

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## محوریت اصل «عدل» در کلام شیعه امامیه

دکتر محمد کاظم علمی \*

### چکیده

این مقاله اصل عدل را از نظر شیعه بررسی می‌کند و برای آن جایگاه محوری ویژه‌ای در نظر می‌گیرد و از این منظر به ارتباط آن با اصول دیگر می‌پردازد و برهانی بر توحید و عصمت استخراج و اقامه می‌کند، سپس از سخنان پیامبر اکرم (ص) مؤیدی بر دیدگاه خود در باره عدل عرضه می‌دارد و حاصل چنین دیدگاهی را برای پاسخگویی به پرسش اساسی «انتظار بشر از دین» به کار می‌بندد و در پایان نتیجه می‌گیرد که از نظر این مکتب، موجه‌ترین انتظاری که یک شیعه می‌تواند از دین داشته باشد همان وعده‌ای است که دین خود متعهد به انجام آن شده است و آن تحقق عدالت به معنای جامع آن است، معنای جامعی که متضمن اصول دیگر نیز می‌باشد.

واژگان کلیدی: کلام شیعه امامیه، محوریت عدل، انتظار بشر از دین، عصمت، توحید، نبوت، معاد.

### مقدمه

مسئله عدل را می‌توان از دیدگاه‌های متفاوت مورد بحث قرار داد. گاهی ممکن است منشأ و ریشه آن بررسی شود و در جستجوی پاسخ برای پرسش‌هایی باشیم، مانند: آیا عدل امری فطری است یا از طریق تعلیم به انسان آموخته می‌شود و اگر مفهومی تعلیمی است، آیا منشأ آن انسانی

است یعنی خود انسان قادر است آن را ادراک کند و سپس به دیگران بیاموزد یا منشأ و حیوانی دارد و صرفاً از طریق پیامبران به انسان تعلیم می‌شود؟ گاهی ممکن است عدل از زاویه اجتماعی - سیاسی و حتی فردی بررسی شود و به پرسش‌هایی پاسخ دهد، نظیر: «عدالت اجتماعی چیست؟»، «انسان عادل کیست؟»، «فرد یا جامعه چه برداشتی از عدل و لوازمش نظیر اختیار انسان، باید به عمل آورد تا فرد یا جامعه موفق باشد؟»، «چه برداشتی منجر به انحطاط فرد و جامعه می‌شود؟» همچنین ممکن است از دیدگاه‌های متفاوت دیگری نیز مورد بحث قرار گیرد. گاهی به عنوان یک مسئله فلسفی توسط فلاسفه، گاهی به عنوان یک مسئله فکری در عقاید دینی توسط متکلمان، گاهی به عنوان مسئله‌ای در شریعت توسط فقیهان (مطهری، عدل الهی، ص ۲۹-۳۴)، گاهی به عنوان مسئله‌ای اخلاقی توسط علمای اخلاق، گاهی به عنوان مسئله‌ای اجتماعی توسط دانشمندان علوم اجتماعی و گاهی به عنوان مسئله‌ای سیاسی توسط علما و فلاسفه سیاست<sup>۱</sup> مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

مسئله محوری بحث در این مقاله، جایگاه اصل عدل در قیاس با سایر اصول اعتقادی شیعه، مؤیدها و ثمرات آن است. بی‌تردید نتیجه این بحث می‌تواند ما را در یافتن پاسخ‌هایی شایسته برای پرسش‌های فوق یاری رساند و به اخذ موضعی خاص درباره آنها منجر شود. در این جستار، ابتدا نظریه‌ای کلامی یعنی قرائتی خاص مبنی بر جایگاه محوری اصل عدل در کلام شیعه امامیه مطرح شده و با تمسک به روش علم کلام که روشی استدلالی - روایی است، از دلایلی عقلی - نقلی برای اثبات این نظریه بهره گرفته شده است، سپس برای استحکام بیشتر بخشیدن به آن، به نقل فرمایشی از پیامبر اکرم (ص) درباره بعثت خویش که به نحوی مؤید این نظریه می‌باشد، تمسک شده است و در نهایت یکی از نتایجی که از این نظریه حاصل می‌شود، یعنی پاسخ پیشنهادی به پرسش «انتظار بشر از دین»، بحث و بررسی شده است. بدین ترتیب، مسائل اصلی مورد بحث در اینجا عبارت‌اند از اینکه از نظر شیعه: ۱. آیا «عدل» می‌تواند به مثابه اصلی محوری لحاظ شود، به نحوی که بتوان اصول دیگر را بر اساس آن توجیه کرد؟ ۲. آیا این قرائت عدالت‌مدار با تعبیری از پیامبر اکرم (ص) که در آن هدف از بعثت خویش را بیان فرموده‌اند، مطابقت دارد؟ ۳. با نگاهی به چارچوب این قرائت عدالت‌محور از دین، پاسخ پیشنهادی به پرسش «انتظار بشر از دین چیست؟» کدام است؟

### پیشینه تاریخی

مسئله عدالت یکی از مهم‌ترین و کهن‌ترین مباحثی است که مورد توجه عموم متفکران در میان اقوام مختلف، در دوره‌های گوناگون تاریخ بشری قرار گرفته است. اصناف مختلفی از صاحبان اندیشه، هر یک با تمسک به مبانی متفاوت و با استفاده از روش‌های خاص خود به بحث‌های عمیق و دامنه‌داری در این زمینه پرداخته و به نتایج گوناگون و بعضاً متقابلی دست یافته‌اند.

در فلسفه یونانی و غربی: با ظهور طالس و فیثاغورس و دیگر متفکران ایونی در قرن هفتم پیش از میلاد در یونان، که نزد غربیان آغاز فلسفه تلقی شده است، همزمان بحث از عدالت نیز آغاز می‌شود. در فلسفه فیثاغورس اساس جهان بر عدد استوار است و همه امور چه مادی و چه غیر مادی مظهر عدد خاصی متعلق به خویش هستند. وی عدالت را با عدد چهار مشخص کرده (کاپلستون، ص ۴۷) و برای آن اصالت ویژه‌ای قائل شده است. پس از او در آثار دیگران نظیر هراکلیتوس ملاحظه می‌شود که او عدالت را مظهري از لوگوس یا عقل یا واحد می‌داند و برای برگراری تعادل در سیر صعود و نزول در تبادل آتش و اشیا از اصل «هماهنگی پنهان جهانی» سخن می‌گوید (همان، ص ۵۴). در اندیشه آناکساگوراس، عدل در آفرینش جهان توسط خدا متجلی است، زیرا او خدا را همان عقل یا «نوس» (Nous) می‌نامد و «نوس» را ناظم جهان می‌داند (همان، ص ۸۵). در فلسفه افلاطون بحث از عدل به نحو مبسوط‌تر و عمیق‌تری در محاورات جدلی سقراطی صورت گرفته است. او در اخلاق بر این باور است که عدالت موجب سعادت انسان است و در واقع، عدالت خود مجموعه‌ای از فضایل است و اما در مورد جامعه، در اندیشه او اساساً فلسفه برای سیاست و سیاست برای نیل به عدالت است.<sup>۲</sup> ارسطو نیز مفهوم عدل را هم به معنای فردی و هم به معنای اجتماعی آن به کار برده است. در مورد فرد اعتدال یا میانه‌روی را فضیلت می‌داند و در مورد جامعه، دادگری را کامل‌ترین فضیلت برمی‌شمارد (ارسطو، ص ۱۳۵). در اندیشه بسیاری از فلاسفه غرب پس از ارسطو نیز تا به امروز بحث عدالت به نحو جدی کنکاش و بررسی شده است، از جمله متفکر معاصر، جان راولز (۲۰۰۲-۱۹۲۱) که آثار گرانقدری در این باره دارد.<sup>۳</sup>

در فلسفه و ادیان شرقی: اصل «عدالت جهانی» نظیر بودیسم، هندوئیسم، و جینیسم (Jainism) نیز یکی از اصول بنیادین است. هر شش مکتب فلسفی برهمنی هندو<sup>۴</sup> و هر دو شاخه اصلی بودیسم، و هر دو فرقه جینیسم و حتی مکتب چارواکا (Carvaka) که فلسفه‌ای الحادی است، جملگی به

قانون «کارما» (Karma) باور دارند. بر اساس این قانون، همان‌گونه که قانون کنش و واکنش بر سرتاسر جهان طبیعت سیطره دارد، در جهان ماورای طبیعت نیز قانونی مابعدالطبیعی حکمفرماست که می‌توان آن را نظام اخلاقی حاکم بر جهان دانست که بر اساس آن هر نیک و بدی اخلاقی همانند هر کنش فیزیکی واکنش‌هایی همسان خود ایجاد می‌کند که همچنان در جهان پایدار خواهند ماند تا در این چرخه تناسخ و بازپیدایی‌های بی‌پایان، لاجرم روزی بر سر عامل آن کنش فرود آید، اگر در این مرتبه از زندگی انجام نشود، پس در مرتبه بعد و یا در مراتب بعدتر. در همه این مکاتب، چه متشرع و چه غیر متشرع، این اصل پشتوانه اخلاق و ضامن عدالت فراگیر و گریز ناپذیر جهانی است و اصول دیگر نظیر «سامسارا» (Samsara یا تناسخ، یا چرخه بازپیدایی) و اصل «آهیمسا» (Ahimsa یا اصل عدم آزار) مکمل این نظریه در این مکاتب فلسفی و ادیان می‌باشند.<sup>۵</sup>

در کلام اسلامی: در ادیان و حیانی چه در جهان‌شناسی و چه در معرفت‌شناسی و حکمت‌نظری و چه در اخلاق و حکمت عملی، در ارتباط با حکومت عادلانه و عدالت اجتماعی و فردی، بحث عدالت در کتب مقدس هر یک مطرح شده و بحث‌های کلامی مشبعی را دامن زده است، در اینجا برای تخصیص بحثمان به اسلام و عمدتاً به شیعه ناگزیر به بحث عدل در همین قلمرو بسنده می‌شود.

