

A Comparative Study of the Concept of Justice in Imami Jurisprudence (Fiqh) and Narratology ('Ilm al-Rijāl)

Zahra Moradipour¹

Mehdi Akbarnezhad²

Mojtaba Mohammadi Anouiq³

1. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, University of Ilam.

setareh.1402@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0004-7423-7542>

2. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Ilam
(Corresponding author).

m.akbarnezhad@ilam.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0001-5039-0295>

3. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Ilam./
m.o.mohammadi@ilam.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0002-8063-3910>

*Promotional
Article*

Received:

2025-02-22

Accepted:

2025-05-24

Keywords:

Jurisprudence
(*Fiqh*), Science
of Narrators
(*'Ilm al-Rijāl*),
Justice
(*'Adālah*),
Habitual Trait
(*Malakah*),
Hadith,
Transgression
(*Fisq*)

Abstract: Justice is a fundamental concept in human life, and its establishment in society is a primary objective of divine prophets. In Islamic jurisprudence (*fiqh*), justice is a stipulated condition in various legal rulings and subsidiary matters, such as determining a source of emulation (*marja' al-taqlīd*), the qualifications of a judge, witness, prayer leader, and the Supreme Leader (*wali al-faqīh*). In the science of narrators (*'ilm al-rijāl*), justice is likewise considered an essential criterion for evaluating the reliability of hadiths. This research aims to conduct a comparative study of the concept of justice in Imami jurisprudence and the science of narrators, employing a descriptive-analytical method based on library sources. The findings indicate that while there are both commonalities and differences in the definition of justice between jurists (*fuqahā*) and scholars of narrators (*rijāliyyūn*), both disciplines emphasize justice as a fundamental condition and prioritize an individual's conduct and ethics in its assessment. However, the level of strictness in jurisprudence is considerably higher than in the science of narrators. This is because justice in jurisprudence pertains to both individual and social rulings and is based on objective criteria, whereas in the science of narrators, it relies more heavily on good reputation and confirmation by others. These differences stem from the distinct subjects and objectives of each field. A precise understanding of these similarities and differences is essential for a deeper comprehension of the concept of justice and its application in jurisprudence and the science of narrators.

DOI:

[10.22051/tqh.2025.50368.4362](https://doi.org/10.22051/tqh.2025.50368.4362)

publisher

Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran.



بررسی تطبیقی مفهوم "عدالت" در دو علم فقه و رجال از دیدگاه امامیه

زهرا مرادی پور^۱ مهدی اکبرنژاد^۲ مجتبی محمدی انویق^۳

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

<https://orcid.org/0009-0004-7423-7542> / setareh.1402@gmail.com

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. (نویسنده مسئول)

<https://orcid.org/0000-0001-5039-0295> / m.akbarnezhad@ilam.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

<https://orcid.org/0000-0002-8063-3910> / mo.mohammadi@ilam.ac.ir

چکیده: "عدالت" از مفاهیم کلیدی در زندگی بشر بوده و تحقق آن در جامعه از اهداف ارسال پیامبران الهی است. در علم فقه، عدالت در احکام و فروع فقهی مانند تعیین مرجع تقلید، شرایط قاضی، شاهد، امام جماعت و ولی فقیه شرط است. در علم رجال نیز عدالت در اعتبارسنجی روایات شرطی اساسی محسوب می‌شود. این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در علم فقه و رجال امامیه به روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. نتایج نشان می‌دهد که در تعریف عدالت بین فقها و رجالیون اختلاف نظر و اشتراکاتی وجود دارد. هر دو علم بر عدالت به عنوان شرط اساسی تأکید دارند و به رفتار و اخلاق فرد در سنجش عدالت اهمیت می‌دهند. با این حال، سطح سخت‌گیری در فقه به مراتب بیشتر از علم رجال است، زیرا عدالت در فقه شامل احکام فردی و اجتماعی است و معیارهای آن مبتنی بر شواهد عینی است؛ در حالی که در علم رجال بیشتر بر حسن شهرت و تأیید دیگران متکی است. این تفاوت‌ها ناشی از تفاوت در موضوع و هدف هر دو حوزه است. شناخت دقیق این شباهت‌ها و تفاوت‌ها برای درک بهتر مفهوم عدالت و کاربرد آن در فقه و علم رجال ضروری است.

صص

۱۸۸-۱۶۷

مقاله

علمی ترویجی

دریافت:

۱۴۰۳-۱۲-۴

پذیرش:

۱۴۰۴-۳-۳

کلیدواژه‌ها:

فقه،

علم رجال،

عدالت،

ملکه،

حدیث،

فسق

[10.22051/tqh.2025.50368.4362](https://doi.org/10.22051/tqh.2025.50368.4362)

DOI:

دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

ناشر



۱. مقدمه

عدالت از اصول عقلایی در زندگی اجتماعی بشر است و همواره مورد تأکید ادیان، به‌ویژه اسلام، بوده است. خداوند در آیه ۲۵ سوره حدید می‌فرماید، «ما رسولان خود را با دلائل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند». این آیه نشان‌دهنده اهمیت عملی و کاربردی عدالت در زندگی فردی و اجتماعی است. در دو دانش فقه و رجال، عدالت به‌عنوان مؤلفه‌ای اساسی برای فهم و اجرای دین اسلام مطرح شده است. گستردگی دامنه کاربرد عدالت در دو حوزه، صاحب‌نظران را به ارائه تعاریف دقیق‌تری از عدالت واداشته است. هرچند این امر سبب اختلاف نظرهایی در تعریف عدالت شده است، اما بررسی تطبیقی این مفهوم در فقه و رجال می‌تواند به درک بهتر آن کمک کند.

۲. پیشینه

بحث عدالت در میان فقها و محققان همواره مورد توجه بوده و کتاب‌ها و مقالات متعددی در این زمینه نوشته شده است. برخی از این آثار به‌طور مستقل به عدالت پرداخته‌اند و برخی دیگر در خلال مباحث دیگر به آن اشاره کرده‌اند. از جمله کتاب‌های مهم در این زمینه می‌توان به کلیات فی علم الرجال آیت‌الله سبحانی؛ اصول الحدیث فضلی و رجال تطبیقی اکبرنژاد اشاره کرد. همچنین مقالاتی مانند «بررسی حجیت اصالت عدالت از منظر شیخ طوسی»^۱ اثر جواد شفیعی افجدی و «واکاوی مفهوم عدالت و استقرار راه‌های احراز عدالت شهود»^۲ از مرضیه پیلهور به بررسی مفهوم عدالت پرداخته‌اند. با این حال، تاکنون مطالعه‌ای انجام نشده است که به‌طور خاص به بررسی تطبیقی عدالت در فقه و رجال بپردازد. این پژوهش درصدد است تا با واکاوی دیدگاه‌های فقها و رجالیون، مشترکات و تفاوت‌های مفهوم عدالت در این دو علم را استخراج و تحلیل کند.

۱. (تابستان ۱۴۰۲)، پژوهش‌های اصولی، ۱۰(۳۵)، صص ۱۵۵-۱۸۲.

