و عدالت میان متنازعان است و این خود مصداقی از قاعده عدالت است. در بخش چهارم و پایانی، پس از بررسی ادله قاعده غرور و قاعده عدالت نتیجه گرفتیم بخش عمده‌ای از ادله دو قاعده مشترک‌اند و این امر نشانگر وجود ارتباط تنگاتنگ میان آن دو است.

## کتابنامه

\* قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

۱. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق)، نه‌ایة الدراية فی شرح الکفاية، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، چاپ دوم.
۲. انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق)، فرائد الأصول، قم، مجمع فکر الإسلامی، چاپ نهم.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ نخست.
۴. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۶ق)، حاشیه المکاسب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ نخست.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹ق)، کفاية الأصول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، چاپ نخست.
۶. آلوسی، محمودبن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، لبنان، دار الکتب العلمیة.
۷. بجنوردی، سیدحسن (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقہیة، قم، الهادی، چاپ نخست.
۸. برقی، احمدبن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
۹. تبریزی، موسی (۱۳۶۹ق)، أوثق الوسائل فی شرح الوسائل، قم، کتبی نجفی، چاپ نخست.
۱۰. تبریزی، میرزا جواد (۱۴۱۶ق)، إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب، قم، اسماعیلیان، چاپ سوم.
۱۱. توحیدی، محمدعلی (۱۳۷۷)، مصباح الفقاهة: تقریر اباحت سماحة آية الله العظمی السيد أبو القاسم الموسوی الخوئی، قم، داوری.
۱۲. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، چاپ نخست.
۱۳. حکیم، سیدمحمدتقی (۱۴۱۸ق)، الأصول العامة فی الفقه المقارن، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیهم‌السلام، چاپ دوم.
۱۴. خالصی، محمدباقر (۱۴۱۵ق)، رفع الغرر عن قاعدة لا ضرر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ نخست.



١٥. خميني، سيدروح الله موسى (١٤١٠ق)، الرسائل، قم، اسماعيليان، چاپ نخست.
١٦. خوانساري، موسى (١٣٧٣ق)، رسالة في قاعدة نفي الضرر، تهران، المكتبة المحمدية، چاپ نخست.
١٧. خوي، سيدابوالقاسم (١٤١٨ق)، موسوعة الإمام الخوي، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوي، چاپ نخست.
١٨. درويش، محيي الدين (١٤١٥ق)، إعراب القرآن الكريم و بيانه، سوريه، الإرشاد، چاپ چهارم.
١٩. سبحاني، جعفر (١٤١٥ق)، الرسائل الأربع، قم، مؤسسة إمام صادق عليه السلام، چاپ نخست.
٢٠. سبزواري، سيدعبدالأعلى (١٤١٣ق)، مهذب الأحكام، قم، مؤسسة المنار، چاپ چهارم.
٢١. سيستاني، سيدعلي (بي تا)، قاعده لا ضرر و لا ضرار، قم، بي نا.
٢٢. سيفي مازندراني، علي أكبر (١٣٩١)، مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامي.
٢٣. سيوطي، جلال الدين (١٤١٨ق)، تنوير الحوالك، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ نخست.
٢٤. شاطبي، ابواسحاق (بي تا)، الموافقات في أصول الشريعة، المحقق: عبدالله دراز - عبدالسلام عبدالشافي محمد، بي جا، وزارة الأوقاف السعودية.
٢٥. شهيد اول (محمدبن مكي عاملي) (بي تا)، القواعد و الفوائد، محقق: عبدالهادي حكيم، قم، مكتبة المفيد.
٢٦. شهيد ثاني (زين الدين بن علي عاملي) (١٤١٣ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ نخست.
٢٧. شهيدى، محمدتقي (١٣٨٧)، «مقايسه قاعده عدالت با قاعده لا ضرر»، فقه، ش ٥٦.
٢٨. شيخ صدوق (ابن بابويه، محمدبن علي) (١٤١٣ق) من لا يحضره الفقيه، قم، دفتر انتشارات اسلامي، چاپ دوم.
٢٩. شيخ طوسي (محمدبن حسن) (١٣٨٧ق)، المبسوط في فقه الإمامية، تهران، المكتبة المرتضوية، چاپ سوم.
٣٠. \_\_\_\_\_ (١٤٠٧ق)، تهذيب الأحكام، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم.
٣١. \_\_\_\_\_ (١٣٩٠ق)، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ نخست.

