

A Review of the Fundamentals of Jurisprudence: Famous View on the Conceptualization of Jurisprudential Justice

Ramin Faghani^{1*}, *Mohammad Mahdi Zare'i*², *Sa'id Ebrahimi*²,
*'Ali Akbar Izadifard*³

1. Ph.D in Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Mazandaran University,
Faculty Member of Payame Noor University, Tehran, Iran
2. Assistant Professor, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Mazandaran
University, Babolsar, Iran
3. Full Professor, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Mazandaran
University, Babolsar, Iran

(Received: November 25, 2018; Accepted: December 14, 2019)

Abstract

Many laws and derivative principles of jurisprudence are conditional on justice. Typically, Shi'a jurists discuss the conceptualization of justice on the basis of two options: The habit of compliance and elusion and the actual persistent. Despite the fact that the definition of justice to the actual persistent has a background in the Ja'fari jurisprudence and to the inner disposition is missing in the narratives, the famous Ja'fari jurists consider justice as the habit of compliance and elusion. Undoubtedly, the necessity of considering disposition in the conceptualization of justice makes establishing of justice difficult. In addition, it does not view mere compliance of religious obligations (Wājibāt) and elusion from inviolable things (Mohrāmāt) enough in order to establish justice. This fact raises the question that based on what facts the famous [scholars] consider the disposition as necessary in the conceptualization of justice and are these reasons adequate for proving the famous views? Therefore, the present paper, with the aim of clarifying and evaluating the famous reasons, in a descriptive study, investigates the necessary reasons for considering the disposition in the conceptualization of justice. It is concluded that the famous reasons are not adequate to prove the famous view and the necessity of considering disposition in the conceptualization of justice. It is not necessary to go beyond the compliance with the religious obligations and elusion from inviolable things in order to establish justice.

Keywords: Justice, Legal Justice, Meaning of Justice, Definition of Justice in Jurisprudence, Conceptualization of Justice, Well-Known Principles in the Definition of Justice, Criticism on the Reasons of Justice Being a Permanent Disposition of Mind.

* **Corresponding Author:** faghani.ramin@gmail.com

پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۶، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۳۰۹-۳۳۰ (مقاله پژوهشی)

نقد و بررسی مبانی فقهی دیدگاه مشهور در مفهوم‌شناسی عدالت فقهی*

رامین فغانی^{**۱}، محمد مهدی زارعی^۲، سعید ابراهیمی^۳، علی اکبر ایزدی فرد^۳

۱. دانش‌آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور،

تهران، ایران

۲. استادیار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

۳. استاد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۳)

چکیده

بسیاری از احکام و فروع فقهی، به عدالت، مشروط است. فقهای شیعه، نوعاً، بحث درباره مفهوم‌شناسی عدالت را بر محور دو گزینه: ملکه امتثال و اجتناب، و استقامت فعلی، قرار می‌دهند. با وجود اینکه تعریف عدالت به استقامت فعلی، در فقه امامیه، قدمت دارد و تعریف عدالت به ملکه نفسانی، در روایات، مفقود است، مشهور فقیهان امامیه، عدالت را ملکه امتثال و اجتناب می‌داند. بی‌شک، لزوم لحاظ ملکه، در مفهوم‌شناسی عدالت، احراز عدالت را دشوار می‌کند؛ چه اینکه صرف امتثال واجبات و اجتناب از محرمات را برای احراز عدالت کافی نمی‌شمارد. واقعیت مذکور، این پرسش را پیش‌رو می‌نهد که مشهور، به اتکای کدام دلایل، لحاظ ملکه را در مفهوم‌شناسی عدالت لازم می‌داند و آیا این دلایل، کفایت اثبات دیدگاه مشهور را دارند؟ از این‌رو، نوشتار حاضر، با هدف تبیین و ارزیابی دلایل مشهور، در پژوهشی به روش توصیفی، دلایل لزوم لحاظ ملکه را در مفهوم‌شناسی عدالت بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که دلایل مشهور، کفایت لازم را برای اثبات دیدگاه مشهور و لزوم لحاظ ملکه در مفهوم‌شناسی عدالت ندارد و احراز عدالت به بیش از امتثال واجبات و اجتناب محرمات نیازمند نیست.

واژگان کلیدی

عدالت، تعریف عدالت در فقه، عدالت فقهی، مبانی مشهور در تعریف عدالت، معنای عدالت، مفهوم‌شناسی عدالت، نقد ادله ملکه بودن عدالت.

* این مقاله، مستخرج از رساله دکتری نویسنده مسئول است.

Email: faghani.ramin@gmail.com

** نویسنده مسئول:

مقدمه

بررسی ابواب فقه، نشان می‌دهد که شماری از فروع و احکام فقهی، به عدالت، معطوف یا مشروط است. این واقعیت، بحث درباره مفهوم‌شناسی عدالت را گریزناپذیر می‌کند. ملکه نفسانی رادع از معاصی و باعث بر طاعات، استقامت فعلی ناشی از ملکه، صرف استقامت فعلی در افعال و تروک، اسلام و عدم ظهور فسق، و نیز حُسن ظاهر، تعاریفی هستند که نوشته‌های فقهی فقیهان امامیه، برای عدالت، بیان می‌کنند (انصاری، ۱۴۱۴: ۵ - ۸).

به اذعان بسیاری از فقهای امامیه، دو گزینه عدم ظهور فسق و حُسن ظاهر، راه‌های احراز عدالت هستند و نه معرف مفهوم عدالت. همچنین، بدین جهت که تعریف عدالت به: استقامت فعلی ناشی از ملکه و تعریف عدالت به: ملکه نفسانی رادع از معاصی و باعث بر طاعات، در ویژگی ملکه مقترن با عمل، با یکدیگر مشترک هستند، تفاوت چندانی بین این دو تعریف نیست و می‌توان هر یک را به دیگری برگرداند. اینکه در یکی، عدالت، ملکه‌ای رادع و باعث است و در دیگری، اجتنابی ناشی از ملکه، اختلافی ظاهری در نحوه بیان است که ثمره‌ای بر آن مترتب نیست؛ چه اینکه هر دو تعریف، به سبب و مقتضی نظر دارند و بر مبنای هر دو تعریف، این ملکه است که موجب امثال واجبات و اجتناب از معاصی است؛ از این رو، تعریف عدالت در فقه شیعه، در واقع، به دو تعریف: ملکه نفسانی و صرف استقامت فعلی، محصور است (انصاری، ۱۴۱۴: ۸، ۱۰، ۲۴؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۵۲ - ۲۵۳؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴: ۲۳۳).

خلاف تعریف عدالت به استقامت فعلی، تعریف عدالت به ملکه نفسانی، در نوشته‌های فقهی فقهای متقدم دیده نمی‌شود و تنها پس از اینکه علامه حلی در نوشته‌های فقهی خود، آن را بیان می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۵۶؛ ۱۴۲۰، ج ۵: ۲۴۶؛ ۱۴۱۳ الف، ج ۳: ۴۹۴؛ ۱۴۱۳، ج ۸: ۵۰۱)، در کتب فقهی شیعه، شیوع می‌یابد و به مشهور و متأخرین فقها منسوب می‌شود (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲: ۳۱۱؛ عاملی، ۱۴۱۱، ج ۴: ۶۷؛ سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۲: ۳۰۳؛ ۱۴۲۳، ج ۲: ۷۴۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ۱۳، ۱۶؛ بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۴۲۸؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳: ۲۹۴؛ انصاری، ۱۴۱۴: ۵، ۲۴؛ آشتیانی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۱۹۱؛ قزوینی، ۱۴۱۹: ۷۰؛ آخوند

خراسانی، ۱۴۱۳: ۵۰؛ حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱: ۴۶؛ بروجردی، بی‌تا، ج ۳: ۲۲۶؛ خوبی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۶۵؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ۴۳؛ روحانی، ۱۴۱۲: ۶، ۲۲۹؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۵۹، ۱۸۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴: ۲۳۲؛ مؤمن، ۱۴۲۲: ۵۲۳؛ صدر، ۱۴۲۰: ۲۸۹؛ اشتهااردی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۵۴).