در تاریخ کلام، در اسلام، عموماً اولین مسئله را «جبر و اختیار» دانسته‌اند، اما از آنجا که اختیار ارتباط وثیقی با عدل دارد همچنان که جبر با ظلم، بحث از اختیار بی‌درنگ بحث از عدل را مطرح می‌کند. بنابراین، می‌توان بحث عدل را از مسائل آغازین دانست. مسئله عدل به نوبه خود مسائل دیگری را مطرح می‌کند نظیر مسئله حسن و قبح ذاتی افعال، عقل و مستقلات عقلیه، فرقه‌های کلامی اسلامی هر یک در باره هر کدام از مسائل فوق، از جمله در باره عدل، موضع خاصی اختیار کرده‌اند.

معتزله، به عنوان افراطی‌ترین فرقه عقلگرا، به اصول پنجگانه‌ای معتقدند که عبارت‌اند از: عدل، توحید، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر. معتزله به اختیار و آزادی انسان در اعمال خویش معتقدند و به قیمت عدم اعتقاد به توحید افعالی، عدل را می‌پذیرند.

اما اشاعره، که نظریات کلامی‌شان در میان اهل تسنن مقبولیتی عامه یافته است، گرچه مدعی انکار عدل نبوده‌اند و خداوند را عادل می‌دانند، لیکن از عدل تفسیری برگزیده‌اند که از نظر معتزله و شیعه می‌تواند همان انکار عدل تلقی شود، زیرا ملاک سنجش عدل و تمایزش از ظلم را عقل ندانسته، بلکه فعلِ خداوند می‌دانند. بدین معنا که اگر خداوند نکوکاران را توبیخ و بدکاران را پاداشی نیکو عنایت کند، این عینِ عدالت است، زیرا ملاک عادلانه بودن هر عملی فعلِ خداست. اشاعره و عموم اهل تسنن، اصول دین را توحید، نبوت و معاد دانسته‌اند و عدل را از اصول دین بر نمی‌شمارند.

در واقع، عدل نیز مانند علم، قدرت و نظایر آنها، یکی از صفات خداوند است، اما دلیل اینکه عدل در شیعه (و معتزله) از اصول دین دانسته شد این است که میان نظر شیعه با اهل سنت درباره صفات خداوند در مسئله عدل اختلاف شدیدی وجود دارد، به گونه‌ای که اعتقاد و عدم اعتقاد به عدل، نشانه مذهب افراد بود، بدین گونه که اعتقاد به عدل نشانه آن بود که شخص اشعری نمی‌باشد و اعتقاد به عدل و امامت توأماً نشانه تشیع بود. این است که گفته می‌شد اصول دین اسلام سه چیز و اصول مذهب شیعه همان سه چیز است به علاوه اصل عدل و اصل امامت (مطهری، عدل الهی، ص ۷۰).

### معنای عدل در لغت و اصطلاح

برای عدل در لغت معانی متعددی بیان شده است که کم و بیش به هم متقاربنند. عموماً عدل را مقابل جور و ستم دانسته‌اند<sup>۷</sup>، از نظر برخی، عدالت لفظی است که اقتضای معنای مساوات را دارد و معنای عدل و عدل را یکی تلقی کرده‌اند با این تفاوت که عدل برای اموری که تساوی در آنها به نحو نظری و عقلی ادراک می‌شود به کار می‌رود، اما لفظ عدل در اموری است که تساوی توسط حواس ادراک می‌شوند. پس عدل همان تقسیط به نحو مساوی است. گاهی عدل را به معنای نظم دانسته‌اند به دلیل «بالعدل قامت السموات و الارض» (الراغب الاصفهانی، ص ۳۳۶-۳۳۷).

شیخ طوسی نیز عدل را نقیض جور دانسته و آن را نظیر حق و انصاف برشمرده<sup>۸</sup> و در جایی دیگر قسط را همان عدل معنا کرده است.<sup>۹</sup>

و نیز قرار دادن هر امری در جایگاه صحیح آن را عدل دانسته‌اند.<sup>۱</sup> حضرت علی (ع) می‌فرماید: « عدل امور را در مواضعش قرار می‌دهد.»<sup>۱۱</sup>

به تعبیر مولوی (دفتر ششم، بیت ۲۵۹۶):

عدل چو د؟ وضع اندر موضعش      ظلم چو د؟ وضع در ناموقعش

استاد مطهری مجموعاً چهار معنا و یا چهار مورد استعمال برای کلمه عدل در نظر گرفته

است:

۱. موزون بودن: هر مجموعه‌ای که اجزای گوناگونی دارد، اگر دارای هدف خاصی باشد، باید این اجزا کم‌ و کیفاً به قدر لازم (و نه به قدر مساوی) به کار گرفته شود. در اینجا عدل به معنای نظم، اندازه و میزان است و این نوع عدالت از شئون حکیم بودن و علیم بودن خداوند است و آیات و احادیث بسیاری آن را تأیید می‌کنند، از جمله آیه « و آسمان را برافراشت و میزان را برقرار کرد<sup>۱۲</sup> » و حدیث نبوی «آسمان و زمین به موجب عدل برپاست<sup>۱۳</sup>». عدل بدین معنا در مقابل ظلم نیست بلکه در مقابل بی‌نظمی و بی‌تناسبی است و در آن مصلحت کل مطرح است و نه مسئله حق فرد؛<sup>۲</sup> مساوات: اگر مساوات به معنای یکسان تلقی کردن همگان به رغم تفاوت در شایستگی‌های آنان باشد، پس عدل بدین معنا عین ظلم است، اما اگر به معنای مراعات تساوی در شایستگی‌های یکسان باشد، پس مساوات بدین معنا، از لوازم عدل است؛<sup>۳</sup> عدالت اجتماعی: براساس آن حق \_\_\_\_\_ است و اولویت‌های افراد چه حقیقی و چه اعتباری باید مراعات گردد. این نوع عدالت خاص بشر است و به ساحت الهی راه ندارد؛<sup>۴</sup> عدل الهی: یعنی رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد. عدل بدین معنا خاص خداوند و از صفات کمال او (مطهری، عدل الهی، ص ۶۴-۵۹)، و در حقیقت از شئون فاعلیت اوست، یعنی از صفات فعل است نه از صفات ذات (همان، ص ۷۱).

به تعبیر ملاصدرا، عدل خداوند عبارت است از: فیض عام و بخشش گسترده در مورد همه موجوداتی که امکان هستی یا کمال در هستی دارند بدون هیچ‌گونه امساک یا تبعیض (صدرالدین الشیرازی، ج ۵، ص ۱۹۲-۱۹۱).

تعبیر استاد مطهری از عدل الهی چنین است: « خداوند فیض و رحمت و همچنین بلا و نعمت خود را بر اساس استحقاق‌های ذاتی و قبلی می‌دهد و در نظام آفرینش از نظر فیض و رحمت و

بلا و نعمت و پاداش و کیفر الهی نظم خاصی برقرار است» (مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ص ۱۸۰).

ممکن است بتوان میان معانی مختلف عدل و نیز میان این معانی و معنای قسط و برخی اصطلاحات دیگر که در معنی به این دو نزدیک‌اند، تمایزات دقیقی را آشکار کرد، اما در خصوص هدفی که این نوشتار در صدد استدلال آن است، عدل را به معنای وسیعی که جامع همه این معانی است و مورد پذیرش اصحاب لغت و نیز مفسرینی معتبر است یعنی وضع الشیء فی موضعه در نظر می‌گیریم، که در حقیقت معنای مورد نظر امام علی (ع) است که مولوی نیز مضمون آن را به نظم آورده است، زیرا معانی مورد نظر در عدل الهی، عدالت اجتماعی و نظم را نیز در برمی‌گیرد.

#### ۱. «عدل» به مثابه اصلی محوری در اصول دین

عدل به معنای جامع آن، می‌تواند همه اصول عقاید دین را توجیه کند و پشتوانه هر چهار اصل دیگر گردد. گرچه طبق اعتقاد متداول شیعه، عدل صرفاً یکی از آنهاست و بقیه را توحید، نبوت، امامت و معاد دانسته‌اند، اما در حقیقت هر چهار اصل دیگر هم در معرفت‌شناسی و هم در جهان‌شناسی قابل اتکا به عدل می‌باشند. حال به تبیین این قابلیت می‌پردازیم:

#### الف. توحید

توحید به معنای یگانگی خداوند است، اما این یگانگی دارای اقسام و مراتبی است که عبارت-انداز:

۱. توحید ذاتی: ذات و گوهر او یگانه و بی‌همتاست.

۲. توحید صفاتی: اعتقاد به وحدت صفات با ذات حق یعنی: صفات او گرچه مفهوماً غیر ذات او، اما مصداقاً عین ذات او هستند.

۳. توحید افعالی: یعنی مؤثر واقعی در عالم و موجودات خداست.

۴. توحید عبادی: او یگانه موجودی است که شایسته پرستش و عبادت است.

از این میان، به اجماع مسلمانان، آنچه فرد را از حوزهٔ مسلمان بودن خارج می‌کند عدم اعتقاد او به توحید ذاتی و توحید عبادی است و اما عدم باور به توحید صفاتی و توحید افعالی خللی به ادعای مسلمانی شخص وارد نمی‌کند، همان‌گونه که اشعری‌ها توحید صفاتی را نپذیرفتند و معتزلی‌ها توحید افعالی را، با این حال، مسلمانان همچنان هر دو گروه را از فرقه‌های اسلامی برشمرده‌اند.

شیعهٔ امامیه هر چهار مرتبهٔ توحید را می‌پذیرد، گرچه در توحید صفاتی با نظریهٔ مورد پذیرش معتزله اختلاف نظر دارد و در توحید افعالی با دیدگاه مقبول اشعری‌ها موافق نیست.

