

جایگاه عدل در اشعار خاقانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۱

۱ خدابخش اسداللهی

۲ ثریا کریمی

چکیده

عدالت به‌عنوان یکی از اهداف والای انسانی و اخلاقی بشر به معنی احقاق حقوق دیگران براساس مساوات است. هدف این پژوهش، تبیین جایگاه عدل در اشعار خاقانی و اهمیت این فضیلت، در ترسیم آرمان‌شهر این شاعر است؛ بنابراین در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی به این سؤال پاسخ داده می‌شود که عدل در اشعار خاقانی از چه ابعادی قابل‌خوانش است. مطابق نتیجه حاصل از این پژوهش، عدل در اشعار خاقانی از ابعاد سیاسی، الهی و دینی قابل‌بررسی است. خاقانی در عدل الهی، مقصود از عدل در جهان را با مفهوم توازن و تعادل در خلقت جهان به‌کار برده است؛ اینکه خداوند علیم و حکیم به‌مقتضای علم شامل و حکمت عام خود می‌داند که برای ساختمان هر کلی، از هر جزی چه اندازه لازم و ضروری است و نیز در ضمن مدح ممدوح، به مفهوم کلامی آن از دیدگاه اشاعره اشاره کرده است. در بعد دینی، عدل را کلید طبقه هشتم بهشت و امانت خداوند می‌داند. از دیدگاه او دین با عدل معنا پیدا می‌کند و عدل‌گستری در جامعه، نشانه‌ای از دینداری حاکم بر آن جامعه است. در بعد سیاسی، عدل از مهم‌ترین عوامل استواری ساختار پادشاهی است که با اندیشه سیاسی ایرانشهری انطباق دارد. مطابق این نظریه، یکی از مهم‌ترین ویژگی شهریار آرمانی در دیوان و تحفه‌العراقین خاقانی، پاسداشت عدل و داد است.

واژه‌های کلیدی: ادبیات اجتماعی، خاقانی، دین، سیاست، عدل.

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی (نویسنده مسئول)، Asadollahi@uma.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، sorayakarimi087@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

عدل به‌عنوان شاخه‌ عملی از علم اخلاق، از دیرباز مورد توجه حکمای یونانی و اسلامی بوده است. چنانکه افلاطون عدالت را یکی از چهار فضیلت اصلی در نفس انسان برمی‌شمارد و برای تعریف عدالت به‌عنوان یک فضیلت نفسانی، عدالت اجتماعی را مطرح می‌کند؛ افلاطون چهار خصلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت را لازمه‌ یک جامعه‌ مطلوب و کامل دانسته است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۰۱۰). در اخلاق، عدالت شریف‌ترین فضایل شمرده می‌شود؛ از این جهت فضیلت کامل است که آدمی آن را نه‌فقط در خویشتن، بلکه در ارتباطش با دیگران نیز تحقق می‌بخشد. از دیدگاه ارسطو عملی عادلانه است که غایتش تأمین و نگاهداری سعادت و لوازم نیکبختی جامعه باشد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۶۷-۱۶۸). در نتیجه عدالت حد وسط میان ارتکاب ظلم و تحمل ظلم است؛ زیرا ظلم، تجاوز از اندازه‌ درست، و تحمل ظلم، اجبار به قبول کمتر از اندازه‌ درست است؛ عدالت حد وسط را تعیین می‌کند؛ درحالی‌که ظلم مایه‌ افراط و تفریط است (همان: ۱۸۳). مشهود است که عدالت در آرمان‌شهر و مدینه‌ فاضله‌ افلاطون و ارسطو جایگاه والایی دارد و از امور ضروری و بایسته‌ هر جامعه‌ مطلوب محسوب می‌شود؛ نکته‌ قابل‌توجه، تأثیر فلسفه‌ افلاطونی از اندیشه‌های ایران باستان و آیین زرتشت است (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۱: ۱۲۰). در حکمت خسروانی ایران باستان، حاکم عادل از ویژگی‌های یک حکومت آرمانی است. گذشته از دیدگاه حکمای یونانی درباره‌ عدالت، دین اسلام هم به‌عنوان خاتم ادیان، تحقق عدل را سرلوحه‌ اهداف و فضایل اخلاقی خود قرار داده است. در قرآن کریم تعبیر عدل و مصادیق آن مانند قسط ۲۷ بار تکرار شده و مراد از آن، دادگری، مساوات و دوری از افراط و تفریط است (ر.ک: شوری: ۱۵؛ مائده: ۵؛ بقره: ۲۸۲؛ نحل: ۹۰؛ حجرات: ۹؛ انعام: ۶؛ اعراف: ۱۵۹). خداوند متعال در این کتاب آسمانی به عدل در گفتار (انعام: ۱۵۲)، عدل در حکم (نساء: ۵۸)، عدل در مصالحه (حجرات: ۹)، عدل در شهادت (طلاق: ۲) و عدل در معاملات اقتصادی (انعام: ۱۵۲) امر فرموده‌اند. علاوه بر قرآن کریم، در میان احادیث اسلامی نیز به‌وفور به جایگاه عدل و فواید اجرای آن در جامعه اشاره کرده‌اند؛ حضرت علی (ع)، اسوه‌ عدل و دادگری فرموده‌اند: عدالت، مایه‌ حیات احکام است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۷۰۲) و هیچ چیزی جز اجرای عدل نمی‌تواند امور مردم و شهروندان را اصلاح کند (همان: ۱۳۴۲). در این میان در بین مذاهب اسلامی، عدل