بی‌شک، تعریف عدالت به ملکه نفسانی، عدالت را حالت درونی و صفت نفس عادل قرار می‌دهد و احراز آن را دشوار می‌کند. التفات به واقعیت مذکور، این پرسش را پیش‌رو می‌نهد که مشهور، به اتکای کدام مبانی و دلایل، لحاظ ملکه را در مفهوم‌شناسی عدالت لازم می‌داند و آیا مبانی و دلایل استنادی مشهور، کفایت اثبات دیدگاه مشهور را دارد؟ از این‌رو، جستار حاضر، در پژوهشی بنیادی، به روش توصیفی، به اثبات این فرضیه اهتمام می‌ورزد که دلایل مشهور، کفایت لازم را برای اثبات دیدگاه مشهور و لزوم لحاظ ملکه در مفهوم‌شناسی عدالت ندارد. در پی اثبات فرضیه مذکور، آشکار می‌شود که عدالت، خلاف پندار مشهور، صفت فعل عادل است و حالت درونی و کیف نفسانی وی نیست. فعل فاعل، برای احراز عدالت، کافی است و کفایت فعل فاعل برای احراز عدالت، تسهیل احراز عدالت است؛ هدفی کاربردی و دستاوردی عملی که از جستار حاضر حاصل است.

پیشینه‌شناسی

از آنجا که عدالت، در شمار مدخل‌های مشترک دانش‌های بشری است، نوشته‌ها و مقالات متعددی به آن می‌پردازند که البته، موضوع اندکی از آنها عدالت فقهی است. گذشته از نوشته‌های فقهی، که به هنگام بحث از برخی موضوعات مشروط به عدالت، به تعریف عدالت فقهی روی می‌آورند. مقالات چندی نیز درباره مفهوم‌شناسی عدالت فقهی، نگارش یافته است که برای تبیین تمایز بین مقاله حاضر و دیگر پژوهش‌ها، عمده‌ترین آنها گزارش می‌شود:

«مفهوم عدالت از نظر فقهای مذاهب خمس و نقد و بررسی آن» نوشته فریبا حاجی علی و زینب نفر که با رویکرد به عدالت قاضی، تعریف عدالت را به روش تطبیقی، بین مذاهب خمس به بحث می‌نهند و متفاوت بودن تعریف عدالت را بین مذاهب فقهی نتیجه می‌گیرد.

«مفهوم‌شناسی واژه عدالت در فقه امامیه» نگارش زین‌العابدین نجفی که به بیان اختلاف فقهای امامیه درباره تعریف عدالت می‌پردازد و لحاظ قیود: ملکه، مروت و عدم اصرار بر صغیره را سه حوزه اساسی اختلاف بین فقهای امامیه می‌شمارد و تحت تأثیر مشهورگرایی، در پی بررسی دلایل مشهور، چنین نتیجه می‌گیرد که مفهوم عدالت از قبیل ملکه است.

«تنوع معانی فقهی عدالت، چالش‌ها و پاسخ‌ها» (بررسی تحلیلی ماهیت ساختاری عدالت قاضی در کلام فقهای امامیه) نگارش مسیب داوری، محمد رسول آهنگران و کاظم رحمان ستایش که در پی بیان دیدگاه‌های متعدد برای تعریف عدالت، به تبیین نقاط قوت و ضعف هر یک از دیدگاه‌ها می‌پردازد و متأثر از مشهورگرایی، چنین نتیجه می‌گیرد که ساختار عدالت، به سه عنصر اساسی حُسن ظاهر، نحوه عملکرد و رسوخ ملکه برمی‌گردد که در نگاهی کلان، با ظن نزدیک به قطع، معنا و مفهوم قدر متیقن از عدالت و جامع هر سه عنصر اساسی مذکور، ملکه است؛ اگرچه به طور قطع، احراز دقیق و عمیق ملکه عدالت، ناممکن جلوه می‌کند.

«بررسی شرط عدالت در قاضی و شاخصه‌های عدالت قضایی در فقه و حقوق ایران» نوشته محمود صوفی‌آبادی که در پی تعریف عدالت در فقه امامیه و اهل سنت، به بیان ادله اشتراط عدالت در قاضی و راه‌های احراز عدالت قاضی روی می‌آورد و ضرورت شرط بودن عدالت را برای احراز منصب قضا نتیجه می‌گیرد.

«بررسی تحلیلی مفهوم عدالت شاهد» نگارش اردوان ارژنگ، تعریف‌های متعدد عدالت را مورد نقض و ابرام قرار می‌دهد و هرچند به این نتیجه می‌رسد که چون اخذ قید ملکه در تعریف عدالت، توالی فاسد زیادی دارد، نمی‌توان همانند مشهور فقهای امامیه، عدالت را به ملکه تعریف کرد، همانند مشهور، عدالت را حالتی درونی و کیفی نفسانی می‌داند که به ترک کبایر و عدم اصرار بر صغایر منجر می‌شود و با این تصریح، خود را با مشهور همراه می‌کند.

اندک درنگی در پژوهش‌های مذکور مشخص می‌کند که این پژوهش‌ها تحت تأثیر

مشهورگرایی هستند؛ نقد و بررسی مبانی فقهی دیدگاه مشهور، در مفهوم‌شناسی عدالت فقهی، موضوع پژوهش آنان نیست؛ بلکه نوعاً، به فراخور عنوان مقاله، به مفهوم‌شناسی عدالت فقهی می‌پردازند و نگاه و نحوه ورود و خروج آنان نسبت به بحث از دلایل مشهور، با مقاله پیش‌رو، کاملاً متفاوت است و خلاف جستار حاضر، نتیجه حاصل در این پژوهش‌ها، چیزی جز همراهی با مشهور و توجیه و دفاع از کفایت دلایل مشهور نیست.

مبانی دیدگاه مشهور

در آغاز، بیان این نکته مهم ضروری خواهد بود که چون موضوع اصلی مقاله، صرفاً، بررسی مبانی دیدگاه مشهور در مفهوم‌شناسی عدالت و ارزیابی امکان عدم کفایت این مبانی برای اثبات لزوم لحاظ ملکه امتثال و اجتناب، در مفهوم‌شناسی عدالت فقهی است، مقاله حاضر، تنها، به بیان و نقد مبانی دیدگاه مشهور بسنده می‌کند و از بیان و ارزیابی مبانی تعریف عدالت به صرف استقامت فعلی، پرهیز دارد.