اما پرسش اصلی در این مقاله آن است که با توجه به معنای جامع مورد نظر اسلام از «توحید» چگونه می‌توان آن را براساس «عدل» توجیه کرد؟

برای پاسخ گفتن به این پرسش با استناد به «آیهٔ سیزدهم از سورهٔ لقمان» و بحث «مفهوم مخالف» در علم اصول فقه می‌توان چنین نتیجه گرفت که «توحید» نه تنها «عدل» است، بلکه در حقیقت «عدل عظیم» است، زیرا لقمان در این آیه در حالی که فرزند خویش را موعظه می‌کند بدو می‌گوید: «ای فرزند من، به خدای شرک موزر، زیرا بی تردید شرک ظلم عظیم است»<sup>۱۴</sup>. حال با توجه به بحث «مفهوم مخالف» در علم اصول فقه<sup>۱۵</sup>، اگر «شرک» از نظر قرآن کریم «ظلم عظیم» است، پس می‌توان نتیجه گرفت که «توحید» در حقیقت «عدل عظیم» است، زیرا «توحید» وصف مقابل (یا مخالف) «شرک» است، و «عدل» وصف مقابل (یا مخالف) «ظلم»<sup>۱۶</sup>. آیات دیگری نیز در قرآن وجود دارد که شرک را ظلم دانسته است. از جمله در آنجا که در برابر درخواست ابراهیم (ع) برای امامت تبارش، خداوند پاسخ می‌فرماید: «عهد من ظالمان را در بر نمی‌گیرد»<sup>۱۷</sup>. طبق نظر متعارف عموم مفسران شیعه در اینجا «ظالم» همان «مشرک» تفسیر شده است و عموماً از این آیه برای اثبات امامت و خلافت بلافصل امام علی (ع)، پس از پیامبر اکرم (ص) بهره می‌گیرند. بنابراین اگر شرک ظالم است پس موحد عادل.

بوهانی دیگر در توحید: در بحث توحید در علم کلام از جمله واجب‌الوجود بودن باریتعالی و یگانگی او و نیز ممتنع‌الوجود بودن شریک‌الباری اثبات می‌گردد. حال اگر این بحث بر اساس تعریف این مقاله از عدل به معنای جامع آن (یعنی وضع الشیء فی موضعه) تفسیر شود می‌توان چنین استدلال کرد: هنگامی که باریتعالی (واجب) در جایگاه (موضع) خود قرار گیرد، بر کل هستی استقرار می‌یابد (الرحمن علی العرش استوی)، بنابراین دیگر جایی برای شریک‌الباری

باقی نمی‌ماند جز عدم و مگر این معنا جز توحید است. به عبارت دیگر، تعریف عدل در این مقاله به معنای قرار گرفتن هر امری در جایگاه خود می‌باشد و در این مقام همان استقرار<sup>۱۸</sup> خدا بر عرش است یعنی استقرار سیطره خدا بر کل هستی، بنابراین در هستی جایی برای شریک الباری باقی نمی‌ماند و این معنا دقیقاً همان توحید است. بنابراین توحید جلوه‌ای از عدل است و کسی که به عدل معتقد باشد لاجرم به توحید نیز معتقد است.

### ب. نبوت

غایت ارسال رسل تحقق عدالت است. در واقع، هدف نبوت عامه و خاصه یکی است و آن ابلاغ اسلام بر بشریت است و غایت ارسال رسل و رسالت اسلام<sup>۱۹</sup> به تصریح قرآن عدالت است. قرآن آشکارا تصریح می‌کند که غایت فرستادن همه این پیامبران یا به تعبیر دیگر هدف نبوت همان « اقامه قسط » است، در آنجا که می‌فرماید: « ما پیامبران خویش را با بیانات فرو فرستادیم و همراه آنان کتاب و میزان را فرو فرستادیم تا مردم قسط را بر پای دارند<sup>۲۰</sup> ».

مفسران بزرگی چون شیخ طوسی کلمه « قسط » را همان « عدل » دانسته‌اند.<sup>۲۱</sup> بنابراین، نبوت، به معنای جامع آن، اساساً برای تحقق عدالت (به معنای فراگیر، نه تنها عدالت اجتماعی) است. ملاصدرا در تفسیر این آیه، رسل را هم ملائکه و هم انبیا دانسته، و کتاب را وحی و میزان را ترازو معنا کرده است و کتاب را برای هدایت به علوم و تعلیمات و میزان را برای ارشاد به اعمال و معاملات ضروری دانسته است و می‌گوید: « به همین دلیل است که خداوند این آیه را با این سخن ادامه می‌دهد که تا مردم قسط را بر پای دارند - یا به عدل رفتار کنند<sup>۲۲</sup> ».

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید: « غرض الهی از ارسال رسل و فرو فرستادن کتاب و میزان همراه آنان این است که مردم قسط را برپا دارند و در مجتمعی عادل زندگی کنند... و بعید نیست که - و الله اعلم - مراد از میزان همان دین باشد، زیرا توسط دین است که عقاید و اعمال اشخاص سنجیده می‌شود... و گفته شده که مراد از میزان در این جا عدل است، و نیز گفته شده که عقل است<sup>۲۳</sup> ». بنابراین، نبوت که در حقیقت، ارسال پیام خداوند - که همان دین اسلام می‌باشد - برای بشریت توسط همه پیامبران الهی است، هدفش تحقق عدالت توسط بشر است<sup>۲۴</sup>، که اگر عدالت را به معنای جامع آن در نظر بگیریم، اغراض دیگر ارسال رسل (از جمله تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت و موارد دیگر) را نیز دربرمی‌گیرد.

### ج. امامت

اما از نظر کلام شیعه، عدالت چگونه می‌تواند محور امامت باشد؟ این پرسش را از دو طریق می‌توان پاسخ گفت: یکی از طریق استدلال نظری (a priori) و دیگری از طریق استدلال تجربی و واقعی و عینی که عملاً در تاریخ رخ داده است (a posteriori).

از طریق استدلال نظری می‌توان چنین اقامه برهان کرد: حال که (طبق آیه ۲۵ سوره الحديد) تصریح شده هدف غایی نبوت و دین همان عدالت است و از طرف دیگر، شیعه، با استناد به آیه سوم از سوره مائده<sup>۲۵</sup>، استدلال می‌کند که امامت مکمل نبوت است، پس در نتیجه، هدف امامت نیز باید عدالت باشد. به زبان منطقی: «هدف امامت تکمیل نبوت است»، «تکمیل نبوت، عدالت است»، بنابراین، «هدف امامت، عدالت است».

برهانی در اثبات عصمت از نگاه شیعه امامیه: با تأمل در استدلال فوق نتایجی به دست می‌آید که حایز اهمیت خاصی در کلام شیعی است. از اهم آنها این است که امام نیز همانند پیامبر: اولاً، باید به درستی عدل را بشناسد و هرگز در تشخیص عدالت دچار لغزش نگردد (عصمت نظری) و ثانیاً، باید با اراده‌ای قاطع عملاً نیز این شناخت صحیح از عدالت را به درستی به تحقق برساند و هیچ وسوسه‌ای او را از انجام عمل عادلانه باز ندارد (عصمت در عمل).

شناخت عدل: همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، برای تحقق عدل ابتدا باید آن را شناخت، اما شناخت عدل یکی از بنیادی‌ترین مشکلاتی است که فلاسفه و نیز علمای سیاست و علوم اجتماعی با آن مواجه هستند، زیرا می‌توان در باره تعریف عدالت و منشأ معرفت به آن نظریات گوناگونی را عرضه کرد.

از جمله می‌توان منشأ معرفت به عدل را فطرت دانست، می‌توان تعالیم انبیا تلقی کرد و یا می‌توان مدعی شد که در علوم بشری و قراردادهای اجتماعی ریشه و منشأ دارد. در اینجا، با صرف نظر از این فرضیات و دلایل هر یک، نگارنده، این دیدگاه را ترجیح می‌دهد که هر انسانی به صرافت طبع خود مفهومی اجمالی از عدالت را ادراک می‌کند و حتی در تعیین مصادیق ساده و بسیط آن نیز توانایی‌هایی دارد، به نحوی که عموم مردم در بخش قابل توجهی از مصادیق عدالت کم و بیش اتفاق نظر دارند و به خوبی قادرند مصادیق متعارف آن را تشخیص دهند و این امر از قضاوت‌های روزمره آنان در باره امور بسیط فردی، خانوادگی و اجتماعی در همه

جوامع بشری کاملاً مشهود است، که عموماً با رضایت و توافق اجمالی طرفین به انجام می‌رسد و اگر چنانچه این اتفاق نظری و جود نمی‌داشت، عموم جوامع متلاشی می‌شدند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت عدالت‌خواهی فطری است، اما عدالت‌شناسی در بادی امر در باره امور بسیط برای همگان با اختلاف ناچیزی ممکن و میسر است، اما این درک اجمالی از مفهوم عدل، توانایی حکم در امور پیچیده‌ای را که در مسائل فردی، خانوادگی و اجتماعی، و چه عقلی و مابعد الطبیعی رخ می‌دهد، ندارد. در این مورد می‌توان عدل را به منطق تشبیه کرد، زیرا منطق نیز همانند عدل، ریشه در سرشت انسان دارد.<sup>۲۶</sup> در منطق نیز انسان به صرافت طبعش و بدون هیچگونه آموزشی، در تعریف و استدلال منطقی و تشخیص مغالطات در حد متعارف از توانایی‌هایی برخوردار است، اما در مسائل پیچیده منطقی دچار سردرگمی شده، ناتوانی او آشکار می‌گردد و به ضرورت آموزش منطق اذعان می‌کند. در بحث عدالت نیز اگر به معنای جامع، کامل و دقیق آن به ویژه در مسائلی عمیق مورد نظر باشد، بی‌تردید ذهن متعارف در هم فرو می‌ریزد و مؤونه خاصی را می‌طلبد که از نظر افلاطون «حکمت» است و از نظر متکلمان شیعه «عصمت».

