



Analysis and Examination of the Valid Justice in the Imam of Congregational Prayer

Ali Akbar Izadi Fard¹ | Hussein Kaviar² | Sayyed Mojtaba Hussein Nezhad³

1. Corresponding Author, Full Professor, Department of Jurisprudence & Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: Ezadifard@umz.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Private Law, University of Arak, Arak, Iran. Email: h-kaviar@araku.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Jurisprudence & Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: m.hossainnezhad@umz.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 12
September 2025

Revised: 21
September 2025

Accepted: 30
September 2025

Available online
4 October 2025

Keywords:

Imam of
congregational
prayer, actualized
justice , minimal
inner self justice,
ordinary state or
customary state



ABSTRACT

In Islamic jurisprudence (fiqh), leading the congregational prayer (imamate) requires the fulfillment of a set of conditions, some of which pertain to the individual's cognitive and intellectual capacities, such as maturity and soundness of mind and some others pertain to public trust and confidence in his character, including the condition of justice. Among these conditions, the justice of the congregational imam holds a pivotal position, and there is a jurisprudential consensus on the necessity of verifying (acquiring knowledge) it. However, , considerable differences are discernible among Imāmiyya (Arabic: *عاصبيه*) Shiite jurists(in their conceptualization of justice. Certain scholars have construed justice exclusively as outward propriety and the absence of manifest transgression(committing sins and disobeying God's commands). Another group has defined justice solely as the abstention from major sins (Arabic: *الكبائر*) and non-persistence in minor ones. Yet some others maintain that justice must arise from a stable inner character, such that the renunciation of transgressions stems from inner steadfastness(constancy) rather than out of fear or expediency. Ultimately, the prominent view among Imāmiyya (Arabic: *عاصبيه*) Shiite jurists(fuqaha)after 'Allāmah al-Hillī ,conceives of justice as an inner moral disposition (malakah nafsāniyah) that compels the individual to observe piety (taqwā) and propriety, manifesting itself in both social and personal conducts. This note, utilizing a descriptive-analytical method and drawing upon authoritative Imāmiyya and Sunni jurisprudential sources, undertakes a comparative study of diverse perspectives regarding the justice of the imam of the congregational prayer (imām al-jamā'ah). It ultimately proposes an integrative theory termed 'Minimal Inner self Justice .Based on this theory, the sustained practice of balanced behaviors, observance of piety, and socially accepted norms indicates the presence of a certain inner disposition that may be considered as a manifestation of minimal inner self justice. Unlike actualized justice (al-'adālah al-fi'liyah), which presumes the individual's justice as a given, this type of justice requires verification, though its establishment is less arduous. Its criterion of validity is considered by the customary and normative standing of the imam of congregational prayer within the community.

Cite this article: Izadi Fard, A. A. ; Kaviar, H. ; Hussein Nezhad, S. M. (2024). Analysis and Examination of the Valid Justice in the Imam of Congregational Prayer. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(9), 5-34. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7462.1243>





تحلیل و بررسی عدالت معتبر در امام جماعت

علی اکبر ایزدی فرد^۱ | حسین کاویار^۲ | سید مجتبی حسین نژاد^۳

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر،

ایران. رایانامه: Ezadifard@umz.ac.ir

۲. دانشیار، گروه حقوق خصوصی، دانشگاه اراک، اراک، ایران. رایانامه: h-kaviar@araku.ac.ir

۳. دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه:

m.hossainnezhad@umz.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

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، است. در میان این شروط، عدالت امام جماعت دارای جایگاهی محوری است 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 است 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 ملکه 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 دشواری کمتری دارد و معیار اعتبار آن، وضعیت عرفی و متعارف امام جماعت در جامعه است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۷/۱۲

کلیدواژه‌ها:

امام جماعت، عدالت

فعلی، عدالت نفسانی

حداقلی، حالت

متعارف.



استناد: ایزدی فرد، علی اکبر؛ کاویار، حسین؛ حسین نژاد، سید مجتبی. (۱۴۰۳). تحلیل و بررسی عدالت معتبر در امام جماعت. آموزه‌های

فقه عبادی، ۵(۹)، ۳۴-۵. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7462.1243>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

در اقامه نماز جماعت، تحقق شرایطی خاص در امام جماعت ضروری است. بخشی از این شرایط ناظر به توانایی های شناختی و عقلانی امام، نظیر بلوغ و عقل، و بخشی دیگر مرتبط با اعتماد عمومی و اطمینان به شخصیت وی، همچون شرط عدالت، می باشد. از جمله مهم ترین 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 شده اند: گروهی عدالت را امری نفسانی دانسته اند و گروهی دیگر به عدالت فعلی قائل شده اند. بر اساس نظریه عدالت نفسانی، اصل بر عدم تحقق عدالت در فرد است و اثبات آن نیازمند شواهد و قرائن معتبر می باشد؛ در حالی که در نظریه 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 ادله آنان پرداخته می شود.

در رابطه با پیشینه تحقیق باید 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 فغانی 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 آن ها اشاره و تحلیلی نسبت به نظریه «عدالت نفسانی حداقلی» که جمع بین دو نظریه عمده و اصلی در رابطه با مفهوم عدالت می باشد، اختصاص داده نشده است. علاوه بر این که در این مقالات به تحلیل و بررسی اقوال مربوط به مفهوم عدالت خصوصاً دو نظریه عمده عدالت فعلی و عدالت نفسانی به صورت کامل و دقیق پرداخته نشده است. لذا به جرئت

می‌توان گفت: تحقیق حاضر که حاوی نظریه «عدالت نفسانی حداقلی» است و جمع بین دو نظریه اصلی فقه‌است، به عنوان اولین تحقیق در رابطه با مفهوم عدالت معتبر در امام جماعت شناخته می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی عدالت

واژه «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 (ابن منظور، 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 فقها، اجماع نظری درباره 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.