نوشته‌های فقهی امامیه، وجوه زیر را برای مبانی دیدگاه مشهور در مفهوم‌شناسی عدالت گزارش می‌دهند:

اصل

فقیهان امامیه، نوعاً دو تفسیر را برای اصل مذکور بیان می‌کنند؛ گاه، آن را به اصل اشتغال تفسیر می‌کنند؛ با این بیان که در موارد مشروط به عدالت، به ابرای ذمه صاحب ملکه، یقین وجود دارد، ولی نسبت به فاقد ملکه، این اطمینان حاصل نیست و از آنجا که اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد، مقتضای قاعده اشتغال، ایتیان عمل با لحاظ ملکه است (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۷۵؛ قزوینی، ۱۴۱۹: ۷۱؛ مامقانی، ۱۳۵۰: ۲۵۷؛ خوبی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۵۹؛ اردکانی، ۱۴۰۲: ۱۰۳).

گاه دیگر، فقها، اصل را به استصحاب عدم تحقق عدالت تفسیر می‌کنند؛ لذا در صورتی که ملکه امتثال و اجتناب احراز نشود، باید به عدم تحقق عدالت به معنای شرعی آن و عدم ترتب آثار مرغوبه و احکام معلقه بر آن حکم کرد (مامقانی، ۱۳۵۰: ۲۵۸؛

قزوینی، ۱۴۱۹: ۷۱؛ خویی، ۱۴۱۱: ۱۶۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴: ۲۳۷؛ اشتهااردی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۵۳ - ۲۵۴؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۲۳۶؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۱).

اجماع منقول معتضد به شهرت

عدم خلاف، اجماع و اتفاق منقولی که به شهرت معتضد باشد، استدلال دیگری برای اثبات لزوم اعتبار ملکه در تعریف عدالت است که کتب فقهی گزارش می‌دهند (انصاری، ۱۴۱۴: ۱؛ آشتیانی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۱۹۷؛ قزوینی، ۱۴۱۹: ۷۱؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۲؛ اشتهااردی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۵۴؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۲۳۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴: ۲۳۷).

لزوم تحصیل عدالت واقعی در امور مشروط به عدالت

در امور مشروط به عدالت، تحصیل عدالت، حسب عالم واقع و نفس الامر لازم است و تحصیل چنین عدالتی، به وجود ملکه وابسته خواهد بود و این واقعیت، لزوم اعتبار و لحاظ ملکه را در مفهوم‌شناسی و تعریف عدالت به اثبات می‌رساند.

توضیح اینکه عدالت، به معنای استقامت و عدم انحراف از مسیر راست و مستقیم است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۴۶ - ۲۴۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۴۳۰، ۴۳۳ - ۴۳۴؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۴۲۱) و این معنا، حسب عالم واقع و نفس الامر است؛ چه اینکه الفاظ، اسامی برای معانی واقعی هستند و نه مفاهیمی که در عرف و شرع برای آنها اثبات می‌شود؛ زیرا معانی عرفی و شرعی، یقیناً از دایره معنای لفظ خارج هستند و در امور مشروط به عدالت، گریزی از علم به عدالت، حسب عالم واقع و نفس الامر وجود ندارد و این علم و اطمینان نسبت به استقامت واقعی، جز با وجود ملکه به دست نمی‌آید (بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۴۳۹ - ۴۴۰؛ عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۶۹؛ قزوینی، ۱۴۱۹: ۷۱ - ۷۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳: ۲۹۳ - ۲۹۴).

لزوم حمل الفاظ بر معانی لغوی و عرفی

لفظ فاقد حقیقت شرعی، بر معنای لغوی و عرفی خود حمل می‌شود؛ چه اینکه مرجع شناخت معانی الفاظ، لغت و عرف است و چون برای عدالت، حقیقت شرعی ثابت نیست، لغت و عرف، مرجع شناخت معنای عدالت، در استعمالات شرعی هستند. عدالت در لغت و عرف، ملکه به شمار می‌آید؛ چه اینکه عدالت، در لغت، به استوا و استقامت معنا می‌شود

(ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۴۶ - ۲۴۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۴۳۰، ۴۳۳ - ۴۳۴؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۴۲۱) و به جهت نفسانی بودن استوا و استقامت، معنای مذکور، جز با لحاظ ملکه استوا و استقامت امکان‌پذیر نیست. عرف نیز عدالت را به صفاتی چون شجاعت، فصاحت و سخاوت، همانند می‌دارد و همان‌گونه که توصیف فرد را به شجاع، فصیح و سخی، بدون وجود ملکات آنها ناروا می‌شمارد، توصیف آدمی را به عدالت، بدون ملکه آن، نادرست می‌داند؛ بنابراین، در تعریف و مفهوم‌شناسی عدالت، گریزی از اعتبار ملکه وجود ندارد (شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۲).

اخبار دال بر اعتبار وثوق به دیانت امام جماعت

از درنگ در اخباری که وثوق به دیانت امام جماعت را شرط اقتدای به وی برمی‌شمردند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۳۰۹، ب ۱۰، ح ۲: ۳۱۵، ب ۱۱، ح ۸: ۳۱۹، ب ۱۲، ح ۱) چنین مستفاد می‌شود که در موارد مشروط به عدالت، وثوق به دیانت، در تحقق عدالت ملحوظ است و این وثوق، با صرف استقامت عملی عاری از ملکه، حاصل نیست؛ خلاف کسی که با ملکه امتثال و اجتناب، محرمات را ترک و واجبات را اتیان می‌کند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۵۹؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۰ - ۲۶۱).

نصوص دال بر اعتبار صفاتی نفسانی در شاهد

برخی از روایات باب شهادت - همانند روایت: علاء بن سیابه (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۳۸۱، ب ۳۴، ح ۱)، عبدالله بن ابی‌یعفور، یونس بن عبدالرحمن، عبدالله بن مغیره، عمار بن مروان، ابی‌بصیر و سکونی (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۹۱ - ۳۹۸، ب ۴۱، ح ۱، ۳، ۵، ۹، ۱۰، ۱۹) به تناوب، از لزوم اعتبار صفاتی همانند: مأمونیت، عفت، ستر، صیانت، صلاح، خیریت و رضا، برای شاهد، نام می‌برند و به این بیان، در اعتبار علم به صفات نفسانی مذکور، برای تحقق عدالت ظهور دارند؛ حال اینکه اجماع منعقد است که چیزی بیش از اعتبار عدالت، برای شاهد، لازم نیست؛ لذا از توجه به اجماع بیان‌شده و وضوح نفسانی بودن صفات مذکور و انحصار انطباق آنها بر صاحب ملکه، این واقعیت کشف می‌شود که عدالت، ملکه‌ای نفسانی است؛ چه اگر ماهیت عدالت، ملکه نفسانی نبود، بی‌تردید، افزون بر اعتبار

عدالت، اعتبار صفات نفسانی مذکور نیز در شاهد، واجب می‌بود و حال اینکه اجماع مذکور، برای موارد مشروط به عدالت، اعتبار چیزی بیش از عدالت را لازم نمی‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵: ۴۱ - ۴۲؛ انصاری، ۱۴۱۴: ۱۱؛ ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۵۰ - ۲۵۲، ۲۵۹؛ قزوینی، ۱۴۱۹: ۷۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴: ۲۳۸؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۱ - ۲۶۲؛ ۱۴۱۱: ۱۷۰؛ اردکانی، ۱۴۰۲: ۱۰۵ - ۱۰۶؛ قمی، بی‌تا: ۱۴ - ۱۵؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۵؛ اشتهااردی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۵۵؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۲۳۷؛ مؤمن، ۱۴۲۲: ۵۲۴).