اگر تعریف عدل را «قرار دادن شیء در جایگاه حقیقی آن»<sup>۲۷</sup> بدانیم با اندکی تأمل معلوم می‌شود که با مسئله بسیار دشواری مواجه هستیم، زیرا دانستن جایگاه حقیقی شیء نیاز به دانشی بسیار عمیق و فراگیر دارد. به نحوی که فرد به تعبیر فلاسفه باید ماهیات اشیا را بدان‌گونه که در حقیقت خود هستند (کما هی علیها) بشناسد، و طبق ادعای برخی فلاسفه، نظیر افلاطون و ارسطو و نیز عموم فلاسفه اسلامی، چنین دانشی حد اعلای معرفت فلسفی است. طبق تعریف فلاسفه: «فیلسوف جهانی است ذهنی که همسان و هم‌تراز با جهان عینی است»<sup>۲۸</sup> و به تعبیر دیگر: جهانی است بنشسته در گوشه‌ای. بنابر این، طبق این دیدگاه فلسفی می‌توان چنین استدلال کرد: از آنجا که عدل قرار دادن شیء در جایگاه حقیقی آن است و لازمه قرار دادن شیء در جایگاه حقیقی آن، شناخت حقیقت شیء است و شناخت حقیقت شیء شأنی است که فقط درخور مقام یک فیلسوف است، لذا تحقق عدالت امری است که فقط فیلسوفان توانایی بر آن را دارند و به همین دلیل است که افلاطون نظریه حکومت حکما را تعلیم می‌کند، زیرا از نظر افلاطون فلسفه برای سیاست است و غایت سیاست عدالت است و برای تحقق عدالت تواناترین فرد همان

فیلسوف است، زیرا داناترین مردم است و این دانایی و توانایی او هم منشأ وراثتی دارد و هم منشأ تعلیمی.

در مقایسه نظریه افلاطون با نظریه کلام شیعه امامیه می‌توان گفت: اگر از نظر افلاطون برای تحقق عدالت نیاز به «حکمت» است، از نظر متکلمان شیعه برای تحقق عدالت نیاز به «عصمت» است. از نظر افلاطون «حاکم» و یا پادشاه باید «حکیم» باشد، و از نظر شیعه «امام» باید «معصوم» باشد. عموم متکلمان شیعه و در رأس آنها خواجه نصیر، نصب امام را فقط هنگامی لطف برشمرده‌اند و آن را بر خداوند واجب دانسته‌اند که او معصوم باشد.

چه بسا افلاطون به دلیل عدم دسترسی به مفهوم «عصمت» ناگزیر به «حکمت» قناعت کرده است. گرچه او حکمت را تشبه به خدا می‌داند و برای حکیم شأنی الهی قائل است و به یک معنا «حکمت» در اندیشه افلاطون تقریباً معادل «عصمت» در اندیشه شیعی است. با این تفاوت که افلاطون معتقد است که انسان اگر از نسل نخبگان و گوهرش از طلا باشد و تحت تعلیم و تربیت خاص قرار گیرد، می‌تواند به این مرتبه عالی از دانش یعنی «حکمت» نائل شود. یعنی از نظر افلاطون «حکمت» که نوعی تشبه به خداست، از طریق تعلیم و تربیت بشری حاصل می‌شود، اما از نظر شیعه علم معصوم صرفاً علم بشری نیست<sup>۲۹</sup>، بلکه از علم الهی نشأت می‌گیرد و متصل بدان است و به دلیل همین عصمت است که می‌تواند به حقیقت شیء و جایگاه حقیقی آن معرفتی حقیقی داشته باشد.

بنابراین، از نظر شیعه، امام باید ضرورتاً معصوم باشد تا بتواند عادل به معنای کامل آن باشد و اگر معصوم نباشد، هدف امامت، و در نتیجه، غرض نبوت هرگز محقق نخواهد شد.

تا بدینجا معلوم شد که شیعه امامیه (با استناد به آیه ۳ از سوره مائده) معتقد است که اكمال دین عدالت محور همانا با تعیین امام عادل تحقق می‌یابد و نتیجه گرفتیم که او باید معصوم باشد. حال می‌افزاییم که شیعه با استناد به پاسخ خداوند به درخواست ابراهیم (ع) که فرمود: «عهد من ظالمان را شامل نمی‌شود»<sup>۳۰</sup>، چنین استدلال کرده‌اند که امام همواره باید اهل توحید باشد و هرگز هیچ سابقه ای نیز از شرک، که ظلم عظیم است، بر ذمه او نباشد و این از نظر کلام شیعی شرط امامت است و نتیجه می‌گیریم که معنای مورد نظر شیعه از اصل عدالت و نیز عادل بودن امام، همان معنای جامع است که در این مقاله مورد نظر است یعنی معنای عامی از عدالت که شامل توحید نیز می‌شود.

در ادامه بحث نظری از محوریت عدل در امامت، باید افزود که امامیه بر این عقیده است که آخرین امام (عج) که هم اکنون در غیبت است، به وعده قطعی الهی خواهد آمد تا جهان را، پس از آن که پر از ظلم و جور شده است، پر از عدل و داد کند و عدالت را، که هدف ارسال همه پیامبران (ع) و اوصیای آنها از جمله امامان شیعه (ع) بوده است، در میان انسان‌ها در سرتاسر جهان بگستراند. آیات بسیاری از قرآن و نیز روایات متعددی از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) در این باره مورد استناد شیعه است، از همه مهم‌تر آیه «و اراده کرده‌ایم که برضعیف‌شدگان روی زمین منت بگذاریم و آنان را امامان و وارثان قرار دهیم»<sup>۳۱</sup>. در روایاتی که در مورد ظهور قائم (عج) جزو مستندات شیعه است، آمده است که او همه جا را پر از عدل و داد خواهد کرد پس از آن که پر از ظلم و جور شده است.<sup>۳۲</sup> بنابراین، هدف اصلی امامت همان عدالت است، زیرا گفتیم که عدالت اصول دیگر و در رأس آن توحید را که فروع دین از لوازم آن است، دربرمی‌گیرد و توجیه و تبیین می‌کند.

اما در استدلال تجربی عینی که متکی بر شواهد و مستندات واقعی است، باید به تاریخ مراجعه کرد و عدالت را در سیره عملی ائمه (ع) ملاحظه کرد.

اساساً امامت به دو معنا می‌تواند مورد بحث قرار گیرد، یکی امامت به معنای رهبری و حکومت سیاسی و ظاهری و دیگری امامت به معنای شایستگی حقیقی برای ولایت صرف نظر از اینکه به حسب ظاهر دارای اقتدار سیاسی باشد یا نباشد، زیرا از نظر شیعه امامت به معنای حقیقی و تکوینی منوط به حکومت ظاهری ائمه (ع) نیست. هر دوازده امام شایستگی حقیقی برای امامت و حکومت را دارا بوده و در واقع امام بودند، هرچند برخی به حسب ظاهر به حکومت نرسیدند، به استثنای امام علی (ع) و امام حسن (ع)، که به خلافت رسیدند و امام رضا (ع) که به ولایتعهدی برگزیده شدند.

در اینجا نگاهی اجمالی به هر دو جنبه سیره ائمه (ع) خواهیم داشت: ابتدا امامت ائمه‌ای را که به حکومت رسیدند بررسی می‌کنیم. در این مورد در حقیقت باید فقط امام علی (ع) را در نظر گرفت، زیرا در دوره بسیار کوتاه حکومت امام حسن (ع) هرگز ثباتی برقرار نگردید تا ایشان با سیطره بر امور خط مشی سیاسی خود را به روشنی عملی کند و نیز ولایتعهدی امام رضا (ع) در شرایطی انجام شد که نمی‌توان آن را حکومت و اقتدار سیاسی برشمرد، زیرا تحت نظارت و سیطره کامل مأمون بود. همچنین حکومت امام مهدی (عج) مورد انتظار شیعیان عدالت‌خواه

است و چون هنوز محقق نشده است باید در بحث نظری بدان پرداخت. بنابراین، از این جنبه، یگانه مصداق بارز برای استدلال از نوع دوم، حکومت امام علی(ع) است.

اما، درباره اینکه حکومت او(ع) چقدر عادلانه بوده است، در واقع تحلیل مستندات تاریخی درباره رفتار او به نحو قاطعی این نکته را آشکار می‌کند که او همه چیز، حتی حکومت را برای عدالت می‌خواست است. آنان که او را به عنوان یک سیاستمدار مورد توجه قرار داده‌اند، اگر این نکته را در رفتار او درک نکرده باشند که او حکومت را برای عدالت می‌خواهد و نه به هر قیمتی، بی‌تردید دچار این سوء فهم می‌شوند که او سیاست نمی‌دانسته و شایسته حکومت نبوده است، اما او خود درباره حکومت خویش باصراحت تأکید می‌کند که غرضش از پذیرش حکومت احقاق حـق و عـدالت و مقابله با ظلم و بی‌عدالتی است.<sup>۳۳</sup> تاریخ، رفتار او را مؤید گفتارش می‌نمایاند.

اما سیره عملی امامانی که به اقتدار سیاسی نرسیدند نیز خود گواهی آشکار بر عدالت محوری امامت آنان بوده است و مبارزه بی‌امان پنهان و آشکار آنان با مظاهر ستم که منجر به مقتول و مسموم شدن همه آنان گردید<sup>۳۴</sup> گواه گویایی بر این ادعاست. نمونه بارز آن، قیام سلحشورانه امام حسین(ع) در مقابل بیداد حکام جور و نمونه پنهان آن، مبارزه عالمانه امام صادق(ع) با بیدادگران با تأکید قاطع بر تقیه<sup>۳۵</sup> بود. امامت با همین محوریت عدالت در ائمه دیگر ادامه می‌یابد هر چند در هر یک نموده‌های متفاوتی داشته است تا به امام دوازدهم(عج) که طبق اعتقاد شیعه فرآورده نهایی شیعه و اسلام است و خواهد آمد تا جهان را پس از آنکه پر از ظلم و ستم گردیده است، پر از عدل و داد کند.

