

تنوع معانی فقهی عدالت، چالش‌ها و پاسخ‌ها

(بررسی تحلیلی ماهیت ساختاری عدالت قاضی در کلام فقهای امامیه)

مسیب داوری^۱، محمد رسول آهانگران^{۲*}، کاظم رحمان ستایش^۳

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق؛ دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۲. استاد؛ پردیس فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

۳. استادیار؛ دانشگاه قم، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱/۱۹)

چکیده

عدالت با امتیاز استخراج معانی فقهی متنوع از آن، یکی از پراهمیت‌ترین و کاربردی‌ترین مفاهیم در فقه امامیه است. مهم‌ترین دیدگاه‌های فقهی مبین ساختار عدالت مشتمل بر: حسن رفتار ظاهری، ملکه راسخ در نفس انسانی، ترک ارتکاب حرام، عدم ظهور فسق در اعمال و پایبندی عملی به پایه‌های دین است که با چالش‌ها و ثمرات فقهی معتنا بهی مواجه خواهد بود که تحلیل هر یک از آنها به سه عنصر اساسی حسن ظاهر، نحوه عملکرد یا رسوخ ملکه عدالت برمی‌گردد. برآیند معانی مذکور و استقرای تام در متون فقه امامیه، معنای نوینی از عدالت موسوم به «قدر متیقن» عدالت را به ذهن متبادر می‌کند که پاسخگوی چالش‌های درونی و بیرونی اقوال فقها خواهد بود. تحلیل و پاسخ هر یک در مقاله حاضر به تفصیل تبیین شده است.

واژگان کلیدی

حسن رفتار، عدالت، عدالت فقهی، فسق، ملکه راسخ.

طرح مسئله

یکی از مفاهیم مهم و شایان توجه در سیستم قضایی کشورها، رعایت عدالت توسط قضات و دادرسان است. این مفهوم، علاوه بر سیستم قضایی و رشته‌های حقوقی، در دانش کلام و اخلاق نیز کاربرد ویژه خود را دارد؛ زیرا در علم کلام و بحث‌های پیرامون نبوت و امامت، از بزرگ‌ترین شاخصه‌های اخلاقی اولیای الهی برشمرده می‌شود و در علم اخلاق با توجه به بار معنایی گسترده‌ای که پیدا کرده است، از خصوصیات مهم و ارزش‌های اخلاقی والا محسوب می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۲۵: ۵۶۴ - ۵۶۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۴؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۲۸۵؛ حسینی تهرانی، ۱۴۲۶، ج ۸: ۱۲۴).

افزون بر این، از خصوصیات بارز تمامی انسان‌ها در هر جامعه‌ای که زندگی می‌کنند، حس عدالت‌طلبی آنهاست که انکارناپذیر خواهد بود؛ به همین دلیل بسیاری از تحولات تاریخی، سیاسی و مذهبی، با این حس عجیب و آرمان مهم و مقدسی از سوی انقلابی‌ها و افراد تأثیرگذار تلقی شده است.

مسئله «قضاء» که به معنای داوری و قضاوت در سیستم قضایی اسلام و در ارتباط با حقوق مردم در گستره قانون اسلامی است، به‌منظور پیشگیری از انحرافات موضعی در درون امت اسلامی امری حیاتی، لازم و ضروری محسوب می‌شود. پس دین اسلام، بزرگ‌ترین ارزش‌ها و اهمیت را برای عملکرد قضاوت به‌منظور تأمین حقوق مردم و استقرار عدالت اجتماعی قائل شده و آن را امانت بزرگی تلقی کرده است (نساء: ۵۸).

معنای کلی قضاوت در دین اسلام، صدور حکم بر اساس عدالت است که لازمه آن، علم فرد قاضی، نگرش وسیع و تقوای او خواهد بود. از این‌رو، عملکرد مذکور در دین اسلام اهمیت ویژه‌ای دارد. به همین دلیل، ایجاد یک سیستم قضایی بر پایه عدل اسلامی و متشکل از قضات عادل و آشنا به ضوابط دقیق دینی، پیش‌بینی شده است.

محدوده اصلی تحقیق حاضر، بررسی تحلیلی حقیقت و درون مایه عدالت و پاسخ به این مسئله اساسی است که عدالت، صفت و ملکه نفسانی، روحانی و باطنی است، به‌گونه‌ای که سبب ملازمت شخص عادل بر تقوا و قیام به انجام دادن واجبات و اجتناب از

منهیات و کبائر می‌شود. قبل از ورود به مباحث اصلی، ذکر دو نکته، یکی به‌عنوان پیش‌فرض و دیگری به فرضیه، ضرورت انکارناپذیر است:

نکته اول: لحاظ کردن مسئله عدالت که در حقیقت نوعی تناسب در احکام است، در صدور احکام قضایی در یک موضوع تأثیرگذار خواهد بود و در برخی موارد شاید با توجه به شرایط و ضوابط، موجبات صدور احکام متفاوت را فراهم کند.

نکته دوم: با توجه به اینکه در دین اسلام، قضاوت قضاات بر اساس عدالت مقرر شده است، به نظر می‌رسد که تشخیص عادلانه بودن قضاوت قضاات بر اساس ظواهر اعمال و رفتار آنان صورت گیرد. همچنین صرف ملکه نفسانی بودن معنای عدالت در شخص قاضی و احراز باطن او، استقرای تام از عدالت نیست.

الف) مهم‌ترین دیدگاه‌های فقهی مبین ساختار عدالت

دیدگاه‌های مطرح‌شده از سوی فقهای صاحب‌نظر که بیانگر ساختار عدالت به‌ویژه در عرصه‌های قضاوت و حاکمیت است، به این صورت سامان می‌یابد:

دیدگاه اول: حسن رفتار ظاهری

برخی فقها پیرامون عدالت، قائل به حسن ظاهری و به تعبیر ساده‌تر این عقیده‌اند که همین که از جنبه ظاهری، رفتار و عملکرد افراد خدشه‌دار نباشد و علناً رفتارهای ستمگرانه و دور از عدالت مرتکب نشود، عادل است؛ یعنی به‌گونه‌ای که از وجهه نسبتاً مساعدی نزد جامعه برخوردار باشد و به راحتی برچسب ظلم و ارتکاب حرام به او نسبت داده نشود. مشهور متقدمین بر این عقیده تأکید می‌کنند. این گروه از فقها معتقدند: «عدالت، عبارت است از «حسن ظاهر» به طوری که ظاهر اعمال فرد، بیانگر آراستگی ظاهری و پایبندی او به احکام شرعی باشد و متظاهر به گناهان نباشد. در این صورت به او عادل گفته می‌شود»^۱ (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۳۱۰). بنابراین، عدالت «صرف ظاهر و رع و عدالت که مبتنی به اعتقاد بر حقیقت و اجتناب ظاهری از امور قبیح و ناپسند است»^۲ (حلبی، ۱۴۰۳: ۲۱۹؛

۱. «...و العدالة عندنا يقتضى أن يكون معتقدا للحق في الأصول والفروع، و غير ذاهب الى مذهب قد دلت الأدلة على بطلانه، و أن يكون غير متظاهر بشيء من المعاصي و القبائح».

۲. «و من حق النائب ان يكون عارفا بالحج و أحكامه و ما بيني عليه من المعارف العقلية، ظاهر الورع و العدالة، باعتقاد

بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ۲۹) است. در این حیطة، علامه بحرانی، محدث بحرانی و گروهی از فضلاء معاصر نیز چنین تفسیری از عدالت ارائه داده‌اند که در منابع فقهی مشهود است^۱ (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۴۲).

شیخ طوسی نیز در باب شهادت دادن شهود، حسن ظاهر آنان را کافی می‌داند. این مورد از مسئله‌های فقهی مترتب بر باب شهادت است که مسلمان بودن آنان احراز شده و ظاهراً مورد جرح (تضعیف از جهت احراز عدالت ظاهری) قرار نگرفته‌اند^۲ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۲۱۷). به همین دلیل، ابن‌جنید بر این عقیده است که تمامی مسلمانان دارای ویژگی عدالتند، مگر اینکه خلاف آن ثابت شود^۳ (عاملی، ۱۴۱۲: ۲۲۹). چنانکه در عرصه حقوق اصل مهم و اساسی بر بی‌گناهی افراد بنا نهاده شده است، مگر اینکه گناهکار بودن آنها به نحوی از انحا ثابت شود.

