




HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/	Vol. 56, No. 1: Issue 136, Spring 2024, p.161-185	
Online ISSN: 2538-3892	Print ISSN: 2008-9139	
Receive Date: 01-08-2022	Revise Date: 08-11-2022	Accept Date: 04-03-2023
DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.78032.1416	Article type: Original	

A Critical Analysis of the Concept of Jurisprudential Justice as Second Nature (*Malakih*)

Dr. Rahmatollah KarimZadeh , Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran
Email: karam276@gmail.com

Abstract

Justice is a prevailing reality in all dimensions of human life, conceptualized in different fields of knowledge including jurisprudence. Jurisconsults have presented various definitions of justice, the most importance of which is the definition of justice as a second nature (*malakih*). The present study clarifies the definitions of justice provided in jurisprudence, and follows the hypothesis that none of these definitions truly capture the meaning of justice. Some of the definitions indicate and discover the existence of justice, and second nature cannot be accepted as a definition of justice either, due to some shortcomings. In fact, justice is an existential reality derived from Right (*haq*), both of which are parts of innate human necessities and can be proven by reference to human nature. Performing the obligatory acts (*vajibāt*) and avoiding prohibited acts (*muharramāt*) leads to the realization of justice. It is not that justice is a second nature that emerges from performing obligatory acts and avoiding prohibited ones. This study is necessary, because elucidating the reality of jurisprudential justice yields scientific benefits in the least.


Keywords: justice, right (*haq*), nature, jurisprudential justice





HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/	سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۳۶ - بهار ۱۴۰۳، ص ۱۸۵ - ۱۶۱
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۳۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۸/۱۷
DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.78032.1416	نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی مفهوم عدالت فقهی به مثابه ملکه

دکتر رحمت الله کریم زاده 

استادیار گروه فقه و اصول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

Email: karam276@gmail.com

چکیده

«عدالت» حقیقتی جاری در تمام ابعاد زندگی انسان است، در دانش‌های مختلف مفهوم‌یابی شده و فقه از جمله آن دانش‌هاست. فقها تعاریف گوناگونی از عدالت ارائه داده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها تعریف عدالت به مثابه ملکه است. این پژوهش با تبیین تعاریف ارائه شده از عدالت در فقه، این فرضیه را دنبال می‌کند که هیچ‌یک از تعاریف عدالت فقهی بیانگر معنای حقیقی نیست؛ برخی از آن‌ها حاکی و کاشف از وجود عدالت است و ملکه بودن نیز به دلیل برخی اشکالات نمی‌تواند تعریف عدالت به شمار آید؛ بلکه عدالت، واقعیتی وجودی برخاسته از حق است که هر دو از اقتضانات فطری انسان به شمار می‌روند و فطرت آدمی بر آن گواهی می‌دهد. انجام واجبات و ترک محرمات، سبب فعلیت یافتن عدالت است، نه اینکه عدالت ملکه‌ای باشد که با انجام واجبات و ترک محرمات پدید آید. تبیین این حقیقت، دست‌کم به لحاظ علمی ثمراتی در بر دارد که ضرورت بحث و تحقیق را ایجاب می‌کند.

واژگان کلیدی: عدالت، حق، فطرت، عدالت فقهی

مقدمه

احساس عدالت و عدالت خواهی به نظر می رسد در جوهری قرار دارد که انسان از آن آفریده شده است. معنای فلسفی و کلامی و حتی فقهی عدالت هر چند ممکن است در ذهن ما ابهام داشته باشد، اما روح ما در اعماق خود حسی از عدالت دارد که در وجدان ما می درخشد و ما را به زندگی مبتنی بر عدالت و اجرای عدالت و محافظت از آنچه عادلانه می پنداریم، ترغیب می کند. تمامی انبیای الهی و حکما و دانشمندان از عدالت سخن گفته اند و آن را از اصول اساسی حیات بشری دانسته اند. کتاب های مقدس بر محور بودن عدالت، در زندگی مبتنی بر اخلاق و معنویت تصریح دارند. هر قوم و ملتی از عدالت سخن گفته و می گوید، حتی زمانی که بی عدالتی جهان را پر کرده است. حتی آن دسته از افراد و حاکمانی که عملاً به دیگران ظلم و ستم روا می دارند، مدعی عدالت و عدالت خواهی هستند و عمل و رفتار خود را عادلانه می پندارند و معتقد نیستند که کار آن ها بی عدالتی است و هیچ کدام عمل و رفتار خود را مصداق ظلم و بی عدالتی نمی داند.

موضوع عدل در سراسر زندگی اسلامی و شریعت الهی که هدف اجرای آن، اقامه عدل و درنهایت، تحقق حق است، جریان دارد. قرآن مملو از اشارات به موضوع عدالت است و جامعه خوب را با جامعه عادل می شناسد.

خداوند به مسلمانان پیوسته یادآور می شود: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ؛ پروردگارم به عدالت فرمان داده است.» (وَتُقْسَطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ با آن ها مهربان باشید و نسبت به آن ها با عدالت رفتار کنید.) قرآن به مسلمانان دستور می دهد که نه تنها عادلانه رفتار کنند، بلکه به عدالت نیز سخن بگویند: «وَ إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا؛^۳ و هرگاه سخنی گویند به عدالت گرایید.» بالاتر از همه، مسلمانان باید همیشه به دنبال قضاوت عادلانه باشند؛ زیرا قرآن دستور می دهد: «وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ؛^۴ و چون حاکم بین مردم شوید به عدالت داورى کنید.»

تمام دانش هایی که به نوعی به مسئله خدا، آفرینش به عنوان فعل الهی، انسان و ارتباط او با خدا و دیگر انسان ها می پردازند، به عدالت نیز پرداخته اند. دانش فقه از جمله دانش هایی است که عدالت در آنجا مطرح است و رفتار و افعال انسان را در بسیاری از موارد، مشروط به عدالت می کند. تعریف های مختلفی از

۱. اعراف: ۲۹.

۲. ممتحنه: ۸.

۳. انعام: ۱۵۲.

۴. نساء: ۵۸.

عدالت در فقه صورت گرفته است، اما همان‌سان که شیخ انصاری بیان داشته است، تمامی آن‌ها به دو یا سه تعریف باز می‌گردد. هدف این نوشتار آن است که با بررسی تفصیلی تعریف عدالت فقهی به ملکه‌بودن به طور خاص و دیگر تعریف‌های عدالت فقهی، به اختصار این فرضیه را مطرح کند که آنچه به عنوان تعریف عدالت در فقه آمده است، معنای حقیقی عدالت نیست و عمده آن‌ها ابزار و نمادهای نشان‌دهنده تحقق و فعلیت یا عدم‌فعلیت عدالت است، نه مفهوم و معنای حقیقی آن و برخی را نیز نمی‌توان به عنوان معنای حقیقت عدالت پذیرفت؛ بلکه عدالت (دیدگاه پیشنهادی) واقعیتی وجودی برخاسته از حق و مبتنی بر آن است که هر دو از اقتضائات و شهودات فطرت به شمار می‌آیند. این معنا با تحلیل عناوین فطرت و حق و عدالت درخور دستیابی است و رسیدن به آن موجب اثبات بنیانی استوار برای عدالت در تمامی حوزه‌ها خواهد شد که خود این امر، تأمین‌کننده ضرورت این بحث است.

در خصوص پیشینه بحث باید گفت: عدالت در فقه، پیشینه‌ای به درازای خود طرح مباحث فقهی دارد. کتاب‌ها و رساله‌ها و مقالات فراوانی در باب عدالت به رشته تحریر درآمده است، از جمله: مقاله‌ای با عنوان «مفهوم‌شناسی واژه عدالت در فقه امامیه»، نوشته زین‌العابدین نجفی و مقاله «عدالت نفسانی قاضی در فقه امامیه و حقوق ایران»، نوشته علی‌اکبر ایزدی فرد و... که در هر دو مقاله هرچند به بررسی و ارزیابی تعاریف عدالت و از جمله ملکه‌بودن آن پرداخته شده است؛ اما در نهایت، به نوعی، تعریف عدالت به ملکه بودن را تقویت کرده‌اند. مقاله دوم، صرفاً با نظارت به عدالت قاضی به عنوان صفت نفس بحث کرده است که این نوشتار، نظر منفی به آن دارد و عدالت را از صفات نفس نمی‌داند؛ بلکه از صفات فعل به شمار می‌آورد. از این رو، نوشتار حاضر اولاً، به طور خاص، تعریف عدالت فقهی به ملکه‌بودن و دیگر تعریف‌ها را به دلیل ارتباط با آن به طور اختصار ارزیابی کرده است و ثانیاً، نقد آن تعاریف با توجه به پیشنهاد، دیدگاهی متفاوت در باب عدالت است که به نتیجه متفاوتی دست یافته است؛ از این رو بر آن شدیم که از دریچه حق و عدالت به عنوان دو مفهوم فطری، بازنگاهی به تعاریف ارائه‌شده در فقه برای عدالت داشته باشیم.

۱. معنای لغوی عدالت

برخی، عدالت را به معنای مساوات و برابری می‌دانند. بعضی دیگر، عدالت را به استقامت و راست و موزون بودن معنا کرده‌اند. آمده‌ای گفته‌اند: عدل، یعنی میانه‌روی در کارها و خلاف جور است. اما معنای

۱. انصاری، المکاسب، ۱۹۰/۳.

