

تحلیل و بررسی عدالت معتبر در امام جماعت

علی اکبر ایزدی فرد (نویسنده مسئول): استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه

مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: Ezadifard@umz.ac.ir

حسین کاویار: دانشیار گروه حقوق خصوصی، دانشگاه اراک، ایران، رایانامه:

h-kaviar@araku.ac.ir

سید مجتبی حسین نژاد: دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر،

ایران. رایانامه: m.hossainnezhad@umz.ac.ir

چکیده:

امامت جماعت در فقه اسلامی مستلزم تحقق مجموعه‌ای از شرایط است که برخی از آن‌ها به توانایی‌های شناختی و عقلانی فرد، نظیر بلوغ و عقل، مربوط می‌شود و برخی دیگر ناظر به اعتماد عمومی و اطمینان از شخصیت وی، از جمله شرط عدالت، هستند. در میان این شروط، عدالت امام جماعت جایگاهی محوری دارد و اجماع فقهی بر ضرورت احراز آن وجود دارد. با این حال، در تبیین مفهوم عدالت، اختلاف نظر قابل توجهی میان فقهای امامیه مشاهده می‌شود. برخی عدالت را صرف حسن ظاهر و عدم ظهور فسق دانسته‌اند. گروهی دیگر، عدالت را در مجرد ترک گناهان کبیره و عدم اصرار بر صغائر تعریف کرده‌اند. دسته‌ای نیز معتقدند که عدالت باید ناشی از ملکه‌ای پایدار باشد؛ به گونه‌ای که ترک معاصی از روی استقامت درونی و نه از روی ترس یا مصلحت صورت گیرد. در نهایت، دیدگاه مشهور فقهای امامیه پس از علامه حلی، عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که فرد را به رعایت تقوا و مروّت وادار می‌سازد و در رفتارهای اجتماعی و فردی او تجلی می‌یابد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع معتبر فقهی امامیه و اهل سنت، به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مختلف درباره عدالت امام جماعت پرداخته و در نهایت، نظریه‌ای تلفیقی با عنوان «عدالت نفسانی حداقلی» را پیشنهاد می‌دهد. بر اساس این نظریه، استمرار در رفتارهای متعادل، رعایت تقوا و کنش‌های اجتماعی پذیرفته‌شده، نشانگر وجود نوعی ملکه‌ی ذهنی است که می‌توان آن را مصداقی از عدالت نفسانی حداقلی دانست. این نوع عدالت، برخلاف عدالت فعلی که اصل را بر عدالت فرد می‌گذارد، نیازمند احراز است، اما اثبات آن با دشواری کمتری همراه است و معیار اعتبار آن، وضعیت عرفی و متعارف امام جماعت در جامعه می‌باشد.

واژگان کلیدی: امام جماعت، عدالت فعلی، عدالت نفسانی حداقلی، حالت متعارف

۱- مقدمه

در اقامه‌ی نماز جماعت، تحقق شرایطی خاص در امام جماعت ضروری است. بخشی از این شرایط ناظر به توانایی‌های شناختی و عقلانی امام، نظیر بلوغ و عقل، و بخشی دیگر مرتبط با اعتماد عمومی و اطمینان به شخصیت وی، همچون شرط عدالت، می‌باشد. از جمله مهم‌ترین این شرایط، عدالت امام جماعت است که در منابع فقهی مورد توجه ویژه قرار گرفته است.

در خصوص معیار عدالت، فقیهان به دو دیدگاه عمده تقسیم شده‌اند: گروهی عدالت را امری نفسانی دانسته‌اند و گروهی دیگر به عدالت فعلی قائل شده‌اند. بر اساس نظریه‌ی عدالت نفسانی، اصل بر عدم تحقق عدالت در فرد است و اثبات آن نیازمند شواهد و قرائن معتبر می‌باشد؛ در حالی که در نظریه‌ی عدالت فعلی، اصل بر عدالت فرد است مگر آن که خلاف آن ثابت شود. هر یک از این دو دیدگاه، از حیث مبانی فقهی، امکان تحقق و قابلیت اجرایی، موافقان و مخالفانی دارد که در این نوشتار به بررسی و تحلیل ادله‌ی آنان پرداخته می‌شود.

در رابطه با پیشینه تحقیق باشد گفت: هیچ تحقیق مستقلی در خصوص عدالت معتبر در امام جماعت صورت نگرفت. بله در رابطه با مفهوم عدالت مقالات متعددی همچون: «همگرایی مفهوم عدالت فقهی در فقه مذاهب اسلامی» از فقانی و جمعی از نویسندگان،

«جایگاه عدالت در فقه امامیه و قوانین جمهوری اسلامی ایران» از خوئینی و جمعی از نویسندگان و «جایگاه عدالت و اخلاق در فقه و حقوق اسلامی با رویکردی بر آرای امام خمینی (ره)» از موسوی بجنوردی و تکمیلی نژاد به تحریر درآمده اند و لیکن در این دسته از مقالات اگرچه به تحلیل مفهوم عدالت پرداخته شده است و لیکن در هیچ یک از آنها اشاره و تحلیلی نسبت به نظریه «عدالت نفسانی حذاقلی» که جمع بین دو نظریه عمده و اصلی در رابطه با مفهوم عدالت می باشد، اختصاص داده نشده است. علاوه بر اینکه در این مقالات به تحلیل و بررسی اقوال مربوط به مفهوم عدالت خصوصا دو نظریه عمده عدالت فعلی و عدالت نفسانی به صورت کامل و دقیق پرداخته نشده است. لذا به جرات می توان گفت: تحقیق حاضر که حاوی نظریه «عدالت نفسانی حذاقلی» است و جمع بین دو نظریه اصلی فقهاست، به عنوان اولین تحقیق در رابطه با مفهوم عدالت معتبر در امام جماعت شناخته می شود.

۲- مفهوم شناسی عدالت

واژه‌ی «عدالت» در لغت به معنای استقامت و مساوات (محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۳۰۷؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۷۶۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۲۶) و امری است که فطرت انسانی آن را درست و استوار می‌داند و در تقابل با ظلم قرار دارد. از همین رو، «عدل» از اسمای الهی شمرده شده است؛ زیرا خداوند از تمایلات نفسانی و انحراف از حق مصون است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۸۳). در حوزه‌های مختلف علمی، عدالت تعاریف متنوعی دارد که همگی با معنای لغوی آن ارتباط مفهومی دارند. با این حال، در میان فقهاء، اجماع نظری درباره‌ی تعریف اصطلاحی عدالت وجود ندارد و همین اختلاف، یکی از چالش‌های اساسی در تعیین عدالت امام جماعت به شمار می‌رود. در ادامه، دیدگاه‌های فقهی پیرامون مفهوم عدالت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳- دیدگاه‌های فقهی درباره‌ی عدالت

فقهاء امامیه و اهل سنت، برداشت‌های متفاوتی از عدالت ارائه کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را در پنج دسته‌ی اصلی طبقه‌بندی کرد:

عدالت به معنای حسن ظاهر

گروهی از فقهاء (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ص ۱۱۴؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۰۷)، عدالت را در ظاهر نیکو و رفتار متعارف فرد خلاصه کرده‌اند. برخی از فقهای این گروه، با اشاره به مصادیق حسن ظاهر، عدالت را در اسلام و عدم فسق تعریف کرده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۵-۷۲۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ص ۲۱۷-۲۱۸؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۷۰-۷۱؛ سبزواری، بی‌تا: ۳۰۵/۲؛ سید عاملی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۶۷؛ کاشانی حنفی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۶۶؛ سرخسی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ص ۱۲۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۴)، به طوری که شیخ طوسی حتی بر آن ادعای اجماع نیز کرده است (۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱۷-۲۱۸). بر پایه این تعریف، هرگاه فردی مسلمان باشد، از ارتکاب فسق پرهیز کرده و ظاهر او نیز متناسب با معیارهای شرعی باشد، در زمره افراد عادل قرار می‌گیرد. شیخ طوسی در کتاب «المبسوط» (۱۳۵۱، ج ۸، ص ۲۱۸) تصریح می‌کند که عدالت در اصطلاح فقهی به معنای التزام فرد به دین، رعایت مروت و پایبندی به احکام الهی است. از منظر وی، عدالت دینی زمانی تحقق می‌یابد که شخص مسلمان بوده، مرتکب فسق نشده و از رفتارهایی که موجب سلب مروت می‌گردد، اجتناب ورزد.

عدالت به معنای ترک معاصی

برخی از فقهاء، عدالت را در ترک گناهان، اعم از صغیره و کبیره، یا به‌طور خاص ترک کبائر دانسته‌اند (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۳۰؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۹۱۱-۹۱۲؛ سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۴؛ فاضل آبی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۹۲؛ ابن

ادریس، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۵۵-۵۶۰؛ حلبی، ۱۴۰۳، ص ۴۳۵؛ شریبانی، ۱۹۵۸، ج ۴، ص ۴۲۷).

عدالت در اجتناب از کبائر، محافظت از صغائر و رعایت مروت

این تعریف، ترکیبی از اجتناب از گناهان بزرگ، مراقبت در برابر گناهان کوچک و حفظ شأن اجتماعی فرد است. فقهای مالکی و حنبلی از این دیدگاه حمایت کرده‌اند (جندی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۴؛ حطاب رعینی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۱۶۱-۱۶۴؛ دسوقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۵؛ ابو برکات، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۴؛ قدامه، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۲؛ بهوتی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۵۳۰).