دیدگاه دوم: ملکه راسخ در نفس انسانی

مشهور متأخران پس از علامه حلی، عدالت را نه تنها ویژگی ممتاز، بلکه نوعی کیف نفسانی یا ملکه راسخ و محکم در درون انسان می‌دانند که به لحاظ عرفی موجبات ملازمت فرد بر تقواییشگی او را فراهم می‌کند. این دسته از فقها بر این اعتقاد هستند که: «عدالت، کیفیتی نفسانی یا ملکه راسخه نفسانی در انسان است که عرفاً (نه واقعاً و حقیقتاً)

الحق و اجتناب القبائح...» و «و اما ما ذكره - بقوله «و یکنی فی الحکم بها ان یتظهر من حال المکلف کونه ساترا لعیوبه» إشارة الی ما یدعونه منان حسن الظاهر عبارة عنان لا یتظهر منه عیب للناس...».

۱. «المقام الثالث: فی تحقیق کون العدالة حسن الظاهر: اعلم وفقک الله تعالی لتحقیق الحقائق، و الاطلاع علی غوامض الدقائق، أنه قد ذهب جمع من متأخري المتأخرين - منهم شيوخنا العلامة الشيخ سليمان بن عبدالله البحرانی «۲»، و تلميذه المحدث الصالح الشيخ عبدالله بن صالح البحرانی «۳» و غیرهما «۴»، و علیه کثیر من الفضلاء المعاصرين الآن - إلى تفسیر العدالة بحسن الظاهر، بمعنى أن يرى الرجل متصفا بملازمة الطاعات، و لا سيما المحافظة علی الصلوات، و ملازمة الجمعة و الجماعات».

۲. «و إن عرف فسقهما اطرح و إن جهل الأمرين بحث عنهما و كذا لو عرف إسلامهما و جهل عدالتهما توقف حتى یتحقق ما یبنی علیه من عدالة أو جرح...».

۳. « قال ابن‌الجنید كل المسلمین علی العدالة الی أن یتظهر خلافها...».

سبب ملازمت او بر تقوا یعنی بازداشتن انسان ارتکاب کارهایی که به نظر عرف متشرع گناه کبیره است (و نیز اصرار بر صغیره) و انجام واجبات و رعایت مروت می‌شود^۱ (قزوینی، ۱۴۱۹: ۲۰ - ۲۱؛ حلی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۸۹؛ حلی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۴۱۹ - ۴۲۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۸: ۵۰۱)

از دید نگارنده به نظر می‌رسد که تعبیر فقها از عدالت به صورت کیفیت یا صفت نفسانی که موجب همراهی و همگامی فرد با رعایت تقوا را فراهم کرده، به معنای خصوصیتی است که در جان انسان نفوذ یافته و به گونه‌ای پابرجاست که زائل شدن آن به راحتی امکان‌پذیر نیست

بر این اساس، رعایت تقوا یعنی انجام دادن واجبات و اجتناب از محرمات شامل پرهیز فرد از گناهان کبیره و دوری او از ارتکاب و اصرار ورزیدن بر گناهان صغیره؛ چنانکه صاحب جواهر نیز در این حیطة، تقوا را این گونه معرفی می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳: ۲۹۴).

دیدگاه سوم: ارتکاب واجب و اجتناب حرام مبتنی بر ملکه راسخ در نفس انسانی

دیدگاه مذکور بر این اساس استوار است که عدالت را انجام دادن واجبات و در حقیقت ترک محرماتی معرفی می‌کند که بر ملکه نفسانی و عدم وابستگی به ارتکاب محرمات مبتنی است. بنابراین عدالت عبارت است از: «ترک محرماتی که ناشی از ورع و ملکه درونی راسخ باشد» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۷۲۵؛ خویی، ۱۴۱۸: ۲۵۳).

۱. «... ما هو المشهور بينهم من أنها كَيْفِيَّةٌ نفسانيَّةٌ ملازمةٌ للتقوى فقط أو هي مع المروءة على الخلاف الآتي في ذلك أيضا، و المراد بملازمة التقوى عدم ارتكاب الكبائر و عدم الإصرار على الصغائر، و لذا قد يعرف بملكة نفسانيَّة تبعت على ترك فعل الكبائر و الإصرار على الصغائر. و قد يعبر عن الكيفية و الملكة بالهيئة، و قد يعبر بالحالة، و الكل بمعنى» و «العدالة كيفية نفسانية راسخة تبعت على ملازمة المروءة و التقوى» و «...التحقيق: أن العدالة كيفية نفسانية راسخة تبعت المتصف بها على ملازمة التقوى و المروءة، و تتحقق باجتناب الكبائر و عدم الإصرار على الصغائر...».

۲. «و العدل من كان معروفا بالدين و الورع عن محارم الله عز و جل...» و «منها: أن العدالة هي الإتيان بالأعمال الخارجية من الواجبات و اجتناب المحرمات الناشئ عن الملكة النفسانية فهي - على ذلك - أمر عملي، و ليست من الصفات النفسانية، و إن كان ذلك العمل مسببا عن الصفة النفسانية و باقتضائها، فهذا التعريف ناظر إلى المسبب و المقتضى...».

طبق این دیدگاه آنچه به‌عنوان عناصر و خمیرمایه عدالت است، عملکرد فرد و دیگری وجود حالت روحی پابرجایی است که ملکه و حالت نفسانی درونی آن را ایجاب کرده است و ورع از محرّمات را شامل می‌شود. از دید نگارنده، این دیدگاه با دیدگاه قبلی متفاوت است، اگرچه تفاوت بسیار ظریفی دارد، زیرا طبق دیدگاه قبل عدالت، خود ملکه نفسانیه معرفی شده به‌گونه‌ای که التزام به انجام دادن واجبات و ترک کردن محرّمات از آثار برجای‌مانده عدالت است، در حالی که در دیدگاه سوم، عدالت، خود ملکه نفسانی نیست، بلکه ناشی و مبتنی بر ملکه نفسانی است.

تفاوت مذکور اگرچه ظریف است، عملاً نتیجه یکسانی را مترتب می‌شود. شاید به همین دلیل برخی فقها اعتقاد دارند که بین این دو دیدگاه تفاوت چندانی وجود ندارد. چنانکه آیت‌الله خوئی این احتمال را بعید نمی‌داند و بیان می‌کند: «ممکن است گفته شود که دو تعریف مذکور به یک چیز بازمی‌گردد؛ زیرا عدالتی که در شریعت مقدس معتبر است، ملکه بماهی نیست، بلکه متلبس به عمل است؛ یعنی ملکه‌ای که همراه با اتیان واجب و ترک محرّمات باشد»^۱ (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۵۲).

دیدگاه چهارم: ترک ارتکاب حرام

بر اساس این نگرش نسبت به ماهیت و کیفیت عدالت، عدالت به معنای صرف اجتناب از ارتکاب حرام مبتنی بر ملکه نفسانی راسخ است. بنابراین عدالت عبارت خواهد بود از: «اجتناب مبتنی بر ملکه از گناهان»^۲ برخی از صاحب‌نظران فقیه چنین دیدگاهی را نسبت به دیدگاه‌های

۱. «يمكن أن يقال: التعريفان راجعان إلى شيء واحد لأن الملكة بما هي ليست هي العدالة التي تعتبر في جملة من الموارد في الشريعة المقدسة. بل المعتبرة هي الملكة المتلبسة بالعمل أي المقترنة بالأتیان بالواجبات و ترک المحرمات و ذلك لأن ارتکاب المعصية في الخارج - لغلبة الهوى على الملكة - يستتبع الفسق من غير نكير، و بناء على أن العدالة هي الملكة بما هي يلزم اجتماع العدالة و الفسق في شخص واحد في زمان واحد. و من هنا يصح أن يقال: العدالة هي الاعمال الخارجية الناشئة عن الملكة النفسانية فالمراد بالتعريفين شيء واحد و ان كان أحدهما ناظرا إلى بيان اعتبار التلبس بالعمل دون الآخر....»

۲. دیدگاه مذکور در المقنعه و النهایه بیان و توسط شیخ صدوق ذکر شده است.