۲. دیدگاه‌های فقهی درباره عدالت

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

۱-۲. عدالت به معنای حسن ظاهر

گروهی از فقها (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 فقه‌های 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، ج ۲، ص ۳۰۵؛ 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.

۲-۲. عدالت به معنای ترک معاصی

برخی از فقها، عدالت را در ترک گناهان، اعم از صغیره و کبیره، یا به طور 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؛ شربینی، ۱۹۵۸، ج ۴، ص ۴۲۷).

۳-۲. 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؛ خطاب رعینی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۱۶۱-۱۶۴؛ دسوقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۵؛ ابوبرکات، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۴؛ قدامه، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۲؛ بهوتی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۵۳۰).

۴-۲. عدالت به عنوان ملکه 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 ملکه نفسانی و استقرار درونی است.

۲-۵. عدالت به عنوان ملکه 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؛ خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۴۲).

۳- تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های فقهی درباره عدالت

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

۳-۱. 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. ازاین‌رو، 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 (ر.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؛ ابن‌فهد 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 ابن‌جنید قرار می‌دهد (۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۱۸). ابن‌جنید در عبارتی که از او در «ذخیره المعاد» (محقق سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۵) نقل شده، معتقد است که همه 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 ابن‌جنید، موضع شیخ طوسی در کتاب «الخلافا» (۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱۷-۲۱۸) 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 به تنهایی نمی‌تواند معرف 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، لازمه چنین تعریفی آن است که وجود واقعی عدالت با وجود ذهنی آن یکی باشد. این در حالی است که فسق، به عنوان ضد عدالت، امری واقعی است و فاقد تحقق ذهنی مستقل می‌باشد. از آن جاکه 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 ۹-۱۰)، آشتیانی (۱۴۰۴)،

ص ۶۲-۶۳) و حسینی مراغی (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، به عنوان 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 «ضد» بر آن‌ها فاقد مبنای منطقی خواهد بود.

۳-۲. 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 «ترک»، 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 ترک معاصی به خاطر ترس از مردم، به طمع اعتبار اجتماعی پیدا کردن یا قدرت نداشتن به گناه باشد که هیچ‌کدام از این موارد نشان‌دهنده آن حالت نفسانی نیست؛ زیرا عدالت باید مبتنی بر 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 این که فرد دچار معصیت شود.

۳-۳. ارزیابی دیدگاه سوم: عدالت مرکب از اجتناب از کبائر، حفظ از صغائر و

رعایت مروت

برخی از فقهای 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 مروت. 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 مروت»، در تحلیل و ارزیابی دیدگاه پنجم مورد توجه قرار خواهد گرفت.

۳-۴. 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 ملکه نفسانی ناشی می‌شود؛ از این رو، تحقق عدالت منوط به وجود ملکه‌ای است که فرد را به گونه‌ای پایدار از ارتکاب معصیت باز دارد. بنابراین، فردی که هرچند مرتکب گناه نشده باشد اما فاقد این ملکه باشد، عادل محسوب نمی‌شود؛ چراکه رفتار او فاقد پشتوانه درونی و پایدار است. همچنین، اگر فردی دارای ملکه 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 به تنهایی 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 خشونت بار 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 ملکه نفسانی بازدارنده دارد؛ و دوم، آموذگی عملی فرد در مواجهه با موقعیت‌هایی که ممکن است موجب غضب یا رفتارهای خلاف مروت گردد. شیخ انصاری در ادامه، ذیل همین معنا از عدالت، عبارتی را مطرح می‌سازد که

محل تأمل است: «ملکۀ اجتناب، مستلزم اجتناب نیست و همچنین ترک گناه کبیره مستلزم وجود ملکۀ نیست» (۱۴۱۴، ص ۷). این بیان، خالی از اشکال نیست؛ زیرا بر اساس تعریف پذیرفته شده از عدالت به عنوان ملکۀ ای راسخ که فرد را از ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر صغائر بازمی دارد، انتظار می رود که وجود ملکۀ، ملازم با اجتناب عملی باشد. به عبارت دیگر، میان ملکۀ و اجتناب، رابطه تلازم برقرار است؛ حتی در مواردی که فرد بدون داشتن ملکۀ، مرتکب گناه نمی شود، این پرهیز نیز بی علت نیست و باید وجود عاملی بازدارنده را در نفس او مفروض دانست.

اگر مراد شیخ انصاری از این عبارت آن باشد که فرد دارای ملکۀ، بالقوه توان ارتکاب گناه را دارد اما به واسطه ملکۀ از آن پرهیز می کند، این معنا قابل پذیرش است و با مبانی فقهی وفاق دارد. اما اگر منظور آن باشد که وجود ملکۀ هیچ گونه ملازمه ای با اجتناب ندارد، این تلقی می تواند زمینه ساز پذیرش دیدگاه هایی شود که عدالت را صرفاً در اسلام و عدم ظهور فسق جست وجو می کنند؛ دیدگاه هایی که از منظر فقهی و اصولی، محل نقد و مناقشه اند.