۲. راغب اصفهانی، المفردات، ۳۲۵؛ طریحی، مجمع البحرین، ۴۲۱/۵؛ ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲۴۶/۴.

۳. ابن‌منظور، لسان العرب، ۴۱۴/۱۱.

۴. مقرئ، المصباح المنیر، ۳۹۶.

مشترکی میان تمام اهل لغت دربارهٔ واژه عدالت وجود دارد و آن عبارت است از: درستی و راستی و استقامت.

۲. تعریف عدالت در فقه

بحث عدالت در عمدهٔ ابواب فقهی عبادات و معاملات، به معنای عام آن مطرح شده است. دربارهٔ تعریف و معنای اصطلاحی عدالت در فقه اختلاف نظر فراوانی وجود دارد و هر کسی تعریفی ارائه داده است که عمدهٔ آن‌ها به پنج دیدگاه منتهی می‌شود.

۲.۱. دیدگاه نخست

دیدگاه نخست دربارهٔ تعریف عدالت فقهی که منسوب به مشهور فقهای متأخر است، عبارت است از اینکه: عدالت را به ملکه یا حالت یا کیفیتی راسخ در نفس انسان تعریف می‌کند که زمینهٔ پدید آمدن تقوا را فراهم می‌سازد و انسان را بر انجام واجبات و ترک گناهان و محرمات بر می‌انگیزاند.

علامه حلی فرموده است: «والتحقیق: أنَّ العدالةَ کیفیةٌ نفسانیةٌ راسخةٌ تبعثُ الْمُتَّصِفَ بِهَا علی ملازمةِ التَّقوی و المُرُوَّة، و تَحَقُّقُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ و عدمِ الإصرارِ علی الصغائرِ.» «تعبیر فوق، صراحت دارد بر اینکه عدالت امری نفسانی است و از صفات نفس انسان به شمار می‌آید.

شهید اول در کتاب دروس می‌نویسد: «و يعلم العدالة بالشیاع، و المعاشرة الباطنة، و ... و لایکفی الإسلام فی معرفة العدالة ...، و لا التعویل علی حسن الظاهر علی الأقوی.» «تعبیر «المعاشرة الباطنة» در این عبارت، حاکی از آن است که ایشان نیز عدالت را امری نفسانی می‌داند.

شهید ثانی نیز تصریح به کیفیت نفسانی بودن عدالت دارد و می‌گوید: «و شرعاً: کیفیة راسخة فی النفس، تبعث علی ملازمة التقوی و المروءة.» «از تعبیر ایشان که فرموده است: «و شرعاً» استفاده می‌شود که ایشان معنای عدالت را حقیقتی شرعی می‌داند. همین تعبیر را محقق ثانی نیز آورده است. اما صاحب ریاض از عدالت، تعبیر به ملکهٔ نفسانی کرده است: «و العدالة و هی ملکه نفسانیة باعثة علی ملازمة التقوی.» «اینکه آیا بین واژه ملکه و کیفیت تفاوت هست یا نه، شاید جای بحث باشد، ولی ظاهراً همهٔ آن‌ها به یک معنا بر می‌گردد. در هر صورت، آنچه اهمیت دارد این است که تعبیرات فوق دلالت دارد که

۱. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۵۰۱/۸؛ فاضل هندی، کشف اللثام، ۲۷۶/۱۰؛ فاضل مقداد، التفتیح الرابع، ۲۸۹/۴.

۲. شهید اول، الدروس الشرعیة، ۱۳۸/۹.

۳. شهید ثانی، روض الجنان، ۷۶۷/۲.

۴. محقق کرکی، جامع المقاصد، ۳۷۲/۲.

۵. طباطبایی، ریاض المسائل، ۲۴۵/۴.

عدالت از امور نفسانی است و از ویژگی‌های نفس انسان شمرده می‌شود.

دلایل دیدگاه نخست: چندین دلیل برای تعریف عدالت به ملکه نفسانی ارائه شده است.

دلیل اول: دلیل نخست عبارت است از «اصل». این اصل به چندین گونه تصویر شده است:

ا. هر حکمی که بر موضوعی بار می‌شود، باید ابتدا موضوع حکم احراز شود و سپس حکم بر آن مترتب شود، در غیر این صورت، حکم بار نمی‌شود؛ زیرا رابطه حکم به موضوع، نظیر رابطه معلول است به علت؛ تا زمانی که علت نباشد معلول نیز نخواهد. در مسئله محل بحث نیز چنین است، چون آثاری که قرار است بر موضوعاتی بار شود که مشروط به عدالت است، تا آن موضوع با تمام شرایط مربوط به آن احراز نشود، حکم بر آن موضوع بار نمی‌شود. از آنجاکه احتمال شرط بودن عدالت به عنوان صفتی راسخ در نفس وجود دارد، صرف ترک گناهان بدون اینکه ملکه عدالت احراز شود مساوی است با عدم احراز موضوع؛ در نتیجه، حکم بر چنین موضوعی بار نمی‌شود.

ب. مقتضای استصحاب این است که کسی که ملکه عدالت در او تحقق نیافته است، هنگام شک در عدالت او، حکم به عدم ترتب آثار می‌شود.

ج. عدالت اگر به صورت ملکه در شخص وجود داشته باشد، یقین به وجود عدالت خواهیم داشت، اما اگر به صورت ملکه نباشد، وجود عدالت مشکوک خواهد بود و هنگام شک در وجود عدالت، اصل عدم عدالت جاری می‌شود.^۱

دلیل دوم: شیخ انصاری فرموده است: برای اینکه شخصی بتواند برای مثال، منصب امام جماعت را بر عهده بگیرد، باید اطمینان نسبت به دین او وجود داشته باشد. از سوی دیگر، چنین اطمینانی مادامی که ملکه ترک معاصی در او وجود نداشته باشد، با صرف ترک گناهان حاصل نمی‌شود.^۲

دلیل سوم: در برخی از روایات، برای شهادت شاهد صفاتی ذکر شده است؛ از قبیل مأمون بودن، عقیف بودن، صالح بودن، مرضی بودن و... که از امور نفسانی هستند. بدیهی است که به حکم اجماع، در شاهد غیر از عدالت چیز دیگری شرط نیست. پس نام بردن از این صفات به منزله این است که گویا از عدالت نامبرده شده است و این نشانگر آن است که عدالت از صفات نفسانی و ملکه نفسانی است.^۳

دلیل چهارم: روایت عبدالله بن ابی‌یعفور است. در این روایت از امام (ع) سؤال می‌شود که به چیزی می‌توان عدالت شخص مسلمانی را تشخیص داد؟ امام (ع) مواردی را از قبیل؛ ستر، عفاف، کف بطن و...

۱. طباطبایی قمی، ثلاث رسائل، ۱۲.

۲. انصاری، رسائل فقهیه، ۱۱.

۳. انصاری، رسائل فقهیه، ۱۱.

ذکر می‌کند. کیفیت استدلال به این روایت این است که اولاً، این امور به‌عنوان معرف منطقی لحاظ شوند و ثانیاً، این امور از صفات نفسانی به شمار آیند. براین اساس، معنایش آن است که باید شخص تمام عیب‌هایش را ببوشاند تا اینکه بر مسلمانان بیان غیر آن‌ها حرام باشد. چنین اموری جز با ملکه عدالت جمع‌شدنی نیست.^۱

۲.۲. دیدگاه دوم

دیدگاه دوم بیانگر این معناست که عدالت عبارت است از: خود همان عمل خارجی که در قالب انجام واجبات و اجتناب از محرّمات صورت می‌گیرد، اما منشأ آن عمل خارجی، وجود ملکه نفسانی است. براساس این تعریف، عدالت از صفات نفسانی به شمار نمی‌آید، هر چند منشأ این عمل خارجی امری نفسانی است.^۲

شاید بتوان گفت که عدالت براساس این تعریف، یک امر مرکب، از ملکه نفسانی به‌عنوان منشأ و عمل خارجی به‌عنوان مسبب است. این احتمال نیز وجود دارد که عدالت، خود آن عمل خارجی است ولی منشأ و وجود ملکه نفسانی است. در این صورت، عدالت دیگر مرکب از دو چیز نخواهد بود. این تعریف برخلاف تعریف قبلی، ناظر به مسبب است، درحالی‌که تعریف قبلی ناظر به سبب بود. به تعبیر دیگر، عدالت براساس تعریف قبلی، سبب و مقتضی عمل به شمار می‌آید، ولی براساس تعریف دوم، آن عمل مسبب از ملکه نفسانی است.

۲.۳. دیدگاه سوم

دیدگاه سوم در باب عدالت عبارت است از صرف اعمال خارجی؛ یعنی انجام واجبات و ترک محرّمات، بدون اینکه همراه ملکه یا ناشی از ملکه باشد. براین اساس، عدالت چنین تعریف شده است: پایداری عملی در افعال و ترک و استقامت در مسیر شریعت و منحرف‌نشدن از آن، بدون اینکه ناشی از ملکه باشد.