روایت ابن ابی‌یعفور

استناد به روایت عبدالله بن ابی‌یعفور، مهم‌ترین استدلالی است که مشهور، برای اثبات لزوم لحاظ ملکه در مفهوم‌شناسی عدالت بیان می‌کنند: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) بِمَ تُعْرَفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ؟ فَقَالَ أَنْ تُعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ وَكَفِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ؛ وَيُعْرِفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ وَالزَّوْنَا وَالرِّبَا وَعُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَالْفِرَارِ مِنَ الرَّحْفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ؛ وَالدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَكُونَ سَاتِرًا لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ حَتَّى يَحْرُمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَثْرَاتِهِ وَعُيُوبِهِ وَتَفْتِيشِ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ؛ وَيَجِبُ عَلَيْهِمْ تَرْكِيئُهُ وَإِظْهَارُ عَدَالَتِهِ فِي النَّاسِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۳۹۱ - ۳۹۲، ب ۴۱، ح ۱، ۲).

جمله: «بِمَ تُعْرَفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ»، از تعریف منطقی مفهوم عدالت می‌پرسد و مجموع ستر و عفاف و کف، در جمله: «أَنْ تُعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ وَكَفِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ» مشتمل بر صفاتی نفسانی و در مقام بیان ماهیت عدالت بوده و از این رو، همانند هر معرفی، نه اخص از معرف که مساوی با آن است؛ بنابراین می‌توان گفت که روایت ابن ابی‌یعفور، عدالت را به ملکه نفسانی تعریف می‌کند.

دلالت سؤال راوی و جمله نخست پاسخ امام(ع)، بر تعریف عدالت و نیز حمل عناوین مذکور در آن بر صفاتی نفسانی، به این دلیل است که صفت نفسانی نمی‌تواند طریق معرفت عدالت قرار گیرد؛ زیرا اگر صفت نفسانی، طریق معرفت و اماره کشف عدالت

پنداشته شود، باید عدالت را نفس اجتناب از گناهان کبیره‌ای دانست که مسبب از صفاتی نفسانی است؛ در این صورت، طریقت صفات نفسانی برای عدالت، امری آشکار و بی‌نیاز از سؤال خواهد بود؛ چه اینکه نزد توده‌های عقلا، طریقت ملکه ترک معاصی برای ترک و عدم ارتکاب معاصی، امری مجهول و نیازمند پرسش نیست و از این‌رو، باید سؤال از تعریف عدالت را امری لغو شمرد.

افزون بر این، اگر روایت، در مقام بیان طریقت صفات، برای کشف عدالت پنداشته شود، جمله: «وَالدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كَلْمٌ»، اماره بر اماره به‌شمار می‌آید که البته، با ذکر این اماره، دیگر به ذکر اماره نخست (صفات نفسانی) نیازی نیست و باید ذکر اماره نخست را امری لغو شمرد؛ چه اینکه غالباً، در ذکر اماره‌ای که برای آن نیز اماره دیگری بیان می‌شود، فایده‌ای مترتب نیست، تا به ذکر آن نیاز باشد؛ حال اگر صفات مذکور در نخستین جمله پاسخ امام(ع)، معرف و عین عدالت دانسته شود، روایت، با چنین اشکال و محذوری مواجه نیست؛ زیرا تنها، در صورت اخیر است که با لحاظ احوال مردم، ذکر اماره‌ای آشکارتر برای ملکه نفسانی عدالت، متناسب و لازم به‌نظر می‌رسد؛ چنانکه از همین‌روست که جمله: «وَيُعْرَفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ»، متمم معرف مذکور در جمله نخست و از باب تخصیص و تقیید پس از اطلاق و تعمیم جمله نخست است تا به عدم اعتبار ترک مطلق معاصی کبیره و صغیره، برای تحقق عدالت، آگاهی دهد (انصاری، ۱۴۱۴: ۲ - ۱۶؛ ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۵۷ - ۲۵۹؛ حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱: ۴۷ - ۴۹؛ خویی، ۱۴۱۱: ۱۷۴ - ۱۷۵؛ حائری، ۱۴۲۶، ج ۱: ۱۰۳؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۲۳۷ - ۲۳۸؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۶ - ۱۸۷).

نقد و بررسی مبانی دیدگاه مشهور

اکنون در پی تبیین دلایل مشهور، امکان کفایت آنها ارزیابی، نقد و بررسی خواهد شد:

نقد و بررسی استدلال به اصل

استناد به اصل، فاقد کفایت لازم برای اثبات لزوم اعتبار ملکه، در مفهوم‌شناسی عدالت است؛ چه اینکه اولاً، الأصل أصیل حیث لادلیل؛ و با وجود دلایل اجتهادی درباره مفهوم‌شناسی عدالت، دیگر نمی‌توان اصل را دستاویز ساخت (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۷۵؛

خویی، ۱۴۱۱: ۱۶۹ - ۱۷۰؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۲۳۶؛ قمی، بی تا: ۱۲؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۱؛ اشتهاوردی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۵۳ - ۲۵۴)؛

ثانیاً، در فرض تفسیر اصل، به اصل اشتغال، اجمال مجرای اصل اشتغال، دائرمدار اقل و اکثر است؛ اقل قدر متیقنی که صرف استقامت فعلی است و اکثری که قید ملکه را به همراه دارد؛ از این رو، اجمال، در اشتراط قید زائد ملکه است و آشکار خواهد بود که مرجع شک در شرطیت و جزیت، اصل برائت است، نه اصل اشتغال و نتیجه اجرای برائت نیز اخذ به قدر متیقن و ترک التزام به شرط مشکوک ملکه است (مامقانی، ۱۳۵۰: ۲۵۷؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۱)؛

ثالثاً، استناد به اصل برای اثبات لزوم اعتبار ملکه در مفهوم شناسی عدالت، استناد به اصل مثبت است؛ چه اینکه شرطیت عدالت، در امور مشروط به آن، امر محرزی محسوب می شود و شک در شرطیت ملکه در مفهوم عدالت، نه شک در حصول مفهوم مبین عدالت در خارج، بلکه شک در خود مفهوم و معنای عدالت است و از این رو، به وضوح آشکار خواهد بود که اجرای اصل، برای اثبات اعتبار قید ملکه در مفهوم عدالت، اصل مثبتی است که در بی اعتباری آن، اتفاق وجود دارد (مامقانی، ۱۳۵۰: ۲۵۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴: ۲۳۷).
رابعاً، اجرای استصحاب، به وجود حالت سابق یقینی منوط است و حال اینکه در مورد سخن، حالت سابقه ای وجود ندارد؛ چه اینکه هیچ گاه، تارک کبایر و آتی واجبات، محکوم به عدم عدالت نبوده است تا این عدم را، بتوان در وقت دیگری استصحاب کرد (اشتهاوردی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۵۴)؛

خامساً، استدلال به اصل، برای اثبات لزوم اعتبار ملکه، در مفهوم شناسی عدالت، به پذیرش اجمال مفهومی عدالت وابسته است؛ حال اینکه عدالت، از مفاهیم مجمل نیست. عدالت، حسب لغت و روایات، دارای مفهومی آشکار و مبرای از اجمال است و در فرض بروز تردید در مشروط بودن مفهوم عدالت، به قید ملکه، با توجه به اطلاق ادله، این احتمال تقیید، با اصل اطلاق، مندفع می شود (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۵۹؛ اردکانی، ۱۴۰۲: ۱۰۳).