از جمله اشکالاتی که بر این تعریف از عدالت وارد شده، ابهام در معنای «استقامت عملی» است؛ به ویژه این که روشن نیست آیا مقصود از آن، عدم صدور معصیت به طور مطلق است یا خیر. اگر چنین اطلاقی پذیرفته شود، احراز عدالت با دشواری های جدی مواجه خواهد شد؛ از جمله:

۱. عدم صدور معصیت، ویژگی خاص مقام عصمت است و در افراد غیر معصوم تحقق نمی یابد (وحید بهبهانی، ۱۴۱۷، ص ۷۵۸). ۲. در صورت پذیرش چنین معیار سخت گیرانه ای، افراد عادل در جامعه بسیار اندک خواهند بود یا اصلاً یافت نخواهند شد، و این امر موجب عسر و حرج برای مردم می گردد. توضیح آن که عدالت شرط لازم در موارد متعددی چون مجتهد جامع الشرائط، امام جماعت، قاضی و شاهد است؛ و در صورت فقدان فرد عادل، بخش های مهمی از نظام اجتماعی دچار اختلال می شود که با اصل «نفی عسر و حرج» ناسازگار است.

بنابراین، با استناد به آیه شریفه «وَمَا جَعَلَ 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.

۳-۵. ارزیابی دیدگاه پنجم: عدالت به مثابه ملکه نفسانی متجلی در تقوا و

مرآت

بنا بر دیدگاه غالب فقهای امامیه پس از علامه حلی، عدالت وصفی نفسانی و ریشه‌دار در شخصیت انسان است که در قالب دو مؤلفه «تقوا» و «مرآت» تجلی می‌یابد. این حالت درونی، به‌عنوان یک ملکه 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 مرآت 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 مقدمه فوق ناسازگار است؛ زیرا اگر عدالت به‌واسطه 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 بقا - تعارض دارد و موجب تزلزل در مبنای نظری تعریف عدالت خواهد شد.

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

واژه «مرآت» از ریشه «مرء» به معنای انسان گرفته شده است (حسینی دشتی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۰۱). با این حال، فقها تعریف اصطلاحی دقیقی از مرآت 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 به صورت 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 مرّوت را چنین تعریف کرد: «اتصاف فرد به رفتارهای پسندیده و متعارف، متناسب با زمان، مکان و شأن اجتماعی خاص». به عبارت دیگر، مرّوت مفهومی نسبی و زمینه‌مند است که در هر جامعه و دوره‌ای ممکن است مصادیق متفاوتی داشته باشد (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۳۱۳).

از این رو، وارد کردن قید مرّوت در تعریف عدالت، موجب ابهام و نسبیت در معیار عدالت می‌شود؛ چراکه ممکن است رفتار واحدی در یک فرهنگ مصداق مرّوت باشد و در فرهنگ دیگر نباشد. این امر، احراز عدالت را با چالش‌های جدی مواجه می‌سازد.

طرفداران اعتبار مرّوت در عدالت، به روایت عبدالله بن ابی‌یعفور 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؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۳۹۱).^۱ برخی از عبارات واردشده در صحیحۀ ابن ابی‌یعفور ممکن است محل دلالت بر اعتبار مرّوت در عدالت تلقی شوند، از جمله:

۱. فرمایش امام (ع): «أن تعرفوه بالستر والعفاف»؛ به شرط آن که مراد از «ستر» در این عبارت، پوشاندن عیوب شرعی و عرفی باشد.

۲. عبارت «وكف البطن والفرج واليد واللسان»؛ با این فرض که منافیات مرّوت غالباً از شهوات جوارح ناشی می‌شوند.

۳. جمله «والدال على ذلك كله أن يكون ساتراً لعيوبه» (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۲۰).

با این حال، دلالت این عبارات بر اعتبار مرّوت در عدالت قابل مناقشه است:

۱. «سأل ابا عبدالله (ع) و قال: بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتي تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان و يعرف باجتناب 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 على ذلك كله و الساتر لجميع عيوبه حتي يحرم علي المسلمین تفتيش ما وراء ذلك من عثراته و غيبته».

در مورد دلالت اول: واژه «ستر» در این مقام، به ظاهر ناظر به یک صفت نفسانی است، نه یک فعل خارجی؛ به گونه ای که با واژه «عفاف» مترادف تلقی می شود. چنان که در «صحاح جوهری» آمده است: «رجل ستیر أي عفيف و جاریه ستیره أي عقیفه» (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۷). همچنین در روایت منقول از امام حسن (ع)، مروت به «عفاف در دین، حسن تدبیر در معیشت و صبر در برابر سختی ها» تعریف شده است (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۶۸، ص ۲۷۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۳۵). بنابراین، نمی توان «ستر» در صدر عبارت را به معنای فعل خارجی دانست، به ویژه آن که امام (ع) در ادامه، ستر عیوب را به عنوان نشانه عدالت معرفی می کند. افزون بر این، اگر مراد از «ستر» صرفاً عیوب شرعی باشد و نه عرفی، حذف متعلق موجب افاده عموم نخواهد شد.

در مورد دلالت دوم: ظاهر عبارت «کف جوارح» ناظر به بازداشتن اعضا از ارتکاب معاصی است، نه از مطلق رفتارهایی که ممکن است با مروت منافات داشته باشند. بنابراین، نمی توان از این عبارت اعتبار مروت در عدالت را استنتاج کرد.