نتیجه اینکه، چه از جنبه نظری و چه از جنبه عملی، آغاز و انجام تشیع، همانند آغاز و انجام اسلام، تحقق عدالت است و گرنه، از نظر شیعه، معرفی امام در روز غدیر خم آنچنان اهمیتی نمی‌یافت که اكمال دین و ابلاغ رسالت پیامبر خاتم(ص)، که خود مکمل رسالت همه پیامبران(ع) است، نامیده شود. گرچه غرض دین و نبوت که تحقق عدالت است تا آن هنگام هنوز محقق نشده است، اما با تعیین امام و ادامه یافتن نبوت به وسیله امامت، در حقیقت، عدالت و عدالت خواهی به حیات خود ادامه می‌دهد و در نهایت با ظهور امام منتظر شیعیان، حکومت عدل الهی بر پای داشته می‌شود، و همزمان هدف و غایت هر دو، یعنی: هم تشیع و هم اسلام، و در واقع هم امامت و هم نبوت محقق می‌شود.

## ۵. معاد

مهم‌ترین دلیل عقلی اقامه شده برای اثبات ضرورت معاد، مبتنی بر پذیرش عدالت است. معاد در حقیقت برای تحقق اصل عدل است، یعنی اگر برای انسان قائل به اختیار باشیم و او براساس اختیار خود مبادرت به عمل خیر و یا شری کند، از آنجا که عاملان خیر و شر در این دنیا عمدتاً به ثمره اعمال واصل نمی‌شود، اگر جهان دیگری وجود نداشته باشد که مرتکبان کارهای خیر و شر سزای اعمال خویش را دریافت کنند، این امر به حکم عقل خلاف عدالت است. بنابراین، باید معادی باشد. بدین ترتیب، وجود معاد برای تحقق عدالت است و اگر عدالت انکار شود، عقلاً ضرورتی برای معاد وجود نخواهد داشت، اما در این باره دلایل نقلی در سرتاسر قرآن بسیار است.

نتیجه کلی این بحث آن است که از نظر شیعه «عدل» از محوریت خاصی در میان اصول دیگر دین برخوردار می‌باشد و اصول دیگر دین از نظر شیعه، یعنی توحید، نبوت، امامت و معاد بر اساس آن قابل تبیین هستند.

### ۲. تأیید این دیدگاه با سخنانی از پیامبر اکرم (ص)

تعبیر گوناگونی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که در آنها هدف از بعثت خویش را بیان فرموده‌اند، که از نظر نگارنده مؤید دیدگاه مبتنی بر اصالت عدلند. از جمله اینکه می‌فرماید: «مبعوث شدم تا مکارم اخلاق را اتمام کنم»<sup>۳۶</sup>. فلاسفه اخلاق مکارم و فضایل اخلاقی را دارای سلسله مراتبی می‌دانند و هر یک بنا به مبانی خاص خویش این مراتب را طبقه‌بندی کرده و خادم و مخدوم را از هم متمایز کرده و فضایل اولیه را که مقدمه حصول فضایل برترند برشمرده و در ساختار منسجمی فراهم آورده‌اند. با استناد به نظریات بزرگ، می‌توان عدل را بزرگ‌ترین و کامل‌ترین فضیلت دانست که همه فضایل دیگر در راستای تحقق آن به کار می‌آیند. در آثار افلاطون بحث از عدل به نحو مبسوط‌تر و عمیق‌تری در محاورات سقراطی مورد گفتگو قرار گرفته است. او در اخلاق بر این باور است که عدالت موجب سعادت انسان است و در واقع، عدالت را خود مجموعه‌ای از فضایل می‌داند، از نظر او اگر فضیلت سر، که همانا حکمت است، با فضیلت قلب که همانا شجاعت است، با فضیلت شکم که همانا عفت است

با یکدیگر جمع گردد، حاصلش عدالت است. بنابراین از نظر او شخص عادل فراتر از حکیم است، زیرا هنگامی که حکیم دو فضیلت شجاعت و عفت را نیز دارا باشد آنگاه عادل است.<sup>۳۷</sup> اما در مورد جامعه، اگر همین فرد عادل در ابعادی بالاتر در نظر گرفته شود می‌تواند الگوی یک جامعه عادل باشد و اگر باز همین فرد در ابعادی گسترده‌تر در نظر گرفته شود، با ساختار کل جهان مطابق است و در حقیقت از نظر او شاکله انسان، جامعه و جهان یکی است و شایسته است که بر انسان، سر او و بر جامعه، حکیم و بر جهان، خدا حکومت کند و قوام هر سه و در واقع یعنی قوام کل هستی بر عدالت است. در اندیشه سیاسی او اساساً فلسفه برای سیاست و سیاست برای نیل به عدالت است. در حقیقت، از نظر او حکمت برای عدالت است.<sup>۳۸</sup>

ارسطو نیز مفهوم عدل را هم به معنای فردی و هم به معنای اجتماعی آن به کار برده است و در هر دو مورد به فضیلت عدل اصالت داده است. در مورد فرد «اعتدال» را فضیلت می‌داند و در مورد جامعه، «عدالت» را کامل‌ترین فضیلت برمی‌شمارد و آن را زاینده همه فضایل دیگر می‌داند زیرا سه فضیلت دیگر یعنی: میانه‌روی، دلیری و فرزاندگی را یکجا در برمی‌گیرد (ارسطو، ص ۱۳۵).

حال اگر با توجه به جایگاه ویژه‌ای که عدالت در رأس سلسله مراتب فضایل اخلاقی دارد، اگر اتمام مکارم اخلاق را همان تحقق عدالت بدانیم، به تفسیر کاملاً شایسته و موجهی از سخن پیامبر اکرم (ص) دست یافته‌ایم، به‌ویژه که قبلاً معلوم شد می‌توان به نحو موجهی از عدالت معنای گسترده‌ای اتخاذ کرد که توحید و نبوت و امامت و معاد را نیز فراگیرد و نیز قبلاً بیان شد که اساساً نه تنها بعثت پیامبر خاتم (ص) بلکه فرستادن همه پیامبران برای اقامه قسط و عدالت بوده است (حدید/۲۵). بدین ترتیب، به درستی می‌توان این استدلال منطقی را اقامه کرد که: «بعثت پیامبر اکرم (ص) برای اتمام مکارم اخلاق است»، «اتمام مکارم اخلاق، تحقق عدالت است»، بنابراین «بعثت پیامبر اکرم (ص) برای تحقق عدالت بوده است» و یا به عبارت ساده‌تر می‌توانیم فرمایش پیامبر اکرم (ص) را بدین گونه بیان کنیم که او برای اتمام مکارم اخلاق، که سرآمد آن‌ها عدالت است، مبعوث شده است و این با آنچه در آیه ۲۵ سوره حدید آمده است کاملاً مطابق است.

۳. انتظار بشر از دین از نظر شیعه

طبق ادعای اسلام از نظر شیعه، حقیقتاً چه خواسته‌ای را می‌توان به درستی از دین انتظار داشت جز آنچه محوری‌ترین اصل آن، یعنی عدالت (به معنای جامع آن، و نه صرفاً عدالت اجتماعی) است؟ اما آیا دین وعده تحقق عدالت را داده است؟ یا اینکه از بشر خواسته است که خود آن را محقق سازد؟ از نظر شیعه خداوند در «نبوت» از مردم خواسته است که خود به اقامه قسط برخیزند.<sup>۳۹</sup> اما در مهم‌ترین آیه‌ای که شیعه آن را به عنوان وعده خدا برای تحقق عدالت توسط امام موعود (عج) تلقی می‌کند، به نظر می‌رسد که بیان خداوند در این آیه متفاوت است و گویی خداوند عجز انسان‌ها را در تحقق عدالت بر آنها معلوم کرده و حال خود می‌خواهد وارد عمل شود و عدالت را محقق کند: «و اراده کرده‌ایم که برضعیف شدگان بر روی زمین منت بگذاریم و آنان را امامان و وارثان قرار دهیم».<sup>۴۰</sup>

به عبارت دیگر، خداوند از طریق «نبوت» از مردم خواسته است که به تحقق عدالت برخیزند، اما از طریق «امامت» که مکمل نبوت است، خود برای تحقق عدالت به یاری عدالت‌خواهانی که همواره در موضع ضعف بوده‌اند (مستضعفان) خواهد آمد.

اما آیا حقیقتاً بشر خود نمی‌تواند این نیاز خویش را تشخیص دهد و آن را محقق سازد؟<sup>۴۱</sup> پاسخ این پرسش به دلایل تاریخی، منفی است، زیرا نه تنها تا زمان خود پیامبران (ع) که محمد (ص) خاتم آنها بود چنین امری محقق نشده است،<sup>۴۲</sup> بلکه تاکنون نیز چنین پدیده‌ای در تاریخ بشر ظاهر نشده است. بدین معنا که مردم از عهده انجام آن برنیامده‌اند، اما درباره آینده با استناد به دلایل نقلی می‌توان گفت که اگر آیه مورد استناد شیعه به درستی تحلیل شود به نظر می‌رسد به طور ضمنی اشاره به همین مطلب دارد که گویی آن اراده‌های محدودی که حقیقتاً شوق تحقق عدالت را دارند، کافی نیستند، هر چند آنان همواره تمام نیروی خود را در راستای تحقق عدالت به کار برده‌اند و خواهند برد و چه بسا تا حدودی موفق بوده و خواهند بود، اما ضعیف‌تر از آنند که بتوانند عدالت حقیقی را در سرتاسر جهان محقق سازند. به همین دلیل است که قرآن آنان را ضعیف شدگان<sup>۴۳</sup> در روی زمین می‌نامد و حال که تحقق چنین امر خطیری از عدالت‌خواهان مستضعف ساخته نیست، پس نیاز به اراده‌ای خاص از جانب خداوند دارد.<sup>۴۴</sup> و خداوند به دلیل این اراده خاص خود<sup>۴۵</sup> بر انسان‌های عدالت‌خواهی که در موضع ضعف قرار گرفته‌اند منت می‌گذارد<sup>۴۶</sup>، زیرا تحقق عدالت هدف اصلی نبوت و امامت است و در حقیقت حایز بالاترین اهمیت است. بنابراین، به دلیل همین اهمیت بسیار آن است که خداوند