نقد و بررسی استدلال به اجماع معتضد به شهرت

استناد به اجماع معتضد به شهرت، به لحاظ صغروی و کبروی دارای اشکال است؛ زیرا اولاً، وجود دیدگاه‌های مختلف درباره مفهوم‌شناسی عدالت، مجالی برای ادعای اجماع باقی نمی‌گذارد (مامقانی، ۱۳۵۰: ۲۵۸؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴: ۲۳۷)؛ ثانیاً، اجماع منقول، حجیتی ندارد تا بتوان به آن استدلال آورد (مامقانی، ۱۳۵۰: ۲۵۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴: ۲۳۷)؛

ثالثاً، مدرکی بودن اجماع مذکور، جای تردید ندارد و تنها اجماع تبعیدی کاشف از رأی معصوم(ع)، حجت و استنادشدنی است؛ نه اجماع مدرکی (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۲۳۶؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۲)؛

رابعاً، اجماع، تنها در فروع فقهی دارای حجیت است؛ نه در تشخیص مفاهیم الفاظ و موضوعات احکام (اشتهدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۵۴؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۲)؛ خامساً، با توجه به اینکه پیش از زمان علامه حلی، گزارشی از ادعای شهرت مذکور وجود ندارد، تحقق شهرت، امر غیرمسلمی است؛ افزون بر اینکه شهرت فاقد حجیت است و قابلیت استناد را ندارد (شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۲).

نقد و بررسی استدلال به لزوم تحصیل عدالت واقعی

درنگ در استدلال به لزوم تحصیل عدالت واقعی در امور مشروط به عدالت، به عدم کفایت این استدلال گواهی می‌دهد؛ چه اینکه اولاً، عدالت واقعی امری درونی است که کسی جز خداوند تبارک و تعالی، بر آن عالم نیست (اشتهدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۵۰)؛

ثانیاً، اگرچه عقلاً حصول ملکه نسبت به همه معاصی، امر محالی نیست، عادتاً بسیار دشوار است که تنها برای نادری از انسان‌ها امکان‌پذیر خواهد بود؛ حال اینکه بررسی فروع فقهی، عام البلوی بودن عدالت و نیاز به احراز آن را در بسیاری از فروع فقهی نشان می‌دهد. از این رو، سخن راندن از لزوم تحصیل عدالت واقعی در امور مشروط به عدالت، نتیجه‌ای جز حرج و اختلال نظام در پی ندارد. افزون بر این، به یقین در زمان معصومین(ع)، در امور مشروط به عدالت، چنان رویه‌ای مشهود نیست؛ گواه سخن برای نمونه روایاتی هستند (حر عاملی، ۱۴۰۹،

ج ۸: ۳۸۰، ب ۴۳: ۴۲۶، ب ۷۲) که بیان می‌کنند: هرگاه امام جماعت، میانۀ نماز دچار حدثی شود یا مانع دیگری برای وی پدید آید، دست یکی از مأمومین را می‌گیرد و به جای خود قرار می‌دهد و قائم مقام خویش می‌کند (بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۴۴۱؛ عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۷۰؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳: ۲۹۵ - ۲۶۰؛ بروجردی، بی‌تا، ج ۳: ۲۲۷).

نقد و بررسی استدلال به لزوم حمل الفاظ بر معانی لغوی و عرفی

هر چند که لغت و عرف، مرجع شناخت معنای عدالت، در استعمالات شرعی است و باید عدالت را در استعمالات شرعی، بر معنای لغوی و عرفی، حمل کرد؛ با این همه، اذعان به مطلب مذکور، اعتبار ملکه را در مفهوم‌شناسی عدالت در پی ندارد؛ چه اینکه عدالت در لغت و عرف، به استقامت و استوای نفسی معنا نمی‌شود تا بتوان از آن، ملکه بودن عدالت را اصطیاد کرد و در نتیجه، به لزوم اعتبار ملکه در مفهوم‌شناسی عدالت حکم داد. بررسی استعمالات لغوی و عرفی، تردیدی در اذعان به این واقعیت بر جای نمی‌گذارد که چنانکه برخی از فقهای پیرو دیدگاه مشهور نیز تصریح می‌کنند (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۳: ۳۱۸؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۲۰۷) در معنای عدالت به استقامت و استواء، تنها استقامت و استوای حسی و عملی مراد است و نه استقامت و استوای نفسی؛ زیرا در استعمالات لغوی و عرفی، عدالت در چیزی جز عمل حسی خارجی ظهور ندارد. این واقعیتی است که التفات به اوصافی مانند: شجاعت و سخاوت نیز به وضوح، به آن گواهی می‌دهند؛ زیرا ظاهر از شجاع، فردی است که آثار خارجی و عملی شجاعت از او نمایان شده است و می‌شود. به کسی سخی می‌گویند که به دفعات فراوان، اموالی اعطا کرده است و می‌کند؛ بنابراین، چنانکه نمایان است، اوصاف مذکور، در لغت و عرف، برای اعمال حسی خارجی استعمال می‌شود؛ نه صرفاً، صفتی که در نفس آدمی مکنون است؛ لذا استعمال عدالت در معنای استقامت و استوای نفسی، نه استعمالی حقیقی که استعمال در معنای مجازی و خارج از محل بحث است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳: ۲۹۷؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۲).

نقد و بررسی استدلال به اخبار دال بر اعتبار وثوق به دیانت امام جماعت

اولاً، روایاتی که وثوق به دیانت امام جماعت را شرط می‌دانند، به جهت ضعف سندی،

قابلیت استناد ندارند (قمی، بی تا: ۱۳) زیرا در سند روایت اُبی علی بن راشد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۳۰۹، ب ۱۰، ح ۲: ۳۱۵، ب ۱۱، ح ۸) سهل بن زیاد وجود دارد که به عناوین مختلف، تضعیف شده است (خویی، بی تا، ج ۹: ۳۵۴ - ۳۵۷) و سند روایت یزید بن حماد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۳۱۹، ب ۱۲، ح ۱) نیز به جهت وجود آدم بن محمد ضعیف است؛ زیرا وی، فاقد توثیق و به عناوینی موصوف است که مشعر به تضعیف هستند (خویی، بی تا، ج ۱: ۱۱۳)؛

ثانیاً، وثاقت، از حیث معنای لغوی و عرفی، غیر از عدالت است. دو واژه وثاقت و عدالت، در استعمالات شرعی، به جهت اصل عدم نقل، بر همان معانی عرفی و لغوی خود حمل می‌شوند؛

ثالثاً، این روایات به باب نماز جماعت و امام جماعت اختصاص دارند و بسی آشکار است که تعمیم حکمی از بابی به باب دیگر، بدون اثبات وحدت مناط، چیزی جز قیاس نیست و وحدت مناط، بین باب نماز و امامت جماعت، با دیگر ابوابی که در آنها از عدالت سخن می‌رود، امر اثبات شده‌ای نیست (شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۳)؛