در مورد دلالت سوم: اولاً، مراد از «عیوب» در این عبارت، همان گناهان و رفتارهایی است که ترک آن ها در تعریف عدالت لحاظ شده است، نه مطلق معاصی؛ زیرا اگر مطلق معاصی مدنظر باشد، لازمه اش تخصیص اکثر خواهد بود. چنان که شیخ انصاری تصریح می کند، کبائر و منافیات مروت در مقایسه با سایر معاصی، مانند قطره ای در برابر دریا هستند (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۲۱). ثانیاً، نهایت دلالت این عبارت آن است که ستر منافیات مروت از لوازم طریق عدالت است، نه این که مروت جزء ذات عدالت باشد.

نتیجه این که مروت را نمی توان جزء ارکان عدالت دانست، بلکه باید آن را شرطی مستقل در عدالت شاهد تلقی کرد؛ همانند ایمان، عقل، بلوغ و عدالت.

با جمع بندی اقوال مطرح شده در باب عدالت امام جماعت، می توان دریافت که طرفداران اقوال چهارم و پنجم، عدالت را امری نفسانی و درونی می دانند، در حالی که طرفداران اقوال اول، دوم و سوم، عدالت را در رفتار ظاهری و فعلی جست وجو می کنند. در ادامه، به بررسی ادله هر یک از این دو دسته خواهیم پرداخت و در

نهایت، رأی مختار را تحلیل خواهیم کرد.

۴. دلایل موافقان نظریه 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 به صورت تحلیلی ارائه می‌گردد:

۴-۱. عدم بازدارندگی حسن ظاهر و ضرورت ملکه درونی

حسن ظاهر و عدم ظهور فسق، تا زمانی که به صورت ملکه‌ای درونی در فرد تثبیت نشوند، توان بازدارندگی از محرمات را ندارند. از این رو، این عوامل صرفاً ابزار شناخت عدالت‌اند و نه خود عدالت (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۸۵). آیت الله بهجت در پاسخ به پرسشی درباره حقیقت عدالت، بر این نکته تأکید می‌ورزد که عدالت، ملکه‌ای درونی است و حسن ظاهر، تنها نشانه‌ای برای کشف آن (بهجت، ۱۴۲۰، ص ۲۰). بر این اساس، اگر معیار تشخیص عدالت صرفاً بر پایه ظاهر نیکو استوار باشد، این امکان وجود دارد که فردی در منظر عمومی، چهره متشّرع و موجه داشته باشد، اما در باطن، مرتکب فسق و فاقد ملکه عدالت باشد. چنین فردی، با وجود جلوۀ 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 وظیفه 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 فقها - به ویژه 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 آیه شریفه ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (طلاق / ۲) و ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (بقره / ۲۸۲) استناد می‌کند. سپس در ادامه با تحلیل این دو آیه،

نتیجه می‌گیرد که عدالت، وصفی مستقل از اسلام است؛ زیرا شرط اسلام در عبارت «من رَجَّالِکُمْ» لحاظ شده است؛ چراکه خطاب الهی در این آیات متوجه مسلمانان است. در مقابل، عدالت به عنوان شرط پذیرش شهادت، در عبارت «ذَوِی عَدَلٍ» 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.

۲-۴. روایت ابن ابی یعفور و تلازم تقوا با عمل

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 ملکه نفسانی اند. بر اساس این روایت، عدالت نه تنها در مقام نظر، بلکه در مقام عمل نیز باید تجلی یابد؛ یعنی فردی که دارای ملکه تقوا است، به طور طبیعی از گناه دوری می‌جوید.

۳-۴. اصل اشتغال ذمه و ضرورت احراز ملکه

بر اساس اصل فقهی «اشتغال ذمه»، هرگاه ذمه مکلف به تکلیفی مشغول شود، برائت از آن تنها با احراز شرایط امتثال ممکن است. در بحث عدالت امام جماعت، این اصل ایجاب می‌کند که عدالت به گونه‌ای احراز شود که تردیدی در تحقق آن باقی نماند؛ زیرا صحت اقتدا مشروط به عدالت امام است و در صورت شک، ذمه مأموم همچنان مشغول خواهد بود. در فرضی که علم داریم فرد از ارتکاب معاصی اجتناب می‌ورزد، اما نمی‌دانیم آیا این اجتناب ناشی از ملکه 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 آن که دلیل قطعی بر وجود ملکه اقامه شود.

شیخ انصاری در مکاسب (۱۴۱۴، ص ۱۱) در مقام تأیید دیدگاه مشهور مبنی بر این که عدالت باید ناشی از ملکه نفسانی باشد، به زیبایی می‌نویسد:

«و یدلّ علیه مضافاً إلى الأصل فتأمل، و الاتفاق المنقول المعتضد بالشهره المحققة، بل عدم الخلاف. بناءً على أنه لا یبعد إرجاع کلام الحلّی 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 ملکه نفسانی احراز نشده، ذمه 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 ملکه 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 نفس مدار پذیرفته است. بنابراین، از منظر شیخ انصاری، عدالت امام جماعت باید به گونه‌ای احراز شود که منشأ آن، ملکه 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 این که عدالت امام جماعت باید نفسانی باشد. یعنی اجتناب از گناهان تنها زمانی معتبر است که ناشی از ملکه راسخه در نفس باشد، نه صرف رفتار ظاهری (پیشین).