عدالت به عنوان ملکه‌ی درونی

بر اساس این دیدگاه، عدالت صرفاً در ترک گناه خلاصه نمی‌شود، بلکه باید ناشی از یک حالت پایدار و درونی باشد که فرد را از ارتکاب معصیت باز می‌دارد (شیخ صدوق، ۱۴۱۸، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۰۸؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۵۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۵-۷۲۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ص ۲۱۷؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۹۱۱). بر مبنای این برداشت، صرف پرهیز از گناه برای تحقق وصف عدالت در فرد کافی نیست؛ بلکه شرط اساسی آن، صدور ترک معصیت—اعم از صغیره و کبیره از روی ملکه‌ی نفسانی و استقرار درونی است.

عدالت به عنوان ملکه‌ی نفسانی

دیدگاه غالب فقهای امامیه پس از علامه حلی، عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که فرد را به رعایت تقوا و مروت وامی‌دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۹۴؛ شهید اول، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۵۰؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۲۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۶۹؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۱۹-۴۲۰؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۷۰؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۳؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۵۱؛ محقق کرکی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۷۷؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۶۴؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۹۴؛ خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۴۹۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۴۲).

۴- تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های فقهی درباره عدالت

پس از مرور دیدگاه‌های فقهاء در خصوص عدالت، اکنون به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

ارزیابی دیدگاه نخست: عدالت به مثابه حسن ظاهر

بی‌گمان، تلقی عدالت بر پایه حسن ظاهر، صرفاً شیوه‌ای برای تشخیص آن است و نه بیانگر حقیقت ماهوی عدالت. ویژگی‌هایی چون مسلمان بودن، فقدان نشانه‌های فسق و برخورداری از سیمای نیکو، تنها شاخص‌هایی برای احراز عدالت به شمار می‌روند و نه عناصر سازنده ذات آن. از این‌رو، شماری از فقیهان برجسته این نشانه‌ها را در قالب امارات عدالت تحت عنوان «آنچه بدان عدالت شناخته می‌شود» معرفی کرده‌اند؛ اماراتی که نقش ابزاری در کشف عدالت دارند، نه اینکه خود عدالت باشند (ک: شهید اول، ۱۲۷۲، ص ۲۶۷؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۱۸؛ کرکی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۲۶؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۸۱؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۹، ص ۴۲۲؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۸۴؛ انصاری، ۱۴۱۴، ص ۸). شهید اول تصریح می‌کند که اعتماد صرف بر ظاهر و اسلام فرد، برای اثبات عدالت کافی نیست و این دیدگاه را در تقابل با نظر ابن جنید قرار می‌دهد (۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۱۸). ابن جنید در عبارتی که از او در «ذخیره المعاد» (محقق سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۵) نقل شده، معتقد است که همه‌ی مسلمانان عادل‌اند مگر خلاف آن ثابت شود. این سخن، ناظر به اصل عملی در احکام اجتماعی است و نه تعریف ماهوی عدالت. در مقایسه با دیدگاه ابن جنید، موضع شیخ طوسی در کتاب «الخلاف» (۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱۸-۲۱۷) از وضوح بیشتری برخوردار است.

وی در این اثر تصریح می‌کند که در صورت احراز اسلام شاهد، بررسی عدالت او الزامی نیست. مستندات شیخ در این زمینه شامل اجماع فقهای امامیه و روایات منقول از ایشان است. افزون بر این، وی به اصل فقهی‌ای استناد می‌نماید که بر اساس آن، عدالت در فرد مسلمان مفروض انگاشته می‌شود و اثبات فسق نیازمند ارائه دلیل معتبر است: «الأصل في الاسلام العدالة، و الفسق طار عليه يحتاج الي الدليل».

صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۸۱ و ۲۹۹) دیدگاه برخی از فقها را که عدالت را صرفاً به حسن ظاهر تعریف کرده‌اند، مورد نقد قرار می‌دهد. وی تصریح می‌کند که چنین تعریفی خالی از تسامح نیست؛ زیرا حسن ظاهر به‌تنهایی نمی‌تواند معرّف عدالت باشد، بلکه عدالت مفهومی مستقل از حسن ظاهر است و حسن ظاهر صرفاً می‌تواند نشانه‌ای برای دستیابی به عدالت تلقی شود. وی در ادامه، اشکال دیگری را نیز متوجه این دیدگاه می‌داند: اگر معیار عدالت، ظاهر نیکو و فقدان نشانه‌های فسق باشد، این امکان وجود دارد که فردی در منظر عمومی عادل جلوه کند، در حالی که در واقع مرتکب فسق باشد و تنها با حفظ ظاهر، از دید مردم فاسق بودن خود را پنهان نماید (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ص ۱۱۵).

اگر عدالت را صرفاً به معنای فقدان ظهور فسق و برخورداری از حسن ظاهر تعریف کنیم، لازمه‌ی چنین تعریفی آن است که وجود واقعی عدالت با وجود ذهنی آن یکی باشد. این در حالی است که فسق، به‌عنوان ضدّ عدالت، امری واقعی است و فاقد تحقق ذهنی مستقل می‌باشد. از آن‌جا که دو امر متضاد باید در قلمرو تحقق نیز با یکدیگر تضاد داشته باشند، پذیرش عینیت وجود ذهنی و واقعی عدالت مستلزم آن است که فسق نیز از چنین عینیتی برخوردار باشد؛ در حالی که این امر با مبانی منطقی و فقهی سازگار نیست.

بر این اساس، اگر فردی در علم الهی مرتکب گناه کبیره شود، اما این گناه برای دیگران آشکار نگردد، نتیجه آن خواهد بود که وی از منظر ظاهر، عادل تلقی شود، در حالی که در واقع فاسق است. چنین فرضی به تناقض منتهی می‌شود؛ زیرا فرد نمی‌تواند همزمان واجد دو وصف متضاد عدالت و فسق باشد. این اشکال توسط شماری از اندیشمندان از جمله شیخ انصاری (۱۴۱۴، ص ۹۰-۹۱)، آشتیانی (۱۴۰۴، ص ۶۳-۶۲) و حسینی‌مراغی (۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷۳۶) مطرح شده است.

در تأیید این تحلیل، علامه مظفر (۱۴۰۸، ص ۴۸) تصریح می‌کند که دو امر متضاد، هر دو وجودی‌اند و بر یک موضوع واحد قابل حمل نیستند؛ زیرا اجتماع دو ضد در یک شیء واحد غیرعقلایی است و تصور یکی از آن دو، مستلزم تصور دیگری نیست. بنابراین، روشن می‌گردد که عدالت و فسق، به‌عنوان دو مفهوم متضاد، باید در تمامی ساحت‌های وجودی با یکدیگر در تقابل باشند. اگر عدالت در سطح واقع و ذهن، وحدت داشته باشد، مقتضای تضاد آن است که فسق نیز در هر دو سطح، یعنی واقعیت خارجی و ذهنی، وحدت داشته باشد. در غیر این صورت، تقابل حقیقی میان این دو مفهوم برقرار نخواهد بود و اطلاق عنوان «ضدّ» بر آن‌ها فاقد مبنای منطقی خواهد بود.

ارزیابی دیدگاه دوم: عدالت به معنای ترک معاصی

قول دوم حاکی از این است که هر کس مرتکب معصیت کبیره نشود و اصرار بر معصیت صغیره نداشته باشد، عادل است. در این تعریف صرف «ترك»، ملاک عدالت دانسته شده است و کاری به این مطلب ندارد که عدالت صفت نفسانیه است یا هیئت راسخه یا ملکه. اما باید دانست که صرف عدم ارتکاب معاصی (کبیره و صغیره) نمی‌تواند عین عدالت باشد ولی می‌تواند اماره‌ای بر عدالت باشد؛ زیرا عدالت از حالات نفسانی است. چه بسا ممکن است ترك معاصی به خاطر ترس از مردم، به طمع اعتبار اجتماعی پیدا کردن یا قدرت نداشتن به گناه باشد که هیچ کدام از این موارد نشان‌دهنده‌ی آن حالت نفسانی نیست؛ زیرا عدالت باید مبین چنان حالتی باشد که فرد علیرغم قدرت بر

انجام معاصی، مرتکب آنها نمی‌شود. امام خمینی (۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۴۲) عدم ارتکاب کبائر و نیز عدم اصرار بر صغائر را از جمله صفات فرد عادل می‌داند، منتها آن را ناشی از حالت نفسانیه یا ملکه‌ای می‌داند که در فرد راسخ شده و مانع و رادع است از اینکه فرد دچار معصیت شود.

ارزیابی دیدگاه سوم: عدالت مرکب از اجتناب از کبائر، حفظ از صغائر و رعایت مروّت

برخی از فقه‌های مذاهب مالکی و حنبلی در تبیین معیار عدالت، سه شرط اساسی را مطرح کرده‌اند: پرهیز از ارتکاب گناهان کبیره، مراقبت در برابر گناهان صغیره، و التزام به حفظ مروّت. با این حال، نقدهایی که بر دیدگاه‌های پیشین در خصوص تعریف عدالت وارد شده‌اند، بر این نظریه نیز قابل اعمال‌اند. نیز بررسی تفصیلی شرط سوم، یعنی «محافظة بر مروّت»، در تحلیل و ارزیابی دیدگاه پنجم مورد توجه قرار خواهد گرفت.