ابن‌ادریس حلی می‌گوید: «العدالة... فی الشریعة... أن لا یُخلّ بواجب، و لا یرتکبُ قبیحاً.»^۳ ابن‌حزمه نیز گفته است: «ان العدالة فی الدین الإجتنب عن الكبائر و عن الإصرار علی الصغائر.»^۴ همچنین ابی‌الصلاح حلبی می‌نویسد: «إن العدالة شرط فی قبول الشهادة و تثبت حکمها بالبلوغ و کمال العقل و

۱. طباطبائی قمی، ثلاث رسائل، ۱۹.

۲. مفید، المقنعه، ۲۵؛ طوسی، النهایه، ۳۲۵.

۳. ابن‌ادریس، السرار، ۱۱۷/۲.

۴. ابن‌حزمه، الوسیله، ۲۳۰.

الإيمان و اجتناب القبائح أجمع»^۱

براساس این تعریف، خود عملی خارجی؛ یعنی انجام واجبات و ترک محرمات، عدالت به شمار می‌آید. سخنی از ملکه یا حالت نفسانی بودن یا هیئت راسخ بودن عدالت به میان نیامده است.

۲. ۴. دیدگاه چهارم

دیدگاه چهارم این است که عدالت عبارت است از داشتن اسلام و عدم ظهور فسق در خارج؛ یعنی صرف مسلمان بودن و عدم ظهور فسق از انسان، مساوی است با تحقق عدالت.

شیخ طوسی در کتاب خلاف می‌گوید: «اذا شهد عند الحاكم شاهدان يُعرفُ إسلامَهُما ولا يُعرفُ فيهما جرح، حُكِمَ بشهادتهما.»^۲ او همچنین در مبسوط می‌گوید: «فالعدل في الدين أن يكون مسلماً و لا يُعرف منه شيءٌ من أسباب الفسق.»^۳

شیخ مفید نیز می‌گوید: «العدل من كان معروفاً بالدين والورع عن محارم الله.»^۴ براینکه این تعریف آن است که اکثر مسلمانان، عادل خواهند بود، هر چند با آن‌ها معاشرت نداشته باشیم؛ چون اولاً، مسلمان هستند؛ ثانیاً، فسقی از آن‌ها مشاهده نکرده‌ایم.^۵

۲. ۵. دیدگاه پنجم

دیدگاه پنجم این است که عدالت عبارت است از: حُسن ظاهر و بس؛ یعنی همین که فردی جنبه ظاهری را رعایت کند و به صورت آشکار و علنی، اعمالی منافی با عدالت انجام ندهد، برای حکم به عدالت داشتن وی کافی است. این دیدگاه منسوب است به مشهور فقهای متقدم. براساس این دیدگاه، امکان حکم به عدالت اکثر مسلمانان نیست؛ چون حکم به عدالت آنان متوقف است بر احراز حُسن ظاهر و احراز حُسن ظاهر متوقف است بر معاشرت با آنان، درحالی‌که با اکثر مسلمانان معاشرت نداریم.

عمده تعاریف نقل شده از فقها در باب عدالت، به همین پنج تعریف باز می‌گردد. از میان این پنج دیدگاه، همان‌گونه که شیخ انصاری بیان داشته است، دیدگاه چهارم و پنجم (داشتن اسلام و عدم ظهور فسق و حُسن ظاهر) نیز از نشانه‌ها و علائم عدالت به شمار می‌آیند، نه اینکه خود آن‌ها عدالت باشند؛

۱. حلی، الکافی فی الفقه، ۴۳۵.

۲. طوسی، الخلاف، ۲۱۷/۶.

۳. طوسی، المبسوط، ۲۱۷/۸.

۴. مفید، المقنعه، ۷۲۵.

۵. نک: علامه حلی، مختلف الشیعه، ۸۸/۳؛ طوسی، الخلاف، ۲۱۷/۶؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ۲۶۷/۸.

۶. حلی، الکافی فی الفقه، ۲۱۹؛ طوسی، الخلاف، ۲۱۷/۶؛ ابن‌براج، المذهب، ۵۵۶/۲.

۷. انصاری، مکاسب، ۱۹۰/۳.

چون ممکن است شخصی در باطن دارای بالاترین درجه فسق باشد، ولی نزد مردم ظواهر را به خوبی رعایت کند، این شخص واقعاً فاسق است و نمی‌توان او را عادل دانست.

همچنین خود عنوان داشتن اسلام و عدم ظهور فسق، حاکی از آن است که فسق امری واقعی است که گاهی ظاهر نمی‌شود، مگر با داشتن اسلام و اجتناب از محرّمات الهی. بنابراین، اگر فسق امری واقعی است، چگونه ممکن است به دلیل اینکه فسقش ظاهر نشده است او را عادل دانست! لذا این دو دیدگاه، درحقیقت، طریق به عدالت هستند، نه خود عدالت.^۱

بنابراین، تعاریف فقهی که به نوعی ناظر به مفهوم و حقیقت عدالت است، همان سه تعریف نخست است. البته تعریف عدالت به ملکه نفسانی که نخستین تعریف بود، با تعریف دوم که ملکه به عنوان منشأ عدالت تلقی شده است، نه خود عدالت؛ حقیقتاً به یک چیز بر می‌گردد. در نتیجه می‌توان گفت: تمام تعریف‌هایی که از عدالت در فقه صورت گرفته است، به دو تعریف باز می‌گردند: یکی ملکه بودن و دیگری، انجام واجبات و ترک محرّمات؛ از این رو، فقط این دو دیدگاه را بررسی می‌کنیم.

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت عبارت است از اینکه: حقیقت شرعی‌ای برای معنای عدالت ثابت نشده است و معنای عدالت همان معنای عرفی و لغوی است. هر چند برخی ادعای ثبوت حقیقت شرعی برای معنای عدالت کرده‌اند؛ ولی عمده فقها این دیدگاه را نپذیرفته‌اند.^۲

قبل از بررسی و ارزیابی تعریف‌های مذکور در باب عدالت فقهی، به تبیین دیدگاهی به عنوان دیدگاه پیشنهادی می‌پردازیم که فرضیه بحث ما را تشکیل می‌دهد.

۳. دیدگاه پیشنهادی (منتخب)

تبیین دیدگاه منتخب، متوقف بر بیان چند مقدمه است:

۳.۱. مقدمه اول: حقیقت فطرت

واژه فطرت در لغت از ماده «فطر»؛ یعنی شکافتن، تفتح شیئی و ابراز آن، ابتدا و اختراع، شکافتن از طول و ایجاد و ابداع آمده است و فاطر؛ یعنی شکافنده. خداوند، از آن رو که موجودات را هستی بخشیده و

۱. شهید اول، موسوعه، ۱۳۸/۹؛ محقق کرکی، الرسالة الجعفریة، ۱۲۶/۱؛ صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۲۴/۷.

۲. مامقانی، نهاية المقال، ۲۵۱.

۳. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۳۲۵/۱۳.

۴. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۵۱۰/۴.

۵. جوهری، صحاح اللغة، ۷۸۱/۲.

۶. راغب اصفهانی، مفردات، ۳۹۶.

به آن‌ها هستی داده است گویا فطر کرده و شکافته است.

فطرت در اصطلاح، براساس آنچه مفسران قرآن کریم راجع به کلمه فطرت گفته‌اند، بر وزن «فعلّه» مصدر نوعی است که دلالت بر نوع خاصی از آفرینش دارد. مستفاد از آیه شریفه «فَطَرَتَ اللّٰهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» نیز همین است. فطرت، آن نوع خاص از آفرینش است که همراه با بینش الهی و گرایش به خداست. خداوند جان آدم را براساس فطرت توحیدی آفرید؛ یعنی از یک سو، نحوه پیدایش جان آدم و آفرینش روح، خداشناسی و خدایبینی و از سوی دیگر، خداخواهی است. به گونه‌ای روح آدم خلق شده است که حق محض را می‌بیند و به آن سر می‌سپارد و دل می‌دهد.

فطرت به‌عنوان فعل الهی، نحوه خاصی از آفریدن و ایجاد ابداعی است که با خلقت تفاوت دارد و مخصوص انسان است. امور فطری که مقتضای نوع آفرینش انسان است، مشترک میان تمام انسان‌هاست. لذا در تعریف فطرت گفته شده است: «نوعی هدایت تکوینی انسان در قلمرو شناخت و احساس است.»^۴ ویژگی‌های فطرت که نحوه خاص هستی انسان است، از تحلیل خود فطرت به دست می‌آید و نیاز به اثبات ندارد. آن ویژگی‌ها عبارت‌اند از: علتی، جز علت هستی‌بخش خود ندارد؛ انسان آن‌ها را به معرفت حضوری می‌یابد؛ تغییرناپذیر و ثابت‌اند؛ کلی و فراگیرند؛ همراه معرفت عقلی و دارای تقدس و ارزش حقیقی هستند.^۵

ادراکات فطری شامل اموری از این دست است: بدیهیات عقلی، شهودات باطنی، حقیقت‌جویی، احساس اخلاقی، احساس عبادت و پرستش، احساس زیبایی‌دوستی، احساس عدالت‌خواهی و تمام احساس‌های انسانی انسان که ریشه در فطرت او دارند.^۶

از تعبیرات مذکور چنین به دست می‌آید که در آفرینش انسان، یک ویژگی وجود دارد که ادراک‌کننده این نوع امور است و گرایش به آن‌ها دارد. باید توجه داشت که ظاهراً بین تعبیر به ویژگی ادراک فطری و احساس و گرایش فطری تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا مقصود از احساس و گرایش فطری انسان، قطعاً معنای غریزه نیست؛ چون میان طبیعت و غریزه و فطرت تفاوت است و فطرت امری است ورای طبیعت و غریزه. بنابراین، می‌توان گفت: بین ادراکات فطری و احساس و گرایش فطری تفاوتی وجود ندارد.