۲. (تابستان ۱۴۰۱)، مطالعات حقوقی معاصر، ۱۳(۲۷)، صص ۱-۳۳.

۳. معنای لغوی عدالت

اهل لغت برای عدالت معانی مختلفی بیان کرده‌اند، از جمله «خلاف جور» و «مساوات» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ۲۳۶؛ طریحی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۴۲۰؛ صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۲۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶، ص ۴۳۰؛ جوهری، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۷۶۰؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۰). برقی نیز همین معنای لغوی را برگزیده است. (برقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۷). عادل هم کسی است که مردم از سخن و داوری او راضی باشند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۷). با تأمل در تعاریف ارائه‌شده توسط دانشمندان علم لغت، می‌توان گفت که یکی از وجوه اشتراک در این تعاریف، تأکید بر «میانه‌روی» است.

۴. معنای اصطلاحی عدالت در فقه امامیه

فقها برای مفهوم عدالت دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۴-۱. عدالت، به عنوان ملکه و صفت نفسانی

مشهور بین متأخرین، یعنی علامه حلی و پس از آن، این است که عدالت باید به صورت ویژگی و صفتی پایدار، ریشه‌ای، راسخ و مستمر در فرد وجود داشته باشد، به گونه‌ای که وی را همواره ملازم با تقوا و اجتناب از محرمات و نواهی الهی کند (خوبی ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۱۰؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۲۴۱؛ شریعتمدار جزایری، ۱۳۸۱، ص ۲۶۹؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۰۳). نکته حائز اهمیت در این دیدگاه این است که عدالت با این مفهوم، همیشگی و زوال‌ناپذیر است؛ به طوری که حتی اگر فرد مرتکب گناهی شود، با توبه به حقیقت عدالت بازمی‌گردد. از جمله قائلین به این نظریه، امام خمینی در *المکاسب المحرمة* و شیخ انصاری در *کتاب المکاسب* هستند. آن‌ها عدالت را اجتناب از گناه ناشی از ملکه نفسانی می‌دانند و ندامت و پشیمانی را دلیل بر آن ذکر می‌کنند. شیخ انصاری همچنین ملکه را دارای مراتب مختلف می‌داند (خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۱؛ انصاری، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۹۵ و ۲۰۴). محقق اردبیلی نیز عدالت را ملکه‌ای راسخ در نفس تعریف می‌کند که فرد را به تقوای ترک محرمات و عدم اصرار بر صغایر هدایت می‌کند (مامقانی، بی‌تا، ص ۲۶۳؛ الحسنی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۶۰؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۰۳). طرفداران این دیدگاه بر این باورند

که وثوق و اطمینان کامل از عدالت شخص مورد نظر، تنها با وجود ملکه ثابت نفسانی حاصل می‌شود که در نفس رسوخ کرده باشد. همچنین، اطمینان از وجود ملکه، مانعی برای انجام معصیت است. این دیدگاه در میان متأخرین پس از علامه حلی مشهور است و به نظر می‌رسد در کلام فقهای متقدم، واژه «ملکه» به کار نرفته است. (شریعتمدار جزایری، ۱۳۸۱، ص ۴۱۳).

۴-۲. عدالت به عنوان استقامت عملی (ترک گناه) بدون لحاظ ملکه

برخی دیگر از فقها، عدالت را صرفاً به معنای استقامت عملی و ترک گناه می‌دانند، بدون اینکه لزوماً ملکه‌ای نفسانی در کار باشد. طبق این دیدگاه، عدالت عبارت است از انجام واجبات و ترک محرمات، بدون ارتباط به وجود ملکه نفسانی. آیت الله خوبی از طرفداران این نظریه است و معتقد است که عدالت حقیقت شرعی‌ای ندارد و در معنای لغوی یعنی استقامت و عدم انحراف استعمال شده است (خوبی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۱۱).

در این دیدگاه، عدالت به معنای ترک گناه، اعم از کبیره و صغیره است و منشأ این اجتناب (چه از ملکه ناشی شود یا نه) اهمیت چندانی ندارد.

۴-۳. عدالت به عنوان اسلام و عدم ظهور فسق

عده‌ای دیگر از فقها بر این اعتقادند که عدالت همان اسلام و عدم ظهور فسق است. طبق این دیدگاه، دو عامل اساسی در اثبات عدالت فرد عبارتند از، مسلمان بودن و عدم ظهور فسق از او. به عبارت دیگر، اگر فردی مسلمان باشد و از او فسقی دیده نشود، عدالت او ثابت می‌شود و با ظهور فسق، عدالتش ساقط می‌گردد. این دیدگاه از سوی ابن جنید، شهید ثانی، محدث کاشانی و فاضل خراسانی نیز تأیید شده است (مامقانی، ۱۴۱۱، ص ۲۵۴). نکته اساسی در این دیدگاه، عدم سرپیچی از نواهی الهی است. اگر یقین حاصل شود که فردی با وجود مسلمان بودن، مرتکب فسق و نافرمانی الهی نشده است، عدالت او محرز می‌شود. ابن جنید و شیخ مفید در کتاب *الاشراف* و شیخ طوسی در کتاب *المبسوط* و *الخلاف* بر این اساس ادعای اجماع نموده‌اند. جدیدی نژاد، ۱۳۸۰، ص ۵۹) بر این اساس، هر مسلمانی که از او فسقی دیده نشود،

عادل به شمار می‌آید. لذا تا زمانی که ارتکاب کبیره اثبات نشود اصل بر عدم است، در غیر این صورت حتی تحقیق هم منتفی است (کریمی و دانشی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۸).

۴-۴. شرط مروت در عدالت

«مروت» به معنای جوانمردی و کمال اخلاقی و در اصطلاح فقهی به معنای پایبندی به آداب و رسوم پسندیده و دوری از رفتارهای ناپسند و ناخوشایند است، هرچند مباح باشند. برخی فقها، عدالت را کیفیتی نفسانی می‌دانند که علاوه بر ملازمت با تقوا، رعایت مروت را نیز در پی دارد (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۱۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۵۰۱). براساس این تعریف، عدالت صفتی نفسانی، ریشه‌دار و مستقر در وجود انسان است که بر پایه عقل و تدبیر شکل می‌گیرد و فاسق از دایره این تعریف خارج است. ابن‌ادریس حلی در تبیین عدالت می‌گوید، «هر کس در دین، مروت و در احکام عادل باشد، به این معنی که در انجام واجبات کوتاهی نکند، فعل قبیحی انجام ندهد و از اموری که مروت را ساقط می‌کند، مانند خوردن در ملاء عام، اجتناب نماید و بالغ و عاقل باشد، عادل است» (ابن‌ادریس حلی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۶۳). به طور کلی، ملکه بودن، تقوای مستمر و همیشگی، انجام واجبات، ترک گناهان کبیره و عدم اصرار بر صغیره و اهتمام به امور مرتبط با شخصیت اجتماعی یا همان مروت، از نکات حائز اهمیت در این تعریف است. با وجود جامع‌تر بودن این تعریف نسبت به تعاریف پیشین، برخی فقها مانند صاحب جواهر، امام خمینی، آیت‌الله خویی و شیخ انصاری، مروت را در عدالت شرط نمی‌دانند (اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۷؛ شهیدی تبریزی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۵۱). تعریف عدالت به‌عنوان ملکه نفسانی در آثار فقهای متقدم دیده نمی‌شود و به نظر می‌رسد این تعریف پس از علامه حلی در میان فقهای متأخر رواج یافته است (فغانی و زارعی، ۱۳۹۹، ص ۳۳).