ارزیابی دیدگاه چهارم: عدالت به مثابه استقامت عملی ناشی از ملکه

بر اساس دیدگاه این گروه از فقها، عدالت وصفی است که از استقامت عملی برخاسته از ملکه‌ی نفسانی ناشی می‌شود؛ از این‌رو، تحقق عدالت منوط به وجود ملکه‌ای است که فرد را به‌گونه‌ای پایدار از ارتکاب معصیت باز دارد. بنابراین، فردی که هرچند مرتکب گناه نشده باشد اما فاقد این ملکه باشد، عادل محسوب نمی‌شود؛ چرا که رفتار او فاقد پشتوانه‌ی درونی و پایدار است. همچنین، اگر فردی دارای ملکه‌ی عدالت باشد اما در عمل مرتکب گناه گردد، عدالت او مخدوش خواهد بود؛ زیرا تحقق عدالت مستلزم همزمانی ملکه و رفتار مطابق با آن است. به عبارت دیگر، نه صرف ترک گناه بدون ملکه، و نه وجود ملکه همراه با ارتکاب گناه، هیچ‌یک به‌تنهایی برای اثبات عدالت کفایت نمی‌کند. شیخ انصاری (۱۴۱۴، ص ۷) در تبیین معنای عدالت، به سخن پدر شیخ صدوق اشاره می‌کند؛ آن‌جا که در رساله‌ای خطاب به فرزندش توصیه می‌نماید: «نماز مگزار مگر پشت سر دو گروه: نخست کسی که به دیانت و ورع او اطمینان داری، و دوم کسی که از اعمال خسونت‌بار خود—اعم از شمشیر و شلاق—خودداری می‌ورزد». این توصیه، در واقع ناظر به دو معیار اساسی در احراز عدالت است: نخست، اعتماد به دیانت و ورع فرد که دلالت بر وجود ملکه‌ی نفسانی بازدارنده دارد؛ و دوم، آزمودگی عملی فرد در مواجهه با موقعیت‌هایی که ممکن است موجب غضب یا رفتارهای خلاف مروّت گردد.

شیخ انصاری در ادامه، ذیل همین معنا از عدالت، عبارتی را مطرح می‌سازد که محل تأمل است: «ملکه‌ی اجتناب، مستلزم اجتناب نیست و همچنین ترک گناه کبیره مستلزم وجود ملکه نیست» (همان). این بیان، خالی از اشکال نیست؛ زیرا بر اساس تعریف پذیرفته‌شده از عدالت به‌عنوان ملکه‌ای راسخ که فرد را از ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر صغائر باز می‌دارد، انتظار می‌رود که وجود ملکه، ملازم با اجتناب عملی باشد. به عبارت دیگر، میان ملکه و اجتناب، رابطه‌ی تلازم برقرار است؛ حتی در مواردی که فرد بدون داشتن ملکه، مرتکب گناه نمی‌شود، این پرهیز نیز بی‌علت نیست و باید وجود عاملی بازدارنده را در نفس او مفروض دانست.

اگر مراد شیخ انصاری از این عبارت آن باشد که فرد دارای ملکه، بالقوه توان ارتکاب گناه را دارد اما به‌واسطه‌ی ملکه از آن پرهیز می‌کند، این معنا قابل پذیرش است و با مبانی فقهی وفاق دارد. اما اگر منظور آن باشد که وجود ملکه هیچ‌گونه ملازمه‌ای با اجتناب ندارد، این تلقی می‌تواند زمینه‌ساز پذیرش دیدگاه‌هایی شود که عدالت را صرفاً در اسلام و عدم ظهور فسق جست‌وجو می‌کنند؛ دیدگاه‌هایی که از منظر فقهی و اصولی، محل نقد و مناقشه‌اند.

از جمله اشکالاتی که بر این تعریف از عدالت وارد شده، ابهام در معنای «استقامت عملی» است؛ به‌ویژه اینکه روشن نیست آیا مقصود از آن، عدم صدور معصیت به‌طور

مطلق است یا خیر. اگر چنین اطلاقی پذیرفته شود، احراز عدالت با دشواری‌های جدی مواجه خواهد شد؛ از جمله:

۱. عدم صدور معصیت، ویژگی خاص مقام عصمت است و در افراد غیرمعصوم تحقق نمی‌یابد (وحید بهبهانی، ۱۴۱۷، ص ۷۵۸).

۲. در صورت پذیرش چنین معیار سخت‌گیرانه‌ای، افراد عادل در جامعه بسیار اندک خواهند بود یا اصلاً یافت نخواهند شد، و این امر موجب عسر و حرج برای مردم می‌گردد. توضیح آنکه عدالت شرط لازم در موارد متعددی چون مجتهد جامع‌الشرائط، امام جماعت، قاضی و شاهد است؛ و در صورت فقدان فرد عادل، بخش‌های مهمی از نظام اجتماعی دچار اختلال می‌شود که با اصل «نفي عسر و حرج» ناسازگار است.

بنابراین، با استناد به آیه شریفه «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) و آرای فقهایی چون فاضل مقداد (۱۳۴۳، ج ۲، ص ۵۳) و وحید بهبهانی (۱۴۱۹، ص ۲۵)، می‌توان نتیجه گرفت که اجتناب از معاصی نمی‌تواند به معنای عدم صدور مطلق معصیت باشد. این اشکال، به‌طور خاص بر دیدگاه پنجم نیز وارد است.

ارزیابی دیدگاه پنجم: عدالت به مثابه ملکه‌ی نفسانی متجلی در تقوا و مروّت

بنا بر دیدگاه غالب فقه‌های امامیه پس از علامه حلی، عدالت وصفی نفسانی و ریشه‌دار در شخصیت انسان است که در قالب دو مؤلفه‌ی «تقوا» و «مروّت» تجلی می‌یابد. این حالت درونی، به‌عنوان یک ملکه‌ی پایدار، نه به‌سرعت پدید می‌آید و نه به‌آسانی زوال می‌پذیرد. با پذیرش این مبنا، اشکالی بنیادین بر تعریف عدالت به‌عنوان ملکه وارد می‌شود که می‌توان آن را در قالب استدلال منطقی زیر صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: ارتکاب عملی که با عدالت یا مروّت منافات داشته باشد، موجب سلب وصف عدالت از فرد می‌شود.

مقدمه دوم: اگر همان فرد پس از ارتکاب چنین عملی توبه کند، عدالت وی قابل بازگشت خواهد بود.

نتیجه: پذیرش «ملکه» به‌عنوان شرط تحقق عدالت با دو مقدمه‌ی فوق ناسازگار است؛ زیرا اگر عدالت به‌واسطه‌ی یک فعل خلاف به‌سرعت زائل شود، لازمه‌اش آن است که ملکه نیز به‌آسانی از بین برود؛ و اگر با یک توبه، عدالت مجدداً حاصل گردد، باید پذیرفت که ملکه نیز به‌سرعت ایجاد شده است. این دو فرض با ویژگی‌های ذاتی ملکه-یعنی تدریجی بودن در حصول و پایداری در بقاء-تعارض دارد و موجب تزلزل در مبنای نظری تعریف عدالت خواهد شد.

اشکال دیگری که بر تعریف فوق وارد است، اینکه قید «مروّت» به‌عنوان جزء مقوم عدالت لحاظ شده است. برای تبیین این اشکال، ابتدا باید مفهوم مروّت را بررسی کرد.

واژه‌ی «مروّت» از ریشه‌ی «مرء» به معنای انسان گرفته شده است (حسینی دشتی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۰۱). با این حال، فقها تعریف اصطلاحی دقیقی از مروّت ارائه نکرده‌اند و عمدتاً به ذکر مصادیق آن بسنده کرده‌اند؛ از جمله: خوردن غذا در معابر عمومی، پوشیدن لباس زنانه توسط فقیه، یا تردد در اماکن عمومی به‌صورت برهنه (شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ص ۲۱۷؛ ابن ادریس، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۱۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۴۸۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۶۹؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۷۰).

بر اساس این شواهد، می‌توان مروّت را چنین تعریف کرد: «اتصاف فرد به رفتارهای پسندیده و متعارف، متناسب با زمان، مکان و شأن اجتماعی خاص». به عبارت دیگر، مروّت مفهومی نسبی و زمینه‌مند است که در هر جامعه و دوره‌ای ممکن است مصادیق متفاوتی داشته باشد (جعفری‌لنگرودی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۳۱۳).

از این‌رو، وارد کردن قید مروّت در تعریف عدالت، موجب ابهام و نسبیت در معیار عدالت می‌شود؛ چرا که ممکن است رفتار واحدی در یک فرهنگ مصداق مروّت باشد و در فرهنگ دیگر نباشد. این امر، احراز عدالت را با چالش‌های جدی مواجه می‌سازد. طرفداران اعتبار مروّت در عدالت، به روایت عبدالله بن ابی یعفور از امام صادق (ع) استناد کرده‌اند که در آن معیار عدالت فرد برای پذیرش شهادت، ستر، عفاف، کنترل اعضای بدن و اجتناب از کبائر ذکر شده است (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۸؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲؛ حرّعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۳۹۱).^۱ برخی از عبارات وارده در صحیحی ابن ابی‌یعفور ممکن است محل دلالت بر اعتبار مروّت در عدالت تلقی شوند، از جمله:

۱. فرمایش امام (ع): «أن تعرفوه بالستر و العفاف»؛ به‌شرط آن‌که مراد از «ستر» در این عبارت، پوشاندن عیوب شرعی و عرفی باشد.
۲. عبارت «و كَفَّ البطن و الفرج و اليد و اللسان»؛ با این فرض که منافیات مروّت غالباً از شهوات جوارح ناشی می‌شوند.