دیگر ترجیح داده‌اند و قبول کرده‌اند^۱ (الحسینی الروحانی، ۱۴۱۳: ۲۲۸ - ۲۳۰) به گونه‌ای که عدالت را ناشی از وجود ملکه راسخی در اجتناب از مناهی و انجام دادن واجبات معرفی می‌کنند که جنبه ترک ارتکاب حرام در آن قوت و نمود بیشتری یافته است. اگرچه از دید نگارندگان این دیدگاه - با وجود تفاوت‌های ظریف و اندک - نتیجه و ثمره دیدگاه قبلی باشد. چرا که به نظر می‌رسد که عدالت در محدوده لغت و فلسفه، اگرچه قابلیت تعریف و بیان وصف به صورت کامل را نداشته باشد، قطعاً مورد احساس و درک است. اگرچه در این تعریف به معنای ترک ارتکاب حرام است، با وجود این حتی اگر گروهی راهزن در پایان سرقت با یکدیگر بر تقسیم مال دزدی بگذارند، از جنبه باطنی، انتظار عدم تبعیض و تقسیم عادلانه مبتنی بر عدالت دارند. زیرا در ورای وجدان درونی خویش آن را باور دارند و ارتکاب حرام مبتنی بر تبعیض را منافی با عدالت تلقی می‌کنند. بدینسان می‌توان گفت که دیدگاه مذکور اگرچه دارای مناقشاتی از قبیل: جامع نبودن تعریف و دربر نگرفتن تمام ابعاد مورد نظر عدالت است، صرف عدم ارتکاب حرام به آن مجوزی می‌دهد که در زمره دیدگاه مستقلی در تبیین عدالت قرار گیرد.

دیدگاه پنجم: عدم ظهور فسق در اعمال

طبق این دیدگاه، همین که فرد مسلمان باشد و فسقی در عالم خارج و واقع از او صادر نشده باشد، محکوم به عدالت است. از جنبه فقهی، منظور از اسلام در این حیطة، ایمان یا شیعه بودن است (حلی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۸۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۲۱۷؛ حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸: ۲۶۷؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۵).

با وجود این در گستره مذکور، بین عدالت و شیعه بودن رابطه تساوی وجود ندارد؛ زیرا دامنه عدالت محدودتر از تشیع است؛ چون هر عادل شیعه است، ولی هر شیعه‌ای لزوماً عادل نیست؛ چراکه منطق بر این اساس است که شاید فردی فاسق و شیعه باشد و چنانکه ممکن است که عادل و شیعه باشد^۲ (انصاری، ۱۴۱۰، ج ۹: ۳۵۷).

۱. شیخ انصاری (ره) در رساله مشهور خویش - «رساله فی العداله» - ضمن قبول کردن و ترجیح این دیدگاه، بر وجود ملکه در اجتناب از مناهی و انجام دادن واجبات پافشاری کرده است.
۲. «و أما بین العدالة و التشیع فالأن العدالة أخص من التشیع حیث إن کل عادل شیعی، و لیس کل شیعی عادل، اذ یمكن أن یكون فاسقا و شیعیاً و یمكن أن یكون عادلا و شیعیاً...».

طبق این دیدگاه تا زمانی که فسق در اعمال و رفتار ظاهری فرد از سوی دیگران مشهود نشود، او عادل محسوب می‌شود، پس می‌تواند به‌عنوان قاضی، شاهد یا دیگر مواردی که در فقه عدالت آن مد نظر است، فعالیت کند. با وجود این، فسق در این عرصه قابل تأمل است. چرا که در اصطلاح لغت‌شناسان به معنای «عصیان، ترک امر خداوند متعال، انجام فجورات، میل پیدا کردن به سمت گناهان، افتادن به ورطه گناهان (اعم از کبیره و صغیره)، خروج از راه حق، خروج از محدوده شرع»^۱ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۳۰۸؛ واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۴۰۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۸۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۶؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۲۲۸؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۴۷۳) تعریف شده است و در کنز‌العرفان فی فقه القرآن ذیل آیه نبأ که در آن خبری از سوی فردی فاسق به گروهی از مسلمانان رسیده و امکان از بین رفتن اتحاد و ضرر رساندن به دیگران در صورت باور به خبر دروغین وی وجود داشته است، به صورت «خروج از دایره فرمانبرداری خداوند متعال، ایمان و اعتقاد به او» (حلی، مقدادبن عبدالله سیوری، بی‌تا، ج ۲: ۹۱۱) معنا شده است. دلالت التزامی تفسیر این آیه مبارکه بیانگر نکته‌ای است که «لازمه عادل بودن، فاسق نبودن است» (حلی، بی‌تا، ج ۲: ۹۱۲).

پس بر اساس این دیدگاه، صرف فاسق نبودن و عدم تجاهر به فسق، فرد را محکوم به عدالت می‌کند که به نظر می‌رسد برای این دیدگاه به معنای فسق و گستره کاربرد آن توجه صورت گرفته است.

۱. «الْفِسْقُ: العصیان و التَّرك لأمر الله عز و جل و الخروج عن طریق الحق. فسق یفسق و یفسق فسقاً و فسوقاً و فسقاً...» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۳۰۸) و «فسق... آی: فَجَرُ فُجُوراً...» (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۴۰۲) و «الْفِسْقُ: التَّرك لأمر الله، و فسق یفسق فسقاً و فسوقاً. و كذلك الميل إلى المعصية...» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۸۲) و «فسق فلان: خرج عن حجر الشرع... و الفسق يقع بالقليل من الذنوب و بالكثير، لكن تعورف فيما كان كثيرا، و أكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حکم الشرع و أقر به، ثم أخل بجميع أحكامه أو ببعضه...» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۶)، «فسق فسوقاً من باب قعد: خرج عن الطاعة. و الاسم الفسق. و فسق یفسق بالكسر لغة فهو فاسق قال تعالی إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا [۶/۴۹] و يقال أصل الفسق: خروج الشيء من الشيء على وجه الفساد. و منه قوله تعالی ففسق عن أمر ربّه [۱۸/۵۰] آی خرج. فسقوا* [۲۰/۳۲] آی خرجوا عن أمرنا عاصين لنا...» (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۲۲۸) و «فسق: فسوقاً) من باب قعد خرج عن الطاعة...» (فیومی، ۱۴۱۴: ۴۷۳).

دیدگاه ششم: اهمیت و مبالات نفسانی به شاکله دین

اهمیت دادن به دین توسط فرد در این دیدگاه از عناصر اساسی عدالت محسوب می‌شود. ب اساس این دیدگاه، عدالت عبارت است از: «مبالات نفسانی در دین» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۲۷۷). بنابراین فردی که به دین خود و شاکله آن اهمیت داده و به اصطلاح از جهت درونی به آن بی‌مبالاتی نرزد، عادل است.

از دید نگارنده اگرچه در قالب الفاظ، واژه مبالات تفاوت‌های جزئی با موارد و اقوال پیشین دارد، به‌نظر می‌رسد عملاً به نوعی به دیدگاه‌های قبلی بازمی‌گردد، زیرا کسی که به دین خود اهمیت بدهد و بی‌مبالاتی نرزد، به ارتکاب واجب می‌پردازد و از ارتکاب حرام دوری می‌کند و می‌تواند از جهت ظاهری پایبند به دین باشد. پس می‌توان گفت دیدگاه ششم به نوعی به دیدگاه‌های قبلی برمی‌گردد.

دیدگاه هفتم: پایبندی عملی به پایه‌های دین

این دیدگاه به دیدگاه «استقامت» موسوم شده که بر اساس آن، عدالت به معنای استقامت در اصول و ارکان اساسی اسلام معرفی شده است. چنانکه محقق سبزواری در این رابطه به دلیل اینکه عدالت را از زمره الفاظ حقیقت شرعیه و نوپدید نمی‌داند، بلکه آن را از ویژگی‌های نفسانی، درونی و عرفی می‌داند که در طول زمان و در همه ادیان و عقاید وجود داشته است، زیرا افراد عادل و فاسق در هر ملیت و مذهبی وجود داشته‌اند. از این‌رو بیان می‌کند: «لفظ عدالت از حقایق شرعیه و از موضوعات مستنبطه نیست تا در فهم حقیقت آن محتاج به مراجعه شارع باشیم. بلکه از صفات نفسانی و از مفاهیم لغوی عرفی است که در همه زمان‌ها و دوره‌ها ثابت است و در نزد تمامی عقلا معروف است، زیرا هر قوم و هر مکتب و مذهبی عادل و فاسقی دارد. شارع برای عدالت مثل دیگر مفاهیم عرفی که موضوع احکام شرعیه‌اند، اموری را مترتب کرد. بنابراین آنچه لازم است این خواهد بود که در اخذ مفهوم آن به لغت مراجعه کنیم و سپس به روایات و اگر به آن دو مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که عدالت به معنای استقامت است چه متعلقش جهات جسمانی باشد چه معنوی یا هر دو»^۱ (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ۴۳).