رابعاً، روایات دال بر اعتبار وثاقت به دیانت امام جماعت، در وثوق عقیدتی (شیعه بودن) ظهور دارند و نه وثوق عملی (عدالت) که مبنای استدلال به آنهاست؛ زیرا ملاحظه مجموع سؤال و جواب در روایت یزید بن حماد نمایان می‌کند که مراد سائل از عبارت: «من لأعرف» کسی است که تشیع وی معلوم نیست و امام (ع) نیز بیان می‌کنند که باید به دین (شیعه بودن) امام جماعت وثوق داشت. این واقعیت، در روایت اُبی علی بن راشد نیز مشهود است (مامقانی، ۱۳۵۰: ۲۵۸؛ بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۸: ۶۸؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۳ - ۱۸۴). بدین جهت است که حر عاملی، این روایت را در باب: «اشترط کون إمام الجماعة مؤمناً موالياً للأئمة و عدم جواز الاقتداء بالمخالف فی الاعتقادات الصّحیحة الأصولیة إلا لتقیة» نیز قرار می‌دهد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۳۰۹، ب ۱۰، ح ۲)؛

خامساً، تحصیل وثوق به دیانت، به ملکه منحصر نیست؛ بلکه یکی از راه‌های تحصیل وثوق به دیانت است؛ همان‌گونه که با ملکه امتثال و اجتناب، وثوق به دیانت و ترک

معاصی فراهم است، با صرف استقامت عملی نیز وثوق به دیانت و ترک معاصی حاصل خواهد بود (خویی، ۱۴۱۱: ۱۷۰؛ ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۱؛ اردکانی، ۱۴۰۲: ۱۰۴؛ قمی، بی‌تا: ۱۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴: ۲۳۷ - ۲۳۸؛ شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۱۸۳؛ اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۵۵).

نقد و بررسی استدلال به نصوص دال بر اعتبار صفاتی نفسانی در شاهد

استدلال به نصوص روایی دال بر اعتبار صفاتی نفسانی همانند: مأمونیت، عفت، ستر، صیانت، صلاح، خیر و مرضی در شاهد، بر دو چیز استوار است: نخست نفسانی بودن اوصاف مذکور در روایات و دیگری، وجود اجماع بر عدم اعتبار چیزی بیش از عدالت در شاهد. این دو امور ثابت شده‌ای نیستند؛ لذا نصوص روایی مذکور، کفایتی برای اثبات لزوم اعتبار ملکه در مفهوم‌شناسی عدالت ندارند؛ چه اینکه اولاً، نمی‌توان با وجود مخالف، از انعقاد اجماع سخن راند؛ افزون بر اینکه در مدرکی بودن این اجماع نیز، تردیدی وجود ندارد (قمی، بی‌تا: ۱۶)؛

ثانیاً، هیچ‌یک از اوصاف مذکور در روایات، از جهت لغوی و عرفی، صفت نفسانی به‌شمار نمی‌آیند، بلکه همگی صفت فعل هستند؛ زیرا عنوان مرضی در روایت اسماعیل‌بن ابی‌زیاد سکونی (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۳۹۷ - ۳۹۸، ب، ۴۱، ح ۱۹) به این معناست که افعال آدمی مورد رضایت مردم باشد؛ به مردم ظلم نکند؛ دروغ نگوید؛ خیانت نکند؛ جان، مال، ناموس و عرض و آبروی آنان را مورد تعرض قرار ندهد و کلاً رفتاری منافی رضایت و خشنودی مردم مرتکب نشود و این نشان می‌دهد که مرضی، صفت اعمال خارجی است و نه صفت نفسانی؛ چه اینکه مرضی، فردی است که دیگری از افعال او راضی است (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۲ - ۲۶۳؛ اردکانی، ۱۴۰۲: ۱۰۵).

وصف صلاح و عنوان صالح، در روایت عبدالله‌بن مغیره (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۳۹۳، ب ۴۱، ح ۵)، به این معناست که عمل آدمی مطابق قواعد مقرر در شریعت باشد و فاسد و مفسد نباشد و لذا صلاح، وصف اعمال خارجی است (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۳؛ قمی، بی‌تا: ۱۷؛ اردکانی، ۱۴۰۲: ۱۰۵).

وصف مأمونیت و عنوان مأمون، در روایت یونس بن عبدالرحمن (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۳۹۲ - ۳۹۳، ب ۴۱، ح ۳) به معنای استقامت فعلی و امتثال اوامر شارع، عدم خیانت و تعرض نسبت به جان، مال، ناموس و عرض و آبروی مردم است؛ مأمون کسی محسوب می‌شود که در اعمال و وظایف شرعی خود به‌گونه‌ای دارای استقامت است که مردم از او نسبت به جان، مال، ناموس، عرض و آبروی خود اطمینان دارند و این معنا، بیانگر وصف عمل خارجی است (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۳؛ قمی، بی‌تا: ۱۶؛ اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۵۵؛ اردکانی، ۱۴۰۲: ۱۰۵).

عنوان ستر، در روایت عبدالله بن ابی‌یعفور (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۳۹۱، ب ۴۱، ح ۱)، به معنای پوشیدن است. ستر مکلف، یا در برابر خداوند سبحان خواهد بود یا در برابر مردم. ساتر بودن مکلف در برابر خداوند سبحان، به این معناست که وی عیوب خویش را از خداوند سبحان می‌پوشاند و این، همان اجتناب مکلف از ارتکاب معاصی است؛ چه اینکه ارتکاب معاصی، سرّ مکلف را نزد خداوند سبحان، هتک و عیوب وی را آشکار می‌کند. ساتر بودن مکلف در برابر مردم، به معنای مستور بودن وی است؛ یعنی وی نزد مردم، متجاسر و متجاهر به معاصی نیست؛ از این رو، ستر، وصفی برای اعمال خارجی است و نمی‌توان آن را صفتی نفسانی دانست (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۳).

وصف خیر، در روایت عمار بن مروان (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۳۹۴ - ۳۹۵، ب ۴۱، ح ۹)، در این معنا ظهور دارد که از آدمی، فعل شر صادر نشود و افعال وی خیر باشد؛ لذا خیر، وصف عمل خارجی است؛ نه صفتی نفسانی (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۳؛ قمی، بی‌تا: ۱۷؛ اردکانی، ۱۴۰۲: ۱۰۶).

وصف صیانت و عنوان صائن، در روایت ابی‌بصیر (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۳۹۵، ب ۴۱، ح ۱۰) به این معناست که آدمی با وجود مقتضی ارتکاب معصیت، از آن پرهیز کند؛ بدین بیان، صیانت نیز در توصیف عمل خارجی ظهور دارد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۳؛ قمی، بی‌تا: ۱۶ - ۱۷؛ اردکانی، ۱۴۰۲: ۱۰۶).

وصف عفت در روایت عبدالله بن ابی‌یعفور (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۳۹۱، ب ۴۱، ح ۱)،

به معنای پرهیز از محرّمات و عدم ارتکاب اموری است که حلال نیستند. عقیف به کسی می‌گویند که از ارتکاب محرّمات الهی دوری می‌کند و امور غیرحلال را مرتکب نمی‌شود. از این‌رو، عفت بطن، پرهیز از مأكولات و مشروباتی است که متعلق نهی شرعی هستند. اجتناب از اعمال جنسی نامشروع، عفت فرج است و مراد از عفت دست، عدم تعرض به ارتکاب اموری خواهد بود که مخالف اوامر شرعی به‌شمار می‌آیند و عفت زبان نیز عدم ایذای زبانی است؛ بنابراین، عنوان عفت نیز، همانند دیگر عناوین مذکور در نصوص روایی مورد استناد مشهور، وصف فعل و عمل خارجی است و صفت نفسانی نیست (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۳؛ قمی، بی‌تا: ۱۶ - ۱۷؛ اشتهاوردی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۵۵).