٣٢. شيخ الشريعة، فتح الله اصفهاني (١٤١٠ق)، قاعده لا ضرر، قم، دفتر انتشارات اسلامي، چاپ نخست.

٣٣. صاحب جواهر (محمدحسن نجفي) (١٤٠٤ق)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت، دار إحياء التراث العربي، چاپ هفتم.

٣٤. صدر، سيدمحمدباقر (١٤٢٠ق)، قاعده لا ضرر و لا ضرار، قم، دار الصادقين، چاپ نخست.

٣٥. \_\_\_\_\_ (١٤٠٨ق)، مباحث الأصول، قم، مطبعة مركز النشر، چاپ نخست.

٣٦. \_\_\_\_\_ (١٤١٧ق)، بحوث في علم الأصول، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي، چاپ سوم.

٣٧. طباطبائي، سيدمحمد (١٣٩٣)، «درآمدی بر تطبيق قاعده عدالت»، مطالعات اسلامي، ش ٩٨.

٣٨. عاملي، محمدبن علي (١٤١١ق)، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامي، چاپ نخست.

٣٩. عراقي، ضياء الدين (١٤٢٠ق)، مقالات الأصول، قم، مجمع الفكر الإسلامي، چاپ نخست.

٤٠. \_\_\_\_\_ (١٤١٧ق)، نهاية الأفكار، قم، دفتر انتشارات اسلامي، چاپ سوم.

٤١. \_\_\_\_\_ (١٤١٨ق)، قاعده لا ضرر، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، چاپ نخست.

٤٢. علامه حلي (١٤١٣ق)، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، قم، دفتر انتشارات اسلامي، چاپ دوم.

٤٣. علي اكبريان، حسنعلي (١٣٨٦)، قاعده عدالت در فقه اماميه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، چاپ نخست.

٤٤. فاضل آبي، حسن (١٤١٧ق)، كشف الرموز في شرح مختصر النافع، قم، دفتر انتشارات اسلامي، چاپ سوم.

٤٥. فاضل لنكراني، محمد (بي تا)، القواعد الفقهية، قم، مركز فقهی ائمه اطهار (عج)، چاپ سوم.

٤٦. فخر رازی، محمدبن عمر (١٤٢٠ق)، مفاتيح الغيب، لبنان، دار إحياء التراث العربي، چاپ سوم.

٤٧. كاشف الغطاء، حسن (١٤٢٢ق)، أنوار الفقاهة، نجف اشرف، مؤسسة كاشف الغطاء، چاپ نخست.

٤٨. كريمي قمي، حسين (١٤٢٠ق)، قاعدة القرعة، قم، مركز فقهی ائمه اطهار (عج)، چاپ نخست.

٤٩. كليني، محمدبن يعقوب (١٤٢٩ق)، الكافي، قم، دار الحديث، چاپ نخست.

٥٠. محقق حلي، نجم الدين (١٤١٨ق)، المختصر النافع في فقه الإمامية، قم، مؤسسة المطبوعات الدينية، چاپ ششم.

۵۱. محقق داماد، سیدمصطفی (۱۴۰۶ق)، قواعد فقه، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دوازدهم.
۵۲. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ سوم.
۵۳. مصطفوی، سیدمحمدکاظم (۱۴۲۱ق)، مائة قاعدة فقهیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ چهارم.
۵۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدرا.
۵۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ق)، القواعد الفقهیة، قم، مدرسة إمام أمير المؤمنين علیه السلام، چاپ سوم.
۵۷. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶)، فوائد الأصول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ نخست.
۵۸. نراقی، ملااحمد (۱۴۱۷ق)، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ نخست.
۵۹. نقشبندی، سیدنوید (۱۳۸۶)، «نظریه حصر ضروریات در مقاصد خمس»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۸۵.