به‌عنوان یکی از اصول عقاید شیعه از اهمیت بنیادینی برخوردار است. در اهمیت عدل در نزد شیعه همین بس که بگوییم از تعالیم اساسی علی (ع) اندیشه‌کنارگذاشتن تبعیض‌های قومی و قبیله‌ای و پذیرفتن عدالتی یکسان برای قریش و غیرقریش و عرب و غیرعرب بود که در ۳۳ ق/ ۶۵۳ م به دست یاران امام علی (ع) به‌گونه‌ای گسترده به‌خصوص در کوفه مطرح شد. این اندیشه که در اصل مبنایی سیاسی-اخلاقی داشت، از آنجا که با «الائمه من قریش» در تقابل بود، مفهومی کلامی پیدا کرد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳: ۲۶۹). اصل عدل، در بین حکمای اسلامی نیز بین دو گروه عدلیه (معتزله) و غیرعدلیه (اشاعره) مطرح می‌شود. عدلیه به حسن و قبح اخلاقی معتقد هستند و از لحاظ ذاتی، عدل را نیک و ظلم را ناپسند می‌دانند و معتقدند که خداوند به کسی ظلم نمی‌کند. در مقابل، اشاعره بر این باورند که صفت عدل منتزع از فعل خداوند است؛ هر کاری که خداوند انجام بدهد یا به انجام آن امر کند، عدل است؛ به این دلیل که خداوند فعال مایشاء است. می‌تواند فرد مطیع را راهی جهنم و فرد عاصی را به بهشت بفرستد و همه این اعمال عدل است (مطهری، ۱۳۹۱: ۵۳-۵۶). غزالی از بین حکمای اشعری، مسلک تمامی اعمال خداوند را بر مبنای عدل و داد می‌داند و عدل بندگان را غیرقابل قیاس با عدل خداوند بیان می‌کند؛ زیرا ممکن است بنده با تصرف در مال دیگران عدل را رعایت نکند و مرتکب ظلم شود، ولی ظلم برای خداوند قابل تصور نیست؛ به این دلیل که خداوند با چیزی که ملک غیر باشد، مصادف نیست تا ظلم و ستمی به مال دیگران تصور شود و خلقت موجودات بعد از نیستی با قدرت خداوند، انعام و بخششی از روی فضل و احسان در حق بندگان است. پس می‌تواند انواع مصائب را بر بندگان فروبارد و تمامی این اعمال از جانب خداوند عدل محسوب می‌شود. خداوند از روی کرم و به حکم عدل، به بندگان پاداش می‌دهد؛ درحالی‌که هیچ کاری بر خداوند واجب نیست و هیچ‌کس بر او حقی ندارد (غزالی، ۱۳۸۹: ۳۵). علاوه بر برخی از حکمای اسلامی، در اشعار برخی شاعران جبری مسلکی نظیر سنایی و خاقانی نیز می‌توان شواهدی از این عقاید کلامی یافت. از این میان، خاقانی به‌عنوان شاعر ژرف‌اندیش و بلندهمت، به‌واسطه قدرت طبع و نیروی شاعری، گامی مؤثر در ارائه معانی والا برداشته است. یکی از این مفاهیم تعلیمی موردتوجه شاعر، مضمون‌آفرین «عدل» است. «خاقانی در جست‌وجوی عدالت و انسانیت، از فرمانروایانی که جور و ستم روا می‌داشتند، احساس نفرت