۳. جمله‌ی «و الدال علی ذلك كله أن يكون ساتراً لعيوبه» (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۲۰).
با این حال، دلالت این عبارات بر اعتبار مروّت در عدالت قابل مناقشه است:
در مورد دلالت اول: واژه‌ی «ستر» در این مقام، به‌ظاهر ناظر به یک صفت نفسانی است نه یک فعل خارجی؛ به‌گونه‌ای که با واژه‌ی «عفاف» مترادف تلقی می‌شود. چنان‌که در «صاحیح جوهری» آمده است: «رجل ستير أي عفيف و جاريه ستيره أي عفيفه» (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۷). همچنین در روایت منقول از امام حسن (ع)، مروّت به «عفاف در دین، حسن تدبیر در معیشت و صبر در برابر سختی‌ها» تعریف شده است ((مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۶۸، ص ۲۷۳؛ حرّعاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۳۵). بنابراین، نمی‌توان «ستر» در صدر عبارت را به معنای فعل خارجی دانست، به‌ویژه آن‌که امام (ع) در ادامه، ستر عیوب را به‌عنوان نشانه‌ی عدالت معرفی می‌کند. افزون بر این، اگر مراد از «ستر» صرفاً عیوب شرعی باشد و نه عرفی، حذف متعلق موجب افاده‌ی عموم نخواهد شد.

در مورد دلالت دوم: ظاهر عبارت «كفّ جوارح» ناظر به بازداشتن اعضا از ارتکاب معاصی است، نه از مطلق رفتارهایی که ممکن است با مروّت منافات داشته باشند. بنابراین، نمی‌توان از این عبارت اعتبار مروّت در عدالت را استنتاج کرد.
در مورد دلالت سوم: اولاً، مراد از «عیوب» در این عبارت، همان گناهان و رفتارهایی است که ترک آن‌ها در تعریف عدالت لحاظ شده است، نه مطلق معاصی؛ زیرا اگر مطلق معاصی مدنظر باشد، لازمه‌اش تخصیص اکثر خواهد بود. چنان‌که شیخ انصاری تصریح می‌کند، کبائر و منافیات مروّت در مقایسه با سایر معاصی، مانند قطره‌ای در برابر دریا هستند (۱۴۱۴، ص ۲۱). ثانیاً، نهایت دلالت این عبارت آن است که ستر منافیات مروّت از لوازم طریق عدالت است، نه اینکه مروّت جزء ذات عدالت باشد.

نتیجه اینکه مروّت را نمی‌توان جزء ارکان عدالت دانست، بلکه باید آن را شرطی مستقل در عدالت شاهد تلقی کرد؛ همانند ایمان، عقل، بلوغ و عدالت. با جمع‌بندی اقوال مطرح‌شده در باب عدالت امام جماعت، می‌توان دریافت که طرفداران اقوال چهارم و پنجم، عدالت را امری نفسانی و درونی می‌دانند، در حالی که

۱. «سأل ابا عبدالله (ع) و قال: بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان و يعرف باجتنب الكبائر التي أوعدها الله عليها النار من شرب الخمر و الزنا و الربا و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و غير ذلك، و الدال علی ذلك كله و الساتر لجميع عيوبه حتى يحرم علی المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته و غيبته».

طرفداران اقوال اول، دوم و سوم، عدالت را در رفتار ظاهری و فعلی جست‌وجو می‌کنند. در ادامه، به بررسی ادله‌ی هر یک از این دو دسته خواهیم پرداخت و در نهایت، رأی مختار را تحلیل خواهیم کرد.

۵- دلایل موافقان نظریه‌ی عدالت نفسانی

عدالت نفسانی، به معنای ملکه‌ای درونی و پایدار در نفس انسان است که او را از ارتکاب گناهان کبیره باز می‌دارد و مانع از اصرار بر صغائر می‌شود. فقهای قائل به این دیدگاه، برای اثبات ضرورت چنین حالتی در امام جماعت، به دلایل متعددی استناد کرده‌اند که در ادامه به‌صورت تحلیلی ارائه می‌گردد:

۱- اسلام، حسن ظاهر و عدم ظهور فسق، تا زمانی که به صورت ملکه‌ای درونی در فرد تثبیت نشوند، توان بازدارندگی از محرمات را ندارند. از این‌رو، این عوامل صرفاً ابزار شناخت عدالت‌اند و نه خود عدالت (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۸۵). آیت‌الله بهجت در پاسخ به پرسشی درباره‌ی حقیقت عدالت، بر این نکته تأکید می‌ورزد که عدالت، ملکه‌ای درونی است و حسن ظاهر، تنها نشانه‌ای برای کشف آن (بهجت، ۱۴۲۰: ۲۰). بر این اساس، اگر معیار تشخیص عدالت صرفاً بر پایه‌ی ظاهر نیکو استوار باشد، این امکان وجود دارد که فردی در منظر عمومی، چهره‌ای متشرع و موجه داشته باشد، اما در باطن، مرتکب فسق و فاقد ملکه‌ی عدالت باشد. چنین فردی، با وجود جلوه‌ی ظاهری، از عدالت حقیقی بی‌بهره است و نمی‌توان او را واجد صلاحیت‌های شرعی دانست.

شهید ثانی در کتاب مسالک الأفهام (ج ۱۳، ص ۳۰۲) در مقام تبیین وظیفه‌ی حاکم نسبت به عدالت شهود، چنین بیان می‌دارد: اگر حاکم از عدالت شهود آگاه باشد، می‌تواند بر اساس شهادت آنان حکم صادر کند؛ و اگر از فسق آنان اطلاع داشته باشد، بدون نیاز به بررسی بیشتر، شهادت ایشان را مردود می‌داند. اما در صورتی که نسبت به عدالت، فسق یا حتی اسلام شهود دچار تردید باشد، تحقیق و بررسی بر او واجب است. حتی اگر تنها از اسلام شهود اطلاع داشته باشد و نسبت به عدالت آنان علم نداشته باشد، بنا بر نظر مشهور فقهای به‌ویژه متأخرین باز هم تحقیق لازم است و نمی‌توان صرفاً به ظاهر مسلمانی آنان اعتماد کرد. شهید ثانی در ادامه، برای اثبات این الزام، به دو آیه‌ی شریفه «وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ» (طلاق: ۲) و «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ» (بقره: ۲۸۱) استناد می‌کند. سپس در ادامه با تحلیل این دو آیه، نتیجه می‌گیرد که عدالت، وصفی مستقل از اسلام است. زیرا شرط اسلام در عبارت «مِنْ رِّجَالِكُمْ» لحاظ شده است؛ چرا که خطاب الهی در این آیات متوجه مسلمانان است. در مقابل، عدالت به‌عنوان شرط پذیرش شهادت، در عبارت «ذَوِي عَدْلٍ» آمده و از اسلام متمایز است. بنابراین، جهل به عدالت- که شرط صحت شهادت است- مستلزم جهل به مشروط، یعنی شهادت، خواهد بود و موجب عدم اعتبار آن می‌گردد.

۲- روایت معتبر ابن ابی یعفور از امام صادق (ع)، بر ویژگی‌هایی چون ورع، عفاف، کنترل اعضای بدن و اجتناب از کبائر تأکید دارد. این صفات، همگی ناظر به حالات درونی و ملکه‌ی نفسانی‌اند. بر اساس این روایت، عدالت نه تنها در مقام نظر، بلکه در مقام عمل نیز باید تجلی یابد؛ یعنی فردی که دارای ملکه‌ی تقواست، به‌طور طبیعی از گناه دوری می‌جوید.

۳- بر اساس اصل فقهی «اشتغال ذمه»، هرگاه ذمه‌ی مکلف به تکلیفی مشغول شود، برائت از آن تنها با احراز شرایط امثال ممکن است. در بحث عدالت امام جماعت، این اصل ایجاب می‌کند که عدالت به‌گونه‌ای احراز شود که تردیدی در تحقق آن باقی نماند؛ زیرا صحت اقتدا مشروط به عدالت امام است و در صورت شک، ذمه‌ی مأموم همچنان مشغول خواهد بود. در فرضی که علم داریم فرد از ارتکاب معاصی اجتناب می‌ورزد، اما نمی‌دانیم آیا این اجتناب ناشی از ملکه‌ی نفسانی است یا خیر بلکه در این هنگام شک داریم، «اصل عدم» اقتضا می‌کند که وجود وصف مشکوک (یعنی ملکه) نفی شود.

بنابراین، در چنین حالتی نمی‌توان عدالت مبتنی بر ملکه را احراز کرد، مگر آن‌که دلیل قطعی بر وجود ملکه اقامه شود.

شیخ انصاری در مکاسب (۱۴۱۴، ص ۱۱) در مقام تأیید دیدگاه مشهور مبنی بر اینکه عدالت باید ناشی از ملکه‌ی نفسانی باشد، به زیبایی می‌نویسد: «و يدلّ عليه مضافاً إلى الأصل فتأمل، و الاتفاق المنقول المعتقد بالشهره المحققه، بل عدم الخلاف. بناءً على أنّه لا يبعد إرجاع كلام الحلّي إلى المشهور». عبارت فوق حاکی از آن است که شیخ انصاری برای اثبات لزوم ملکه در تحقق عدالت، به سه محور استدلالی تکیه می‌کند:

محور اول: استناد به اصل فقهی (اشتغال ذمه): در مقام شک نسبت به تحقق شرط عدالت، اصل اشتغال ایجاب می‌کند که تا زمانی که عدالت به معنای ملکه‌ی نفسانی احراز نشده، ذمه‌ی مکلف مشغول باقی بماند. تعبیر «فتأمل» در اینجا اشاره به دقت در مبنا دارد و نشان می‌دهد که صرف ترک معاصی کفایت نمی‌کند، بلکه منشأ آن نیز باید معلوم باشد؛ و در صورت شک، اصل عدم، وجود ملکه را نفی می‌کند.

محور دوم: اجماع منقول: شیخ به اجماعی اشاره می‌کند که از سوی فقها نقل شده و با شهرت محققه تقویت گردیده است. این اجماع، مؤید آن است که عدالت در معنای دقیق فقهی، مستلزم وجود ملکه‌ی نفسانی است.