۵- از دیگر دلایل مهم، تأکید بر لزوم وثوق به دیانت و تقوای 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، بی تا، 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، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۵).

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

نخست آن که، اگرچه فردی خود را فاقد عدالت بداند، اما در صورتی که مأمومین او را عادل تلقی کنند، اقامه 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 آن که 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 بازمی‌دارد. 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 (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷۵).

۵. دلایل موافقان نظریه عدالت فعلی

نظریه 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 مروّت می‌گردد پرهیز کند، واجد عدالت محسوب می‌شود. از آن جاکه فقه، ابزارهای لازم برای کشف حالات درونی و روانی افراد را در اختیار ندارد، نمی‌تواند به طور مستقیم به وجود ملکه عدالت در باطن اشخاص پی ببرد. از این رو، ناگزیر باید به نشانه‌ها و قرائن خارجی تکیه کند که دلالت بر وجود آن ملکه دارند. مهم‌ترین این نشانه‌ها، رفتار اجتماعی فرد و نحوه تعامل او با دیگران است؛ چراکه حسن ظاهر، در عمل از طریق کردار و سلوک فرد در محیط اجتماعی تجلّی می‌یابد (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۱). طرفداران نظریه عدالت فعلی، افزون بر نقد و تردید در مبانی طرفداران عدالت نفسانی، به مجموعه‌ای از دلایل مستقل برای اثبات دیدگاه خود تمسک جسته‌اند:

۱-۵. قاعده صحت و اصل در مسلمان

یکی از مهم‌ترین این دلایل، استناد به قاعده 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 فسق که ممکن است بر او عارض شود، نیازمند اثبات و دلیل معتبر است. از این رو، 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).

۵-۲. صحیحۀ ابن ابی‌یعفور و معیار حسن ظاهر

از دیگر مستندات طرفداران نظریۀ عدالت فعلی، استناد به صحیحۀ ابن ابی‌یعفور است. با تأمل در ادامه این روایت، روشن می‌شود که معیار احراز عدالت، حسن ظاهر و عدم ظهور فسق است؛ و نیازی به اثبات وجود ملکه 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 اقامۀ نمازهای پنج‌گانه و حضور در جماعت مسلمانان اهتمام ورزد، و چنان باشد که اگر از اهل قبیله یا محل زندگی‌اش درباره او پرسش شود، پاسخ دهند: جز نیکی، انجام واجبات و ترک محرمات چیزی از او مشاهده نکرده‌ایم. این توصیف، نشان‌دهندۀ آن است که عدالت در مقام اثبات، با رفتار ظاهری و شهرت به صلاح قابل احراز است، نه با بررسی باطن و ملکه نفسانی.

۵-۳. نقد اجماع پیرامون عدالت نفسانی

در ارزیابی ادّعای اجماع پیرامون نظریۀ عدالت نفسانی، چند نکته اساسی قابل طرح است:

نخست آن‌که اجماعی که در برخی منابع برای اثبات عدالت مبتنی بر ملکه نفسانی نقل شده، از نوع اجماع منقول و مدرکی و مستند به دلایل فقهی خاص بوده و از این رو، فاقد حجّیت 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 ادّعا، برخی فقیهان از جمله شیخ طوسی، نظریۀ 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 آن که: تحقق اجماع، منوط به توافق همه فقیهان است؛ در حالی که در مسئله 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.

۴-۵. اصل برائت و عدم کارایی اشتغال ذمه

در این مسئله، اصل اشتغال ذمه فاقد کارایی است؛ زیرا به صورت قطعی می دانیم که شرط تحقق عدالت، ترک معاصی است. آن چه محل تردید قرار دارد، نحوه تحقق این شرط است؛ یعنی آیا ترک گناه باید ناشی از ملکه نفسانی باشد یا صرف اجتناب از معصیت کفایت می کند؟ در چنین مواردی، اصل برائت ذمه جاری می شود؛ بدین معنا که تا زمانی که الزام به احراز ملکه اثبات نشده، نمی توان آن را شرط دانست. بنابراین، اگر فردی از ارتکاب گناه خودداری کند، ولو بدون پشتوانه ملکه نفسانی، این رفتار برای احراز عدالت کفایت می کند.

۵-۵. آیه «مِمَّن تَرْضَوْنَ» و کفایت رضایت مؤمنان

در آیه ۲۸۲ سوره مبارکه بقره، خداوند متعال می فرماید: «از میان شاهدان، کسانی را برگزینید که مورد رضایت شما باشند»؛ تعبیر «مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» افزون بر تأکید بر لزوم عدالت در شاهد، به این نکته اشاره دارد که رضایت مؤمنان از فرد شاهد، نشانه ای از صلاحیت اجتماعی و حسن سلوک اوست. بر همین اساس، شماری از مفسران این عبارت را چنین تفسیر کرده اند که منظور از «مِمَّن تَرْضَوْنَ» کسانی هستند که عدالت آنان نزد مردم شناخته شده باشد؛ یعنی مراد از آن «مِمَّن تَعْرِفُونَ عدالتهم» می باشد. این برداشت، دلالت بر آن دارد که حسن ظن عمومی و شهرت به صلاح، برای احراز عدالت کفایت می کند و نیازی به اثبات عدالت باطنی یا ملکه نفسانی نیست (ر.ک: اردبیلی، بی تا، ص ۴۴۵؛ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۰۰؛ فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۵۳؛ جصاص، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۱۰؛ طبری، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۸).