۴-۵. عدالت به عنوان حسن ظاهر

برخی فقها عدالت را صرفاً به معنای «حسن ظاهر» تعریف می‌کنند. طبق این دیدگاه، عدالت عبارت است از ظاهر صالح و مطیع بودن فرد نسبت به اوامر و نواهی شرع. این دیدگاه بیشتر در میان فقهای قدیم رواج داشته است. طرفداران این نظریه بر این باورند که اثبات ملکه عدالت نیازمند بررسی باطن افراد است، در حالی که دستیابی به باطن افراد کاری دشوار و گاه غیرممکن است. بنابراین، حسن ظاهر به‌عنوان معیاری

ساده‌تر و عملی‌تر برای تشخیص عدالت پذیرفته شده است. از جمله دلایل این دیدگاه، روایاتی است که بر لزوم حکم براساس ظاهر تأکید کرده‌اند. برای مثال، در روایتی از امام صادق (ع) آمده است، «حکم براساس ظاهر است و باطن به خداوند واگذار می‌شود» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۴۸۹؛ ابوالصلاح حلبی، بی‌تا، ص ۲۱۹؛ ابن البراج، ۱۴۰۶ق، ص ۷۲۵). هرچند این دیدگاه با مخالفت بزرگانی مانند شیخ انصاری مواجه است؛ شیخ انصاری در کتاب *ارزشمند/المکاسب* عدالت را مساوی با حسن ظاهر دیدن را غیر معقول می‌داند؛ در کلام متقدمین هم نیامده است (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۲۰۸).

از جمله دلایلی که طرفداران این نظریه به آن استناد می‌کنند، عبارتند از:

۴-۵-۱. تعبیر شیخ مفید

شیخ مفید در تعریف عدالت می‌نویسد: «العدل من كان معروفا بالدين و الورع عن محارم الله» (مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۵). از این عبارت برداشت می‌شود که عادل کسی است که در جامعه به دینداری و پرهیز از محرّمات الهی معروف باشد. به عبارت دیگر، عدالت با مشهوریت فرد به رعایت اوامر و نواهی شرع اثبات می‌شود و مردم، گناه و لغزش از چنین فردی را بعید بدانند. این نمود اجتماعی در شناساندن او به وصف عادل حائز اهمیت است. شیخ طوسی نیز بر این باور است که اصل در اسلام، عدالت است و همین که شاهد معروف به اسلام باشد و مجروح نباشد، شهادت او از باب احتساب عدالت کفایت می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۱۷).

۴-۵-۲. دلیل عقلی

با تمسک به عقل نیز معلوم می‌شود که حسن ظاهر تنها راه اعتماد است، زیرا ما به باطن افراد آگاه نیستیم (سبحانی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۷). اگر قرار باشد عدالت تنها با کشف باطن اثبات شود، این امر غیرممکن خواهد بود (خویی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۱۱).

۴-۵-۳. دشواری کشف باطن

کشف باطن افراد کاری دشوار و زمان‌بر است و نیاز به معاشرت طولانی دارد. این امر تنها برای افراد خاصی ممکن است و برای عموم قابل اجرا نیست؛ بنابراین، حسن ظاهر بهترین راه است.

۴-۵-۴. مرسله یونس بن عبدالرحمان

در مرسله یونس بن عبدالرحمان از امام صادق^(ع) نقل شده است که بر مردم واجب است براساس ظاهر افراد حکم کنند و یکی از این موارد، شهادت است (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۴۸۹). براساس این روایت، نیازی به تفتیش باطن نیست و می توان به ظاهر بسنده کرد.

۴-۵-۵. روایت عبدالله بن ابی یعفور

در روایتی، عبدالله بن ابی یعفور روش شناسایی عادل را از امام صادق^(ع) سؤال می کند و ایشان ضمن برشمردن مواردی، بیان می دارند که عادل، میان مردم به اجتناب و دوری از گناهان بزرگ شناخته می شود و مردم می گویند جز خوبی از او ندیده ایم. این برای اثبات عدالت وی کافی است (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۸).

۴-۵-۶. روایت علقمة بن محمد

در روایت علقمة بن محمد از امام صادق^(ع)، ایشان فرموده اند: «هر کسی که بر فطرت اسلام است، شهادتش پذیرفته می شود» (طباطبایی، ۱۲۹۶، ص ۵۶۴). همان گونه که ملاحظه می شود، در این مورد هم ظاهرالصلاح بودن به اسلام در اثبات عدالت کافی دانسته شده است و نیازی به تلاش بیشتر برای کشف آن نیست.

۴-۵-۷. صحیحہ عبدالله بن مغیره

در صحیحہ عبدالله بن مغیره، از امام رضا^(ع) درباره شاهد ناصبی سؤال می شود و ایشان می فرماید: «هر کس بر فطرت اسلام و ظاهرالصلاح باشد، شهادتش درست است» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۹). این روایت در کتابهای *الفصول المهمة*، *تهذیب الاحکام* و *بحار الأنوار* نیز نقل شده است.

۴-۵-۸. موثقه أبوبصیر

در موثقه أبوبصیر، از امام صادق^(ع) در مورد شهادت مهمان سؤال می شود و ایشان در پاسخ می فرماید: «اگر عقیف و محفوظ است، اشکال ندارد» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۳۹۵؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۲). در *تهذیب الاحکام*، *الوافی* و *من لا یحضره الفقیه* نیز این مضمون آمده است.

۴-۵-۹. صحیح حریز

در صحیح حریز از امام صادق (ع) آمده است که فرمود: «هرگاه شهادت به دروغ در بین مردم معروف نباشد، شهادتشان مورد قبول است» (تبریزی، جواد، بی تا، ج ۱، ص ۷۲).

این روایات اقتضا می کند که حسن ظاهر به تنهایی کاشف از عدالت است، حتی اگر ظن به آن وجود داشته باشد (شریعتمدار جزایری، ۱۳۸۱، ص ۳۶۵).

• جمع بندی دیدگاه های فقهی درباره عدالت

با بررسی دیدگاه های مختلف فقها درباره عدالت، می توان به این نتیجه رسید که عدالت در فقه به عنوان شرطی اساسی در بسیاری از احکام فردی و اجتماعی مطرح شده است. هرچند تعاریف ارائه شده از عدالت متفاوت است، اما وجوه اشتراکی نیز میان آنها وجود دارد. به طور کلی، عدالت در فقه به معنای پابندی به تقوا، ترک گناهان کبیره و صغیره (در صورت اصرار)، و رعایت موازین شرعی در رفتار فردی و اجتماعی است. برخی فقها بر وجود ملکه نفسانی به عنوان شرط عدالت تأکید کرده اند، در حالی که برخی دیگر صرفاً به استقامت عملی و حسن ظاهر بسنده کرده اند.