محور سوم: عدم خلاف: وی تصریح می‌کند که در این مسئله اختلافی میان فقها وجود ندارد، و حتی احتمال می‌دهد که سخن ابن ادریس حلی نیز قابل ارجاع به نظر مشهور باشد؛ یعنی او نیز در نهایت، عدالت را در معنای نفس‌مدار پذیرفته است. بنابراین، از منظر شیخ انصاری، عدالت امام جماعت باید به گونه‌ای احراز شود که منشأ آن، ملکه‌ی نفسانی باشد؛ و صرف اجتناب فعلی از معاصی، بدون احراز این ملکه، برای تحقق عدالت کافی نیست.

۴- اجماع منقول، که با شهرت محققه تأیید شده، دلالت دارد بر اینکه عدالت امام جماعت باید نفسانی باشد. یعنی اجتناب از گناهان تنها زمانی معتبر است که ناشی از ملکه‌ی راسخه در نفس باشد، نه صرف رفتار ظاهری. (پیشین).

۵- از دیگر دلایل مهم، تأکید بر لزوم وثوق به دیانت و تقوای و ورع امام جماعت است. به گونه‌ای که تا زمانی که ورع، تقوا و عدالت امام جماعت برای مأمومین احراز نشود، نماز جماعت مشروعیت نمی‌یابد (ر.ک: بحرانی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۲۰۷-۲۰۶؛ طباطبایی یزدی، ۱۳۷۶، ص ۸۰-۷۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۳۰؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۱۶؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۶۹؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۱، ص ۲۳۱؛ انصاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۵).

امام خمینی در مبحث شرایط امام جماعت، ضمن تأکید بر لزوم احراز عدالت، دو نکته‌ی مهم را مطرح می‌سازد:

نخست آن‌که، اگرچه فردی خود را فاقد عدالت بداند، اما در صورتی که مأمومین او را عادل تلقی کنند، اقامه‌ی نماز جماعت توسط وی جایز است. ایشان با تعبیر «بنا بر اقوی» این جواز را تأیید می‌کند، هرچند احتیاط را در ترک امامت می‌داند. در عین حال، چنین نمازی از نظر فقهی صحیح بوده و احکام نماز جماعت بر آن مترتب می‌شود. دوم آن‌که، عدالت امام جماعت باید از طرق معتبر شرعی احراز گردد؛ از جمله شهادت دو شاهد عادل یا شیاعی که موجب اطمینان عرفی باشد. ایشان در تعریف عدالت، آن را «ملکه و صفتی نفسانی» می‌داند که فرد را از ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر صغائر باز می‌دارد. بنابراین، اجتناب از معاصی تنها زمانی دلالت بر عدالت دارد که ناشی از این ملکه باشد؛ و در غیر این صورت، عدالت محرز نخواهد بود (۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷۵).

۶ - دلایل موافقان نظریه‌ی عدالت فعلی

نظریه‌ی عدالت فعلی، عدالت را نه به عنوان ملکه‌ای نفسانی، بلکه به مثابه صفتی رفتاری در زمان حال تعریف می‌کند. بر اساس این دیدگاه، فردی که در جامعه به درست‌کرداری، صداقت و امانت‌داری شناخته شود، ظاهر متشرع داشته باشد و از رفتارهایی که موجب سقوط مروت می‌گردد پرهیز کند، واجد عدالت محسوب می‌شود. از آن‌جا که فقه، ابزارهای لازم برای کشف حالات درونی و روانی افراد را در اختیار ندارد، نمی‌تواند به‌طور مستقیم به وجود ملکه‌ی عدالت در باطن اشخاص پی ببرد. از این‌رو، ناگزیر باید به نشانه‌ها و قرائن خارجی تکیه کند که دلالت بر وجود آن ملکه دارند. مهم‌ترین این نشانه‌ها، رفتار اجتماعی فرد و نحوه‌ی تعامل او با دیگران است؛ چراکه حسن ظاهر، در عمل از طریق کردار و سلوک فرد در محیط اجتماعی تجلی می‌یابد (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۴۱/۲). طرفداران نظریه‌ی عدالت فعلی، افزون بر نقد و تردید در مبانی طرفداران عدالت نفسانی، به مجموعه‌ای از دلایل مستقل برای اثبات دیدگاه خود تمسک جسته‌اند.

۱- یکی از مهم‌ترین این دلایل، استناد به قاعده‌ی صحت است؛ اصلی فقهی که بر اساس آن، افعال و حالات مسلمانان تا زمانی که خلاف آن ثابت نشود، صحیح و مشروع تلقی می‌گردد. در همین زمینه، شیخ طوسی در *الخلاف* تصریح می‌نماید که اصل در مسلمان، عدالت است و فسقی که ممکن است بر او عارض شود، نیازمند اثبات و دلیل معتبر است. از این‌رو، اگر فردی مسلمان باشد، فسق از او ظاهر نشده باشد و از حسن ظاهر برخوردار باشد، می‌توان با تکیه بر این اصل، عدالت او را احراز نمود (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱۸).

۲- از دیگر مستندات طرفداران نظریه‌ی عدالت فعلی، استناد به صحیحی ابن ابی‌یعفور است. با تأمل در ادامه‌ی این روایت، روشن می‌شود که معیار احراز عدالت، حسن ظاهر و عدم ظهور فسق است؛ و نیازی به اثبات وجود ملکه‌ی نفسانی در باطن فرد نیست. در بخش تکمیلی روایت، توصیه شده است که شخص باید از آشکار ساختن لغزش‌ها و عیوب خود پرهیز کند، بر اقامه‌ی نمازهای پنج‌گانه و حضور در جماعت مسلمانان اهتمام ورزد، و چنان باشد که اگر از اهل قبیله یا محل زندگی‌اش درباره‌ی او پرسش شود، پاسخ دهند: جز نیکی، انجام واجبات و ترک محرمات چیزی از او مشاهده نکرده‌ایم. این توصیف، نشان‌دهنده‌ی آن است که عدالت در مقام اثبات، با رفتار ظاهری و شهرت به صلاح قابل احراز است، نه با بررسی باطن و ملکه‌ی نفسانی.

۳ - در ارزیابی ادعای اجماع پیرامون نظریه‌ی عدالت نفسانی، چند نکته‌ی اساسی قابل طرح است:

نخست آن‌که اجماعی که در برخی منابع برای اثبات عدالت مبتنی بر ملکه‌ی نفسانی نقل شده، از نوع اجماع منقول و مدرکی و مستند به دلایل فقهی خاص بوده و از این‌رو، فاقد حجیت مستقل است و امکان صدور فتوا برخلاف آن وجود دارد (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۰۳-۱۰۲؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۳).

دوم آن‌که در مقابل این ادعا، برخی فقیهان از جمله شیخ طوسی، نظریه‌ی عدالت فعلی را مورد اجماع دانسته‌اند. وی در الخلاف تصریح می‌کند که عدالت فعلی، یعنی حسن ظاهر و ترک گناه در زمان حال، مورد اتفاق فقهاست (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱۷-۲۱۸).

سوم آن‌که تحقق اجماع، منوط به توافق همه‌ی فقیهان است؛ در حالی‌که در مسئله‌ی عدالت نفسانی، چنین وفاقی وجود ندارد و اختلاف نظر میان فقها مشهود است. بنابراین، ادعای اجماع در این زمینه، از منظر اصولی قابل خدشه است.

۴ - در این مسئله، اصل اشتغال ذمه فاقد کارایی است؛ زیرا به‌صورت قطعی می‌دانیم که شرط تحقق عدالت، ترک معاصی است. آن‌چه محل تردید قرار دارد، نحوه‌ی تحقق این شرط است؛ یعنی آیا ترک گناه باید ناشی از ملکه‌ی نفسانی باشد یا صرف اجتناب از معصیت کفایت می‌کند؟ در چنین مواردی، اصل برائت ذمه جاری می‌شود؛ بدین معنا که تا زمانی که الزام به احراز ملکه اثبات نشده، نمی‌توان آن را شرط دانست. بنابراین، اگر فردی از ارتکاب گناه خودداری کند، ولو بدون پشتوانه‌ی ملکه‌ی نفسانی، این رفتار برای احراز عدالت کفایت می‌کند.

۵ - در آیه‌ی ۲۸۲ سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، خداوند متعال می‌فرماید: «از میان شاهدان، کسانی را برگزینید که مورد رضایت شما باشند»؛ تعبیر «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» افزون بر تأکید بر لزوم عدالت در شاهد، به این نکته اشاره دارد که رضایت مؤمنان از فرد شاهد، نشانه‌ای از صلاحیت اجتماعی و حسن سلوک اوست. بر همین اساس، شماری از مفسران این عبارت را چنین تفسیر کرده‌اند که منظور از «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ» کسانی هستند که عدالت آنان نزد مردم شناخته شده باشد؛ یعنی مراد از آن «مِمَّنْ تَعْرِفُونَ عدالتهم» می‌باشد. این برداشت، دلالت بر آن دارد که حسن ظن عمومی و شهرت به صلاح، برای احراز عدالت کفایت می‌کند و نیازی به اثبات عدالت باطنی یا ملکه‌ی نفسانی نیست (ر.ک: اردبیلی، بی‌تا، ۴۴۵؛ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۰۰؛ فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۵۳؛ جصاص، ۱۴۱۵، ج ۱، ۶۱۰؛ طبری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۸).