۱. روم: ۳۰.

۲. طباطبایی، المیزان، ۱۸/۱۶ تا ۱۸/۱۸.

۳. جوادی آملی، آفاق اندیشه، ۳۷۹.

۴. طباطبایی، المیزان، ۲۰/۲۹۸.

۵. مطهری، فطرت، ۲۴۱.

۶. مطهری، مجموعه آثار، ۴/۴۱ و ۱۳/۴۳۷.

در هر صورت، آنچه در این مرحله اهمیت دارد این است که براساس دیدگاه مفسران، انسان با ویژگی خاصی آفریده شده است که در دیگر مخلوقات نیست. این ویژگی خاص، اقتضانات خاص خودش را دارد. اموری، به عنوان اقتضانات فطرت برشمرده شده است. از مهم ترین آن‌ها که همه بر آن اتفاق نظر دارند، گرایش به توحید، دین، شریعت، پرستش خدا، حق جویی و عدالت خواهی است. سؤالی که در اینجا مطرح است آن است که مگر می شود چیزی خواهان چیز دیگری و به دنبال چیز دیگری و گرایش به چیز دیگری داشته باشد، ولی هیچ ادراک و شناخت یا نوعی ارتباط با آن نداشته باشد؟! اگر نوعی ارتباط بین فطرت انسان و اقتضانات فطری اش وجود ندارد، باید فطرت، اقتضای هر چیزی را داشته باشد، درحالی که چنین نیست. به تعبیر دیگر، نوعی سنخیت بین فطرت و اقتضاناتش وجود دارد، در غیر این صورت یا باید بگوییم: فطرت، هیچ چیزی را اقتضا ندارد یا اقتضای همه چیز را دارد و هر دو به نظر می رسد که نادرست است. پس باید پذیرفت که بین فطرت و اقتضانات فطری، نوعی ارتباط و سنخیت وجود دارد.

برای تقریب به ذهن می توان این مثال عرفی را ذکر کرد؛ مثلاً ابزاری به نام «رادار» در امور نظامی وجود دارد که اشیای خاصی در آن شهود می شوند. نوع برنامه ریزی که در آن صورت می گیرد بدین گونه است که اشیای خاصی را نشان می دهد، این گونه نیست هر چیزی را بتواند ردگیری کند. در خصوص فطرت نیز چنین است. قرآن کریم، طبق برداشت مفسران، سخن از فطرت به میان آورده و آن را نوعی خاص و ویژه از آفرینش معرفی کرده است. ویژگی اش آن است که گرایش خاصی به یک سری از امور دارد، این گونه نیست که به هر چیزی گرایش داشته باشد. در صفحه رادار فطرت، اموری همچون، توحید، حق، حقیقت، دین، شریعت، عدالت شهود می شوند. آیا بدون اینکه قوه ای از این امور یا دست کم سنخیتی بین این امور و فطرت انسان وجود داشته باشد، می تواند آن‌ها را شهود کند؟!

البته نباید این سخن را با دیدگاه افلاطون در باب علم اشتباه گرفت که علم را تذکر دانسته است؛ بلکه بدان معناست که در فطرت انسان، قوه و چیزی نهاده شده است که این نوع امور را اقتضا دارد. به تعبیر دیگر، وجود آن ویژگی در فطرت انسان، به صورت بالقوه است و از هیچ نوع فعلیتی برخوردار نیست، اما به محض اینکه زمینه برای فعلیت آن فراهم می شود، می تواند آن ویژگی در انسان فعلیت پیدا کند. بنابراین، شاید بتوان گفت که خداوند متعال در آفرینش انسان قوه یا مرتبه ای از شعور و آگاهی خاص قرار داده است که به دنبال حقیقت حقه (توحید) که مرتبه اعلائی حق و حقیقت است، می باشد که ورای آن حقیقتی نیست؛ از جمله آن امور، حق و عدالت است.

۲.۳. مقدمه دوم: حق

واژه حق در لغت، به معانی مختلفی به کار رفته است، از جمله: ثبوت، صدق، وجوب، شایسته،

درستی، یقین، حکم مطابق واقع.^۱ برخی از اهل لغت گفته‌اند: هر چند برای واژه حق معانی متعددی ذکر شده است؛ اما این معانی به یک معنا بر می‌گردد و آن عبارت است از: مفهوم ثبوت و ثابت. در نتیجه، می‌توان گفت که کلمه حق در معنای مصدری، به معنای ثبوت و در معنای وصفی، به معنای ثابت است. کلمه حق در فلسفه به معنای گوناگونی به کار رفته است، از جمله: مطلق وجود خارجی، وجود دائم، واجب بالذات، قول و اعتقاد مطابق واقع، آنچه شیئی شایسته آن است.^۲ در فلسفه اخلاق نیز واژه حق به معنای مختلفی به کار رفته است، مانند: کار درستی که با هدف، تناسب بیشتری داشته باشد.^۳

برخی، واژه حق را به معنای امر ثابت،^۴ مطابق و موافق با واقعیت دانسته‌اند؛ از این رو، به هر امری که از جمیع جهات در جایگاه مناسب خود قرار داشته باشد، حق گفته می‌شود.^۵ مفهوم حق، مفهومی کلی است که مصادیق متعددی دارد که مصداق تام و تمام آن عبارت است از: حقیقت توحیدی. اما کلی بودن مفهوم حق، به معنای کلی منطقی نیست؛ بلکه از مفاهیم کلی فلسفی است که ویژگی آن این است که از مقایسه دو یا چند واقعیت خارجی انتزاع می‌شوند؛ نظیر مفهوم علیت که از مقایسه دو امر واقعی انتزاع می‌شود؛ بدین رو مفاهیم فلسفی در دسته مفاهیم اعتباری قرار می‌گیرند.^۶ بنابراین، عقل مفهوم حق را از مقایسه کردن دو امر واقعی می‌سازد و آن را بر مصادیق و نمونه‌های عینی؛ یعنی واقعیت‌های خارجی اطلاق می‌کند. پس حق، یعنی همان امر عینی واقعی و حقیقی در خارج که مفهوم حق از آن حکایت می‌کند. به تعبیر دیگر، حق یعنی هر آن چیزی که با تمام ویژگی‌های خاص خودش شایسته و بایسته است که وجود داشته باشد.

۳.۳. مقدمه سوم: فطری بودن حقیقت عدالت

در باره اینکه حقیقت عدالت از امور فطری و اقتضائات آن به شمار می‌آید یا اینکه امری اکتسابی است، دو دیدگاه وجود دارد:

۱. ابن منظور، لسان العرب، ۵۴۹/۱۰ تا ۵۴۹/۱۰؛ جوهری، صحاح اللغة، ۱۴۶۰/۴؛ فراهیدی، العین، ۶/۳؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۵/۲ و ۱۹؛ راغب اصفهانی، مفردات، ۲۵.
۲. مقرئ، المصباح المنیر، ۱۴۳/۱.
۳. ابن سینا، الیهیات من الشفاء، ۳۰۶؛ سهروردی، ۲۱۱/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۸۹/۱.
۴. مصباح یزدی، حقوق متقابل مردم و حکومت، ۸۳.
۵. طباطبایی حکیم، المحکم فی اصول الفقه، ۶.
۶. روحانی، زبدة الأصول، ۲۰۲/۱۵.
۷. خوئی، مصباح الفقاهه، ۴۷/۲.
۸. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۲۵۸.

۱. در نهاد و نهان بشر چنین کششی نیست؛ بلکه این مفهوم، ابداع انسان‌های ضعیف و زبون و ناتوان است و عدالت، هیچ نسبتی با فطرت ندارد، بلکه از آن بیگانه است. مظلوم و ضعیف، چون به حقش نرسیده و دستش کوتاه است از عدالت سخن می‌راند و صدای عدالت‌خواهی‌اش بلند است؛ اما انسان نیرومند، درکی از مفهوم عدالت ندارد و می‌خواهد به آمال دنیایی و ارضای هوای نفسانی خود برسد.^۱

۲. متفکران مسلمان، عدالت را امری فطری و درونی می‌دانند؛ به این معنا که، انسان به‌گونه‌ای آفریده شد که نمی‌توان ارزش‌های اخلاقی را از او جدا کرد؛ زیرا حذف باورهای اخلاقی، مساوی با مسخ مقام انسانی است؛ چراکه انسان چیزی جز ارزش‌های اخلاقی نیست و اگر این امور از انسان تفکیک شود، پوسته و لایه‌ای از او به صورت انسان می‌ماند، ولی به سیرت حیوان است.^۲

براساس مقدمات فوق روشن می‌شود که یکی از امور فطری و اقتضانات فطرت، حق‌جویی و عدالت‌خواهی است. هیچ تردیدی وجود ندارد که فطرت هر انسانی خواهان عدالت است، حتی کودک خردسال نیز این حقیقت را به‌گونه‌ای ادراک می‌کند. شاهد آن این است که اگر والدین، به‌طور تبعیض‌آمیز با فرزندان خود رفتار کنند، آن فرزند خردسالی که نسبت به او بی‌توجهی صورت می‌گیرد، از این رفتار تبعیض‌آمیز متنفر می‌شود و واکنش از خودش نشان می‌دهد. این نیست، جز اینکه فطرت ناخودآگاه او این رفتار ناپسند را مشاهده و ادراک می‌کند.