ظاهراً، از این‌روست که برخی از پیروان دیدگاه مشهور، انصاف را در بیان این واقعیت می‌بینند که روایات مذکور، هیچ‌گونه ارتباطی با تفسیر عدالت و هیچ صراحتی در لزوم اعتبار ملکه در مفهوم‌شناسی عدالت ندارند و تنها بر این نکته دلالت می‌کنند که صفاتی همانند: صیانت و عفت، در شاهد معتبر است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۶۰؛ مامقانی، ۱۳۵۰: ۲۵۹).

نقد و بررسی استدلال به روایت ابن ابی‌یعفور

روایت ابن ابی‌یعفور به دو طریق صدوق و شیخ طوسی مروی است که هر دو طریق، ضعیف هستند. در طریق صدوق، احمد بن محمد بن یحیی عطّار و محمد بن خالد برقی وجود دارند (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۴۲۷). در کتب رجال، توثیقی برای احمد بن محمد دیده نمی‌شود که این خود، از عدم وثاقت وی حکایت دارد (خویی، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۰ - ۱۲۲).

وثاقت محمد بن خالد برقی نیز ثابت نیست؛ زیرا هرچند شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۶۳) وی را ثقه می‌خواند، نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۵) و ابن غضایری (ابن غضایری، بی‌تا: ۹۳) او را ضعیف می‌شمرند و مقتضای قاعده، تقدیم جرح بر تعدیل است.

در طریق شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۲۴۱، ب ۹۱، ح ۵۹۶: ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۲، ب ۹، ح ۳۳) محمد بن موسی بن عیسی همدانی قرار دارد. نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۸)، از

تضعیف وی به جهت غلو و جعل حدیث سخن می‌گوید. ابن‌غضائری (ابن‌غضائری، بی‌تا: ۹۴ - ۹۵)، وی را ضعیفی می‌داند که از ضعفاً روایت می‌کند و صدوق (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲: ۹۰ - ۹۱) نیز وی را غیرثقه و کذاب می‌خواند.

روایت ابن‌ابی‌یعفور، از جنبه دلالتی نیز کفایت اثبات لزوم اعتبار ملکه را در مفهوم‌شناسی عدالت ندارد؛ چه اینکه استدلال به روایت مذکور، بر دو مقدمه استوار است: نخست اینکه جمله: «أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ وَكَفِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْأَيْدِ وَاللِّسَانِ» معرفت منطقی عدالت و در مقام بیان ماهیت و حد یا رسم عدالت است؛ دوم اینکه عفاف و ستر صفاتی نفسانی هستند که البته هیچ‌یک از دو مقدمه مذکور پذیرفتنی نیستند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۴ - ۲۶۵؛ اردکانی، ۱۴۰۲: ۱۰۶؛ قمی، بی‌تا: ۱۹).

مقدمه نخست به این جهت ناپذیرفتنی است که اولاً همان‌گونه که برخی از فقیهان پیرو دیدگاه مشهور تصریح می‌کنند (حائری، ۱۴۰۴: ۵۱۷؛ بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۸: ۵۹؛ بی‌تا، ج ۳: ۲۳۲ - ۲۳۳؛ حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱: ۴۷؛ حائری، ۱۴۲۶، ج ۱: ۱۰۳؛ فاضل‌لنکرانی، ۱۴۱۴: ۲۴۲) جمله: «أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ وَكَفِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْأَيْدِ وَاللِّسَانِ» تنها در بیان طریق شناخت و کشف عدالت ظهور دارد و نه در بیان تعریف منطقی؛ زیرا راوی، تنها از اموری می‌پرسد که می‌توان با توسل به آن عدالت را شناخت؛ به‌ویژه که معرفت منطقی، اصطلاح جدیدی است که بین علمای منطق مصطلح شده و در زمان صدور روایت، فاقد تداول است. چنانکه به گواهی ظهور و سیاق جمله: «بِمِ تَعْرِفُ عَدَالَةَ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ؟» سؤال از ماهیت و معرفت منطقی عدالت نیست؛ چه اینکه در محاورات عرفی، این‌گونه سؤال، پرسش از طریق کشف و شناخت چیزی یا شخصی است و نه پرسش از حد و رسم و معرفت منطقی؛

ثانیاً، چنانکه از جمله: «أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ وَكَفِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْأَيْدِ وَاللِّسَانِ» نمایان است، امام(ع) در پاسخ به پرسش راوی نفرمودند: عدالت، همان ستر و عفاف و کف است؛ بلکه از معروفیت به ستر و عفاف سخن راندند؛ یعنی معروفیت به ستر و عفاف (و نه خود ستر و عفاف) را معرفت عدالت قرار دادند و بسی آشکار است که معروفیت به

ستر و عفاف، حقیقت عدالت نیست و کسانی که جمله پاسخ امام(ع) را تعریف منطقی می‌پندارند، حقیقت عدالت را خود ستر و عفاف می‌دانند.

همچنین ظهور جمله: «وَالدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ» در طریقت کشف و شناخت عدالت نیز بر عدم دلالت جمله: «أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ وَكَفِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْأَيْدِ وَاللِّسَانِ» بر تعریف منطقی گواهی می‌دهد؛ چه با وجود دلالت صریح جمله: «وَالدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ» در طریقت کشف و شناخت عدالت، حمل جمله: «أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ وَكَفِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْأَيْدِ وَاللِّسَانِ» بر تعریف منطقی، مغایرت و دوگانگی بین دال و مدلول را در پی دارد.

مقدمه دوم نیز ناپذیرفتنی است؛ چه اینکه در لغت و عرف، هیچ‌یک از عناوین ستر، عفاف و کف، صفتی نفسانی نیستند، بلکه عناوینی منطبق بر افعال خارجی هستند؛ همان‌گونه که پیش از این بیان شد.

بنابراین، روایت ابن ابی‌یعفور، تنها معرف و کاشف تعبدی عدالت است و هیچ نظر و دلالتی بر بیان ماهیت عدالت و اعتبار ملکه در مفهوم‌شناسی عدالت ندارد و به جهت وضوح معنای عدالت، در خصوص تعریف آن ساکت است و تنها، به بیان طریق کشف و شناخت عدالت می‌پردازد و از این رو رابطه عناوین و موارد مذکور در روایت ابن ابی‌یعفور با عدالت، رابطه کاشف و منکشف است (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۸ - ۲۶۹).