فاضل مقداد در تفسیر آیه‌ی ۲۸۲ سوره‌ی بقره، در زمینه‌ی شهادت در معاملات شرعی، برخلاف نظر مشهور که عدالت را به‌عنوان ملکه‌ی نفسانی شرط می‌دانند، کفایت عدالت فعلی را مطرح می‌سازد. وی با استناد به عبارت «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» بر این نکته تأکید می‌کند که شاهد باید از کسانی باشد که نسبت به صداقت و صلاحیت او در مقام شهادت، حسن ظن وجود داشته باشد. از این‌رو، می‌توان به ظاهر متشرع و رفتار نیکوی فرد اکتفا کرد و نیازی به احراز عدالت باطنی نیست. فاضل مقداد در ادامه استدلال می‌کند که اگر مقصود از عدالت، ملکه‌ی نفسانی بود، باید در آیه به‌جای «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ»، تعبیر «مِنَ الْمَرْضِيِّينَ» به‌کار می‌رفت؛ چراکه واژه‌ی «مَرْضِيَّينَ» دلالت بر

صفت ثابت و درونی دارد و مستلزم اثبات عدالت باطنی است. افزون بر این، اگر عدالت نفسانی شرط لازم برای پذیرش شهادت باشد، در مقام عمل، به‌ویژه در معاملات روزمره، فرآیند استشهاد با دشواری‌های جدی مواجه شده و اجرای احکام مربوط به شهادت در محاکم قضایی با اختلال روبرو خواهد شد (فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۵۳).

وحید بهبهانی نیز در نقد تعریف عدالت بر پایه‌ی ملکه‌ی نفسانی، بر دشواری تحقق چنین شرطی در میان عموم مردم تأکید می‌ورزد. وی معتقد است که اگر ملاک عدالت، حصول ملکه‌ای درونی نسبت به تمامی گناهان باشد، تحقق آن در عمل بسیار دشوار و نادر خواهد بود و تنها در شمار اندکی از افراد قابل احراز است. این در حالی است که شرط عدالت، از جمله امور مبتلابه در زندگی دینی و اجتماعی مسلمانان است و نیاز به آن در عبادات، معاملات و ایقاعات شرعی فراوان است. بر همین اساس، بهبهانی هشدار می‌دهد که چنین تعریف سخت‌گیرانه‌ای از عدالت، موجب عسر و حرج در جامعه شده و نظم امور شرعی را مختل می‌سازد. افزون بر این، وی با استناد به تتبع در روایات متعدد، تصریح می‌کند که در عصر پیامبر اکرم (ص) و ائمه‌ی اطهار (ع)، معیار عدالت به‌گونه‌ای نبوده که احراز ملکه‌ی نفسانی شرط باشد؛ بلکه آن‌چه در منابع فقهی درباره‌ی شاهد و امام جماعت آمده، نشان می‌دهد که حسن ظاهر، عدم ظهور فسق و رفتار متشرعانه، برای احراز عدالت کفایت می‌کرده است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ص ۲۶-۲۵).

از جمله نتایج مهم اختلاف در تعریف عدالت، تفاوت در اصل احراز آن برای امام جماعت است. بر اساس مبنای عدالت نفسانی که عدالت را ملکه‌ای راسخ در نفس تعریف می‌کند، اصل عملی در مقام شک، اصل عدم عدالت است. یعنی تا زمانی که ملکه‌ی اجتناب از معاصی در امام جماعت احراز نشود، نمی‌توان به عدالت او حکم کرد. این مبنا همانطوری که گذشت، با اصولی چون «اصل عدم» و «اشتغال ذمه» همخوانی دارد. در مقابل، مبنای عدالت فعلی که صرف ترک معاصی را کافی می‌داند، موجب می‌شود که در مقام شک، اصل بر عدالت امام جماعت باشد؛ زیرا رفتار ظاهری او مطابق با عدالت است و تا زمانی که فسق او ثابت نشده، می‌توان به عدالت او حکم کرد. این مبنا نیز چنانچه گذشت، با اصل «برائت» و «حمل بر صحت» هماهنگ است. نکته‌ی قابل توجه دیگر آن است که در چارچوب نظریه‌ی عدالت فعلی، عدالت بیشتر جنبه‌ی طریقیّت دارد؛ یعنی به‌عنوان طریق و نشانه‌ای برای صحت امامت تلقی می‌شود و وثوق عرفی مأمومین به رفتار ظاهری امام جماعت می‌تواند کفایت کند، حتی اگر منشأ آن ملکه‌ی نفسانی نباشد. اما در مبنای عدالت نفسانی، عدالت امام جماعت دارای موضوعیت شرعی است؛ یعنی عدالت به‌عنوان یک وصف واقعی و درونی، شرط مستقل برای صحت امامت است و صرف وثوق عرفی یا حسن‌ظن مأمومین کفایت نمی‌کند. در این برداشت، عدالت باید از طریق معتبر شرعی مانند شهادت عدول یا شیعاع موجب اطمینان، احراز شود و نمی‌توان به صرف اعتماد یا شهرت ظاهری بسنده کرد. لذا بر اساس مبنای عدالت نفس‌مدار، امام جماعت باید افزون بر ترک معاصی، دارای صفاتی چون اسلام، مروّت، تقوا و عدم بی‌مبالاتی در دین باشد؛ زیرا عدالت در این مبنا، مجموعه‌ای از صفات نفسانی و رفتاری است که موجب وثوق شرعی به دیانت فرد می‌شود. در نتیجه، صرف اعتماد عمومی یا ظاهر صالحانه، بدون احراز این صفات،

برای امامت کفایت نمی‌کند. این تفاوت مبنایی می‌تواند منشأ اختلاف فتوا میان فقهای امامیه گردد.

۷- نظریه مختار

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، گروهی از فقها، از جمله فاضل مقداد (۱۳۴۳، ج ۲، ص ۵۳)، در باب امام جماعت به عدالت فعلی فتوا داده‌اند. استدلال ایشان آن است که تحقق عدالت نفسانی برای همه افراد ممکن نیست. از این‌رو، دیدگاهی که عدالت را به‌مثابه ملکه و هیئت راسخه در نفس تعریف می‌کند، مردود به نظر می‌رسد.

اگر مقصود از ملکه آن باشد که انسان در اثر ممارست تقوا، یا حتی در مراحل ابتدایی، داعیه‌ای قوی برای انجام تکالیف شرعی پیدا کند، به‌گونه‌ای که اطاعت از احکام الهی برای او به طبیعت ثانوی تبدیل شود و به‌صورت مستمر در مقام امتثال تکالیف قرار گیرد، این معنا در مواردی قابل پذیرش است. با این حال، تحقق چنین داعیه‌ای لزوماً مستلزم پیدایش صفت خاصی در نفس نیست؛ بلکه صرف پروا و خوف از مقام ربوبی می‌تواند انگیزه‌ای کافی برای استمرار در اطاعت باشد.

اما اگر مقصود از ملکه چیزی فراتر از این معنا باشد، چنین دیدگاهی قابل اثبات نیست و ادله‌ای که برای آن اقامه شده‌اند، توان اثبات آن را ندارند. از جمله این ادله، استصحاب عدم ترتب احکامی است که مشروط به عدالت‌اند، مگر پس از تحقق ملکه. با این حال، این استصحاب در برابر اطلاقات موجود در ادله شرعی، فاقد اعتبار است؛ چراکه این اطلاقات غالباً در مواردی چون حجیت فتوا، قضاوت و امامت جماعت وجود دارند و دلالت بر شمول احکام نسبت به مواردی دارند که ملکه در شخص وجود ندارد.

مقتضای این اطلاقات آن است که احکام مشروط به عدالت، نظیر حجیت فتوا، صلاحیت قضاوت و موارد مشابه، به‌صورت مطلق اعتبار دارند و شامل مواردی نیز می‌شوند که ملکه عدالت در قاضی یا مفتی تحقق نیافته باشد. همچنین اجمال مخصص به دلیل انفصال، موجب سرایت اجمال به دلیل مطلق نخواهد شد.

دلیل دیگری که قائلان به اعتبار ملکه در تحقق عدالت به آن استناد کرده‌اند، مجموعه‌ای از عناوین متعدد است که در روایات، احکام مشروط به عدالت با آن‌ها مقید شده‌اند؛ از جمله: «عفیف»، «مأمون»، «مرضی»، «صالح» و مانند آن‌ها. ایشان ادعا کرده‌اند که این صفات، از فضائل نفسانی کسانی است که به آن‌ها متصف شده‌اند، و فضائل نفسانی نمی‌تواند خارج از ملکات نفس باشد.

پاسخ اجمالی به این استدلال آن است که نخست، خود عنوان «عدالت» که در ادله آمده، چنان‌که پیش‌تر روشن شد، دلالتی بر اعتبار ملکه به‌عنوان صفت ایجابی نفس ندارد؛ بلکه در نهایت، بر ترک معصیت به‌صورت مستمر دلالت دارد. دیگر عناوینی نیز که در روایات ذکر شده‌اند، چیزی فراتر از انجام تکالیف الهی به انگیزه خوف از خداوند، آن‌هم در شرایط وجود مقتضی عصیان، را افاده نمی‌کنند. برای نمونه، عنوان «صائن از معصیت» تنها بر کسی دلالت دارد که با وجود انگیزه‌های نفسانی برای ارتکاب گناه، نفس خود را به‌واسطه ترس از خداوند از آن باز می‌دارد؛ «مأمون» کسی است که دیگران از شر او در امان‌اند؛ «مرضی» کسی است که اعمالش مورد رضایت الهی قرار گرفته؛ و «صالح» کسی است که به افعال شایسته مبادرت می‌ورزد. بنابراین، این عناوین نیز دلالتی بر چیزی فراتر از مفهوم عدالت ندارند و نمی‌توان از آن‌ها اعتبار ملکه را استنتاج کرد.