اکنون که تاحدی با معنای فطرت و حق و عدالت آشنا شدیم، به مقدمه چهارم می‌پردازیم که درحقیقت، نتیجه سه مقدمه قبل است.

۳. ۴. مقدمه چهارم: رابطه فطرت و حق و عدالت

حاصل مقدمه اول این شد که فطرت عبارت است از: مرتبه‌ای از حقیقت وجودی و حقه که به انسان داده شده و براساس آن حقیقت یافته است. این فطرت، اقتضاناتی دارد که ذاتی آن است و مشترک میان تمام انسان‌هاست. مرحله‌اعلای آن اقتضانات عبارت است از: توحید، حق، دین، شریعت، عدالت‌خواهی و... . پس حق‌جویی و عدالت‌خواهی از اقتضانات فطرت هر انسانی به‌شمار می‌آید.

عصاره مقدمه دوم این شد که حق به معنای اسمی عبارت است از ثبوت و به معنای وصفی عبارت است از ثابت و بودن در جایگاهی که از جمیع جهات، شایسته آن است.

نتیجه مقدمه سوم نیز این شد که عدل، یعنی بودن و وجودداشتن به آن گونه‌ای که باید باشد و عدالت، یعنی انجام‌دادن به هر صورت، قراردادن در هر جا و اعطاکردن آنچه شایسته و بایسته هر چیز است به آن

۱. جوادی آملی، ادب‌فضا در اسلام، ۱۵۸ و ۱۶۱.

۲. جوادی آملی، ادب‌فضا در اسلام، ۱۵۸ و ۱۶۱.

چیز:

نتیجه این سه مقدمه این است که حقیقت حق به عنوان منشأ عدالت، با عدالت یک چیز به شمار می‌آیند و اجرای عدالت چیزی جز استقرار حق نیست، هر چند به لحاظ مفهومی تفاوت دارند. این حقیقت واحد از شئون و اقتضانات فطری هر انسانی به شمار می‌آید. وقتی از عدالت سخن می‌گوییم، بی‌درنگ این معنا را به صورت فطری شهود می‌کنیم که عدالت یعنی اینکه اشیا در جای درست و شایسته قرار داشته باشند و اشیا بر واقعیت خود باقی باشند و به هر چیزی آنچه شایسته آن است اعطا شود. این همان معنای حقیقی حق و عدالت است که مشهود فطرت است؛ یعنی حق و حق‌جویی، عدالت و عدالت‌خواهی از حقایقی است که با فطرت انسان عجین است و هیچ‌گاه از آئینه فطرت غیب نمی‌شود، هر چند ممکن است بر اثر غفلت، در غبار بی‌توجهی پنهان شوند، ولی هرگز زوال پیدا نمی‌کنند و به محض التفات و انجام برخی از اعمال، دوباره رنگ فعلیت دریافت می‌کنند.

براساس این جهان‌بینی، عدالت، امری واقعی و از عینیت برخوردار است و منطبق بر حق و واقعیت است.^۱

طبق این دیدگاه، عدالت درباره انسان از ویژگی‌های انسان و افعال او «بما هو انسان» به شمار می‌آید، نه انسان به شرط ایمان یا اسلام. دلیل این است که اگر شخصی بی‌ایمان و حتی غیرمسلمان و حتی ملحد، کاری را انجام دهد؛ مثلاً درباره چیزی به حق داوری کند، صادق است که بگوییم به عدالت داوری کرده است. هر چند ممکن است از نگاه شرعی او عادل نباشد، ولی کارش عادلانه است. این حاکی از آن است که عدالت امری واقعی است، بلکه همه چیز حتی شریعت مبتنی بر عدالت است؛ زیرا عدالت مبتنی بر حق است و حق منشأ هر عدالتی است.

بنابراین، بدون تحقق چنین عدالتی، سعادت انسان تأمین نمی‌شود. فعلیت بخشی به حقیقت عدالت در فرد، ملازم با تقوا در شریعت است؛ چراکه عدالت در حوزه عمل، سلوک بر صراط مستقیم و هدف بعثت انبیاست و آمدن شریعت نیز برای تحقق این هدف بزرگ بوده و تحقق این هدف نیز مبتنی و متوقف بر استقرار حق و حقیقت است. در حقیقت، عدالت به معنای در مسیر فطرت بودن و عدم انحراف از آن است؛ چه به لحاظ نظر و اعتقاد و چه به لحاظ عمل و رفتار.

براساس این تحلیل می‌توان گفت که همه انسان‌ها از این حقیقت عدالت برخوردارند و اقتضای عدالت در همه وجود دارد، مگر اینکه مانعی سد راه آن باشد و مانع عبارت است از: انکار توحید و حقیقت حقه در

۱. صدر، مدرسه اسلامی، ۴۰.

مقام نظر و اعتقاد و ترک واجبات و انجام محرمات الهی در مقام عمل. در نتیجه، کسی که کار خلافی هر چند در ظاهر انجام نداده باشد، بیشتر به آن حقیقت فطری نزدیک است و می‌توان حکم به عادل بودن او کرد. لذا یکی از ثمراتی که بر ملکه‌دانستن عدالت (قول مشهور فقهای متأخر) یا فطری‌دانستن آن مترتب می‌شود آن است که اگر حالت سابقهٔ شخصی به لحاظ عدالت معلوم نباشد، بر مبنای ملکه‌بودن عدالت، اصل عدم عدالت جاری می‌شود؛ چون وجود ملکهٔ عدالت به‌عنوان امری اکتسابی، مسبوق به عدم است؛ پس جای اصل عدم عدالت خواهد بود. در حالی که اگر عدالت ریشه در فطرت انسانی داشته باشد، بر اساس اصل فطرت «کلّ مولودٍ یولدُ علی الفطرة فأبواه یهودانه و یُنصرانه»^۱ یا حُسن ظاهر یا حُسن ظن به دیگران، حکم به عدالت یا استصحاب عدالت وی می‌شود.

اکنون که مقصود از دیدگاه پیشنهادی روشن شد، به نقد تعاریف فقها از عدالت می‌پردازیم. از آنجاکه مهم‌ترین دیدگاه در باب عدالت فقهی نزد مشهور فقهای متأخر ملکه‌دانستن عدالت است؛ لذا این دیدگاه را به تفصیل ارزیابی می‌کنیم و به دیگر دیدگاه‌ها به اختصار می‌پردازیم.

۴. نقد دیدگاه‌های مذکور در باب تعریف عدالت فقهی

۴.۱. اشکالات دیدگاه نخست

ارزیابی دیدگاه نخست (ملکه‌بودن عدالت) در دو بخش پی گرفته می‌شود: بخش نخست، بررسی دلایلی است که برای ملکه‌بودن عدالت اقامه شده است و بخش دوم، اشکالات مربوط به ملکه‌بودن عدالت است.

۴.۱.۱. بخش نخست: نقد دلایل ملکه‌بودن عدالت

أ. نقد دلیل اول: دلیل اولی که مشهور متأخران برای ملکه‌بودن عدالت اقامه کرده بودند عبارت بود از: اصل. اشکال این دلیل آن است که اولاً، زمانی می‌توان به سراغ اصل رفت که پای دلیل در میان نباشد، در حالی که هم طرفدان ملکه‌بودن عدالت و هم منکران آن، برای ادعاهای خودشان دلیل آورده‌اند. طبعاً، با وجود دلیل، دیگر جایی برای اصل باقی نمی‌ماند.

ثانیاً، شبهه‌ای که در باب عدالت وجود دارد، به لحاظ مفهومی است، نه مصداقی؛ یعنی اساساً اصل مفهوم عدالت نسبت به سعه و ضیق دایره‌اش روشن نیست و شبهه وجود دارد؛ ازین‌رو نمی‌توان با جریان اصل، شبههٔ مفهومی را برطرف کرد. به تعبیر دیگر، قدر متیقنی به لحاظ مفهومی وجود ندارد تا اینکه نسبت به زائد بر آن، اصل عدم جاری شود یا نسبت به قدر متیقن، اشتغال ذمه وجود داشته باشد.

ثالثاً، اصل به‌عنوان اصل اشتغال در اینجا جاری نیست؛ چون وجود ملکه عدالت که به‌عنوان قدر متیقن فرض شده است وصفی زاید است و اثبات آن نیاز به دلیل دارد، نه اینکه ملکه، قدر متیقن از عدالت باشد؛ زیرا شک در این است که آیا علاوه بر رعایت حُسن ظاهر و انجام واجبات و ترک محرمات، وجود وصف ملکه بودن نیز لازم است. اصل، عدم لزوم وصف زاید است.

رابعاً، راجع به کسی که حالت سابقه او معلوم نیست، مانند فردی که تازه به سن بلوغ رسیده است و هنوز مرتکب کبیره نشده و شروع به انجام واجبات کرده است، چه باید کرد؟ آیا اصل عدم عدالت جاری می‌شود یا اصل عدالت؟! آیا به‌عنوان مثال، شهادت چنین شخصی پذیرفتنی است، درحالی که ملکه عدالت در او تحقق پیدا نکرده است؟

خامساً، اگر عدالت از اقتضانات فطری باشد که در دیدگاه پیشنهادی به آن اشاره شد، حالت سابقه عدالت، عدم نخواهد بود؛ بلکه به‌عنوان امری وجودی، هرچند به‌صورت بالقوه در فطرت هر انسانی به عنوان اقتضانات فطری وجود دارد. پس جای جریان اصل عدالت است، نه اصل عدم.