فاضل مقداد در تفسیر آیه ۲۸۲ سوره بقره، در زمینه شهادت در معاملات شرعی، برخلاف نظر مشهور که عدالت را به عنوان ملکه نفسانی شرط می دانند، کفایت

عدالت فعلی را مطرح می‌سازد. وی با استناد به عبارت «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ» بر این نکته تأکید می‌کند که شاهد باید از کسانی باشد که نسبت به صداقت و صلاحیت او در مقام شهادت، حسن ظنّ وجود داشته باشد. از این رو، می‌توان به ظاهر متشّرع و رفتار نیکوی فرد اکتفا کرد و نیازی به احراز عدالت باطنی نیست. فاضل مقداد در ادامه استدلال می‌کند که اگر مقصود از عدالت، ملکه نفسانی بود، باید در آیه به جای «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ»، تعبیر «مِنَ الْمَرْضِيّينَ» به کار می‌رفت؛ چراکه واژه «مرضیّین» 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 جدّی مواجه شده و اجرای احکام مربوط به شهادت در محاکم قضایی با اختلال روبه‌رو خواهد شد (فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۵۳).

وحید بهبهانی نیز در نقد تعریف عدالت بر پایه ملکه نفسانی، بر دشواری تحقّق چنین شرطی در میان عموم مردم تأکید می‌ورزد. وی معتقد است که اگر ملاک عدالت، حصول ملکه‌ای درونی نسبت به تمامی گناهان باشد، تحقّق 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 مبتلا به 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 متعدّد، تصریح می‌کند که در عصر پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع)، معیار عدالت به‌گونه‌ای نبوده که احراز ملکه نفسانی شرط باشد؛ بلکه آن چه در منابع فقهی درباره شاهد و امام جماعت آمده، نشان می‌دهد که حسن ظاهر، عدم ظهور فسق و رفتار متشرّعانه، برای احراز عدالت کفایت می‌کرده است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ص ۲۵-۲۶).

نتایج اختلاف در تعریف عدالت:

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 ملکه اجتناب از معاصی در امام جماعت احراز نشود، نمی‌توان به عدالت او حکم کرد. این مبنا همان طوری 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.

نکته قابل توجه دیگر آن است که در چارچوب نظریه عدالت فعلی، عدالت بیشتر جنبه طریقت دارد؛ یعنی به عنوان طریق و نشانه‌ای برای صحت امامت تلقی می‌شود و وثوق عرفی مأمومین به رفتار ظاهری امام جماعت می‌تواند کفایت کند، حتی اگر منشأ آن ملکه نفسانی نباشد. اما در مبنای عدالت نفسانی، عدالت امام جماعت دارای موضوعیت شرعی است؛ یعنی عدالت به عنوان یک وصف واقعی و درونی، شرط مستقل برای صحت امامت است و صرف وثوق عرفی یا حسن ظن 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.

۶. 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 این رو، دیدگاهی که عدالت را به مثابه 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، به گونه‌ای که اطاعت از احکام الهی برای او به طبیعت ثانوی تبدیل شود و به صورت 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 حجّیت 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 حجّیت فتوا، صلاحیت قضاوت و موارد مشابه، به صورت مطلق اعتبار دارند و شامل مواردی نیز می‌شوند که ملکه عدالت در قاضی یا مفتی تحقق نیافته باشد.

همچنین اجمال مخصّص 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 متعدّد است که در روایات، احکام مشروط به عدالت با آن‌ها مقید شده‌اند؛ از جمله: «عفیف»، «مأمون»، «مرضی»، «صالح» و مانند آن‌ها. ایشان

ادّعا کرده‌اند که این صفات، از فضائل نفسانی کسانی است که به آن‌ها متّصف شده‌اند، و فضائل نفسانی نمی‌تواند خارج از ملکات نفس باشد.

پاسخ اجمالی به این استدلال آن است که نخست، خود عنوان «عدالت» که در ادّله آمده، چنان‌که پیش‌تر روشن شد، دلالتی بر اعتبار ملکه به عنوان صفت ایجابی نفس ندارد؛ بلکه در نهایت، بر ترک معصیت به صورت 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 «صائِن از معصیت» تنها بر کسی دلالت دارد که با وجود انگیزه‌های نفسانی برای ارتکاب گناه، نفس خود را به واسطه ترس از خداوند از آن باز می‌دارد؛ «مأمون» کسی است که دیگران از شرّ 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 به عنوان ملکه‌ای در نفس انسان تعریف کنیم که موجب التزام به انجام واجبات و ترک محرمات می‌شود، در ترتّب آثار شرعی عدالت - نظیر حجّیت فتوا، اعتبار قضاوت و پذیرش شهادت - لازم است تحقّق این ملکه احراز گردد. بنابراین، اگر از ابتدا در تحقّق 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 تحقّق 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، ترتّب آثار عدالت بر او مجاز خواهد بود. خلاصه آن‌که در تعریف دوم، تحقّق 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 به تنهایی 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 صرف نظر از استدلال‌های موافق و مخالف و نقدهای وارد بر هر یک، آن‌چه به نظر قطعی و قابل پذیرش می‌رسد آن است که در موضوع امامت جماعت، نمی‌توان عدالت فعلی را بدون لحاظ ملکه درونی عدالت مدنظر قرار داد. از سوی دیگر، تحقق و احراز ملکه عدالت نفس محور 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 مطرح شده، می‌توان نظریه «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 به عنوان عدالت نفسانی حداقلی یاد می‌شود.