به سبب انجام آن برانسان منت می‌گذارد. اساساً خداوند به جهت امور ناچیز<sup>۴۷</sup>، تعبیر منت بر انسان را به کار نمی‌برد. در واقع در سرتاسر قرآن فقط در سه مورد خداوند بر انسان منت می‌گذارد<sup>۴۸</sup> که آیه مورد نظر در اینجا آن است که می‌فرماید: «و اراده کرده ایم که برضعیف شدگان روی زمین منت بگذاریم و آنان را امامان و آنان را وارثان قرار دهیم».<sup>۴۹</sup> بنا بر این با توجه به فحوای آیه به نظر می‌رسد تحقق عدالت امری نیست که بشر بر اساس اراده متعارف خود بدان نایل شود، بلکه نیاز به اراده خاص الهی دارد و در حقیقت این هر سه مورد به یک امر واحد اشاره دارند که همان عدالت است، زیرا در باره مورد اول، معلوم شد که برانگیختن پیامبر هدف و غایتش عدل است و مورد دوم نیز که هدایت به ایمان و اسلام است در واقع هدایت به عدالت است، زیرا قبلاً معلوم شد که هدف اسلام همان عدل است که در معنای گسترده‌اش توحید را نیز دربرمی‌گیرد و مورد سوم نیز که امامت مستضعفین بر زمین است، برای تحقق عدالت است و این معنا مورد اتفاق عموم شیعیان و مطابق احادیث مورد استناد آنان است، اما اگر عدالت را به معنی جامعی که در این مقاله پیشنهاد شده است در نظر بگیریم که شامل توحید و اصول دیگر دین نیز می‌گردد، آنگاه تحقق عدالت معنای کاملی خواهد داشت و اگر یک فرد شیعه چنین انتظاری از دین اسلام داشته باشد، انتظار او امر گزافی نخواهد بود.

در اینکه آیا عدالت به معنای کامل و جامع آن تحقق خواهد یافت یا نه، پاسخ‌های گوناگونی عرضه شده است. بی تردید آنچه در فلسفه افلاطون تحت عنوان مثال (Idea) عدالت مطرح است، هرگز نمی‌تواند در این جهان تحقق یابد، زیرا مُثُل که حقایق مطلقند به این جهان که عالم سایه-هاست تعلق ندارند. بلکه به عنوان آرمانی است که باید با تمام توان کوشید تا به قدر طاقت بشری بدان نزدیک‌تر و شبیه‌تر شد. اما نظر شیعه در این باره چیست؟ پاسخ این پرسش خود بحث مبسوطی را می‌طلبد و می‌تواند موضوع پژوهشی در گام بعد قرار گیرد.

### نتیجه‌گیری

این مقاله با اتکا بر مبانی عقیدتی شیعه امامیه در باره عدالت، ابتدا به اجمال این مبانی را توصیف کرده و سپس به تحلیل آن‌ها پرداخته و در نهایت نتایجی را که نگارنده از آنها قابل استنتاج دانسته، بیان کرده است. روش نگارنده همان روش علم کلام یعنی استدلالی-روایی (عقلی-نقلی) می‌باشد و بنای او بر این بوده است که این بحث، پژوهشی عینی و رها از تمایلات ارزشی

نگارنده (value-free) باشد. این جستار مدعی است که می‌توان با استناد بر عقل و شواهد نقلی مستند تعالیم شیعه امامیه، اصول دین از نظر شیعه امامیه را به نحوی موجه و مستدل بر اصل عدل استوار کرده و اصول دیگر را بر اساس آن تبیین کرد و ضمن اثبات اینکه هدف نبوت و امامت تحقق عدالت به معنای جامع آن است مدعی است که بی‌تردید تحقق عدالت پیشاپیش نیازمند شناخت دقیق عدالت است و شناخت تام و تمام عدالت، از نظر شیعه، عصمت را ضروری می‌کند. سپس از سخنان پیامبر اکرم (ص) مؤیدی برای این قرائت عدالت‌محور عرضه می‌کند و پس از آن، نتیجه چنین دیدگاهی را برای پاسخگویی به پرسش اساسی «انتظار بشر از دین» به کار می‌گیرد و مدعی است که از آنجا که معلوم گردید؛<sup>۱</sup> هدف نبوت تحقق عدالت توسط خود انسان است؛<sup>۲</sup> کلام شیعه، امامت را اکمال دین، یعنی تکمیل نبوت می‌داند، زیرا در صدد تحقق همان هدف اصلی نبوت است، یعنی هدف امامت نیز تحقق عدالت است؛<sup>۳</sup> به نظر می‌رسد چنین هدفی به نحو جامع و کامل توسط خود انسان محقق نشده است. بنابراین: خداوند خود با «اراده‌ای خاص»، که به جهت چنین «اراده خاصی» بر بشریت «منت» نیز می‌گذارد، تحقق چنین امری را بر خود واجب کرده است و بدین ترتیب، از نظر این مکتب موجه‌ترین انتظاری که یک شیعه می‌تواند از دین داشته باشد همان وعده‌ای است که دین خود متعهد به انجام آن شده است و آن تحقق عدالت است، زیرا این امر، هم از جهت نظری و هم از جهت عملی، از توان بشر متعارف خارج است. اما از جهت نظری که همان شناخت عدالت به طور تام و مطلق است در توان بشر متعارف نیست و نیازمند به عصمت است، اما از جهت عملی نیز طبق استدلالی که گذشت، اقامه حکومت عدل فراگیر جهانی توسط بشر متعارف قابل تحقق نیست و نیاز به اراده خاص الهی دارد. گرچه از نظر اسلام، انسان مؤمن متعارف همواره باید در صدد تحقق عدالت باشد<sup>۴</sup> و دمی از تلاش باز نایستد، زیرا چه بسا عدالت در مفهوم و مقیاسی بسیار محدودتر و در مراتبی بسیار نازل تر توسط خود او قابل تحقق باشد، وانگهی انتظار امام موعود برای تحقق عدالت جهانی از نظر یک شیعه معتقد به امامت، او را از رسالتش در مقابل تکلیف اسلامی‌اش که هدف ارسال رسل است که همان تحقق عدالت توسط خود انسان‌هاست باز نمی‌دارد. به عبارت دیگر، اعتقاد به امامت، یک شیعه را از اعتقاد به نبوت باز نمی‌دارد و شیعه بودن او در راستای مسلمان بودن او و مکمل آن است.

## توضیحات

۱. برخی از اندیشمندان گاهی بر این تمایز قلمرو بحث تصریح دارند، مانند بررسی بحث عدالت در قلمروی غیر متافیزیکی. برای نمونه، جان راولز در مقاله‌ای که از عنوانش مشهود است، بر عدالت به عنوان امری سیاسی و نه مابعد الطبیعی تأکید دارد:
- Rawls, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", pp. 223 – 252.
۲. در آثار افلاطون در موارد متعددی از عدالت بحث شده است. از جمله در اثر بسیار مهمش رساله جمهوری که حاوی ده کتاب است و به دلیل همین اهمیت نظریات اوست که امروزه فلاسفه معاصر خود را با آن مواجه می‌بینند و نظریات او را نفیاً و یا اثباتاً مطرح و نقد و بررسی می‌کنند. از جمله پوپر در کتاب *جامعه باز و دشمنان آن*.
۳. بی تردید جان راولز یکی از بزرگ‌ترین نظریه پردازها درباره عدالت در عصر حاضر است. از او مقالات و کتب مهمی برجای مانده است که برخی مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

Rawls, John, *A Theory of Justice*,  
-----*Political Liberalism*,  
-----*The Law of People*,  
-----*Justice As Fairness*.

- کتاب آخر، اخیراً به نام *عدالت به مثابه انصاف* (یک بازگویی) به فارسی ترجمه شده است.
۴. یعنی نیایا (Nyaya)، ویششیکا (Vaisesika)، سانکهایا (Samkhya)، یوگا (Yoga)، پوروا می مانسا (Purva Mimamsa) و ودانتا (Vedanta)، این شش مکتب چون «وداها» (Vedas) را به عنوان حقایق و حیانی و آیات منزل الاهی پذیرفته‌اند «آستیکا» (Astika) یا «متشرع» نامیده شده و در مقابل آن‌ها هر دو شاخه اصلی بودیسم یعنی «ماهایانا» (Mahayana) و «هینایانا» (Hinayana) و جینیسم یعنی «شوتامبارا» (S'vetambara سفید پوشان) و «دیگامبارا» (Digambara آسمان پوشان یا عریانان) و چارواکا (Carvaka) که به و حیانی بودن «وداها» اعتقاد ندارند «ناستیکا» (Nastika) یا «غیر متشرع» نامیده شده‌اند.

۵. برای مطالعه مبسوط‌تر می‌توان به منابعی در انگلیسی و فارسی نظیر کتب زیر مراجعه کرد:

Radhakrishnan, *Indian Philosophy*.

شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند.

۶. از جمله استاد مطهری در: *عدل الهی*، ص ۱۳ و نیز *آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۱۴۶-۱۴۵.  
۷. «العدل ضد الظلم و الجور،...، السویه، الامر المتوسط، الاستقامه»، *المنجد فی اللغة و الاعلام*، ص ۴۹۱ و نیز در *لسان العرب*، ص ۸۳: «العدل: ما قام فی النفوس انه مستقیم، و هو ضد الجور. عدل الحاكم فی الحكم يعدل عدلاً و هو عادل... و فی اسماء الله سبحانه: العدل، و هو الذي لا یمیل به الهوی فیجور فی الحكم،... والعدل الحكم بالحق».  
۸. «والعدل، و الحق، والانصاف نظائر. والعدل: نقيض الجور». الطوسی، *التبيان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ۲۱۵.

۹. در آنجا که می‌گوید «و قوله: «ذلکم أقسط عند الله» معناه اعدل، و القسط: العدل». الطوسی، *التبيان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، ص ۲۷۵.

۱۰. وضع الشيء فی موضعه.

۱۱. «سئل امیر المؤمنین علیه السلام، أیما أفضل: العدل أو الجود؟ قال: العدل یضع الامور مواضعها، و...» *نهج البلاغه*، حکمه ۴۳۷ و نیز محمدی ری شهری، ص ۸۰.