ب. نقد دلیل دوم: دلیل دوم عبارت بود از اینکه اعتماد و وثوق به دین امام جماعت پیدا نمی‌شود، مگر اینکه ملکه عدالت در او باشد.

اشکال این دلیل آن است که اولاً، دلیل بر اعتبار وثوق به دین امام جماعت، تمسک به دو روایت است که هر دو به لحاظ سند، ضعیف است.

ثانیاً، حصول وثوق و اطمینان، متوقف بر وجود ملکه نیست؛ بلکه بدون وجود ملکه نیز وثوق و اطمینان دست‌یافتنی است.

ثالثاً، این دو روایت مربوط به امام جماعت است و سرایت به غیر آن، قیاس خواهد بود که باطل است. رابعاً، آنچه در روایت آمده است تعبیر به وثوق است و وثاقت از نظر عرف و لغت، غیر از عدالت است. خامساً، گفته شده است که مراد از وثوق در این روایات؛ یعنی شیعه بودن، نه داشتن عدالت.

ج. نقد دلیل سوم: دلیل سوم این بود که در برخی از روایات برای شهادت شاهد صفاتی ذکر شده است، از قبیل: مأمون بودن، عفیف بودن، صالح بودن، مرضی بودن و... که از امور نفسانی است و نام بردن از این صفات به منزله این است که گویا از عدالت نام برده شده است، پس عدالت از صفات نفسانی و ملکه نفسانی است.

اولاً، این نوع صفات را حتی قائلان به ملکه بودن عدالت، در شاهد لازم نمی‌دانند.

ثانیاً، به فرض که این نوع صفات در شاهد لازم باشد، دلیلی بر لزوم آن‌ها در غیر باب شهادت وجود ندارد.

ثالثاً، اینکه این صفات از امور نفسانی باشند، محل تردید است. برای مثال، صالح بودن و مرضی بودن، از صفات اشخاص است و از صفات نفسانی به شمار نمی‌آیند.

د. **نقد دلیل چهارم:** در روایت ابی‌یعفور سؤال از این شده بود که به چه چیزی می‌توان عدالت را شناخت؟ اولاً، روشن است که در این روایت سؤال از این شده است که به چه چیزی عدالت شناخته می‌شود، نه اینکه آنچه در روایت ذکر شده است عدالت باشد. به تعبیر دیگر، در روایت، سؤال از ابزار شناخت عدالت است، نه تعریف آن؛ لذا این روایت ارتباطی به تعریف و بیان معنای عدالت ندارد. ثانیاً، با فرض اینکه عناوین ذکر شده در این روایت، تعریف عدالت باشد؛ این عناوین از افعال انسان به شمار می‌آیند، نه صفات او؛ چراکه برای مثال، عفاف که به معنای بازداشتن نفس از ارتکاب زشتی‌ها معنا شده است،^۱ بازداشتن و کفّ نفس، از مقوله فعل است، نه صفت. همچنین، «ستر» به معنای پوشاندن عیب است. پوشاندن، فعل است، نه صفت. البته فعل اقسامی دارد: فعل خارجی، فعل نفسانی و...، اما در هر صورت، فعل به شمار می‌آید، نه صفت نفس.

۴. ۱. ۲. بخش دوم: اشکالات ملکه‌بودن عدالت

أ. **اشکال نخست:** حالت و کیفیت یا ملکه‌بودن، امری اکتسابی و زوال‌پذیر است؛ چراکه در توضیح معنای ملکه آمده است که خصوصیات نفسانی دو قسم‌اند: برخی سریع‌الزوال است که به آن‌ها حالت گفته می‌شود و برخی سریع‌الزوال نیست که آن‌ها را ملکه می‌نامند. در حالی که براساس تحلیلی که به‌عنوان دیدگاه منتخب در باب حقیقت عدالت پیشنهاد شده است، عدالت خواهی و حق و حق‌جویی اولاً، حقیقت و قوه‌ای است که خداوند در فطرت همه انسان‌ها به ودیعه نهاده و امور فطری است و امور فطری، اکتسابی نیستند. ثانیاً، امور اکتسابی زوال‌پذیر هستند، ولی امور فطری هرچند ممکن است ضعیف شوند، ولی زوال‌پذیر نیستند؛ بدین معنا که، آن حقیقت وجودی فطری، به صورت حقیقتی بالقوه در نهاد انسان قرار داده شده است که با انجام برخی افعال و اعمال به فعلیت می‌رسد و کمال می‌یابد و با انجام برخی افعال و اعمال به ضعف می‌گراید، به صورتی که در حجاب غبار غفلت پنهان می‌شود، همانند آتشی در زیر خاکستر است که هرگز خاموش نمی‌شود و زوال پیدا نمی‌کند. لذا به محض توجه انسان به آن حقیقت فطری و فراهم کردن ابزار شعله‌ور شدن آن، به فعلیت می‌رسد و سیر کمال و صعود را پیش می‌گیرد.

ب. **اشکال دوم:** اگر عدالت به معنای ملکه باشد، پدید آمدن این ویژگی حتی در افراد بسیار اندک نیز مشکل است؛ چون ملکه معنایش آن است که آن ویژگی چنان در فرد رسوخ کند که تصور ترک واجبات و

۱. خویی، التنقیح فی شرح الغروة الوثقی، ۲۶۲ تا ۲۶۳.

۲. جمعی از نویسندگان، شرح المصطلحات الکلامیه، ۳۴۶.

انجام محرمات از چنین شخصی دشوار است، درحالی که عدالت از صفات مورد ابتلای اکثریت افراد جامعه مسلمان است و یقیناً چنین مرتبه‌ای از عدالت را هیچ‌یک از فقها معتبر ندانسته‌اند.^۱

ممکن است گفته شود که ملکه امری ذومراتب است و وجود پایین‌ترین مرتبه آن کفایت می‌کند. پاسخ این است که حتی به دست آوردن پایین‌ترین مراتب آن نیز دشوار است؛ چون معنای ملکه عبارت است از: رسوخ و استقرار ویژگی در نفس انسان و مفهوم استقرار با آنچه در فقه به عنوان عدالت در عمده مسائل مطرح است، منافات دارد. قطعاً، صرف انجام واجبات و ترک محرمات یا حُسن ظاهر و امثال آن‌ها نمی‌تواند معنای ملکه بودن عدالت را تأمین کند.

البته اگر مقصود از ملکه بودن عدالت این باشد که احساس حقیقت جویی و عدالت‌طلبی که به صورت بالقوه در نهاد انسان‌ها به صورت فطری قرار داده شده است، قابلیت استکمال را دارد؛ این سخن درستی است، زیرا احساس عدالت خواهی که از اقتضانات فطری انسان است، شدت و ضعف دارد و می‌تواند به سرحد کمال برسد، به گونه‌ای که وجود آن، انسان را وادار به انجام و امثال فرامین الهی کند و از ارتکاب محرمات منع کند.

ج. اشکال سوم: اشکال سوم دیدگاه نخست این است که: به وجود آمدن ملکه به صورت تدریجی است، چنین نیست که ملکه عدالت به یک‌باره پدید آید، درحالی که فقها فتوا داده‌اند که انجام عمل منافی با عدالت سبب زوال آن می‌شود و به محض توبه، عدالت باز می‌گردد. این فتوا با معنای ملکه بودن عدالت که امری تدریجی‌الاحصول است منافات دارد.

ممکن است گفته شود که بازگشت عدالت بر اثر توبه امری تعبدی است. پاسخ این است که این نیز مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا اولاً، خود قائلان به این دیدگاه معتقد به زوال هستند و ثانیاً، ملکه عدالت بر حسب فرض، امری واقعی نفسانی است و تعبدپذیر نیست، مگر اینکه گفته شود توبه سبب بازگشت عدالت نیست، ولی مجرد توبه برای تحقق شرط آن عمل کافی است، هر چند ملکه عدالت واقعاً وجود نداشته باشد.

د. اشکال چهارم: اگر عدالت ملکه نفسانی باشد اولاً، نباید افعال و رفتار انسان متصف به عدالت شوند، درحالی که اعمال و افعال و رفتار انسان متصف به صفت عدالت می‌شوند و آن‌ها را عادلانه می‌نامیم.

ثانیاً، اینکه شخص را متصف به عدالت می‌کنیم و او را عادل می‌نامیم، به اعتبار افعالی است که به

۱. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۲۴/۷؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ۸۴/۳؛ خویی، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، ۲۵۸/۱.