۱. «أنَّ العَدالةَ لیست من الحقائق الشرعیة ولا من الموضوعات المستنبطة، بل هی من المفاهیم اللغویة العرفیة النابتة فی

نویسنده کتاب مذکور، استقامت و استواری را گاهی، راسخ، پابرجا و ثابت می‌داند، به‌گونه‌ای که فقط در صورتی که قوه قهریه و قدرتمندی که قدرت احیاگری داشته باشد، می‌تواند آن را از جای خود برآورده و دگرگون کند و این استقامت را زمانی دیگر حالتی که با کوچک‌ترین عامل به زوال می‌رسد، معرفی می‌کند. در این صورت عدالت عبارت است از استقامتی که حالت اول است، به‌گونه‌ای که می‌تواند ملکه نامیده شود، نه حالت دوم. زیرا هر فاسق مسلمانی شاید دارای حالت استقامتی موقتی شود، ولی چون چنین حالتی پایدار نیست، نمی‌توان وی را در زمره افراد عادل به‌شمار آورد. مرحوم سبزواری بر این اساس، این استقامت را به تعریف فقها به ملکه بودن عدالت ربط می‌دهد و آن را نوعی استقامت پایدار می‌داند.^۱ (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ۴۴).

چنین مطلبی (چنانکه در ضمن تحلیل ادله نظرات مذکور بیان خواهد شد) به‌نوعی به دیدگاه دوم (ملکه راسخ در نفس انسانی) برمی‌گردد؛ زیرا در حالتی که استقامت به صورتی پابرجا و ثابت باشد، عبارت دیگری از ملکه راسخ نفسانی خواهد بود که در ضمن ادله اثبات‌کننده (به‌عنوان دومین دلیل از ادله) دیدگاه دوم در کلام فقها بیان شده است. اگرچه نفس واژه «استقامت» موجب تفکیک این دیدگاه از دیدگاه دوم شده است.

جميع الأعصار و الأزمان، بل و فی جميع الملل و الأديان إذ لكل ملة و مذهب عادل و فاسق. و قد رتب الشارع عليها أمورا، كما فی سائر المفاهيم العرفية التي تكون موضوعا للأحكام الشرعية، فاللازم هو الرجوع إلى اللغة و المرتكزات و أخذ مفهومها منها ثم الرجوع إلى الأخبار. فإن استفيد منها شيء زائد عليها فهو. و إلا فعلىها المعول و إذا رجعنا إليها نجد أنها بمعنى الاستقامة و الاستواء سواء كان متعلقها الجهات الجسمانية فقط أم المعنوية أم هما معا- كما سيحییء بيانهما إن شاء الله تعالى ...».

۱. از این رو نویسنده بیان می‌کند: «أن الاستقامة و الاستواء تارة: تكون راسخة ثابتة، لا تزول إلا بقوة قاهرة أحيانا. و أخرى: حالة سريعة الزوال بأدنى شيء. و العدالة عبارة عن الأولى التي تسمى بالملكة أيضا، لا الثانية؛ و إلا فكل فاسق مسلم قد تعرض له حالة الاستواء و الاستقامة أحيانا، لا اعتقاده العقائد الإسلامية من المبدأ و المعاد، و التوجه إلى النعيم و العذاب و غيرها. مع أنه لا يسمى عادلا عند نفس الفساق، فكيف بغيرهم!! فاتحد ما اصطلح عليه المشهور من الفقهاء. من أنها: «ملكة باعثة على إتيان الواجبات، و اجتناب المحرمات». مع ما ارتكز في أذهان العقلاء، من كونها: «الحالة الراسخة» دون مجرد الحالة فقط.»

ب) چالش‌ها و راهکارهای پیش‌رو

هر یک از دیدگاه‌ها دارای چالش‌ها، مصادیق و ثمرات فقهی است. مضافاً اینکه هر یک دارای ادله خاص خود است. در این حیطه می‌توان ضمن تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها نقاط مشترک و متفاوتی پیدا کرد که به تعیین یا تجمیع تعاریف مورد وفاق عدالت جهت حل مشکلات دادرسی و احراز این خصیصه در قاضی می‌انجامد که در ضمن تحلیل و بررسی، ارجاع دیدگاه‌ها به سه نظریه کلی، تبیین موانع و مشکلات احراز عدالت قاضی در هر یک از این نظریات و میزان نفوذ و تأثیر قدر جامع یا قدر متیقن عدالت در روند قضاوت قضات، جای بررسی دارد:

۱. تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها، تبیین نقاط قوت و ضعف

برای تبیین میزان نقاط ضعف و قوت هر یک از دیدگاه‌های مطرح‌شده، تحلیل و بررسی مستقل هر کدام ضرورت اجتناب‌ناپذیری است که در موارد ذیل سامان می‌یابد:

● تحلیل و بررسی دیدگاه اول

طبق این دیدگاه، چنانکه بیان شد، صرف نیکو بودن رفتار ظاهری، فرد را در زمره افراد عادل قرار می‌دهد. این در حالی است که از دید نگارنده، بزرگ‌ترین خدشه بر این دیدگاه، استقرای ناقص آن به عنوان عدالت است. زیرا منطق و عقل ایجاب می‌کند که به رفتار ظاهری برای احراز فرد اکتفا نشود. به‌ویژه اگر او در مقام قاضی، حاکم یا شاهدی که شهادتش در زندگی افراد تأثیر بسزایی خواهد داشت، قرار گرفته باشد. چرا که بسیاری از افرادی که به ظاهر رفتار خوبی با دیگران داشتند، در موقعیت‌های مختلف، خیانت باطنیشان آشکار شده است و به تعبیر دینی، نفاق خویش را آشکار کردند. پس می‌توان گفت دیدگاه اول عملاً تعریف کامل و جامعی از مقوله عدالت و سازنده عنصر اساسی و اصلی آن نیست.

شاید به همین دلیل است که مرحوم خوئی، حسن ظاهر و مسلمان بودن فرد، همراه با عدم ظهور فسق را نوعی معرف برای عدالت می‌داند، نه اینکه این دو (حسن ظاهر و مسلمان بودن) خود عدالت باشند^۱ (خوئی، ۱۴۱۸: ۲۵۳) و به همین دلیل است که شهید

۱. «و الصحيح أن حسن الظاهر، و الإسلام مع عدم ظهور الفسق معرفان للعدالة، لا أنهما العدالة نفسهما، لإمكان أن

اول و محقق و برخی دیگر از فقهای مشهور امامیه، حسن ظاهر را مواردی می‌دانند که معرفی‌کننده عدالت است.

● تحلیل و بررسی دیدگاه دوم

طبق این دیدگاه، عدالت ملکه راسخی در نفس انسانی معرفی شده است. این دیدگاه مورد توجه مشهور فقها و مبتنی بر دلایل مستحکمی است که به آن ارزش تأمل و تدبر می‌دهد. مهم‌ترین ادله مبنی بر ملکه بودن عدالت عبارتند از:

۱. اصل اولیه و اساسی، عدم ترتب آثار عدالت بر فردی است که به اجتناب از گناهان اکتفا کرده و این اجتناب برگرفته از ملکه نفسانی نبوده است. شاید منظور از اصل در این بیان، اصل عدم تحقق عدالت به معنای معتبر در گستره شرع در مورد کسی است که از گناهان کبیره اجتناب می‌ورزد و بر گناهان صغیره اصراری ندارد، بدون اینکه ملکه نفسانی در مورد او حاصل شود و اصل عدم ترتب احکام وابسته به عدالت از قبول شهادت و صحت طلاق و سایر احکام مرتبط در مورد کسی است که فاقد ویژگی ملکه بودن مذکور است^۱ (موسوی قزوینی، ۱۴۱۹: ۱۷).

اصل مذکور با شهرت در میان فقها تقویت می‌شود. اگرچه خدشه‌پذیر بوده و با چالش‌هایی مواجه است. مهم‌ترین چالش این دلیل، مواجه شدن آن با شبهه مصداقیه است. «زیرا در صورتی اصل یادشده قابل جریان است که اصل مفهوم، روشن بوده و شک ما در تحقق خارجی باشد. یعنی شبهه مصداقیه. اما در اینجا شک ما در اصل مفهوم عدالت است؛ پس نمی‌توانیم با اجرای اصل، معتبر بودن ملکه را در مفهوم عدالت اثبات نماییم. زیرا اصل

یکون الفاسق - فی أعلى مراتب الفسق باطناً - متحفظاً علی جاهه و مقامه لدی الناس فهو مع أنه حسن الظاهر

محکوم بالفسق - فی الواقع - لارتکابه المعاصی، و لا مساعٍ للحکم بعدالة مثله بوجه ...».