نتیجه‌گیری

از هنگامی که علامه حلی با تعریف عدالت در فقه، به ملکه نفسانی، نظریه ملکه نفسانی بودن عدالت فقهی را پدیدار می‌کند و در پی آن، این نظریه در متون فقه امامیه رواج می‌یابد و سپس به دیدگاه مشهور شناخته می‌شود، پیروان آن، در گذر زمان، به وجوه عقلی و شرعی متعددی، برای دفاع و استقرار آن تمسک جست‌ه‌اند که امروزه، هفت توجیه، عمده‌ترین وجوه استنادی آنان به‌شمار می‌آید. ارزیابی مستندات هفت‌گانه پیروان لزوم اعتبار ملکه در مفهوم‌شناسی عدالت نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این وجوه عقلی و شرعی،

کفایت اثبات دیدگاه مشهور و تعریف عدالت را به ملکه نفسانی امتثال واجبات و اجتناب محرمات ندارد؛ چه اینکه اصل، دلیلی فقهاتی است که با بودن دلیل اجتهادی، مجالی برای اجرای آن نیست. افزون بر اینکه اجرای اصل، ملکه بودن عدالت را نتیجه نمی‌دهد. استدلال به اجماع نیز به جهت وجود مخالف، منقول و مدرکی بودن و همچنین استناد به آن در غیر فروع فقهی، به اشکال صغروی و کبروی، مبتلی است. استناد به لزوم تحصیل عدالت واقعی، با مشکل درونی بودن عدالت واقعی و دشواری تحصیل ملکه اجتناب از تمامی معاصی روبه‌رو خواهد بود. به لزوم حمل الفاظ بر معانی لغوی و عرفی نیز نمی‌توان به جهت مجازی بودن استعمال عدالت در معنای استقامت و استوای نفسی استدلال آورد. اخبار دال بر اعتبار وثوق به دیانت امام جماعت، دارای ضعف سندی هستند. افزون بر اینکه وثاقت، غیر از عدالت است و تعمیم حکمی از بابی به باب دیگر، بدون اثبات وحدت مناط، چیزی جز قیاس نیست. نصوص روایی که بر اعتبار صفاتی همانند مأمونیت، عفت، ستر، صیانت، صلاح، خیر و مرضی در شاهد دلالت دارند، بدین جهت که همگی صفت فعل هستند و نه صفت نفسانی مستمسک قرار محسوب نمی‌شوند. روایت ابن ابی‌یعفور، به دلیل وجود روات ضعیف در سند و نیز ظهور در طریق کشف عدالت، به ضعف سندی و دلالتی دچار است. بنابراین، مستندات نظریه‌ای که عدالت فقهی را ملکه نفسانی می‌پندارد، فاقد اعتبار هستند و مبانی دیدگاه مشهور، کفایت لازم را برای اثبات لزوم اعتبار ملکه در مفهوم‌شناسی عدالت ندارد.

کتابنامه

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۳ ق). *رسالة فی العدالة*، چ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آشتیانی، محمد حسن (۱۴۲۵ ق). *کتاب القضاء*، چ اول، قم: انتشارات زهیر.
۳. ابن غضایری، احمد (بی تا). *الضعفاء*، چ اول، قم: بی نا.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة*، چ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، چ سوم، بیروت: دارالفکر.
۶. اردبیلی، احمد (۱۴۰۳ ق). *مجمع الفائدة و البرهان*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. اردکانی، مرتضی (۱۴۰۲ ق). *رسالة فی العدالة*، چ اول، قم: مؤلف.
۸. اشتهازدی، علی پناه (۱۴۱۷ ق). *مدارک العروة*، چ اول، تهران: دارالأسوه.
۹. انصاری، مرتضی (۱۴۱۴ ق). *رسائل فقهیة - رسالة فی العدالة*، چ اول، قم: کنگره شیخ انصاری.
۱۰. _____ (۱۴۱۵ ق). *کتاب الصلاة*، چ اول، قم: کنگره شیخ انصاری.
۱۱. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ ق). *الحدائق الناضرة*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. بروجرودی، سید حسین (۱۴۲۶ ق). *تبیان الصلاة*، چ اول، قم: گنج عرفان.
۱۳. _____ (بی تا). *نهاية التقرير*، چ اول، قم: بی نا.
۱۴. بهبهانی، محمد باقر (۱۴۲۴ ق). *مصاییح الظلام*، چ اول، قم: مؤسسه وحید بهبهانی.
۱۵. حائری، عبدالکریم (۱۴۰۴ ق). *کتاب الصلاة*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. حائری، مرتضی (۱۴۲۶ ق). *شرح العروة الوثقی*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. حر عاملی، محمد (۱۴۰۹ ق). *وسائل الشیعة*، چ اول، قم: آل البيت (ع).
۱۸. حکیم، سید محسن (۱۴۱۶ ق). *مستمسک العروة*، چ اول، قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۱۹. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ ق). *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، چ اول، قم: لطفی.
۲۰. _____ (۱۴۱۱ ق). *فقه الشیعة*، چ سوم، قم: چاپخانه نوظهور.

۲۱. _____ (بی‌تا). *معجم رجال الحدیث*، بی‌جا: بی‌نا.
۲۲. روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ ق.). *فقه الصادق (ع)*، چ اول، قم: دارالکتاب - مدرسه امام صادق (ع).
۲۳. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ ق.). *مهذب الأحكام*، چ چهارم، قم: المنار.
۲۴. سبزواری، محمد باقر (۱۲۴۷ ق.). *ذخیره المعاد*، چ اول، قم: افست - آل‌البيت (ع).
۲۵. _____ (۱۴۲۳ ق.). *کفایه الأحكام*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. شیرازی، سید صادق (۱۴۲۶ ق.). *بیان الفقه*، چ دوم، قم: دارالانصار.
۲۷. صدر، سید رضا (۱۴۲۰ ق.). *الاجتهاد و التقليد*، چ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. صدوق، محمد (۱۴۱۳ ق.). *من لا یحضره الفقیه*، چ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. طباطبایی، سید علی (۱۴۱۸ ق.). *ریاض المسائل*، چ اول، قم: مؤسسه آل‌البيت (ع).
۳۰. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ ق.). *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران: مرتضوی.
۳۱. طوسی، محمد (۱۳۹۰ ق.). *الاستبصار*، چ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. _____ (۱۴۰۷ ق.). *تهذیب الاحکام*، چ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. _____ (۱۴۲۷ ق.). *رجال الشیخ الطوسی*، چ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. عاملی، سید جواد (۱۴۱۹ ق.). *مفتاح الکرامه*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. عاملی، سید محمد (۱۴۱۱ ق.). *مدارک الأحکام*، چ اول، بیروت: مؤسسه آل‌البيت (ع).
۳۶. علامه حلّی، حسن (۱۴۱۰ ق.). *ارشاد الأذهان*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۷. _____ (۱۴۲۰ ق.). *تحریر الأحکام الشرعیه*، چ اول، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۸. _____ (۱۴۱۳ ق الف). *قواعد الأحکام*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. _____ (۱۴۱۳ ق.). *مختلف الشیعه*، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۴ ق.). *تفصیل الشریعه - الاجتهاد و التقليد*، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۴۱. قزوینی، سید علی (۱۴۱۹ ق). *رسالة فی العدالة*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۲. قمی، سید تقی (بی تا). *ثلاث رسائل*، چ اول، قم: انتشارات محلاتی.
۴۳. کاشف الغطاء، جعفر (۱۴۲۲ ق). *کشف الغطاء*، چ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۴. مامقانی، عبدالله (۱۳۵۰ ق) *حاشیة علی رسالة فی العدالة*، چ اول، قم: مجمع الذخائر الاسلامیة.
۴۵. مؤمن، محمد (۱۴۲۲ ق). *مبانی تحریر الوسیلة - القضاء و الشهادات*، چ اول، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
۴۶. نجاشی، احمد (۱۴۰۷ ق). *رجال النجاشی*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۷. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ق). *جواهر الکلام*، چ هفتم، بیروت: دار الإحياء التراث العربی.