تفاوت های موجود در تعاریف عدالت ناشی از اختلاف نظر فقها درباره ماهیت عدالت روش های اثبات آن است، همان طور که گذشت برخی فقها مانند امام خمینی و شیخ انصاری، عدالت را ملکه ای راسخ و پایدار می دانند که فرد را از ارتکاب گناه باز می دارد، در حالی که فقهایی مانند آیت الله خوئی عدالت را صرفاً به معنای ترک گناه و استقامت در راه راست، تعریف می کنند. همچنین، برخی فقها مانند علامه حلی، رعایت مروّت (جوانمردی و کمال اخلاقی) را نیز در تعریف عدالت گنجانده اند.

با توجه به دیدگاه های مطرح شده، می توان گفت متعادل ترین دیدگاه، از آن شیخ انصاری در کتاب *المکاسب* است؛ زیرا وجود ملکه راسخ در سطح عالی که فرد مرتکب کوچک ترین لغزش و اشتباهی نشود، جز از معصوم (ع) بر نمی آید. به نظر می رسد این نوعی افراط گرایی و سخت گیری در احراز عدالت باشد. از سوی دیگر، بسنده کردن به تلبّس به ظاهر اسلام یا حسن ظاهر، بدون آنکه اعمال و رفتار حسنه شخص، متصل

به انگیزه‌ای درست و شرعی باشد، نوعی مسامحه‌نگری و تفریط در احراز عدالت است.

بنابراین، اینکه عدم فسق را مساوی با عدالت بدانیم نیز نادرست است، زیرا فسق در مقابل تقوا قرار می‌گیرد. مرّوت نیز به لحاظ شرعی، لغوی و عرفی، جزو عدالت نیست. از این رو، حق این است که گفته شود عدالت، ناشی از ملکه‌ای است که می‌تواند بسته به ظرفیت، استعداد و موقعیت انسان‌ها، دامنه‌ای متفاوت داشته باشد.

۵. تأثیر عدالت در ابواب فقه

با بررسی ابواب مختلف فقهی مشخص می‌شود که عدالت، نقطه ثقل در بیان ویژگی‌های مؤلفه‌هایی همچون قضاوت، شهادت، امامت جماعت، مرجع تقلید، مستحق زکات و... است. برای روشن شدن بحث و نحوه کاربرد این ویژگی، سه مورد از موارد ذکر شده را بررسی می‌کنیم:

۵-۱. مرجع تقلید

فقها معتقدند کسی که عهده‌دار مرجعیت و مقام فتوا است، باید عادل باشد. در حقیقت، فقیهان از عدالت به عنوان یک قاعده مهم در استنباط احکام شرعی استفاده می‌کنند (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۳؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ص ۴۲۱). سید مرتضی در کتاب *الذریعة* می‌گوید، «آنچه بر مفتی لازم است این است که، اصول فقه را به تفصیل بداند، بر روش استخراج احکام آگاه باشد و... علاوه بر این دانش‌ها، پروا پیشه، دیندار، خودنگهدار، عادل و وارسته باشد، تا تقلید از او نیکو باشد و نصایح و امانت‌داری ایشان، آرامش‌بخش باشد» (علم الهدی، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۸۰۰). بر این اساس عدالت یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین شرایط مرجع تقلید است و شناخت عمیق او از احکام دینی باید همراه با حسن شهرت و پایبندی به ابعاد مختلف اخلاقی و رفتاری همچون رعایت صداقت و پرهیز از گناهان کبیره و فضایل می‌باشد.

۵-۲. امام جماعت

همچنین، امام جماعت باید از نظر عدالت و شرافت برخوردار باشد. علامه حلی، با بیان مثال‌هایی، این شرط را تثبیت کرده است. او امام جماعت فاسق را صحیح

نمی‌داند (حلی، ۱۴۲۰، ص ۲۰۰). این نشان‌دهنده اهمیت عدالت در مسئولیت‌های دینی است.

۵-۳. قاضی

قاضی هم باید واجد این خصوصیت باشد تا بتواند عدالت را در مقام قضا به انجام برساند. شیخ انصاری و فقهای برجسته دیگر، لزوم ثبوت عدالت در قاضی را از طریق اجماع، فتوا و نص، توجیه می‌کنند. شیخ انصاری در کتاب *المکاسب* تأکید می‌کند که قاضی باید عادل باشد؛ او استدلال می‌کند که چه اجماع و چه نص بر لزوم عدالت در قاضی دلالت دارد (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۲۲۹). صاحب جواهر و علامه حلی هم صراحتاً این شرط را بیان می‌کنند. (نجفی، ۱۴۲۹ق، ج ۴۰، ص ۱۲).

قضاوت و حکم در بین انسان‌ها که در قرآن کریم هم از مهم‌ترین شئون اولیای الهی بیان شده و وظیفه مردمان هم تبعیت بی‌چون‌وچرا از نتیجه حکم است، از حساس‌ترین نقاط روابط اجتماعی در جامعه اسلامی است که در بسیاری از موارد با ناموس و آبرو و اقتصاد و حتی حیات شخص ارتباط پیدا می‌کند و از این حیث سخت‌گیری و تدقیق در آن معقول و منطقی است.

۵-۴. شهادت

در باب شهادت هم گفته می‌شود عدالت شرط قبول شهادت است، این موضوع بر اهمیت عدالت در صدور حکم براساس شهادت تأکید می‌کند. نکته جالب توجه این است که راه اثبات عدالت شاهد سخت‌تر و دقیق‌تر است چرا که صدور حکم براساس شهادت شاهد به مال و ناموس و جان مسلمین مرتبط می‌شود. (جزایری، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷). ولیکن این سخت‌گیری به این معنا نیست که هیچ‌گناهی انجام ندهد چرا که پیدا کردن فردی با این ویژگی بسیار سخت است و فقط معصوم باقی می‌ماند (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۵۱۹؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۲۰؛ مامقانی، بی‌تا، ص ۲۵۱؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۲۰، شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۵۱۹، مامقانی، بی‌تا، ص ۲۵۱، ابن‌البراج، ۱۴۰۶، ص ۵۹۶). برای نمونه نظر برخی از فقها را در خصوص شرایط احراز عدالت شاهد توجه کنیم، ابن‌جنید می‌گوید هرگاه شاهد آزاد، بالغ، مومن، بصیر و به کذب در شهادت و ارتکاب کبیره و اصرار بر صغیره مشهور نباشد، عارف به احکام

شهادت باشد، با اهل باطل مراوده نداشته باشد، حریص بر دنیا نباشد، و به دلایل مختلف از مروت ساقط نشده باشد، پس چنین شخصی عدالت مورد نظر در شهادت را دارا می باشد. شیخ مفید هم معتقد است اگر شناخته شده به اسلام و رعایت دین و ورع از محارم العی باشد و مجروح نباشد عدالت و شادتش نافذ است. (مامقانی، بی تا، ص ۲۵۴). از نظر شیخ طوسی، ابن البراج و ابوالصلاح عدل مورد نیاز در شهادت این است که ظاهرش ظاهر ایمان باشد و شناخته شده به ستر و صلاح و عفاف باشد (محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۰۲). باید توجه داشت عدالت شرط در شاهد در زمان ادای شهادت است نه در زمان تحمل حادثه، بنابراین شهادت فاسق بعد از توبه نافذ و عدالتش هم ثابت میشود (ابن ادریس حلی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۶۲؛ مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۵).