۱۲. «و السماء رفعها و وضع المیزان». *الرحمن* / ۷.

۱۳. «بالعدل قامت السموات و الارض». *تفسیر صافی*، ذیل آیه ۷، *سوره الرحمن*.

۱۴. «اذ قال لقمان لابنه و هو یعظه یا بنی لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظیم». *لقمان* / ۱۳.

۱۵. بحث مفهوم از بحث‌های مورد توجه در علم اصول فقه است و عموم کتبی که به این علم پرداخته‌اند به این بحث پرداخته‌اند از جمله رک: *الصدر*، ج ۲، ص ۱۳۵ و نیز ج ۳، ص ۱۶۰.

۱۶. باید توجه داشت که در اصول فقه اساساً براهین بر ضرورت‌های منطقی و فلسفی مبتنی نمی‌باشد بلکه دست کم در بخش قابل توجهی (و از جمله ما نحن فیه) بر عرف عام و عقل متعارف استوار است. می‌توان مفهوم مخالف در آیه فوق را به شکل دیگری نیز در

نظر گرفت بدین نحو که مقابل شرک را «لا شرک» یا «عدم الشرک» لحاظ کرده و در حقیقت با نفی موضوع این آیه، سالبه به انتفای موضوع شود، و در نتیجه مفهوم مخالفی وجود نخواهد داشت. اما روش صحیح‌تر برای ساختن مفهوم مخالف که برای عرف عقلاء (که در این مطلب ملاک اصول فقه است) مقبول‌تر است، همان است که در متن بیان شده است. توضیحاً اینکه جمله وصفیه بنا بر قول مشهور اصولیان مفهوم ندارد، مگر اینکه قرینه‌ای در آن باشد. در حقیقت دو نوع جمله وصفیه وجود دارد: یکی جمله وصفیه‌ای که در آن، وصف معتمد بر موصوف است، مانند اکرم الرجل العالم و دیگری جمله وصفیه‌ای که در آن، وصف معتمد بر موصوف نیست، مانند اکرم العالم. اما در بحث ما شرک وصف عمل است که در جمله وصفیه نیامده است. بنا بر این از نوع معتمد بر موصوف نیست و در حقیقت از نوع اول ضعیف‌تر است و در حد مفهوم لقب (جمله لقیه) است. قول مشهور اصولیان بر این است که هر دو قسم جمله وصفیه مفهوم ندارد. اما این قاعده اولیه است، اما گاهی قرائنی داخلی یا خارجی دارد که دلالت بر مفهوم می‌کند. قرینه‌ای که در مورد آیه شریفه «ان الشرک لظلم عظیم» داریم، قرینه مقابله است. عرف هرگز در این تقابل سالبه به انتفای موضوع را اختیار نمی‌کند، بلکه فهم ارتکازی عرف نسبتی میان شرک و توحید قائل است که همان تقابل است.

۱۷. «.. قال انی جاعلک للناس اماماً قال ومن ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین»، البقره / ۱۲۴.

۱۸. کلمه «استوی» در آیه «الرحمن علی العرش استوی» به معانی دیگری نیز با معنای عدل همخوانی و تناسب دارد.

۱۹. از نظر قرآن، فقط یک دین نزد خداوند پذیرفته است و آن دین اسلام است و همه پیامبران الهی که عددشان یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر دانسته شده است، به دین اسلام (دست کم به معنای تسلیم محض) بوده‌اند و حضرت محمد (ص) مکمل این سلسله پیامبران است. آیات بسیاری در قرآن مؤید این مدعاست، از جمله آیه: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» آل عمران / ۱۹؛ و نیز «و من یتغی غیر الاسلام

دیناً فلن یقبل منه و هو فی الآخره من الخاسرین» آل عمران/ ۸۵؛ و نیز در موارد متعددی که قرآن از پیامبران پیش از حضرت محمد (ص) یاد می‌کند آنان را «مسلم»، و به تعبیر مسامح‌تر «مسلمان»، معرفی می‌کند، مثلاً در آنجا که در باره ابراهیم (ع) می‌فرماید: «ماکان ابراهیم یهودیاً و لا نصرانیاً ولکن کان حنیفاً مسلماً و ما کان من المشرکین» آل عمران/ ۶۷؛ و در آیه دیگری که ابراهیم (ع) و اسماعیل (ع) از خداوند درخواست می‌کنند که: «ربنا واجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امة مسلمة لک» البقره/ ۱۳۸؛ و نیز وصیت ابراهیم (ع) و یعقوب به فرزندان‌شان که: «و وصی بها ابراهیم بنیه و یعقوب یا بنی ان الله اصطفی لکم الدین فلا تموتن الا و انتم مسلمون». (خداوند برای شما دین را برگزید پس نمیرید مگر آن که مسلمان باشید) البقره/ ۱۳۲؛ و یا در آیه‌ای که یوسف (ع) از خدای می‌طلبد که: «.. توفنی مسلماً و الحقنی بالصالحین» یوسف/ ۱۰۱؛ و بقره/ ۱۳۳ و ۱۳۶. نظیر این آیات در قرآن بسیار است. بنابراین، چه نبوت عامه و چه نبوت حضرت محمد (ص)، همه در راستای ابلاغ یک پیام بوده و آن اسلام است.

۲۰. « لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد .. » الحديد / ۲۵.

۲۱. در آنجا که می‌گوید «و قوله: «ذلکم أفسط عند الله» معناه اعدل، و القسط: العدل» الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ۲۷۵.

۲۲. به تعبیر خود ملاصدرا: « أقسم سبحانه انه أرسل الرسل المبعوثین منه - و هم الملائکه و الانبیاء علیهم التقدیس و التسلیم - بالحجج والمعجزات الباهره، و أنزل معهم الوحی و المیزان. و الاول للهدایه الی العلوم و التعليمات، و الثانی للارشاد الی الاعمال و المعاملات، و لهذا عقبه بقوله: ليقوم الناس بالقسط - ای: فی معاملتهم بالعدل» الشیرازی، (ملا صدرا)؛ تفسیر القرآن الکریم: السجده و الحديد / ۲۷۳.

۲۳. « ذکر أن الغرض الإلهی من إرسال الرسل و إنزال الکتاب و المیزان معهم أن یقوم الناس بالقسط، و أن یعیشوا فی مجتمع عادل، .. و لا یبعد - و الله اعلم - أن یراد بالمیزان الدین، فإن الدین هو الذی یوزن به عقائد اشخاص الانسان و أعمالهم، .. و قیل: المراد بالمیزان هنا العدل، و قیل: العقل.» الطباطبایی، ص ۱۷۲ - ۱۷۰.

۲۴. در این باره آثار متعددی توسط دانشمندان اسلامی نوشته شده است، از جمله رک: مجموعه آثار استاد مطهری.

۲۵. شیعه امامیه شأن نزول این آیه «الیوم اکملت لکم دینکم» را انتصاب علی (ع) به خلافت بلا فصل پیامبر (ص) در غدیر خم می داند.

۲۶. و چه بجا و شایسته است که منطق را میزان یا قسطاس نیز نامیده‌اند که نمودی از عدل فکری است.

۲۷. وضع الشیء فی موضعه: همان مضمون تعریف مورد نظر امام علی (ع) و شعر مولوی.

۲۸. «اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا أخذاً بالظن و التقليد، بقدر الوسع الانسانی، و ان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب الطاقه البشریه لیحصل التشبه بالباری تعالی، . . واما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود علی نظامه بکماله و تمامه، و صيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العینی لا فی الماده بل فی صورته، . . . و هذا الفن من الحکمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول فی دعائه (ص) الی ربه، حیث قال: ربّ ارنا الاشياء كما هی . . الشیرازی، ص ۲۱-۲۰).

۲۹. به نظر خواجه نصیر در آنجا که مسئله حافظ شرع بودن امام را مطرح کرده است، امام از طریق خاص به شرع علم می‌یابد زیرا او حافظ شرع است و برای حفظ شریعت باید ابتدا بدان علم داشت و علم شریعت را نمی‌توان از طریق قرآن و سنت و قیاس و .. کسب کرد، پس باید از طریقی خاص که به جهت عصمت است بدان رسید. طوسی، ص ۵۱۱-۵۱۰.

۳۰. «.. قال انی جاعلک للناس اماماً قال ومن ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین»، البقره/ ۱۲۴.

۳۱. «و نريد أن نمنّ علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین»، القصص (۲۸) / ۵.