۱. «الأصل المعتضد بالشهرة العظيمة، و ظهور الإجماع ممن سمعت، و لعل الأصل یراد به هنا أصالة عدم تحقق العدالة بالمعنى المعتبر شرعاً فیمن اجتنب الكبائر و الإصرار علی الصغائر من دون أن یحصل له ملكة نفسانیة، و أصالة عدم ترتب الأحكام المعلقة علیها من جواز القدوة و قبول الشهادة و صحة الطلاق و غيرها فی فاقد الملكة المجتنب عمّا ذکر، و أصالة الاشتغال بالقیاس إلى صلاة المأموم المستدعية لیقین البراءة الغير الحاصل، إلّا من الائتمام بذی الملكة الراسخة، و قد أشار إلى هذه الأصول کأها فی الریاض، حیث جعل القول بالملکة أوفق بالأصول ...».

مثبت لازم می‌آید. به عبارت دیگر با اجرای اصل یادشده، مفهوم عدالت روشن نمی‌شود» (نجفی، ۱۳۹۱: ۱۵۰).

۲. عدالت، نام مستقلی برای مفهومی واقعی و به معنای استقامت و عدم میل به ستم است. نه اینکه به صورت شرعی ثابت یا به شکل عرفی ظاهر شود، زیرا در این صورت، معنای لفظ به حالتی پابرجا و به صورت جزمی مهیا می‌شود که در این صورت باید اثبات و نسبت به آن علم قطعی حاصل شود. چرا که شک در شرط، اقتضای شک در مشروط دارد و علم به آن فقط با معاشرت باطنی و تکرار شده که موجب اطلاع و اطمینان به استقامت و عدم میل به گناه شود، صورت می‌گیرد و چنین امری فقط با واجد شدن حالت ملکه بودن و اثبات و رسوخ درونی میسر است^۱ (موسوی قزوینی، ۱۴۱۹: ۷۱ - ۷۲).

بنابراین، چنانکه مرحوم سبزواری ذکر کرده، استقامت ورزیدن نسبت به مبانی شریعت دارای دو حالت و کیفیت درونی است. چرا که در برخی حالات به صورت ثابت، پابرجا و به اصطلاح، کیفیت راسخی است. به گونه‌ای که فقط در صورتی که قوه قهریه و قدرتمندی که قدرت احیاگری داشته باشد، می‌تواند آن را از جای خود برآورد و دگرگون کند و این استقامت در زمان دیگر حالتی است که با کوچک‌ترین عامل به زوال می‌رسد، در این صورت عدالت عبارت است از استقامتی که حالت اول است، به گونه‌ای که می‌تواند ملکه نامیده شود، نه حالت دوم. زیرا هر فاسق مسلمانی ممکن است دارای حالت استقامتی موقتی شود، ولی چون چنین حالتی پایدار نیست، وی را در زمره افراد عادل نمی‌توان به‌شمار آورد (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ۴۳). پس او فاسق است و شهادت، امامت و قضاوت وی قبول نخواهد بود.

۱. «أنَّ العدالة اسم للمعنى الواقعيّ و هو الاستقامة و عدم الميل، لا ما ثبت شرعاً أو ظهر عرفاً، لأنّ ذلك خارج عن معنى اللفظ جزماً و هي شرط، و لا بدّ من ثبوتها و العلم بها، لأنّ الشك في الشرط يقتضى الشك في المشروط، و لا يحصل العلم بها إلّا بالمعاشرة الباطنيّة المتكرّرة المطلّعة الموجبة للوثوق بالاستقامة و عدم الميل، و لا يحصل ذلك إلّا بوجودان الملكة و الهيئة الراسخة، و كذا الحال في لفظ الفاسق، فإنّ الأدلّة من الكتاب و الأخبار و الإجماع دلّت على عدم قبول شهادة الفاسق و عدم جواز إمامته، و الفسق اسم للخروج عن الطاعة في نفس الأمر و الواقع، فلا بدّ من عدمه بحسب نفس الأمر و الواقع على قياس ما قلناه في العدالة، و لا يحصل الوثوق بالعدم إلّا بالهيئة الراسخة، كما نشاهد بالعيان أنّ كلّ الناس لهم...».

به نظر می‌رسد این دلیل از جنبه منطقی پذیرفتنی باشد. زیرا عدالت از جهت منطقی زمانی از ارزشمندی برخوردار است که به صورت پایدار و استوار در موارد و مصادیق متجلی شود، به همین دلیل برخی فقهای عظام زمانی استقامت در شریعت را در تحقق عدالت، مؤثر می‌دانند که به نحوی ادامه یابد که طبیعت ثانویه‌ای برای مکلف شود، به طوری که تحت تأثیر برخی عوامل در برخی حالات (همچون غلبه کردن شهوت یا غضب یا عواملی مشابه آن) از جاده شریعت خارج و مرتکب معصیت نشود و در صورتی که به معصیت افتد، با توبه‌ای قطعی به عدالت و استقامت دائمی برگردد و استقامت دائمی به معنای عدم صدور حرام از سوی مکلف از زمان بلوغ تا پایان عمر اوست (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۵۷ - ۲۵۹).^۱

۳. اجماع منقول: برخی فقها همچون شیخ انصاری بر این اعتقادند که اجماع مورد نظر پیرامون ملکه بودن عدالت وجود دارد، به گونه‌ای که این اجماع بدون هیچ‌گونه اختلاف نظری موجود بوده و تمام است. این در حالی بود که با توجه به موارد اختلافی که در این حیطه وجود دارد، اجماع و اتفاق مورد نظر تکمیل نیست. پس در وجود اجماع و تمامیت آن به عنوان دلیل بر این معنا از عدالت، خدشه و اشکال وجود دارد (حسینی شیرازی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۶۶ - ۲۶۷).

۱. «فالمحصل أن العدالة هي الاستقامة في جادة الشرع بداعي الخوف من الله أو رجاء الثواب و هي كما ترى صفة عملية وليست من الأوصاف النفسانية بوجه، لوضوح أنها هي الاستقامة في الجادة بداعي الخوف أو رجاء الثواب، وليس هناك ما يكون ملکه و صفة نفسانية بعد ظهور أن الخوف ليس هو العدالة يقيناً حتى يتوهم أنها من الصفات النفسانية. بقي في المقام أمران «أحدهما»: أن الاستقامة بالمعنى المتقدم تعتبر أن تكون مستمرة: بأن تصير كالطبيعة الثانوية للمكلف، فالاستقامة في حين دون حين كما في شهر رمضان أو المحرم أو غيرهما دون بقية الشهور ليست من العدالة في شيء فإن المكلف لا يكون مستقيماً بذلك في الجادة و لا سالكاً لها بداعي الخوف أو رجاء الثواب. و بعبارة أخرى أن المكلف - وقتئذ - لا يمكن الوثوق باستقامته، لأنه قد يستقيم و قد لا يستقيم، مع أن المعتبر في العادل أن يوثق بدينه، و لا يتحقق ذلك إلا بالاستمرار في الاستقامة، و كذلك الحال فيما إذا استقام بالإضافة إلى بعض المحرمات دون بعض، و لعل ما ذكرناه من اعتبار الاستمرار في فعل الواجبات و ترك المحرمات هو الذي اراده القائل بالملکه و لم يرد أنها ملکه كسائر الملكات و الله العالم بحقيقة الحال. «ثانيهما»: أن الاستقامة مع الاستمرار عليها آتت فسرنا بها العدالة المعتبرة في جملة من الموارد لا يضرها ارتكاب المعصية في بعض الأحيان لغلبة الشهوة أو الغضب فيما إذا ندم بعد الارتكاب، لأنه حال المعصية و ان كان منحرفاً عن الجادة، إلا أنه إذا تاب رجع إلى الاستقامة... و قد قيل: ان الجواد قد يکبو. إلا أنه إذا تذكر ندم و رجع إلى الاستقامة و العدل، و المتحصل أن الاستقامة الدائمة بمعنى عدم صدور الحرام من المكلف منذ بلوغه إلى آخر عمره غير معتبرة في العدالة...»

۴. روایات فراوانی که مفاد آنها بر این معنا از عدالت تأکید می‌ورزد. این روایات در عرصه‌های متفاوتی وارد شده که مهم‌ترین عرصه‌ها در موارد ذیل سامان یافته است:

- روایات دال بر ثبوت ویژگی‌های خاص فرد شاهد^۱ (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۲۱).

با توجه به اینکه عدالت و ثبوت آن یکی از مهم‌ترین شروط فرد شاهد است، فردی که مرتکب گناهان کبیره می‌شود یا بر گناهان صغیره اصرار می‌ورزد، در صورت عدم توبه، نمی‌تواند به‌عنوان شاهد موثق شهادت دهد^۲ (نجفی، ۱۴۲۳، ج ۳: ۵۰).