می‌کرد و طرفدار نیروی فعال و چابک با بدی‌ها بود و یاد کاوه آهنگر را زنده کرد. در این جست‌وجو، نظر شاعر به‌سوی جریان فکری پیش‌رو عصر خود یعنی اخوت به طرز زندگی بزرگان دین در صدر اسلام معطوف و بیداری او ریشه در زندگی مردم و فلسفه مردمی بود؛ یعنی همان اخوت و جنبه‌های مثبت اخلاقی تصوف و نظرات اخلاقی و عملی حاکم در صدر اسلام و فلسفه شرقی حکمت اشراق داشت» (کندلی هریسچی، ۱۳۷۴: ۲۴۸). شاعر عدالت را آیت خداوند می‌دانست و در راه اجرای عدالت تبلیغ و تلاش می‌کرد (همان: ۵۱۳)؛ به‌طوری‌که برخی از اشعار او را «عدل‌نامه» می‌نامیدند؛ زیرا موضوع محوری این نوع از اشعار خاقانی، عدالت و دادگری است و عدل به‌عنوان مهم‌ترین ویژگی شهریار آرمانی در ذهن او به‌وضوح قابل دریافت است. نکته شایان ذکر در پژوهش این است که در برخی شاهد مثال‌ها، ابعاد عدل همسو با اندیشه شاعر تلفیق شده است و چه بسا عدل سیاسی و دینی مفهوم یکسانی را القا می‌کند، ولی بنا به اهداف مقاله از هم تفکیک و در مقابل، اشعار مدحی که مفهوم سیاسی دربردارد، در ابعاد الهی و دینی بررسی شده است. مقصود از این تمایز، روشن‌گری مفهوم عدل در اندیشه و ذهن شاعر است؛ زیرا شاعر گاهی از مؤلفه‌های مذهبی برای بیان مقاصد سیاسی خود سود جسته است و بالعکس.

از آنجا که سخن شاعران علاوه بر ذکر وقایع و حقایق امور، به‌دلیل داشتن ظرفیت‌های بالای ادبی و اقناع‌سازی مخاطب، مورد توجه بوده و هست، در مباحث ارزشمندی مانند عدل می‌توان از توانمندی‌های شاعران کلاسیک نظیر خاقانی در جهت تبیین مفاهیم و ابعاد مختلف مسئله عدل و سایر مباحث ارزشمند مربوط به جهان اسلام استفاده برد. دلیل انتخاب موضوع پژوهش حاضر، بسامد بالای تعبیر عدل در اشعار خاقانی است. گفتنی است که تأکید او بر عدالت‌گستری شاهان با اوضاع روزگار او مرتبط است. شاعر با فصاحت تمام برای پادشاه، وزیران، طبقه حاکم و قاضیان رسم‌کشورداری و روش رعیت‌پروری و عدالت‌گستری را بیان می‌کند؛ بنابراین هدف از انتخاب این موضوع آن است که با بررسی نگرش شاعر نسبت به عدل، دیدگاه کلامی و اشعری‌گرایانه او نیز تبیین شود و از سوی دیگر، در این پژوهش نشان داده شود که خاقانی اعتقاد به وجوب رعایت عدل از سوی صاحبان قدرت را در رویکردهای متعدد و در ارتباط با موضوعات مختلف تبیین می‌کند.

هدف و پرسش پژوهش

هدف از بررسی اشعار خاقانی، آن است که به چشم‌انداز روشنی از نگرش وی دربارهٔ مباحث عدل‌گرایانه دست پیدا کرد؛ چنانکه در مقولهٔ عدل می‌توان به جایگاه والای این اصل در اندیشهٔ خاقانی اشاره کرد که شالودهٔ آرمان‌شهر شاعر را پی‌ریزی می‌کند. ضرورت تحقیق حاضر را از چند جهت قابل‌بررسی دانست؛ در وهله اول سنجش اندیشه خاقانی نسبت به مسئلهٔ عدل به‌عنوان یک اصل مهم از ارکان اسلام مطرح است تا ابعاد آن مشخص شود و در وهلهٔ دوم گرایش خاقانی به فرقه‌های کلامی از جمله اشاعره روشن می‌شود. پرسش اصلی پژوهش این است که گرایش به عدل در اشعار خاقانی چه ابعادی دارد.