این نکات نشان دهنده تأثیر مهم مفهوم عدالت در ابواب مختلف فقه و ضرورت آن برای حفظ اصول دینی و اجتماعی در جامعه اسلامی است.

۶. معنای اصطلاحی عدالت در علم رجال

علم رجال یکی از مهم ترین علوم است که با همراهی علم درایه الحدیث، به بررسی صحت و سقم احادیث رسیده از معصومان^(ع) می پردازد و در نتیجه فصل الخطاب در پذیرش یا رد روایت و در نهایت صلاحیت آن برای ملاک و منبع قرار گرفتن جهت صدور حکم شرعی می باشد. نقطه ثقل علم رجال جرح و تعدیل راویان است؛ به این منظور، قوانین خاصی طراحی شده که یکی از آنها قانون شرایط و اوصاف راوی است. شرط اساسی در پذیرش روایت، شامل عقل، بلوغ، اسلام، ایمان، عدالت و ضبط می شود. در این میان، صفت عدالت به دلیل گستره معنایی که می تواند داشته باشد، از اهمیت فراوان برخوردار است (جدیدی نژاد، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰).

رجالیون معتقدند عدالت را می توان در سه معنای اخص، حسن ظاهر و اعم به کار برد، مراد از معنای اخص این است که شخص امامی عادل است (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۴۱؛ ربانی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۵، اکبرنژاد، ۱۳۹۸، ص ۲۷۲). چنانچه لفظ عدل در رجال نجاشی دلالت بر امامی عادل دارد. و مراد از لحاظ حسن ظاهر عدم فسق راوی است و در معنای اعم عدل عبارت است از ملکه نفسانی راسخ که باعث ملازمت تقوا و ترک گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره و ترک اعمال

منافی با مروت می شود (غفاری صفت و صناعی پور، ۱۳۹۳، ص ۹۷؛ مامقانی، ۱۳۸۱، ص ۳۳). از دیدگاه شیخ طوسی، عدالت راوی صرفاً با اطمینان از صدق و راستگویی و دوری جستن او از دروغ مشخص می شود (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۴۱) به کار برد. بر این اساس می توان گفت، در علم رجال، عدالت به معنای راستگویی، امانتداری و عدم عداوت نسبت به اهل بیت^(ع) و یا اشخاصی است که روایات آنها نقل می شود. رجالیون برای تشخیص عدالت راوی، به بررسی زندگی او، سیره او و همچنین شواهد و قرائن دیگری مثل وثاقت راوی توسط دیگر راویان، توجه می کنند. سطح سخت گیری در اثبات عدالت در رجال، با توجه به اینکه موضوع تنها پذیرش یا رد روایت است، نسبت به فقه کمتر است. بسیاری از رجالیون، به تبعیت از شیخ طوسی، حسن ظاهر و عدم فسق را برای پذیرش روایت کافی می دانند.

حال به بررسی برخی از این ملاکها می پردازیم:

۶-۱. کفایت حسن ظاهر

برخی از رجالیون بر این عقیده اند که عدم ظهور فسق شرط عمل به روایت است و اگر شخص به صورت علنی گناهان کبیره خصوصاً دروغ را انجام ندهد روایت از او پذیرفته و قبول می شود. طبق نظر این گروه از رجالیون تنها صدور آشکار و علنی گناه باعث بی اساس بودن و رد خبر می شود. بر این اساس عدم مشاهده دروغگویی و عملکرد خلاف از راوی، بدون ملکه برای احراز شرایط راوی کفایت می کند (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۴).

به بیانی دیگر، عدم فسق ظاهری راوی دلیل بر عدالت او است، در صورتی که عدم ظهور فسق تنها راهی برای شناخت عدالت راوی است (رشتی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۲۱). این گونه نیست که نبود فسق را مساوی با عدالت بدانی؛ واقعیت این است که نسبت میان عدالت و فسق این گونه نیست (انصاری، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۳). برخی، مانند شیخ طوسی، هم عدالت را شرط نمی دانند و تنها کافی است که مورد اعتماد باشند، هر چند از نظر عمل فاسق باشند. زیرا وی عدالت مطلوب را در بحث روایت دارد، ولی فسق او مانع شهادت است (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۳؛ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۸۱؛ نجفی، ۱۴۲۹، ص ۹۲). اما محقق حلی این سخن را نمی پذیرد

(اکبرنژاد، ۱۳۹۸، ص ۲۷۳؛ فضلی ۱۳۸۴، ص ۱۰۹). هرچند جمع کثیری از متأخرین در این موضوع با وی موافقت نموده‌اند (غفاری صفت و صناعی پور، ۱۳۸۴، ص ۹۷).

۶-۲. حجیت خبر واحد

خبر واحد، همان طور که از اسمش پیداست، به حدیثی گفته می‌شود که تعداد راویان آن به حدی نرسیده است که اطمینان به صدور آن از طرف معصوم وجود داشته باشد. به همین دلیل، اصولیون برای اعتبار آن به قرائن متوسل شده‌اند. قرائنی که ظن صدور آن از معصوم را تقویت کند؛ چرا که تعداد احادیث متواتر بسیار اندک می‌باشند. بر این اساس، آنچه مسلم است، خبر واحد قطعی الصدور حجت است.

برخی از رجالیون، مانند شیخ طوسی، بر این عقیده‌اند که همین که اطمینان به صحت روایت وجود داشته باشد و یقین حاصل شود که راوی در بیان روایت راستگو است، کافی است و نیازی به تفحص در حالات دیگر وی نیست. عدالتش جهت بیان و قبول روایت ثابت است، حتی اگر شخص فاسق باشد (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۲). آیت‌الله سبحانی نیز اطمینان به صدور خبر از معصوم را محور اصلی می‌داند و معتقد است که اگر این اطمینان به وجود بیاید، نیازی به بررسی هیچ مورد دیگر نیست و این را به سیره عقلا مرتبط می‌داند که هر خبری که اطمینان به صدور آن از معصوم باشد، حجیت دارد، خواه وثاقت راوی محرز شده باشد یا نشده باشد (سبحانی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱؛ فضلی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱). این دیدگاه مطابق نظر شیخ طوسی است.