روایات فراوانی ناظر بر ویژگی‌های خاص و متمایزی برای فرد شاهد وارد شده‌اند. روایات مذکور حاکی از وجود و ثبوت ویژگی‌هایی بوده که بیانگر وجود ویژگی پایدار برای عدالت فرد شاهد است.

برخی از مهم‌ترین اوصاف مطرح شده در فرد شاهد عبارت است از: ستر (پوشش از معاصی یا عدم هتک اسرار درونی و عدم آشکار شدن عیوب او)، پاکدامنی، صیانت و پاکی.

- روایات دال بر اعتبار و ترغیب به اطمینان مخاطب به دینداری امام جماعت^۳ (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۱۸ - ۲۱۹؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۶۱ - ۲۶۲).

۱. «عَنْ أَبِي بصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: لَا بَأْسَ بِشَهَادَةِ الضَّيْفِ إِذَا كَانَ غَفِيْفًا صَائِنًا قَالَ وَ يُكْرَهُ شَهَادَةُ الْأَجِيرِ لِصَاحِبِهِ وَ لَا بَأْسَ بِشَهَادَتِهِ لِغَيْرِهِ وَ لَا بَأْسَ بِهِ لَهُ بَعْدَ مُفَارَقَتِهِ...».

۲. «يشترط في الشاهد أمور...: (خامسها) العدالة. فلا تقبل من مرتكب الكبائر أو المصغر على الصغائر إلا إذا تاب...».

۳. «الأخبار الواردة في أن إمام الجماعة يشترط فيه الوثوق بدينه (منها ما رواه أبوعلی بن راشد قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ فقال: لا تصل الا خلف من تتق بدينه. و فی روایة الشيخ، زاد: و أمانته. المروية في وسائل الشيعة ۸: ۳۰۹ / أبواب صلاة الجماعة ب ۱۰ ح ۲ و ما رواه يزيد بن حماد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال قلت له: أصلي خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصل إلا خلف من تتق بدينه الحديث. المروية في وسائل الشيعة ۸: ۳۱۹ / أبواب صلاة الجماعة ب ۱۲ ح ۱ و غيرهما من الروایات) فإن المستفاد من تلك الأخبار أن العدالة المعتبرة في مثل إمام الجماعة يعتبر فيها الوثوق بالديانة و لا يحصل الوثوق بها بالاستقامة العملية المجردة عن الملكة، فإن من ترك المحرمات و أتى بالواجبات لا عن ملكة لا يمكننا الوثوق بدينه، لأنه من الجائر أن يرتكب مثله المعصية في المستقبل و يخالف أمر الله و نهيه، و هذا بخلاف ما إذا عمل عن ملكة نفسانية إذ معها يمكننا الوثوق بدينه...».

روایات مذکور حاکی از آن است که با ترک گناهان به صورت ظاهری و عدم رسوخ قلبی و اعتقاد راسخ، دینداری تام و اطمینان کافی نسبت به پارسایی او به دست نمی‌آید، مگر اینکه نسبت به وجود ملکه نفسانی مبتنی بر ترک گناهان یقین یا ظن نزدیک به یقین حاصل شود. چرا که امکان ترک گناه به دلایل و اغراض درونی متفاوتی صورت گیرد که رنگ و رایحه‌ای از نفاق را به ذهن متبادر می‌کند.

از دید نگارنده به نظر می‌رسد استدلال بر این روایت مبنی بر عدم اطمینان به ظاهر افراد و لزوم وثوق به عدالت او، عبارت دیگری از تثبیت ملکه نفسانی برای عدالت باشد. زیرا منافق و فاسق نیز می‌تواند به ظاهر برای مدتی، گناه انجام ندهد و در صورت مساعد شدن شرایط برای او، به انجام دادن محرمات مبادرت کند. بنابراین می‌توان گفت منظور از اینکه عدالت باید ملکه نفسانی باشد، همان تثبیت ویژگی عدل برای فرد عادل باشد.

- روایت صحیح دال بر ثبوت عنصر ملکه نفسانی برای عدالت^۱ (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳: ۴۰).

۱. روایت مذکور صحیحۀ عبدالله بن ابی‌یعفور است که در آن، از امام صادق(ع) پیرامون شناخت عدالت پرسش شده است. اصل متن این روایت فارغ از بررسی سندی و طرق واردشده به شرح ذیل است: «رَوَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) بِمَ تُعْرِفُ عَدَالَتهُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسُّرِّ وَالْعَنَافِ - وَكَفَّ الْبَطْنَ وَالْفَرْجَ وَالْيَدَ وَاللِّسَانَ وَتَعْرِفَ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ شَرْبِ الْخُمُورِ وَالزَّانَا وَالرِّبَا وَعُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَالْفِرَارِ مِنَ الرَّحْفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَالدَّلَالَةَ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَكُونَ سَاتِرًا لِجَمِيعِ عِيُوبِهِ حَتَّى يَحْرُمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَنَائِهِ وَغِيُوبِهِ وَتَفْتِيْشِ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ وَيَجِبَ عَلَيْهِمْ تَرْكِيْتُهُ وَإِظْهَارُ عَدَالْتِهِ فِي النَّاسِ وَ يَكُونُ مَعَهُ التَّعَاهُدُ لِلصَّلَوَاتِ الْخُمْسِ إِذَا وَاطَبَ عَلَيْهِمْ وَ حَفِظَ مَوَاقِيْتَهُمْ بِحُضُورِ جَمَاعَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ لَا يَتَخَلَّفَ عَنْ جَمَاعَتِهِمْ فِي مَصَلَّاهُمْ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَازِمًا لِمَصَلَّاهُ عِنْدَ حُضُورِ الصَّلَوَاتِ الْخُمْسِ فَإِذَا سئِلَ عَنْهُ فِي قَبِيْلَتِهِ وَمَحَلَّتِهِ قَالُوا مَا رَأَيْنَا مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا - مُوَاطِبًا عَلَى الصَّلَوَاتِ مُتَعَاهِدًا لِأَوْقَاتِهَا فِي مَصَلَّاهُ فَإِنْ ذَلِكَ يُجِيزُ شَهَادَتَهُ وَعَدَالَتَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَ ذَلِكَ أَنْ الصَّلَاةَ سِتْرٌ وَ كَفَّارَةٌ لِلذُّنُوبِ وَ لَيْسَ يُمَكِّنُ الشَّهَادَةَ عَلَى الرَّجُلِ بِأَنَّهُ يُصَلِّي إِذَا كَانَ لَا يَحْضُرُ مَصَلَّاهُ وَ يَتَعَاهَدُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَ إِنَّمَا جُعِلَ الْجَمَاعَةُ وَ الْاجْتِمَاعُ إِلَى الصَّلَاةِ لِكَيْ يُعْرِفَ مَنْ يُصَلِّي مِمَّنْ لَا يُصَلِّي وَ مَنْ يَحْفَظُ مَوَاقِيْتِ الصَّلَوَاتِ مِمَّنْ يُضَيِّعُ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يُمَكِّنْ أَحَدًا أَنْ يَشْهَدَ عَلَى آخَرٍ بِصَلَاحٍ لِأَنَّ مَنْ لَا يُصَلِّي لَا صَلَاحَ لَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) هُمْ بَأَنْ يُحْرَقَ قَوْمًا فِي مَنَازِلِهِمْ - لِتَرْكِهِمُ الْحُضُورَ لِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ قَدْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي فِي بَيْتِهِ فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ ذَلِكَ وَ كَيْفَ تُقْبَلُ شَهَادَةُ أَوْ عَدَالَتُهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مِمَّنْ جَرَى الْحُكْمُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ رَسُولِهِ (ص) فِيهِ الْحَرَقُ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ بِالنَّهَارِ وَ قَدْ كَانَ يَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ...».

معنای روایت مذکور فارغ از طرقي که از طريق آنها روايت به دست فقها رسیده، بر این امر دلالت می‌کند که عدالت، ملکه نفسانی و پایداری است که جز در صورت ممارست و تقویت اراده با عناصری که در روایت مذکور بیان شده است، میسر نیست؛ چرا که روایت مذکور نشان می‌دهد که ستر، پاکدامنی، نگهداری شکم و شرمگاه از حرام، اجتناب از گناهان کبیره‌ای همچون: شرب خمر، ارتباط نامشروع، رباخواری، نفرین والدین، فرار از جنگ و ... انجام دادن واجباتی همچون: محافظت بر نمازهای واجب و ... است که جز با برکت رسوخ عدالت در پهنای شخصیت درونی فرد میسر نمی‌شود.