صورت عادلانه انجام می‌دهد، نه اینکه این صفت در نفس او ایجاد می‌شود. از این رو، حتی کسانی که عدالت را به استقامت در طریق و جاده حق معنا کرده‌اند، نمی‌توان چنین معنایی را به ملکه بودن تفسیر کرد، چنان‌که برخی چنین برداشتی داشته‌اند؛ بلکه استقامت در طریق و جاده حق، فعل انسان است و از این فعل، انتزاع عنوان عدالت می‌شود و شخص نیز به اعتبار آن فعل، متصف به صفت عادل می‌شود. درحقیقت، عدالت عبارت است از: اجرا و برقراری و پیاده کردن. کسی که چنین کاری انجام می‌دهد را عادل می‌گویند و از صدور چنین فعلی، انتزاع وصف عدالت می‌شود و خود فعل نیز متصف به صفت عادلانه می‌شود. اساساً، عدالت صفت نفس انسانی نیست تا در قالب ملکه تصویر شود.

۵. اشکال پنجم: عدالت گاهی به معنای اسمی به کار می‌رود (عدل) و گاهی به معنای وصفی (عادل، عادلانه). عدالت به معنای وصفی (عادلانه)، صفت افعال شمرده می‌شود و نمی‌تواند از اوصاف نفسانی باشد، درحالی‌که دیدگاه نخست، عدالت را مطلقاً (اسمی و وصفی) ملکه می‌داند و این معنا با وصف عادلانه است که صفت افعال و اعمال است.^۳

باتوجه به اشکالات مذکور بر دیدگاه نخست (ملکه بودن عدالت)، نمی‌توان عدالت را ملکه دانست و آن را از صفات نفسانی به شمار آورد.

۴. ۲. اشکالات دیدگاه دوم

راجع به دیدگاه دوم باید گفت که تمام اشکالات دیدگاه اول بر دیدگاه دوم نیز وارد است؛ زیرا در دیدگاه دوم هر چند مجرد وجود ملکه، عدالت به شمار نیامده است، بلکه انجام واجبات و ترک محرمات ناشی از وجود ملکه، عدالت شمرده شده است؛ اما درعین حال، ملکه اگر جزو معنای عدالت باشد، اشکالات مذکور را خواهد داشت. در نتیجه، هر آنچه بر دیدگاه اول به عنوان ملکه بودن عدالت بیان شد، در اینجا نیز جاری است. افزون بر آن‌ها، اشکال وارد دیگر آن است که انجام واجبات و اجتناب از محرمات، ابزار کشف و احراز عدالت هستند، نه خود عدالت.

۴. ۳. اشکالات دیدگاه سوم و چهارم و پنجم

از آنجاکه دیدگاه سوم (صرف انجام واجبات و اجتناب از محرمات)، دیدگاه چهارم (داشتن اسلام و عدم ظهور فسق) و دیدگاه پنجم (حُسن ظاهر)، به گونه‌ای به یک چیز بر می‌گردد، اشکالی مشترک بر آن‌ها وارد است و آن عبارت است از اینکه: این امور صرفاً حاکی از وجود یا عدم عدالت هستند، نه اینکه خود

۱. خویی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۲۵۷/۱.

۲. نجفی، «مفهوم‌شناسی واژه عدالت در فقه امامیه»، ۱۴۱.

۳. خویی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۲۵۷/۱.

آن‌ها عدالت باشند. درحقیقت، معانی ذکرشده برای عدالت، از قبیل اشتباه مفهوم به مصداق است. به دیگر سخن، تمام تعریف‌های ذکرشده در لسان فقها، بیان مصداق عدالت یا به تعبیر دقیق‌تر، بیان ابزار کشف عدالت هستند، نه خود معنا و حقیقت عدالت.

نتیجه‌گیری

۱. عدالت از اقتضانات فطری است که براساس آیات و روایات، خداوند در فطرت تمام انسان‌ها اموری را قرار داده است که همواره مشهود فطرت هستند، از جمله آن امور، عدالت‌خواهی است. این چنین نیست که انسان با انجام برخی اعمال و ترک برخی، حقیقت عدالت را کسب کند، هرچند انجام و امتثال اوامر و نواهی الهی عامل استکمال فعلیت یافتن حقیقت عدالت هستند.
۲. حقیقت عدالت، برخاسته از حقیقت حق است و هر دوی آن‌ها از اقتضانات فطری به شمار می‌آیند، هرچند به لحاظ مفهومی با یکدیگر تفاوت دارند.
۳. می‌توان گفت که عدالت، یعنی بر مسیر فطرت حرکت کردن و تحقق بخشیدن هرآنچه فطرت اقتضای آن را دارد. از جمله اموری که مشهود و مقتضای فطرت است، ایمان به توحید و یگانگی خدا و عمل به فرامین و نواهی اوست. پس عدالت، یعنی در اعتقاد و عمل در مسیر حق‌بودن و اعمال خارجی، سبب فعلیت بخشیدن به عدالت است، نه خود عدالت.
۴. تعریف عدالت به ملکه، هیئت، کیفیت و حالت نفسانی تعریف صحیحی به نظر نمی‌رسد، زیرا دلایل ارائه‌شده برای آن نمی‌تواند این ادعا را اثبات کند و همه آن‌ها محل نقد و مناقشه قرار گرفتند.
۵. تعریف عدالت به انجام واجبات و ترک محرمات یا داشتن اسلام و عدم ظهور فسق یا به حسن ظاهر نیز تعریف درستی به نظر نمی‌آید؛ زیرا همه این امور از عوامل و اسباب و ابزار کشف عدالت هستند، نه خود عدالت. افزون بر آن، وجود این امور سبب فعلیت و استکمال عدالت است، نه خود عدالت.

منابع

قرآن کریم

- ابن‌ادریس، محمدبن‌احمد. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- ابن‌براج، عبدالعزیزبن‌نحیر. المذهب. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۶ق.
- ابن‌حمزه، محمدبن‌علی. الوسيلة إلى نیل الفضيلة. قم: چاپخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. ۱۴۰۸ق.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. الإلهیات من الشفاء مع تعلیقات صدر المتألهین. قم: بیدار. بی‌تا.
- ابن‌فارس، احمدبن‌فارس. معجم مقاییس اللغة. محقق: محمدهارون عبدالسلام. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

۱۴۰۴ق.

- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. قم: ادب حوزة. ۱۴۰۵ق.
- انصارى، مرتضى بن محمد امين. المكاسب، قم: الذخائر. چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- انصارى، مرتضى بن محمد امين. رسائل فقهيہ. قم: مجمع الفكر الإسلامى. ۱۴۱۴ق.
- جمعى از نويسندگان. شرح المصطلحات الكلامية. مشهد: آستان قدس رضوى. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- جوادى آملی، عبدالله. ادب قضا در اسلام. بی جا: بی نا. چاپ اول، ۱۳۹۰.
- جوادى آملی، عبدالله. آفاق اندیشه. بی جا: بی نا. چاپ اول، ۱۳۸۹.
- جوهرى، اسماعيل ابن حماد. صحاح اللغة. بی جا: اميرى. ۱۳۶۸.
- جوهرى، اسماعيل بن حماد. الصحاح. بيروت: دار العلم. ۱۳۹۹ق.
- حسينى عاملى، محمد جواد بن محمد. مفتاح الكرامة. بيروت: دار احياء التراث العربى. بی تا.
- حسينى عاملى، محمد جواد بن محمد. مفتاح الكرامة. قم: مؤسسة النشر الإسلامى. ۱۴۲۲ق.
- حكيم، محمد سعيد. المحكم فى اصول الفقه. بی جا: بی نا. ۱۳۷۶ق.
- حلبى، ابوالصلاح. الكافى فى الفقه. اصفهان: مكتبة الإمام اميرالمؤمنين (ع). ۱۴۰۳ق.
- خويى، ابوالقاسم. التنقيح فى شرح عروة الوثقى. مقرر: ميرزا على غروى. قم: بی نا. ۱۴۱۸ق.
- خويى، ابوالقاسم. مصباح الفقاهة. قم: داوری. ۱۳۷۷.
- راغب اصفهانى، حسين بن محمد. المفردات فى غريب القرآن. بی جا: مرتضويه. ۱۲۶۲ق.
- روحانى، محمد صادق. زبدة الأصول. بی جا: مدرسة امام صادق (ع). ۱۴۱۲ق.
- سهروردى، يحيى بن حبش. المشارع و المطارحات؛ در مجموعة مصنفات شيخ اشراق. مصحح: هنرى كرين. تهران: مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگى. ۱۲۷۲ق.
- شهيد اول، محمد بن مكى. الدروس الشرعية فى فقه الإمامية. قم: دفتر انتشارات اسلامى. ۱۴۱۷ق.
- شهيد اول، محمد بن مكى. موسوعة. قم: مكتب الإعلام الإسلامى. ۱۴۳۰ق.
- شهيد ثانى، زين الدين بن على. روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر تبليغات اسلامى. ۱۴۰۲ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامى. چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
- صدر، محمد باقر. مدرسة اسلامى. مترجم: كاظمى خلخالى. تهران: عطايى. ۱۳۶۲.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم. الحكمة المتعاليه فى الاسفار الاربعة. قم: مصطفىوى. ۱۳۶۸ق.
- طباطبائى قمى، تقى. ثلاث رسائل. قم: محلاتى. بی تا.
- طباطبائى، على بن محمد. رياض المسائل. آل البيت (ع). بی جا: بی نا. چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