نتیجه بحث آن است که اگر عدالت را به‌عنوان ملکه‌ای در نفس انسان تعریف کنیم که موجب التزام به انجام واجبات و ترک محرمات می‌شود، در ترتب آثار شرعی عدالت - نظیر حجیت فتوا، اعتبار قضاوت و پذیرش شهادت - لازم است تحقق این ملکه احراز گردد. بنابراین، اگر از ابتدا در تحقق آن تردید وجود داشته باشد، یا پس از احراز،

به سبب ارتکاب معصیتی، زوال آن با یقین ثابت شود، نمی‌توان آثار مذکور را بر فرد بار نمود، مگر آن‌که مجدداً تحقق ملکه عدالت احراز گردد. در مقابل، اگر عدالت را صرف التزام عملی به واجبات و ترک محرمات به صورت مستمر تلقی کنیم، نیازی به احراز صفتی افزون بر این التزام نخواهد بود. در این صورت، ارتکاب گناه - حتی گناه کبیره - مادامی‌که با توبه و ندامت همراه باشد، موجب خروج دائمی از عدالت نمی‌شود. حداکثر آن است که فرد در زمان ارتکاب گناه از عدالت خارج گردد، اما پس از بازگشت به مسیر اطاعت و استمرار در آن، ترتیب آثار عدالت بر او مجاز خواهد بود. خلاصه آن‌که در تعریف دوم، تحقق ملکه شرط نیست؛ بلکه استمرار در اطاعت الهی به انگیزه خوف از خداوند متعال برای احراز عدالت کفایت می‌کند.

از سوی دیگر، بسیاری از فقیهان همچون شهید اول (۱۲۷۲، ص ۲۶۷-۲۶۹؛ ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۱۸)، نجفی (۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۸۱ و ۲۹۹)، سبزواری (بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۵)، ابن فهد حلی (۱۴۰۹، ص ۴۲۲)، نراقی (۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۸۴ و ۱۱۴) و شیخ انصاری (۱۴۱۴، ص ۸) بر این باورند که نشانه‌هایی نظیر اسلام، عدم ظهور فسق، حسن ظاهر، درست‌کاری و امانت‌داری صرفاً مسیر دستیابی به عدالت را هموار می‌سازند و نمی‌توانند به‌تنهایی دلالت بر تحقق ذات عدالت، یعنی مروت و تقوا، داشته باشند. این دیدگاه با هدف شارع مقدس در حوزه حقوق و حدود که مبتنی بر احتیاط و سخت‌گیری است، همخوانی ندارد. افزون بر آن، عدالت از سنخ امور درونی و کیفی است و ویژگی‌های مذکور نمی‌توانند به‌طور مستقیم نمایانگر آن باشند.

با صرف‌نظر از استدلال‌های موافق و مخالف و نقدهای وارد بر هر یک، آنچه به‌نظر قطعی و قابل پذیرش می‌رسد آن است که در موضوع امامت جماعت، نمی‌توان عدالت فعلی را بدون لحاظ ملکه‌ی درونی عدالت مدنظر قرار داد. از سوی دیگر، تحقق و احراز ملکه‌ی عدالت نفس‌محور نسبت به تمامی گناهان، فرآیندی پیچیده و نادر است که در صورت امکان، تنها در شمار اندکی از افراد قابل دستیابی خواهد بود. بر این اساس، در مقام جمع میان دو دیدگاه مطرح‌شده، می‌توان نظریه‌ی «عدالت نفسانی حداقلی» را پذیرفت؛ دیدگاهی که اثبات و تحقق آن با دشواری کمتری همراه است. استمرار در رفتارهای مبتنی بر تقوا، اعتدال و کنش‌های اجتماعی متعارف، همان حالت ذهنی پایدار و مطلوبی است که از آن به‌عنوان عدالت نفسانی حداقلی یاد می‌شود.

ملاک اعتبار این ملکه‌ی نفسانی در امام جماعت، وضعیت متعارف فرد است، نه مرتبه‌ی کمال او. به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای: «لا یَصْرُ بِذَلِكَ إِلَّا إِذَا كَانَ فِي عَرَفِ الْمُنْطَقَةِ أَمْرًا مُسْتَهْجَأًا مُنَافِئًا لِلشَّانِ وَ الْمَرْوَةِ» (خامنه‌ای، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۶۸). بنابراین، معیار سنجش این ملکه، عرف زمان و مکان در خصوص فرد مورد نظر است. از این‌رو، آنچه در عدالت نفسانی اهمیت دارد، حداقل مرتبه‌ای از آن است که فرد به موجب آن، هیچ گرایش قلبی و درونی به ارتکاب گناه نداشته باشد؛ هرچند ممکن است در مواردی نادر، به سبب جایز الخطا بودن انسان و غلبه‌ی امیال نفسانی، مرتکب خطا گردد. بر پایه‌ی مبنای «عدالت نفسانی حداقلی»، تحقق عدالت مستلزم احراز مرتبه‌ای از ملکه‌ی درونی است که فرد، به موجب آن، هیچ‌گونه تمایل قلبی و گرایش باطنی به ارتکاب گناه نداشته باشد. لذا در فرض شک نسبت به وجود چنین ملکه‌ای، اصل عملی مقتضی عدم عدالت خواهد بود؛ بدین معنا که تا زمانی که میل درونی به ترک معصیت احراز نگردد، نمی‌توان فرد را عادل دانست. از این‌رو، این مبنا نیز همانند مبنای عدالت نفسانی حداکثری، با اصولی چون «اصل عدم» و «اشتغال ذمه» همسویی دارد و در چارچوب قواعد اصولی قابل دفاع است. البته چنان‌که پیش‌تر بیان شد، معیار اعتبار این نوع از عدالت در امام جماعت که در شمار عدالت نفسانی حداقلی است، وضعیت متعارف فرد است، نه مرتبه‌ی کمال اخلاقی او.

۸- نتیجه‌گیری

اساس اجماع تمامی فقیهان، احراز عدالت امام جماعت شرط ضروری برای اقامه‌ی صحیح نماز جماعت به‌شمار می‌آید. صراحت حکم شرعی در باب وجوب احراز عدالت امام جماعت اقتضا می‌کند که مؤمنان در این زمینه دقت و التزام کافی داشته باشند. بررسی آرای فقیهان امامیه و اهل سنت درباره‌ی مفهوم عدالت نشان می‌دهد که دیدگاه‌های آنان در پنج دسته قابل طبقه‌بندی است:

- ۱- گروهی عدالت را به حسن ظاهر تعریف کرده‌اند؛
 - ۲- برخی آن را صرف ترک گناهان دانسته‌اند؛
 - ۳- دسته‌ای دیگر معتقدند عدالت شامل اجتناب از کبائر، پرهیز از صغائر و رعایت مروت است؛
 - ۴- شماری از فقیهان، عدالت را به استقامت عملی ناشی از ملکه‌ی درونی تعبیر کرده‌اند؛
 - ۵- و در نهایت، نظر مشهور فقهای امامیه پس از علامه، عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که فرد را به رعایت تقوا و مروت سوق می‌دهد.
- با نگاهی کلان به این دیدگاه‌ها، می‌توان آن‌ها را در دو دسته‌ی کلی «عدالت فعلی» و «عدالت نفسانی» جای داد. فارغ از استدلال‌های موافق و مخالف، آنچه به‌عنوان نتیجه‌ی قطعی قابل طرح است، آن است که در موضوع امامت جماعت، نمی‌توان عدالت فعلی را بدون لحاظ ملکه‌ی نفسانی معتبر دانست. از سوی دیگر، تحقق و احراز ملکه‌ی عدالت نفسانی نسبت به تمامی گناهان، امری دشوار و نادرالوقوع است که در صورت امکان، تنها در شمار اندکی از افراد قابل دستیابی خواهد بود. از این رو، در مقام جمع میان دو نظریه‌ی مذکور، می‌توان به نظریه‌ی «عدالت نفسانی حداقلی» قائل شد؛ دیدگاهی که اثبات و تحقق آن با سهولت نسبی همراه است. این نوع عدالت، حاصل استمرار در رفتارهای مبتنی بر تقوا، اعتدال و کنش‌های اجتماعی متعارف است و به‌عنوان کیفیتی ذهنی و آرمانی در فرد شکل می‌گیرد. معیار اعتبار این ملکه در امام جماعت، وضعیت متعارف اوست نه مرتبه‌ی کمال؛ به‌گونه‌ای که فرد در حالت عادی، هیچ‌گونه گرایش قلبی به ارتکاب گناه نداشته باشد، هرچند ممکن است در مواردی نادر، به‌سبب جایز الخطا بودن انسان و غلبه‌ی امیال نفسانی، مرتکب خطا گردد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، محمد حسن، (۱۴۰۴ ق)، قضاء، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
۳. ابن ادریس حلی، ابی جعفر محمد بن منصور بن احمد، (۱۴۱۱ ق)، السرائر، ج ۲، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز، (۱۴۰۶ ق)، المذهب، ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵. ابن حمزه، ابی جعفر محمد بن علی طوسی، (۱۴۰۸ ق)، الوسیله، چاپ اول، قم: کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی نجفی.
۶. ابن فهد حلی، ابی عباس احمد بن محمد، (۱۴۰۹ ق)، الرسائل العشر، چاپ اول، قم: کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی نجفی.
۷. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین، (۱۴۰۵ ق)، لسان العرب، ج ۹، چاپ اول، قم: نشر ادب الحوزه.
۸. ابو البركات، احمد الدردیر، (بی‌تا)، الشرح الکبیر، ج ۴، بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیه.
۹. امامی، حسن، (۱۳۷۲ ش)، حقوق مدنی، ج ۶، چاپ سوم، تهران: انتشارات اسلامیه.
۱۰. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۴ ق)، رسائل الفقهی، چاپ اول، قم: مطبعه باقری.
۱۱. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ ق)، قضاء و شهادات، چاپ اول، قم: مطبعه باقری.
۱۲. انصاری، مرتضی، (بی‌تا)، کتاب الصلاه، ج ۱ و ۲، نسخه‌ی خطی، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.