مهم‌ترین دلیلی که بر حجیت خبر واحد ثقه از قرآن کریم آورده شده، این آیه است، «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (الحجرات: ۶). هرچند در مورد این آیه کریمه بحث‌های زیادی صورت گرفته است، ولی باتوجه به اینکه ذیل آیه، موضوع را مشخص و تکلیف در باب عمل به خبر واحد را روشن می‌سازد، آنچه ممنوع است، عمل به خبری است که به‌طور جاهلی و غیر عقلانی محسوب شود. روایاتی که برای اثبات حجیت خبر واحد ذکر می‌شود، باید به حد تواتر رسیده باشد. صاحب کفایه و سبحانی بر این باورند که اخبار دال بر حجیت خبر واحد به حد تواتر اجمالی رسیده است.

بررسی نشان می‌دهد در این‌که عدالت مورد اشاره در اوصاف راوی دقیقاً به چه معناست، تفاوت آشکاری در نظریات رجالیون وجود دارد و مبانی اشخاص در عدالت متفاوت است. از مجموع نظرات بزرگان علم رجال می‌توان به این نتیجه رسید که فقها از واژه عدالت، یکی از این دو معنا را برداشت کرده‌اند، یا همان مسلمان بودن و حسن ظاهر و یا ملکه‌ای که مانع از ارتکاب محرمات شود. در مورد اول، به نظر می‌رسد حسن ظاهر و صرف مسلمان بودن با شمول بسیاری از افراد، مشکل ایجاد می‌کند. زیرا عدم تفحص در اثبات عدالت و بسنده کردن به حسن ظاهر، موجب نفوذ افراد سودجو و جاعل و کاذب می‌شود. همچنین اینکه برخی علما عدم فسق را مساوی با عدالت می‌دانند نیز پذیرفته نیست؛ زیرا نسبت آشکاری را نمی‌توان بین آن‌ها پیدا کرد. از آن‌رو که ممکن است شخصی انگیزه‌های فراوانی برای انجام محرمات و ممنوعات داشته باشد، اما زمینه و بستر ارتکاب وجود نداشته باشد. تنها اصطلاحی که برای این شخص می‌توان به کار برد همان عدم فسق است و نه عدالت. به نظر می‌رسد اشتراط ویژگی ملکه، سخت‌گیری بیش از اندازه در پذیرش روایت از راوی است و حد میانه این است که راوی واجد یک صفت راسخی، که همان اصطلاح تقواست، باشد (به صورت همیشگی) که در اثر آن مرتکب گناهان کبیره و تکرار صغایر و اعمال خلاف مروت نشود و به طور قطع در این موارد، صدور روایت از معصوم با درجه بالایی از اعتماد پذیرفته می‌شود.

براین اساس می‌توان گفت، در علم رجال، عدالت به معنای راستگویی، امانتداری و عدم عداوت نسبت به اهل بیت^(ع) و یا اشخاصی است که روایات آنها نقل می‌شود. رجالیون برای تشخیص عدالت راوی، به بررسی زندگی او، سیره او و همچنین شواهد و قرائن دیگری مثل وثاقت راوی توسط دیگر راویان، توجه می‌کنند. سطح سخت‌گیری در اثبات عدالت در رجال، با توجه به اینکه موضوع تنها پذیرش یا رد روایت است، نسبت به فقه کمتر است. بسیاری از رجالیون، به تبعیت از شیخ طوسی، حسن ظاهر و عدم فسق را برای پذیرش روایت کافی می‌دانند.

• جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مباحث پیش‌گفته چنین برمی‌آید که عدالت از اقتضائات فطری است و براساس آیات و روایات، خداوند آن‌را در فطرت تمام انسان‌ها، قرار داده است. بررسی عدالت در فقه و رجال نشان داد در این باره بین فقها و رجالیون اشتراکات و افتراقاتی وجود دارد. در هر دو علم، عدالت معیار اساسی برای پذیرش شهادت و یا قبول و پذیرش روایت و حدیث است و این مهم مبتنی بر قرآن و سنت نبوی است. همچنین در هر دو حوزه اجتناب از گناهان کبیره و فاسق نبودن لازم است و لیکن در فقه سخت‌گیری بیشتری می‌شود؛ در رجال بسیاری از علما به تبعیت از شیخ طوسی، حسن ظاهر و عدم فسق را کافی می‌دانند. این تفاوت‌ها و اشتراکات، نشان‌دهنده غنای فقه امامیه در پرداختن به مفاهیم اخلاقی و اجتماعی مانند عدالت است. بررسی‌ها نشان داد معیارهای عدالت در فقه، شامل اجتناب از گناهان کبیره (عدم ارتکاب به گناهان بزرگ)، پایداری در ایمان (ثبات در عقیده و عدم انحراف از دین)، حسن رفتار (نیکو بودن تعاملات اجتماعی و اخلاقی)، علم به احکام (آگاهی و شناخت مناسب از احکام دینی) است و معیارهای عدالت در رجال عبارتند از: حسن ظاهری (ارزیابی راوی براساس رفتار و برخورد او)، عدم فسق (نبودن گناهان آشکار و عظیم در زندگی راوی)، تأیید دیگر راویان (وجود شهرت خوب و تأیید در میان علمای دیگر)، صداقت در نقل احادیث، راستگویی و دقت در روایت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع:

• قرآن کریم

۱. ابن‌ادریس الحلّی، محمدبن‌احمد(بی‌تا). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲. ابن‌بابویه، محمدبن‌علی(۱۴۰۴ق). *من لایحضره الفقیه*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. ج ۴. قم: جامعه‌المدرّسین-مؤسسه‌النشر الاسلامی.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق). *لسان العرب*. بیروت: موسسه تاریخ العربی.
۴. ابوالصلاح حلبی، تقی‌الدین بن نجم‌الدین (بی‌تا). *الکافی فی الفقه*. اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمومنین^(ع).
۵. اعرجی کاظمی، محسن بن حسن (۱۴۱۵ق). *عدة الرجال*. قم: إسماعیلیان.
۶. اکبرنژاد، مهدی (۱۳۹۸ش). *رجال تطبیقی؛ کنکاشی در ملاکات جرح و تعدیل، بیان مشترکات و تاریخچه رجالی فریقین*. تهران: هستی نما.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۱ق). *المکاسب* ج ۳. قم: دار الذخائر.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۴ق). *رسائل فقهیه*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۹. برقی، احمد بن محمد (بی‌تا). *المحاسن*. ج ۱. قم: دار الکتب الإسلامیه.
۱۰. تبریزی، جواد (۱۴۲۶ق). *تنقیح مبانی العروة*. قم: دارالصدیقه الشهیده.
۱۱. جدیدی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۰ش). *معجم مصطلحات الرجال و الدراية*. قم: دارالحديث.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق). *الصالح؛ تاج اللغة و صحاح العربیه*. بیروت: دارالعلم، بیروت.
۱۳. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *تفصیل و سائل الشیعة إلى تحصيل مسائل الشریعة*. قم: آل‌البيت.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ق). *تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیه*. ج ۱. قم: مؤسسه الإمام الصادق^(ع).
۱۵. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۲ق). *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة*. ج ۱. بی‌جا: بی‌تا.
۱۷. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). *موسوعة الإمام الخوئی*. چاپ اول. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین محمد (۱۴۰۴ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تهران: دفتر نشر کتاب.
۱۹. ربانی، محمدحسن (۱۳۸۵ش). *سبک شناسی دانش رجال الحديث*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار^(ع).
۲۰. رشتی، میرزا حبیب‌الله (۱۴۰۱ق). *القضاء*. قم: دارالقرآن الکریم.