پس از دید نگارنده، این روایت با قوت سندی و متنی که در آن مشهود است، از قوی‌ترین دلایل بر وجود ملکه نفسانی در عدالت یا تعریف آن به این صورت خواهد بود.

● تحلیل و بررسی دیدگاه سوم

چنانکه بیان شد، ارتکاب واجب و اجتناب از حرام مبتنی بر وجود ملکه راسخ، عبارت دیگری از دیدگاه سوم است که عدالت را خود ملکه راسخ نفسانی نمی‌داند، بلکه این ملکه را پایه و ریشه عدالتی می‌داند که از آن تعریف به ارتکاب واجب و اجتناب حرام کرده است. قائلان به این دیدگاه، به روایت صحیحه ابی‌یعفور (که در مباحث پیشین بیان شد) استدلال کرده‌اند.

از دید نگارنده به نظر می‌رسد این دیدگاه به نوعی بیانگر عناصر عدالت است. زیرا عدالت مورد بحث در اسلام که از ویژگی‌های حاکم، شاهد، قاضی و امام جماعت محسوب می‌شود، نمی‌تواند صرفاً ملکه راسخ در ذات انسان باشد، بلکه ملکه‌ای که آغشته به عملکرد پاک و روزمره فرد عادل است، می‌تواند آینه تمام‌نمای عدالت او باشد. پس می‌توان گفت این دیدگاه، وجهه‌ای از قدرت برای تبیین حدود عدالت و شرایط آن است.

● تحلیل و بررسی دیدگاه چهارم

طبق این دیدگاه، آن‌گونه که بیان شد، صرف ترک ارتکاب حرام، موجب پدید آمدن عنصر اساسی عدالت است. پس عادل کسی خواهد بود که مرتکب حرام نمی‌شود. بنابراین، ترک کردن گناهان به خصوص گناهان کبیره، تعریف عدالت در این دیدگاه است. بر اساس این تعریف، عدالت آن است که انسان اصلاً مرتکب گناه نشود، یعنی استقامت عملی در طریق

شرع به انگیزه خوف از خدا یا امید ثواب داشته باشد. یا چنانکه گفته‌اند گناهان کبیره را مرتکب نشود و اصرار بر گناهان صغیره هم نداشته باشد، برخی از فقها این قول را مشهورترین معیار عدالت می‌دانستند و در این حیطة به روایات متعددی از جمله روایت صحیحۀ ابن ابی‌یعفور (که در دلایل اقوال قبل بیان شد) استناد کرده‌اند (صوفی آبادی، ۱۳۸۸: ۱۲۱ - ۱۲۲).

● تحلیل و بررسی دیدگاه پنجم

طبق این دیدگاه، عدم ظهور فسق در اعمال عبارت دیگری از عدالت است که فرد را واجد شرایط امامت، شهادت، قضاوت و سایر مناصب مرتبط و پراهمیت قرار می‌دهد. طبق مطالبی که در بیان این دیدگاه ذکر شد، صرف اینکه فردی اظهار اسلام کند و گناهی از او دیده نشود، می‌توان به عدالت او حکم کرد. چنانکه طبق بیان شیخ طوسی، حاکم بر این اساس، موظف است که فقط شهادت افراد عادل را پذیرفته و مبنای صدور حکم خویش قرار دهد. شیخ طوسی در این زمینه عدالت در دین را در مواردی می‌داند که فرد مسلمان بوده و سببی از اسباب فسق از او به منصف ظهور نرسیده باشد. افزون بر این، مروت را همگام با عدالت در مواردی همچون: اجتناب از خوردن در مسیر راه‌ها، پوشیدن لباس زنان توسط مردان و ... معرفی می‌کند و عدالت در دین را به نوعی به بلوغ و عقل برمی‌گرداند. پس کودک و مجنون و غیر آزاد را در زمره عادلان به‌شمار نیاورده است و این مؤلفه‌ها، دیدگاه او را به این دسته از دیدگاه‌ها می‌کشاند^۱ (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۲۱۶ - ۲۱۷).

نتیجه چنین رویکردی به این نگرش ختم می‌شود که «ارتکاب گناهان کبیره همچون: شرک، قتل، زنا، لواط، غضب، دزدی، شرب خمر و موارد مشابه، موجب اسقاط شهادت فرد و در حقیقت، عدم شایستگی او نسبت به عملکرد شهادت»^۲ (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۲۱۷) می‌شود.

۱. «فالعادل فی الدین أن یکون مسلماً و لا يعرف منه شیء من أسباب الفسق و فی المروءة أن یکون مجتنباً للأموال آتئی تسقط المروءة مثل الأکل فی الطرقات و مد الرجل بین الناس و لبس الثیاب المصبغة و ثیاب النساء و ما أشبه ذلك، و العدل فی الأحکام أن یکون بالغا عاقلاً عندنا، و عندهم أن یکون حراً، فإما الصبی و المجنون فأحکامهم ناقصة فلیسوا بعدول بلا خلاف، و العبد كذلك عندهم، و عندنا رقة لا یؤثر فی عدالته. فإذا ثبت هذا فمن کان عدلاً فی جمیع ذلك قبلت شهادته، و من لم یکن عدلاً لم یقبل ذلك...».

۲. «فان ارتکب شیئاً من الکبائر، و هی الشرک و القتل و الزنا و اللواط و الغضب و السرقة و شرب الخمر و القذف و ما أشبه

در صورتی که فردی نتواند به شرایط شاهد عادل برسد، به طریق اولی، شایستگی قضاوت و مناصب پراهمیت را نیز نخواهد داشت.

از دید نگارنده به نظر می‌رسد، اگرچه قائلان به این دیدگاه به اجماع و اصل عدم صدور فسق و اصل در صحت افعال و اقوال مسلمانان استناد کرده‌اند، صرف عدم ظهور اعمال مبین فسق، قادر به تبیین تام عدالت در گستره فقه و حقوق خصوصاً در باب قضاوت نیست.

● تحلیل و بررسی دیدگاه ششم

اهمیت و مبالات نفسانی به شاکله دین و میزان اهتمام فرد به دین، موضوع این دیدگاه را تشکیل می‌دهد. به گونه‌ای که (چنانکه بیان شد) عدالت به معنای مبالات نفسانی در دین و اهمیت دادن فرد از جهت درونی به دین معنا می‌شود. در تحلیل آن، نکته‌ای اساسی وجود دارد مبنی بر اینکه اهمیت و مبالات نفسانی به دین، ناشی از قدرت درونی آمیخته با نیروی تقوا و اراده قوی است. به گونه‌ای که این نیرو در اعمال ظاهری فرد، متجلی می‌شود. پس در تحلیل این دیدگاه می‌توان گفت که به نوعی به ملکه راسخ نفسانی برمی‌گردد و می‌تواند از زیرمجموعه‌های آن باشد.

● تحلیل و بررسی دیدگاه هفتم

پایبندی عملی به پایه‌های دین موضوع این دیدگاه بوده که جنبه بیرونی آن نسبت به حالت درونی ترجیح یافته است. در تحلیل این دیدگاه، نکته‌ای اساسی به ذهن متبادر می‌شود، مبنی بر اینکه چنین ترجیحی مبتنی بر مبانی عقلی است که در عالم خارج و واقع به گونه رفتارهای بیرونی فرد و آثاری که این رفتارها بر محیط پیرامون فرد دارد، تجلی می‌یابد. به نظر می‌رسد فرد عادل که عدالت او بدین گونه معنا شده به عرف جامعه که از سوی شرع مورد پذیرش قرار گرفته، پایبند است، به گونه‌ای که رفتاری که از خود بروز می‌دهد،

ذلک، فإذا فعل واحدة من هذه الأشياء سقطت شهادته، فأما إن كان مجتنباً للكبائر موقفاً للصغائر فإنه يعتبر الأغلب من حاله، فإن كان الأغلب من حاله مجانبته للمعاصي، و كان يواقع ذلك نادراً قبلت شهادته، و إن كان الأغلب مواقفته للمعاصي و اجتنابه لذلك نادراً لم تقبل شهادته، و إنما اعتبرنا الأغلب في الصغائر لأننا لو قلنا إنه لا تقبل شهادة من أوقع اليسير من الصغائر، أدى ذلك إلى أن لا يقبل شهادة أحد لأنه لا أحد ينفك من موقعة بعض المعاصي ...».

مورد پذیرش مدرکات عقل عملی است (که خود مورد پذیرش شرع قرار دارد). در این عرصه می‌توان گفت کابیدن مرزهای دقیق و کاربردهای ظریف و عمیق و واکاوی رفتارهای مثبت و تأثیرگذاری که فرد عادل از خود به‌عنوان یک فرد مجتهد، قاضی یا حتی شاهد بروز می‌دهد، بر فهم و تعیین درست مفاهیم مربوط به او مبتنی است.