ملاک اعتبار این ملکه نفسانی در امام جماعت، وضعیت متعارف فرد است، نه مرتبه کمال او. به تعبیر آیت الله خامنه‌ای: «لا یضّر بذك إلا إذا کان فی عرف المنطقة أمراً مستهجناً منافياً للشأن و المروءة» (خامنه‌ای، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۶۸). بنابراین، معیار سنجش این ملکه، عرف زمان و مکان در خصوص فرد مورد نظر است. از این رو، 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 غلبه امیال نفسانی، مرتکب خطا گردد.

بر پایه مبنای «عدالت نفسانی حداقلی»، تحقق عدالت مستلزم احراز مرتبه‌ای از ملکه 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 این رو، 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 مرتبه کمال اخلاقی او.

نتیجه‌گیری

اساس اجماع تمامی فقیهان، احراز عدالت امام جماعت شرط ضروری برای اقامه صحیح نماز جماعت به شمار 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 درباره 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 ملکه درونی تعبیر کرده‌اند؛
۵. 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 دسته کلی «عدالت فعلی» و «عدالت نفسانی» جای داد. فارغ از استدلال‌های موافق و مخالف، آن چه به عنوان نتیجه قطعی قابل طرح است، آن است که در موضوع امامت جماعت، نمی‌توان عدالت فعلی را بدون لحاظ ملکه نفسانی معتبر دانست. از سوی دیگر، تحقق و احراز ملکه 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 نظریه مذکور، می‌توان به نظریه «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 به عنوان کیفیتی ذهنی و آرمانی در فرد شکل می‌گیرد. معیار اعتبار این ملکه در امام جماعت، وضعیت متعارف اوست نه مرتبه کمال؛ به گونه‌ای که فرد در حالت عادی، هیچ‌گونه گرایش قلبی به ارتکاب گناه نداشته باشد، هرچند ممکن است در مواردی نادر، به سبب جایز الخطا بودن انسان و غلبه امیال نفسانی، مرتکب خطا گردد.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). قضاء. قم: انتشارات هجرت.
۲. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور. (۱۴۱۱ق). السرائر. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳. ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز. (۱۴۰۶ق). المهدّب. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴. ابن حمزه، ابی جعفر محمد بن علی طوسی. (۱۴۰۸ق). الوسيلة. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. ابن فهد حلی، ابی عباس احمد بن محمد. (۱۴۰۹ق). الرسائل العشر. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: نشر ادب الحوزة.
۷. ابوالبرکات، احمد الدردیر. (بی تا). الشرح الكبير. بیروت: دار إحياء الكتب العربية.
۸. امامی، حسن. (۱۳۷۲ش). حقوق مدنی. تهران: انتشارات اسلامیة.
۹. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۴ق). الرسائل الفقهية. قم: مطبعة باقری.

۱۰. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). قضاء و شهادات. قم: مطبعة باقری.
۱۱. انصاری، مرتضی. (بی تا). کتاب الصلاة. نسخه خطی. مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۱۲. بازگیر، یدالله. (۱۳۸۳ش). قانون مدنی در آیین رأی دیوان عالی کشور (ادله اثبات دعوی). تهران: انتشارات فردوسی.
۱۳. بحرانی، یوسف. (بی تا). حدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم.
۱۴. بهجت، محمدتقی. (۱۴۲۰ق). جامع المسائل. قم: انتشارات شفق.
۱۵. بهوتی، منصور بن یونس. (۱۴۱۸ق). کشف الفناع. بیروت: دار الکتب العلمية.
۱۶. جصاص، ابی بکر احمد بن علی رازی. (۱۴۱۵ق). أحكام القرآن. بیروت: دار الکتب العلمية.
۱۷. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۸۱ش). مبسوط در ترمینولوژی حقوق. تهران: انتشارات گنج دانش.
۱۸. جندی، خلیل بن اسحاق. (۱۴۱۶ق). مختصر خلیل. بیروت: دار الکتب العلمية.
۱۹. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). صحاح تاج اللغة و صحاح العربية. بیروت: دار العلم للملایین.
۲۰. حائری شهاباغ، علی. (۱۳۸۲ش). شرح قانون مدنی. تهران: انتشارات گنج دانش.
۲۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۲۲. حسینی حائری، کاظم. (۱۴۱۵ق). قضاء في فقه الإسلامی. قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۲۳. حسینی دشتی، مصطفی. (۱۳۸۵ش). معارف و معاریف (دائرة المعارف جامع اسلامی). تهران: مؤسسه فرهنگي آرایه.
۲۴. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح. (۱۴۱۷ق). عناوین. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۵. خطاب الزعینی، محمد بن عبدالرحمن مغربی. (۱۴۱۶ق). مواهب الجلیل لشرح مختصر الخلیل. بیروت: دار الکتب العلمية.
۲۶. حلبی، ابوصلاح. (۱۴۰۳ق). الکافی في الفقه. اصفهان: مکتب امیر المؤمنین (ع).
۲۷. خامنه ای، سید علی. (۱۴۱۵ق). أجوبة الاستفتاءات. دار النبأ للنشر و التوزيع.
۲۸. خوانساری، احمد. (۱۳۵۵ش). جامع المدارک في شرح المختصر النافع. تهران: مکتب صدوق.
۲۹. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). محاضرات في أصول الفقه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۰. دسوقي، شمس الدین محمد بن عرفه. (بی تا). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بیروت: دار الإحياء الكتب العربية.
۳۱. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). لغت نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۲. دینانی، عبدالرسول. (۱۳۸۵ش). ادله اثبات دعوی در امور مدنی و کیفری. تهران: انتشارات تدريس.
۳۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). المفردات في غريب القرآن. دفتر نشر کتاب.
۳۴. راوندی، قطب الدين. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۵. سبزواری، محمد باقر. (بی تا). ذخیره المعاد في شرح الإرشاد. چاپ سنگی. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۶. سرخسی، شمس الدين. (۱۴۰۶ق). المبسوط. بيروت: دار المعرفة.
۳۷. سمرقندی، علاء الدين. (۱۴۱۴ق). تحفة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية.
۳۸. سيد عاملی، محمد بن علی موسوی عاملی. (۱۴۱۰ق). مدارک الأحکام. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۹. شربیني، محمد. (۱۹۵۸م). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۴۰. شهيد اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۴ق). الذّروس الشّرعیّة في فقه الإمامیّة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۱. شهيد اول، محمد بن مکی. (۱۲۷۲ق). الذکری. چاپ سنگی. طبع قدیم.
۴۲. شهيد اول، محمد بن مکی. (۱۳۷۲ش). القواعد و الفوائد. ترجمه مهدي صانعی. مشهد: نشر دانشگاه فردوسی مشهد.
۴۳. شهيد ثانی، زين الدين الجبعي العاملي. (۱۴۱۶ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
۴۴. شيخ صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۴ق). من لا يحضره الفقيه. قم: جامعة المدرّسين.
۴۵. شيخ صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۸ق). الهداية في الأصول و الفروع. قم: مؤسسه الإمام الهادي (ع).
۴۶. شيخ طوسي، محمد بن حسن. (بی تا). استبصار. قم: دار الكتب الإسلامية.
۴۷. شيخ طوسي، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). خلاف. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۸. شيخ طوسي، محمد بن حسن. (۱۳۵۱ش). مبسوط في فقه الإمامیّة. قم: مكتبة مرتضويه.
۴۹. شيخ طوسي، محمد بن حسن. (بی تا). نهاية في مجرّد الفقه و الفتاوى. قم: انتشارات قدس محمّدي.
۵۰. شيخ مفيد، ابی عبدالله محمد بن نعمان. (۱۴۱۰ق). المقنعة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۱. طباطبایی یزدی، محمد کاظم. (۱۳۷۶ش). سؤال و جواب. به اهتمام مصطفی محقق داماد. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