۲۱. سبحانی، جعفر (۱۳۸۹ش). *کلیات علم رجال*. مترجمان: علی اکبر روحی، مسلم قلی پور گیلانی. چاپ پنجم. قم: انتشارات قدس
۲۲. سجادی، جعفر (۱۳۷۳ش). *فرهنگ معارف اسلامی*. تهران: کومش.
۲۳. شریعتمدار جزایری، نورالدین (۱۳۸۱ق). *النور المبین فی شرح التحریر و منهاج الصالحین*. قم: دارالکتاب.
۲۴. شهیدی تبریزی، میرفتاح (۱۳۷۵ق). *هدایة الطالب الی أسرار المکاسب*. قم: دارالکتاب.
۲۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). *مسالك الأفهام الی تنقیح شرائع الاسلام*. قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
۲۶. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. بیروت: عالم الکتب
۲۷. طباطبایی، محمد بن علی (۱۲۹۶ش). *مفاتیح الأصول*. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۲۸. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق). *مجمع البحرين و مطلع النیرین*. چاپ سوم. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). *الخلاف*. قم: جماعة المدرسين_مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۰. عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار*. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
۳۱. علم الهدی، مرتضی (۱۳۴۸). *الذریعة الی الأصول الشریعة*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. غفاری صفت، علی اکبر؛ صانعی پور، محمد حسن (۱۳۹۳ش). *دراسات فی علم الدراییة*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سمت.
۳۳. فخرالمحققین حلی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). *ایضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد*. تصحیح علی پناه اشتهاردی و موسوی کرمانی. قم: اسماعیلیان.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). *العين*. چاپ دوم. قم: انتشارات هجرت.
۳۵. فضلی، عبدالهادی (۱۳۸۴). *اصول الحدیث (علم الحدیث، درایه الحدیث، مصطلح الحدیث)*. ترجمه محمد مهدی حقی. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۳۶. فغانی، رامین؛ زارعی، محمد مهدی؛ ابراهیمی، سعید و ایزدی فرد، علی اکبر (تیر ۱۳۹۹). نقد و بررسی مبانی فقهی دیدگاه مشهور در مفهوم شناسی عدالت فقهی. *پژوهش های فقهی*، ۶(۲). صص ۳۰۹-۳۳۰.

DOI: 10.22059/jorr.2019.268256.1008232

۳۷. قاضی ابن البراج، عبدالعزيز بن نحریر (۱۴۰۶ق). *المهذب*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۸. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق). *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۹. کریمی، احمد؛ دانشی، فاطمه (شهریور ۱۴۰۰ش). پیش فرض ها و مبانی اعتبارسنجی روایات مهدوی در کتاب شریف منتخب الاثر. تحقیقات علوم قرآن و حدیث. ۱۸(۲). دوره ۱۸. صص ۱۵۷-۱۷۹.

DOI: 10.22051/tqh.2021.33267.2987

۴۰. مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱). *مقباس الهدایة فی علم الدرایة*. تحقیق محمدرضا مامقانی. قم: مؤسسه آل البيت.
۴۱. مامقانی، عبدالله (بی تا). *نهایة المقال فی تکملة غایة الآمال (حاشیة علی رساله فی العدالة)*. قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
۴۲. مامقانی، عبدالله (۱۳۸۱ش). *تنقیح المقال فی علم الرجال*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۴۳. محقق سیزواری، محمدباقر (۱۴۲۳ق) *کفایة الأحکام*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۴. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۰ق). *المقنعة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۵. نجفی، محمدحسن (۱۴۲۹ق). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۶. الحسنی، هاشم معروف (۱۳۹۸ق). *دراسات فی الحدیث و المحدثین*. بیروت- لبنان: دارالتعارف للمطبوعات.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Resources

• The Holy Quran (In Arabic)

1. Ibn Idrīs al-Ḥillī, Muḥammad ibn Aḥmad. (n.d.). *Al-Sarā'ir al-ḥāwī li-tahrīr al-fatāwī*. Qom: Mu'assasat al-Nashar al-Islāmī. (In Arabic)
2. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1984). *Man lā yahḍuruh al-faqīh* (A. A. Ghaffārī, Ed., Vol. 4). Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn - Mu'assasat al-Nashar al-Islāmī. (In Arabic)
3. Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1995). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. (In Arabic)
4. Abū al-Ṣalāḥ al-Ḥalabī, Taqī al-Dīn ibn Najm al-Dīn. (n.d.). *Al-Kāfi fīl-fiqh*. Isfahan: Maktabat al-Imām Amīr al-Mu'minīn ('a). (In Arabic)
5. A'rajī Kāzīmī, Muḥsin ibn Ḥasan. (1995). *Uddat al-rijāl*. Qom: Ismā'īliyyān. (In Arabic)
6. Akbarnezhād, Mahdī. (2019). *Comparative Rijāl; An Inquiry into the Criteria of Jarḥ wa Ta'dīl, Common Grounds, and the History of Rijāl Studies between the Two Schools*. Tehran: Hastī Namā. (In Persian)
7. Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. (1991). *Al-Makāsib* (Vol. 3). Qom: Dār al-Dhakhā'ir. (In Arabic)
8. Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. (1994). *Rasā'il fiqhiyya*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī. (In Arabic)
9. Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. (n.d.). *Al-Maḥāsīn* (Vol. 1). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
10. Tabrīzī, Jawād. (2005). *Tanqīḥ mabānī al-'urwa*. Qom: Dār al-Ṣadīqa al-Shahīda. (In Arabic)
11. Jadīdī Nezhād, Muḥammad Riḍā. (2001). *Mu'jam muṣṭalahāt al-rijāl wa al-dirāya*. Qom: Dār al-Ḥadīth. (In Persian)
12. Jowharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. (1984). *Al-Ṣiḥāḥ; Tāj al-lughā wa ṣiḥāḥ al-'Arabiyya*. Beirut: Dār al-'Ilm. (In Arabic)
13. Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1994). *Tafṣīl wasā'il al-shī'a ilā taḥṣīl masā'il al-sharī'a*. Qom: Āl al-Bayt. (In Arabic)
14. Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf. (1999). *Tahrīr al-aḥkām al-sharī'iyya 'alā madhhab al-Imāmiyya* (Vol. 1). Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq ('a). (In Arabic)
15. Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf. (1993). *Mukhtalīf al-shī'a fī aḥkām al-sharī'a*. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī. (In Arabic)
16. Khū'ī, Seyyed Abūl-Qāsim. (1953). *Mu'jam rijāl al-ḥadīth wa tafṣīl ṭabaqāt al-ruwāt* (Vol. 1). [Publisher not identified]. (In Arabic)