ج) ارجاع دیدگاه‌های مذکور به سه نظریه کلی و جامع و تحلیل نهایی آن

از دید نگارنده، تمامی دیدگاه‌های مذکور پیرامون تعریف ماهیت و شاخص‌های عدالت به سه عنصر اساسی بلکه به سه دیدگاه کلی برمی‌گردد. فارغ از تفاوت‌های دقیق و ظریف بین دیدگاه‌ها، این سه عنصر می‌تواند حُسن ظاهر فرد، نحوه عملکرد او یا رسوخ ملکه عدالت در درون او باشد. بنابراین اگر از میان این سه دیدگاه بخواهیم یک مورد را انتخاب کنیم، به معنا و مفهوم قدر متیقنی از عدالت می‌رسیم که به‌نوعی جامع تعریف‌های سه‌گانه مذکور از عدالت است. زیرا منطبق ایجاب می‌کند که برای احراز عدالت فرد، توجه تام به عملکرد او صورت گیرد و صرفاً به حُسن ظاهرش اکتفا نشود. در عین حال که استخراج ملکه عدالت از ورای شخصیت درونی او امر بسیار دشواری است.

یافته‌های پژوهش

تحلیل دیدگاه‌های فقهی مبین معنای عدالت، نتایج ذیل را به ذهن متبادر می‌کند:

۱. در صورتی که عدالت را به معنای ملکه بدانیم، به این معناست که تثبیت آن حالت نفسانی و رسوخ آن در شخصیت فرد، موجب اطلاق عادل بودن به وی می‌شود و این مطابق با مرتکزات عقلی است. زیرا عقلای عرفا؛ حالات نفسانی زودگذری را که پایه‌های مستحکمی ندارد، ارزشمند نمی‌دانند.

۲. اگر عدالت را نوعی ملکه ندانیم، بلکه به معنای حسن ظاهری یا به این معنا بدانیم که به‌صورت استمراری، فرد در جاده شریعت مسیر خویش را طی کند و به این امر عملاً استقامت ورزد، در عالم خارج و واقع به نتیجه واحدی ختم می‌شود یعنی چه عدالت را از نوع ملکه راسخ نفسانی بدانیم، چه به معنای وصفی که حاکی از استقامت عملی فرد در جاده شریعت است، در مرحله عمل به نتیجه عادلانه و منصفانه‌ای ختم خواهد شد.

۳. در صورتی که در ثبوت خصیصه عدالت برای فرد قاضی، تردیدی وجود داشته باشد، اصل اولیه را نمی‌توان بر عدالت قرار داد؛ زیرا عدالت پیشین فرد داوطلب برای قضاوت، برای افرادی که وظیفه انتخاب قضات را بر عهده دارند، احراز نشده است که بتوان بر اساس استصحاب بقای عدالت، ابقای آن را نتیجه گرفت. در عین حال اصل عدم عدالت او را نیز نمی‌توان استصحاب کرد؛ زیرا فاسق یا فاجر بودن او نیز قبل از آن برای افراد انتخاب‌کننده، احراز نشده است، بلکه به مرور زمان با مطالعه در احوال، اصل و نسبی که از آنها تولد یافته و کیفیت گفتار، اعمال و طرز تفکر و ویژگی‌های خانواده او که در آن پرورش یافته است، شناسایی هنجارهای رفتاری وی در محیط تحصیلی و شغلی، نیازمند استقرائات تام از سوی مراجع قضایی خواهد بود.

۴. از دید نگارنده با یک نگاه کلان می‌توان دریافت که از این سه عنصر (حسن ظاهر، عملکرد و ملکه عدالت) عبور می‌کند یا حداقل از دو عنصر اولیه عبور کرده و به عنصر سوم یعنی با ظن نزدیک به قطع به احراز ملکه عدالت نزدیک می‌شود؛ اگرچه احراز دقیق و عمیق ملکه عدالت به‌طور قطع ناممکن جلوه می‌کند.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۹ ق). من لایحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری، چ اول، تهران: نشر صدوق.
۲. ابن قدامه، موفق‌الدین عبدالله بن احمد (۱۴۰۵ ق). المغنی، الطبعة الاولى: دارالاحیاء التراث العربی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب، چ سوم، بیروت: دار صادر.
۴. اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن، محقق / مصحح: صفوان عدنان داوودی، چ اول، لبنان - سوریه: دارالعلم - الدار الشامیة.
۵. انصاری، شیخ مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۰ ق). کتاب المکاسب (المحشی)، چ سوم، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب.
۶. _____ (۱۳۷۴). کتاب المکاسب، قم: انتشارات دهقانی.
۷. _____ (۱۴۱۵ ق). کتاب المکاسب، چ اول، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۸. بحرانی، محمد (۱۴۲۹ ق). سند العروة الوثقی - کتاب النکاح، فقه استدلالی، چ اول، قم: مکتبه فک.
۹. بحر العلوم، سید محمد بن محمد تقی (۱۴۰۳ ق). بلغة الفقیه، چ چهارم، تهران: منشورات مکتبه الصادق.
۱۰. بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵). فرهنگ اجدی، چ دوم، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۱. جزیری، عبدالرحمن (۱۴۰۶). الفقه علی المذاهب الاربعه، چ هفتم، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ ق). الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، محقق / مصحح: احمد عبدالغفور عطار، چ اول، بیروت - لبنان: دارالعلم للملایین.

۱۳. حکیم، سید محسن (بی‌تا). *نهج الفقاهة*. قم: انتشارات ۲۲ بهمن.
۱۴. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۲۳ ق). *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۱۵. _____ (۱۴۱۴ ق). *تذکرة الفقهاء*، قم: مؤسسه آل‌البيت لاحیاء التراث.
۱۶. _____ (۱۴۲۰ ق / ۱۳۷۸). *تحریر الاحکام الشرعیة*، چ اول، قم: مؤسسه امام صادق.
۱۷. _____ (۱۴۱۸ ق). *قواعد الاحکام*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. _____ (۱۴۱۳ ق). *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۱۹. دیلمی، احمد و منیژه خدادادیور (۱۳۸۷). *سوء/استفاده از حق ریاست شوهر در منع اشتغال همسر*، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات زنان، سال ششم، شماره ۲، پاییز: ۱۱۱ - ۱۲۶.
۲۰. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۲ ق). *الالهیات علی هدی الكتاب والسنة*، چ دوم، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۲۱. طباطبایی حکیم، سید محسن (۱۴۱۶ ق). *مستمسک العروة الوثقی*، چ اول، قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۲۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ق). *امالی*، چ اول، قم: دارالثقافة.
۲۳. _____ (۱۳۸۷ ق). *المبسوط فی فقه الامامیة*، چ سوم، تهران: المكتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.
۲۴. _____ (۱۳۷۵ ق). *الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد*، چ اول، تهران، انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون.

۲۵. _____ (۱۴۰۷ ق). *الخلاف*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۲۵ ق). *الشافی فی العقائد و الاخلاق و الاحکام*، چ اول، قم: انتشارات داراللوح المحفوظ.
۲۷. کاتوزیان، امیر ناصر (۱۳۸۲). *فلسفه حقوق*، چ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۸. نیآوردی، ابوالحسن (۱۹۶۶). *الاحکام السلطانیة*، قاهره: مطبعة مصطفى البابى الحلبي.
۲۹. مرعشی شوشتری، سید محمد حسن (۱۴۲۷ ق). *دیدگاه‌های نو در حقوق*، چ دوم، تهران: نشر میزان.
۳۰. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۲). *قواعد فقه*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ ق). *کتاب النکاح (للمکارم)*، چ اول، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۳۲. _____ (۱۴۲۸ ق). *احکام بانوان*، چ یازدهم، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۳۳. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی (۱۴۲۹ ق). *مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر*، چ اول، قم: انتشارات ارغوان دانش.
۳۴. موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ ق). *القواعد الفقہیہ*، چ اول، قم: نشر الهادی.
۳۵. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۲ ق). *استفتائات (امام خمینی)*، چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
۳۶. نجفی گیلانی، میرزا حبیب‌الله (۱۳۱۱ ق). *کتاب الإجارة (للمیرزا حبیب‌الله)*، بی‌جا، بی‌نا.
۳۷. نجفی، محمد حسن (صاحب جواهر) (۱۴۰۴ ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، مصحح - محقق: عباس قوچانی - علی آخوندی، چ هفتم، بیروت - لبنان: دارالاحیاء التراث العربی.