۳۲. « لن تنفضى الايام و الليالى حتى يبعث الله رجلاً من اهل بيتى يواطى اسمه اسمى يملأها عدلاً و قسطاً كما ملئت ظلماً و جوراً، و قال (ص): لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلاً من ولدى يواطى اسمه اسمى يملأها عدلاً و قسطاً كما ملئت ظلماً و جوراً». شيخ مفيد، ص ۳۲۶.
۳۳. «اما و الذى فلق الحبه و براء النسمة، لو لا حضور الحاضر، و قيام الحجة بوجود الناصر، و ما أخذ الله على العلماء ألا يقاروا على كظفة ظالم، و لا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، و لسقيت آخرها بكأس اولها، و لألقيتم دنياكم هذه ازهد عندى من عطفة عنز». نهج البلاغه، نسخة المعجم المفهرس، خطبة شماره ۳، ص ۶ و نیز «قال عبدالله بن عباس (رض): دخلت على امير المؤمنين بنى قار و هو يخصف نعله، فقال لى: ما قيمت هذا النعل؟ فقلت: لا قيمت لها. فقال (ع): و الله لَهَى أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ إِمْرَتِكُمْ، الا أن أُقِيمَ حقاً، او أدفع باطلاً، . . .» نهج البلاغه، ص ۱۶، خطبة ۳۳.
۳۴. «عن الصدوق بإسناده الى ابي الصلت، قال: سمعت الرضا (ع) يقول: والله ما منّا الا مقتول شهيد، فقيل من يقتلك يا بن رسول الله، قال: شر خلق الله فى زمانى يقتلنى بالسم . . .». (شيخ الصدوق، ص ۲۶۰. به استثنای امام مهدى (عج) که در قيد حيات است. گرچه در احاديث از مقتول و شهيد شدن او در نهايت امر نیز سخن گفته شده است.
۳۵. عنه، عن احمد بن محمد، عن معمر بن خلاد قال: سألت ابا الحسن عليه السلام عن القيام للولاه، فقال: قال ابو جعفر عليه السلام: «التقيّه من دينى ودين آبائى، و لا ايمان لمن لا تقيّه له». مجلسى، مرآه العقول فى شرح اخبار آل الرسول، ص ۱۸۰ - ۱۷۹.
۳۶. حديث «بعثت لأتمم مكارم الاخلاق» در كتاب مكارم الاخلاق اثر مرحوم طبرسى به طور مرسل نقل شده كه: قال (ص): «بعثت لأتمم مكارم الاخلاق». علامه مجلسى در ج ۶ بحار ص ۱۴۷-۱۴۶ در تفسير كلام خداوند متعال: «و إنك لعلى خلق عظيم» مى گويد: سُمِّيَ خَلْقَهُ عَظِيمًا لاجتماع المكارم الاخلاق فيه و يعضده ما روى عنه (ص) أنه قال: «بعثت لأتمم مكارم الاخلاق»؛ در سفينة البحار، ج ۱، ص ۴۱۰ مى گويد: و قال (ص): «بعثت لأتمم مكارم الاخلاق»؛ اما در امالى شيخ طوسى، ج ۲، ص ۲۰۹، به اسناد

متصلش از امام کاظم (ع) از یکایک آباء خود از امیر المؤمنین نقل می کند که فرمود:  
سمعت النبی (ص) یقول: بعثت بمکارم الاخلاق و محاسن ها.

۳۷. بدین ترتیب اگر بخواهیم به درستی عصمت از نظر شیعه را با حکمت از نظر افلاطون مقایسه کنیم، به نظر می رسد حکمت در افلاطون صرفاً معادل عصمت نظری در شیعه است، اما از نظر شیعه امام هم باید دارای عصمت نظری و هم عصمت عملی باشد. حکیم در افلاطون حداکثر فقط دارای عصمت نظری است و اگر با عصمت عملی (فضیلت شجاعت و عفت) توأم شود در این هنگام است که شأنی همتراز با معصوم می یابد. بنابراین امام در شیعه برتر از حکیم در افلاطون است و همتراز عادل در فلسفه اوست. قبلاً بیان شد که امام در شیعه ضرورتاً باید معصوم باشد تا قدرت شناخت عدل و سپس قدرت عمل بر اساس آن شناخت را داشته باشد.

۳۸. افلاطون در آثار متعددی در باره عدالت بحث کرده است. از جمله در رساله جمهوری که حاوی ده کتاب است، عموماً به بحث از عدالت پرداخته است، به ویژه در کتاب اول به طور کامل، و در بخش های عمده ای از کتاب های دوم، چهارم، نهم، و دهم.

۳۹. ليقوم الناس بالقسط = برای اینکه مردم قسط را برپای دارند.

۴۰. «و نريد أن نمَنّ على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثين».  
القصص/۵.

۴۱. در باره تشخیص این نیاز قبلاً تحت عنوان «شناخت عدل» بحث شد. در اینجا بحث به توانایی محقق ساختن عدالت محدود می شود.

۴۲. به جز با استناد به متون دینی در قلمرو و دوره محدودی در زمان یوسف (ع) و داود (ع) و سلیمان (ع).

۴۳. «الذين استضعفوا في الارض» و یا به عبارت دیگر «مستضعفان» .

۴۴. ظاهر آیه این است که اراده خداوند در اینجا متعلق بر منت گذاشتن است، و باید «نريد ان نمَن» را «می خواهیم که منت بگذاریم» ترجمه کنیم، در این صورت نیز می توان از آیه چنین برداشت کرد که خداوند خود می خواهد کاری انجام دهد و به واسطه کاری که خود انجام می دهد، می خواهد منت بگذارد. پس چه «نريد» را اراده ای خاص مستقیماً

برای تحقق عدالت تفسیر کنیم و چه «نرید» را به منت گذاشتن نسبت دهیم و آن را «اراده کرده‌ایم که منت بگذاریم» تفسیر کنیم، در هر دو صورت این آیه دلالت بر این دارد که خداوند از طریق اراده خاصی از جانب خود مستضعفان را امامان و وارثان زمین و عدالت را محقق خواهد کرد. به عبارت دیگر این آیه را می‌توان چنین فهمید که خداوند اراده کرده است که عدالت را تحقق بخشد و به سبب آن بر عدالتخواهانی که در موضع ضعف قرار داشتند، اراده کرده است که منت بگذارد.

۴۵. «و نرید»: و اراده کرده‌ایم.

۴۶. «أَنْ نَمَنَّ»: که منت بگذاریم.

۴۷. هیچیک از افعال خداوند ناچیز و حقیر نمی‌باشد و همه عظیمند، اما در میان این افعال عظیم سلسله مراتبی از عظمت وجود دارد و برخی بر برخی برتری دارند و اگر او به جهت هر یک از آن‌ها منت بگذارد گزاف نخواهد بود، اما خداوند صرفاً به جهت انجام برترین آنها منت می‌گذارد که برانگیختن پیامبر، ایمان و اسلام، و وراثت و امامت زمین توسط مستضعفان می‌باشد، که با اندکی تأمل معلوم می‌گردد که محور هر سه مورد تحقق عدالت است.

۴۸. دو مورد دیگر یکی آنجا که می‌فرماید: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ انْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»، آل عمران/۱۶۴. و دیگری: «يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قَلَّ لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ»، الحجرات/۱۷. در مصحف شریف، از ریشه کلمه «مَنَّ» در موارد دیگری نیز به کار رفته است از جمله *انعام*/۵۳: «لَيَقُولُوا أَهْوَآءَ مَنْ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا» و *يوسف*/۹۰: «قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا»، *قصص*/۸۲: «لَوْ لَا أَن مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا» که هیچ یک به معنای این که خدا بر همه انسان‌ها منت بگذارد نمی‌باشد.

۴۹. «و نرید أَنْ نَمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»،

*التقصص*/۵.

۵۰. «قل امر ربي بالقسط...»، اعراف/ ۲۹ و نیز «ان الله يأمر بالعدل...»، نحل/ ۹۰ و نیز: «إعدلوا هو أقرب للتقوى»، مائدة/ ۸ و نظایر آنها.

## منابع

### القرآن المجید

نهج البلاغه، نسخه المعجم المفهرس، الطبعة الخامسة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسه، ۱۴۱۷ هـ.ق.

ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، ج ۳، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۸.

افلاطون، جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، ج ۵، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

بلخی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، رینولد نیکلسون، ج ۲، تهران، نشر نغمه، ۱۳۷۴.

پوپر، کارل ریموند، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران، نشر گفتار، ۱۳۷۶.

الراغب الاصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق نديم المرعشلی، دار الکاتب العربی، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲ م. (چاپ ونشردر ایران توسط مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم).  
راولز، جان، عدالت به مثابه انصاف (یک بازگویی)، ویراسته ارین کلی، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.

شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ج ۳، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.

شیخ الصدوق؛ عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۲، النجف، المطبعة، الحیدریة، ۱۳۹۰ق/ ۱۹۷۰ م.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۷ق.

الشیرازی، صدر الدین محمد (ملا صدرا)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، الجزء الاول من السفر الاول و الجزء الثاني من السفر الثاني، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۷۸.

الصدر، السيد محمد باقر؛ دروس فی علم الاصول، ج ۲ و ۳، بیروت، دارالکتاب اللبنانی،

۱۹۷۸.

الطباطبای، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق / ۱۹۹۳ م.

الطبرسي، ابن علي الفضل بن الحسن، مكارم الاخلاق، ج ٣، بيروت، مؤسسه الاعلمي للمطبوعات، ١٣٩٢ ق.

الطوسي، ابي جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج ١ و ٣، دار احياء التراث العربي، (بي تا).

-----، امالي شيخ طوسي، ج ٢، بغداد، منشورات المكتبة الاهليه، ١٣٦٤ ق.

طوسي، خواجه نصير الدين، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تهران، انتشارات كتابفروشي اسلاميه، بي تا.

قمي، عباس، سفينة البحار، دار الاسوة للطباعة والنشر، مركز الدراسات و التحقيقات الاسلاميه لمنظمة الاوقاف و الشؤون الخيرييه، ١٤١٤ ق.

كابلستون، فردريك؛ تاريخ فلسفه، ترجمه جلال الدين مجتبوي، ج ١، تهران، علمي و فرهنگي، ١٣٦٢.

محمدي الرّي شهري؛ ميزان الحكمة، ج ٦، قم، مركز النشر مكتب الاعلام الاسلامي، ١٣٦٢.

مجلسي، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الانوار، ج ٦، ج ٢، تهران، المكتبة الاسلاميه، ١٣٩٦.

-----، مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول، ج ٩، ج ٢، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ١٣٩٧ ق.

مطهرى، مرتضى، آشنايى با علوم اسلامي، دوره كامل، تهران، دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٦٢.

-----، عدل الهى، ج ١٠، قم، انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٣٥٧.

ابن منظور؛ لسان العرب، ج ٩، بيروت، دار احيا التراث العربي، ١٩٨٨.

المعلوف اليسوعى اللبناني؛ الأب لوئيس؛ المنجد فى اللغة و الاعلام، تهران، اسماعيليان، بي تا.

Radhakrishnan, S, *Indian Philosophy*, Cenatery Edition, two volumes, New Delhi, Oxford University Press, 1991.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

-----, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", in *Philosophy and Public Affairs*, No. 14, Summer, 1985, pp. 223 – 252.

- \_\_\_\_\_, *Justice as Fairness, A Restatement*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- \_\_\_\_\_, *The Law of People*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.