۵۲. طباطبایی یزدی، محمدکاظم. (۱۴۲۰ق). عروة الوثقی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۳. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر. (بی تا). جامع البیان. بیروت: دار الفکر.
۵۴. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۰ق). إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۵. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). قواعد الأحكام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۶. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۵ق). مختلف الشیعة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۷. فاضل الآبی، حسن بن ابی طالب. (۱۴۰۸ق). كشف الرموز في شرح المختصر النافع. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۸. فاضل مقداد، جمال الدین. (۱۳۴۳ش). كنز العرفان في فقه القرآن، (تصحیح و تعلیق از محمد باقر شریف زاده و محمد باقر بهبودی). تهران: مكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۵۹. فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن حسن بن محمد اصفهانی. (۱۴۰۵ق). كشف اللثام. قم: كتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۶۰. فخر المحققین، ابی طالب محمد بن حسن بن یوسف. (۱۳۸۹ق). إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد. قم: مطبعة علمیة.
۶۱. قدامة، ابی محمد عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامة. (بی تا). المغنی. بیروت: دار الكتاب العربی.
۶۲. کاتوزیان، امیرناصر. (۱۳۸۵ش). اثبات و دلیل اثبات. تهران: نشر میزان.
۶۳. کاشانی حنفی، ابوبکر بن مسعود. (۱۴۰۹ق). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. پاکستان: مكتبة الحبيبية.
۶۴. کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۲ق). رسائل الكرکی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۹۸۳م). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۶۶. محقق اردبیلی، احمد مقدّس. (بی تا). زبدة البیان فی أحكام القرآن. قم: مكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۶۷. محقق اردبیلی، احمد مقدّس. (۱۴۰۴ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: جامعة المدرّسين.
۶۸. محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۹ق). شرائع الإسلام. تهران: انتشارات استقلال.
۶۹. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰ش). أصول الفقه. قم: مركز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة.
۷۰. مظفر، محمدرضا. (۱۴۰۸ق). المنطق. قم: انتشارات فیروزآبادی.

۷۱. موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۹۰ق). تحریر الوسیلة. قم: دار الکتب العلمیة (اسماعیلیان).
۷۲. موسوی گلپایگانی، محمد رضا. (۱۴۰۱ق). القضاء. قم: دار القرآن الکریم.
۷۳. نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۲ش). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۷۴. نراقی، احمد. (۱۴۱۹ق). مستند الشیعة فی أحكام الشریعة. مشهد: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۷۵. وحید بهبهانی، محمد باقر. (۱۴۱۷ق). حاشیة مجمع الفائدة و البرهان. قم: تحقیق و نشر از مؤسسه علامه وحید بهبهانی.
۷۶. وحید بهبهانی، محمد باقر. (۱۴۱۹ق). الرسائل الفقهيّة. قم: تحقیق و نشر از مؤسسه علامه وحید بهبهانی.