17. Khū'ī, Seyyed Abūl-Qāsim. (1997). *Mawsū'at al-Imām al-Khū'ī* (1st ed.). Qom: Mu'assasat Ihyā' Āthār al-Imām al-Khū'ī. (In Arabic)
18. Rāghib al-Isfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (1984). *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*. Tehran: Daftar Nashr-e Kitab. (In Arabic)
19. Rabbānī, Muḥammad Ḥasan. (2006). *Sabk-shināsī-yi dānesh-e rijāl al-ḥadīth*. Qom: Markaz-e Fiqqhī-ye A'immat-e Aṭhār ('a). (In Persian)
20. Faghani, R., Zare'i, M. M., Ebrahimi, S. and Izadifard, & A. (2020). A Review of the Fundamentals of Jurisprudence: Famous View on the Conceptualization of Jurisprudential Justice. *Religious Researches*, 16(2), 309-330. doi: 10.22059/jorr.2019.268256.1008232 (In Persian)
21. Rashtī, Mīrzā Ḥabīb Allāh. (1981). *Al-Qaḍā'*. Qom: Dār al-Qur'ān al-Karīm. (In Arabic)
22. Ṣubḥānī, Ja'far. (2010). *Kulliyāt-e 'ilm-e rijāl* (A. A. Rūhī & M. Qulīpūr Gīlānī, Trans., 5th ed.). Qom: Intishārāt-e Quds. (In Persian)
23. Sajjādī, Ja'far. (1994). *Farhang-e ma'ārif-e Islāmī*. Tehran: Kūmesh. (In Persian)
24. Sharī'atmadār Jazā'irī, Nūr al-Dīn. (1962). *Al-Nūr al-mubīn fī sharḥ al-tahrīr wa minhāj al-ṣāliḥīn*. Qom: Dār al-Kitāb. (In Arabic)
25. Shahīdī Tabrizī, Mīr Fatāḥ. (1956). *Hidāyat al-ṭālib ilā asrār al-makāsib*. Qom: Dār al-Kitāb. (In Arabic)
26. Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. (1993). *Masālik al-afḥām ilā tanqīḥ sharā'i' al-Islām*. Qom: Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmiyya. (In Arabic)
27. Al-Ṣāḥib, Ismā'īl ibn 'Abbād. (1994). *Al-Muḥīṭ fīl-lughā*. Beirut: 'Ālam al-Kutub. (In Arabic)
28. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad ibn 'Alī. (1917). *Mafātīḥ al-uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt 'alayhim al-salām li-ihyā' al-turāth. (In Arabic)
29. Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn. (1988). *Majma' al-baḥrayn wa maṭla' al-nīrayn* (3rd ed.). Tehran: Kitābfurūshī-ye Murtaḍawī. (In Arabic)
30. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1987). *Al-Khilāf*. Qom: Jamā'at al-Mudarrisīn - Mu'assasat al-Nashar al-Islāmī. (In Arabic)

31. 'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1994). *Istiqṣā' al-i'tibār fī sharḥ al-Istibṣār*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('alayhim al-salām) li-iḥyā' al-turāth. (In Arabic)
32. 'Alam al-Hudā, al-Murtaḍā. (1969). *Al-Dharī'a ilā uṣūl al-sharī'a*. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran. (In Arabic)
33. Ghaffārī Ṣefat, 'Alī Akbar & Ṣāni'īpūr, Muḥammad Ḥasan. (2014). *Dirāsāt fī 'ilm al-dirāya* (4th ed.). Tehran: SAMT. (In Persian)
34. Fakhr al-Muḥaqqiqīn al-Ḥillī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (2008). *Iḍāḥ al-fawā'id fī sharḥ ishkālāt al-qawā'id* ('A. P. Ishtihārdī & Mūsawī Kirmānī, Eds.). Qom: Ismā'īliyyān. (In Arabic)
35. Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (1990). *Al-'Ayn* (2nd ed.). Qom: Intishārāt-e Hijrat. (In Arabic)
36. Faḍlī, 'Abd al-Hādī. (2005). *Uṣūl al-ḥadīth ('Ilm al-ḥadīth, Dirāyat al-ḥadīth, Muṣṭalah al-ḥadīth)*. (M. M. Ḥaqqī, Trans.). Tehran: Mu'assisa-ye Intishārāt-e Amīr Kabīr; (Ibrāhīm, M. M. Haqī, Trans.) Sherkat-e Chāp va Nashr-e Beyn-ul-Milal. (Original work in Arabic, Translation in Persian)
37. Qāḍī Ibn al-Barrāj, 'Abd al-'Azīz ibn al-Naḥrūr. (1986). *Al-Muhadhdhab*. Qom: Mu'assasat al-Nashar al-Islāmī. (In Arabic)
38. Qureshī Banā'ī, 'Alī Akbar. (1992). *Qāmūs al-Qur'ān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
39. Karimi, A. and Daneshi, F. (2021). The Presuppositions and Principles of Mahdavi Narrations in Muntakhab Al-'Athar. *Researches of Quran and Hadith Sciences*, 18(2), 157-179. doi: 10.22051/tqh.2021.33267.2987 (In Persian).
40. Māmaqānī, 'Abd Allāh. (1991). *Miqbās al-hidāya fī 'ilm al-dirāya* (M. R. Māmaqānī, Ed.). Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. (In Arabic)
41. Māmaqānī, 'Abd Allāh. (n.d.). *Nihāyat al-maqāl fī takmilata ghāyat al-āmāl (Ḥāshiyā 'alā risāla fīl-'adāla)*. Qom: Majma' al-Dhakhā'ir al-Islāmiyya. (In Arabic)
42. Māmaqānī, 'Abd Allāh. (2002). *Tanqīḥ al-maqāl fī 'ilm al-rijāl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt 'alayhim al-salām li-iḥyā' al-turāth. (In Arabic)
43. Muḥaqqiq Sabzewārī, Muḥammad Bāqir. (2003). *Kifāyat al-aḥkām*. Qom: Mu'assasat al-Nashar al-Islāmī. (In Arabic)
44. Mufīd, Muḥammad ibn Nu'mān. (1990). *Al-Muqni'a*. Qom: Mu'assasat al-Nashar al-Islāmī. (In Arabic)

45. Najafī, Muḥammad Ḥasan. (2008). *Jawāhir al-kalām fī sharḥ sharā'ī al-Islām*. Qom: Mu'assasat al-Nashar al-Islāmī. (In Arabic)
46. Al-Ḥasanī, Hāshim Ma'rūf. (1978). *Dirāsāt fīl-ḥadīth wa al-muḥaddithīn*. Beirut, Lebanon: Dār al-Ta'āruf lil-Maṭbū'āt. (In Arabic)