- ۱۸۲/ نشریه فقه و اصول، سال پنجاه و ششم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۳۶
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان. بیروت: اعلمی. ۱۴۱۱ق.
- طباطبایی، محمدحسین. تفسیر المیزان. بیروت: اعلمی. ۱۹۹۷م.
- طباطبایی، محمدحسین. نهاية الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی. چاپ دوم، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، محمدکاظم. حاشیه المکاسب. قم: اسماعیلیان. ۱۳۷۸ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی. چاپ دوم، ۱۳۶۵.
- طوسی، محمدبن حسن. الخلاف. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۱۷ق.
- طوسی، محمدبن حسن. المبسوط. تهران: المرتضویة. چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
- طوسی، محمدبن حسن. النهایة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة. مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی. بی جا: بی نا. چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی. چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- فاضل هندی، محمدبن حسن. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. العین. تحقیق. قم: هجرت. محقق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- مامقانی، عبدالله. نهایة المقال. قم: مجمع الذخائر الاسلامیه. بی تا.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الأنوار. مصحح: جمعی از محققان. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- محقق کرکی، علی بن حسین. الرسالة الجعفریة. قم: مکتبه آیت الله مرعشی. ۱۴۰۹ق.
- محقق کرکی، علی بن حسین. جامع المقاصد فی شرح القواعد. مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (ع). قم: آل البيت (ع). چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- مرتضی زبیدی، محمدبن محمد. تاج العروس. بی جا: دار الهدایه. ۱۳۸۷ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی. حقوق متقابل مردم و حکومت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ۱۳۸۲.
- مطهری، مرتضی. فطرت. بی جا: صدرا. چاپ ششم، ۱۳۷۳.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. قم: صدرا. ۱۳۹۰.
- مفید، محمدبن محمد. المقتنه. قم: بی نا. ۱۴۱۳ق.
- مقری، احمدبن محمد. المصباح المنیر. قم: دار الهجرة. ۱۴۰۵ق.
- نجفی، زین العابدین. «مفهوم شناسی واژه عدالت در فقه امامیه»، انسان پژوهی دینی. س ۹، ش ۲۸، ۱۳۹۱،

Transliterated Bibliography

- ‘Allāmah Hillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Mukhtalif al-Shī’a fi al-Aḥkām al-Sharī’a*. ed. Gurūh-i Pazhūhish Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. s.l. s.n. Chāp-i Duwwum, 1993/1413.
- Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Makāsib*. Qum: Dhakhā’ir. Chāp-i Awwal, 1991/1411.
- Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Rasā’il Fiqhiya*. Qum: Majma’ al-Fikr al-Islāmī. 1994/1414.
- Fāḍil Hindī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Kashf al-Lithām ‘an Qawā’id al-Aḥkām*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1995/1416.
- Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ‘Abd Allāh. *al-Tanqīḥ al-Rā’i li-Mukhtaṣar al-Sharā’i’*. Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Mar’ashī. Chāp-i Awwal, 1984/1404.
- Farāhidī, Khalīl ibn Aḥmad. al-‘Ayn. Qum: Hijrat. researched by Maḥdī Makhzūmī va Ibrāhīm Sāmarrāi. Chāp-i Duvūm, 1990/1410.
- Ḥakīm, Muḥammad Sa’id. *al-Muḥkam fi Uṣūl al-Fiqh*. s.l. s.n. 1997/1376.
- Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḥ. *al-Kāfi fi al-Fiqh*. Isfahān: Maktaba al-Imām Amīr al-Mu’minīn(AS). 1983/1403.
- Ḥusaynī ‘Āmulī, Muḥammad Javād ibn Muḥammad. *Miftāḥ al-Karāmah*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. s.d.
- Ḥusaynī ‘Āmulī, Muḥammad Javād ibn Muḥammad. *Miftāḥ al-Karāmah*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 2001/1422.
- Ibn Ḥamzih, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Wasīlah ilā Niyāl al-Faḍīlah*. Qum: Chāpkhānih-yi Āyat Allāh al-Mar’ashī al-Najafī. 1988/1408.
- Ibn Barrāj, ‘Abd ‘Azīz ibn Niḥrīr. *al-Muḥadhdhab*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1986/1406.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*. researched by Muḥammad ‘Abd al-Salām. Qum: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī. 1984/1404.
- Ibn Idrīs, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Sarā’ir al-Ḥāwī li-Taḥrīr al-Fatāwī*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1990/1410.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Qum: Adab-i Ḥawzah. 1985/1405.
- Ibn Sinā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Ilāhiyāt min al-Shifā’ ma’a al-Ta’līqāt Ṣadr al-Muta’allahīn*. Qum: Bīdār.

S.d.

- Jam[‘]ī az Nivīsandigān. *Sharḥ-i Mashhad: Āstān-i Quds-i Rażavī* Chāp .-i Awwal, 1995/1415.
- Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Āfāq-i Andīshih*. s.l. s.n. Chāp-i Awwal, 2010/1389.
- Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Adab-i Qazā dar Islām*. s.l. s.n. Chāp-i Awwal, 2011/1390.
- Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. *al-Sihāḥ*. Beirut: Dār al-‘Ilm. 1979/1399.
- Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. *Ṣiḥāḥ al-Lugha*. s.l. Amīrī. 1990/1368.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *al-Tanqīḥ fi Sharḥ al-‘Urwa al-Wuthqā*. Muqarr Mirz‘Ali Gharawī. s.n. 1997/1418.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Faqāhah*. Qum: Dāvarī. 1998/1377.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Ed. Jam[‘]ī az Muḥaqqiqān. Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Duvūm, 1993/1413.
- Māmaqānī, ‘Abd Allāh. *Nihāya al-Maqāl*. Qum: Majm[‘] al-Dhakhā‘ir al-Islāmiyya. s.d.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Ḥuqūq Mutaqābil-i Mardum va Ḥukumat*. Qum: Mū‘assisah-yi Āmūzish va Pazhūhish Imām Khumaynī. 2003/1382.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Muqni‘a*. Qum: s.n. 1993/1413.
- Muḥaqqiq Karakī, ‘Ali ibn Ḥusayn. *al-Risāla al-Ja‘fariya*. Qum: Maktaba Āyat Allāh Mar‘ashī. 1989/1409.
- Muḥaqqiq Karakī, ‘Ali ibn Ḥusayn. *Jāmi‘ al-Maqāsid fi Sharḥ al-Qawā‘id*. ed. Gurūh-i Pazhūhish Mū‘assisa Āl al-Bayt(AS). Qum: Āl al-Bayt(AS). 1994/1414.
- Muqrī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Qum: Dār al-Hijrah, 1985/1405.
- Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-‘Arūs*. s.l. Dār Hidāya. 1967/1387.
- Muṭaharī, Murtaḍā. *Fiṭrat*. s.l. Ṣadrā. Chāp-i Shishum, 1994/1373.
- Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū‘ah Aṣār*. Qum: Ṣadrā. 2011/1390.
- Najafī, Zayn ‘Abīdīn. “Mafhūmshināsī Vāzhih-yi Adālat dar Fiḥ Imāmiyah”, *Insān Pazhūhi Dini*. Yr. 9, no. 28, 2012/1391, 141-170.
- Qurān-i Karīm*
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt fi Gharīb al-Qurān*. s.l. Murtażawīya. 1845/1262.
- Rūḥānī, Muḥammad Ṣādiq. *Zubda al-Uṣūl*. s.l. Madrisah-yi Imām Ṣādiq (AS). 1992/1412.
- Ṣadr al-Dīn Shirāzī. Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikmat al-Muta‘aliya fi al-Asfār al-Arba‘a*. Qum: Muṣṭafawī. 1990/1368.

- Şadr, Muḥammad Bāqir. *Madrisah-yi Islāmī*. Translated by Kāzīmī Khalkhālī. Tehran: 'Atāyī. 1983/1362.
- Şāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāy' al-Islām*. Qum: Mū'assisah Dāyrah al-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī. 2000/1421.
- Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *al-Durūs al-Shar'iyah fī al-Fiqh al-Imāmīyah*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. 1996/1417.
- Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *Mausū'a*. Qum: Maktabat al-A'lām al-Islāmī, 2009/1430.
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *Rawḍ al-Jinān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Daftar-i Tabliḡāt-i Islāmī. 1982/1402.
- Suhriwardī, Yahyā ibn Ḥabash. *al-Mashārī' wa al-Muṭārahāt; dar Majmū'ah Muṣanafāt Shaykh Ishrāq*. Ed. [Henry Corbin](#). Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī. 1855/1272.
- Ṭabāṭabāyī Qumī, Taqī. *Thalāth Rasā'il*. Qum: Maḥalātī. s.d.
- Ṭabāṭabāyī, 'Alī ibn Muḥammad. *Riyāḍ al-Msā'il*. Āl al-Bayt(AS). s.l. s.n. Chāp-i Awwal, 1997/1418.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān*. Beirut: al-A'lamī. 1991/1411.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mū'assisah al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duvvum, 1984/1362.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr al-Mizān*. Beirut: al-A'lamī. 1997/1418.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Kāzīm. *Hāshiyah al-Makāsib*. Qum: Ismā'īliyan. 1959/1378.
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma' al-Baḥrayn*. Tehran: Murtaẓavī. Chāp-i Duvvum, 1986/1365.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Khiḫāf*. Qum: Mū'assisah al-Nashr al-Islāmī. 1996/1417.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Mabsūṭ*. Tehran: Murtaẓawīya. Chāp-i Sivum, 1968/1387.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Nihāya*. Qum: Mū'assisah al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duvvum, 1996/1417.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhib al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1986/1364.