۱۳. بازگیر، یدالله، (۱۳۸۳ ش)، قانون مدنی در آیینهای آراء دیوان عالی کشور (ادلّه‌ی اثبات دعوی)، چاپ دوم، تهران: انتشارات فردوسی.
۱۴. بحرانی، یوسف، (بی‌تا)، حدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره، ج ۱۰ و ۱۱، قم: جماعه المدرسین فی حوزه العلمیه فی قم.
۱۵. بهجت، محمدتقی، (۱۴۲۰ ق)، جامع المسائل، چاپ اول، قم: انتشارات شفق.
۱۶. بهوتی، منصور بن یونس، (۱۴۱۸ ق)، کشف القناع، ج ۶، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. جصاص، ابی بکر احمد بن علی رازی، (۱۴۱۵ ق)، احکام القرآن، ج ۱، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. جعفری‌لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۸۱ ه ش)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۵، چاپ دوم، تهران: انتشارات گنج دانش، تهران.
۱۹. جندی، خلیل بن اسحاق، (۱۴۱۶ ق)، مختصر خلیل، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ ق)، صحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، ج ۲، چاپ چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۱. حائری شاهباغ، علی، (۱۳۸۲ ش)، شرح قانون مدنی، ج ۲، چاپ دوم، تهران: انتشارات گنج دانش.
۲۲. حرّعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ ق)، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۱ و ۲۷، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث.
۲۳. حسینی حائری، کاظم، (۱۴۱۵ ق)، قضاء فی فقه الاسلامی، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۴. حسینی دشتی، مصطفی، (۱۳۸۵ ش)، معارف و معاریف (دایره المعارف جامع اسلامی)، ج ۵، چاپ اول، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی آرایه.
۲۵. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح، (۱۴۱۷ ق)، عناوین، ج ۲، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۶. خطاب الرعینی، ابی عبدالله محمد بن عبدالرحمن مغربی، (۱۴۱۶ ه ق)، مواهب الجلیل لشرح مختصر الخلیل، ج ۸، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۷. حلبی، ابوصلاح، (۱۴۰۳ ق)، الکافی فی الفقه، اصفهان: مکتب امیر المؤمنین (ع).
۲۸. خامنه‌ای، علی، (۱۴۱۵ ق)، اجوبه الاستفتائات، ج ۱، چاپ اول، دارالنباء للنشر و التوزیع.
۲۹. خوانساری، احمد، (۱۳۵۵ ش)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۱، چاپ دوم، تهران: مکتب صدوق.
۳۰. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۰ ق)، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۲، چاپ سوم، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
۳۱. دسوقی، شمس‌الدین محمد بن عرفه، (بی‌تا)، حاشیه‌ی الدسوقی علی الشرح الکبیر، ج ۱ و ۴، بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیه.
۳۲. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷ ش)، لغت نامه، ج ۱۰، چاپ دوم از دوره‌ی جدید، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۳. دّیانی، عبدالرسول، (۱۳۸۵ ش)، ادله‌ی اثبات دعوی در امور مدنی و کیفری، چاپ اول، تهران: انتشارات تدریس.
۳۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، (۱۴۰۴ ق)، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دفتر نشر کتاب.
۳۵. راوندی، قطب‌الدین، (۱۴۰۵ ق)، فقه القرآن، ج ۱، چاپ دوم، قم: کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی نجفی.
۳۶. سبزواری، محمد باقر، (بی‌تا)، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، ج ۲، چاپ سنگی، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).

٣٧. سرخسی، شمس الدین، (١٤٠٦ ق)، مبسوط، ج ١٦، بیروت: دارالمعرفه.
٣٨. سمرقندی، علاء الدین، (١٤١٤ ق)، تحفه الفقهاء، ج ٣، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٣٩. سید عاملی، محمد بن علی موسوی عاملی، (١٤١٠ ق)، مدارک الاحکام، ج ٤، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
٤٠. شربینی، محمد، (١٩٥٨ م)، مغنی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج، ج ٤، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
٤١. شهید اول، محمد بن مکی، (١٤١٤ ق)، الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، ج ١ و ٢، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
٤٢. شهید اول، محمد بن مکی، (١٢٧٢ ق)، الذکری، چاپ سنگی، طبع قدیم.
٤٣. شهید اول، محمد بن مکی، (١٣٧٢ ش)، القواعد و الفوائد، ج ٢، ترجمه مهدی صانعی، مشهد: نشر دانشگاه فردوسی مشهد.
٤٤. شهید ثانی، زین الدین الجبعی العاملی، (١٤١٦ ق)، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، ج ١٣ و ١٤، چاپ اول، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
٤٥. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، (١٤٠٤ ق)، من لایحضره الفقیه، ج ٣، چاپ دوم، قم: جامعه المدرسین.
٤٦. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، (١٤١٨ ق)، الهدایه فی الاصول و الفروع، چاپ اول، قم: مؤسسه الامام الهادی (ع).
٤٧. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی، (بی تا)، استبصار، ج ٣، قم: دارالکتب الاسلامیه.
٤٨. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی، (١٤١٧ ق)، خلاف، ج ٦، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
٤٩. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی، (١٣٥١ ش)، مبسوط فی فقه الامامیه، ج ٨، قم: مکتبه مرتضویه.
٥٠. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی، (بی تا)، نهایه فی المجرّد الفقه و الفتاوی، قم: انتشارات قدس محمدی.
٥١. شیخ مفید، ابی عبدالله محمد بن نعمان، (١٤١٠ ق)، المقنعه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
٥٢. طباطبایی یزدی، محمد کاظم، (١٣٧٦ ش)، سؤال و جواب، به اهتمام مصطفی محقق داماد، چاپ اول، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
٥٣. طباطبایی یزدی، محمد کاظم، (١٤٢٠ ق)، عروه الوثقی، ج ٣، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
٥٤. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، (بی تا)، جامع البیان، ج ٣، بیروت: دار الفکر.
٥٥. علامه حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (١٤١٠ ق)، ارشاد الادهان الی احکام الایمان، ج ٢، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
٥٦. علامه حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (١٤١٣ ق)، قواعد الاحکام، ج ٣، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
٥٧. علامه حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (١٤١٥ ق)، مختلف الشیعہ، ج ٨، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
٥٨. فاضل الآبی، زین الدین ابی علی الحسن بن ابی طالب، (١٤٠٨ ق)، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، ج ٢، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
٥٩. فاضل مقداد، جمال الدین، (١٣٤٣ ش)، کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ٢، تصحیح و تعلیق از محمد باقر شریف زاده و محمد باقر بهبودی، تهران: مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
٦٠. فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن حسن بن محمد اصفهانی، (١٤٠٥ ق)، کشف اللثام، ج ٢ و ٤، قم:

- کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۶۱. فخر المحققین، ابی طالب محمد بن حسن بن یوسف، (۱۳۸۹ ق)، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، ج ۴، چاپ اول، قم: مطبعه علمیه.
۶۲. قدامه، ابی محمد عبدالله بن احمد محمد بن قدامه، (بی تا)، المغنی، ج ۱۲، بیروت: دارالکتب العربی.
۶۳. کاتوزیان، امیر ناصر (۱۳۸۵ ش)، اثبات و دلیل اثبات، ج ۲، چاپ سوم، تهران: نشر میزان.
۶۴. کاشانی حنفی، ابوبکر بن مسعود، (۱۴۰۹ ق)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ج ۶، چاپ اول، پاکستان: مکتبه الحبیبیه.
۶۵. کرکی، علی بن حسین، (۱۴۱۲ ق)، رسائل الکرکی، ج ۱ و ۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶۶. مجلسی، محمد باقر (۱۹۸۳ م)، بحار الانوار، ج ۶۸، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۶۷. محقق اردبیلی، احمد مقدس اردبیلی، (بی تا)، زبده البیان فی احکام القرآن، قم: مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۶۸. محقق اردبیلی، احمد مقدس اردبیلی، (۱۴۰۴ ق)، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۹ و ۱۲، قم: جامعه المدرسین.
۶۹. محقق خلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، شرایع الاسلام، ج ۳ و ۴، چاپ دوم، تهران: انتشارات استقلال.
۷۰. مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۰ ش)، اصول فقه، ج ۲، چاپ چهارم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۷۱. مظفر، محمد رضا، (۱۴۰۸ ق)، المنطق، قم: انتشارات فیروزآبادی.
۷۲. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۹۰ ق)، تحریر الوسیله، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، قم: دارالکتب العلمیه (اسماعیلیان).
۷۳. موسوی گلپایگانی، محمد رضا، (۱۴۰۱ ق)، القضاء، ج ۱، قم: دارالقرآن الکریم.
۷۴. نجفی، محمد حسن، (۱۳۶۲ ش)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۱۱، ۱۳ و ۴۰، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۵. نراقی، احمد، (۱۴۱۹ ق)، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۴ و ۱۸، چاپ اول، مشهد: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
۷۶. وحید بهبهانی، محمد باقر، (۱۴۱۷ ق)، حاشیه مجمع الفائده و البرهان، چاپ اول، قم: تحقیق و نشر از مؤسسه علامه وحید بهبهانی.
۷۷. وحید بهبهانی، محمد باقر، (۱۴۱۹ ق)، رسائل الفقهیه، چاپ اول، قم: تحقیق و نشر از مؤسسه علامه وحید بهبهانی.