پیشینه پژوهش

مفهوم عدالت به‌صورت گسترده در حوزه‌های دین، اخلاق، حقوق و سیاست مورد توجه واقع شده است، ولی بنا به اطالهٔ کلام از ذکر این موارد اجتناب می‌شود و فقط به بررسی آن در حوزهٔ ادبیات متمرکز می‌شویم. دربارهٔ موضوع مقالهٔ حاضر مطالعهٔ مستقلی صورت نگرفته است، ولی عدل از منظر شاعران و نویسندگان دیگر به این شرح است: جمال احمدی در مقالهٔ «عدل الهی در نظام فکری حکیم سنایی» (۱۳۸۷) نگاه سنایی را در مسئلهٔ عدل الهی آمیزه‌ای از ماتریدیه و مسلک اشعری و عرفان بیان کرده است. حمید احمدی در بررسی «سیاست، حکومت و عدالت در شعر پروین اعتصامی» (۱۳۸۸) یکی از ویژگی‌های عمدهٔ سیاسی-اجتماعی شعر پروین را، برتری عدالت اجتماعی بر آزادی‌های سیاسی بیان کرده است. وجههٔ ترکمانی باراندوزی در «بررسی ابعاد عدالت‌ستایی در اشعار حکیم سنایی» (۱۳۸۹) کاربرد واژهٔ عدالت را از سوی حکیم سنایی از سه رهیافت اعتقاد، آرمان و واقعیت مورد تحلیل قرار داده است. نیره دلیر در پژوهش «عدل در سیرالملوک و مقایسهٔ آن با مبانی کلام ابوالحسن اشعری» (۱۳۸۹)، به بیان کارکرد متفاوت اساس گفتمان عدالت در سیرالملوک با مبانی کلامی ابوالحسن اشعری پرداخته است. الیاس نورایی در تحقیق در زمینهٔ «تحول مفهوم عدالت و رابطهٔ آن با سیاست در گلستان سعدی» (۱۳۹۱)، درک سعدی را از عدالت، مطابق دریافت متفکران نظریهٔ عدالت دانسته است. عیسی امن‌خانی و زهرا نظام‌اسلامی در «بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در شاهنامه (ایران باستان)

و آثار افلاطون» (۱۳۹۲)، این پژوهش را گویای تأثیرپذیری افلاطون از اندیشه‌های ایرانیان باستان عنوان کرده‌اند. پروانه عادل‌زاده و بهروز غفوری در «بررسی آموزه‌های تعلیمی مفاهیم عدالت و تأمین اجتماعی از منظر سعدی» (۱۳۹۲)، به این نتیجه رسیده‌اند که نگرش تعلیمی سعدی در مقوله عدالت، به مفهوم توزیع امکانات و مناصب براساس لیاقت‌ها است. غلامعلی زارع و دیگران در پژوهشی با عنوان «مبانی عدالت‌خواهی در ستایش سروده‌های عصر غزنوی» (۱۳۹۳)، قصاید مدحی فرخی، عنصری، منوچهری، مسعود سعد، سنایی، انوری، امیر معزی، رشید و طواط، جمال‌الدین اصفهانی و سید حسن غزنوی را از حیث مبانی عدالت‌خواهی مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند و بسیاری از پژوهش‌های دیگر که در این مقال نمی‌گنجد.

تعریف مفاهیم

عبارت «عدل» به صورت مکرر در قرآن کریم آمده است؛ از جمله آیه *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ* (نحل: ۹۰). علاوه بر قرآن کریم، در نهج‌البلاغه عدل و عدالت دارای چند مفهوم است: ۱. یکی از معانی عدل و عدالت از دیدگاه حضرت علی (ع)، «محقق‌بودن هر فردی نسبت به حقی است که به‌طور مشروع دارد». ۲. معنی دیگر عدل از دیدگاه امام علی (ع)، انصاف است؛ چنانکه می‌فرمایند: عدل، همان انصاف و احسان، همان بخشش است (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۳۱). از دیدگاه آن حضرت، عدالت تدبیر عمومی مردم است و هر چیزی را در جای خود می‌نهد (همان: حکمت ۴۳۷). بدین ترتیب در منابع دینی بر عدالت به‌عنوان یک فضیلت برای کسب اهداف والای انسانی و اخلاقی بسیار تأکید شده است. در کتاب‌های لغت نیز عدل را این‌گونه تعریف و تشریح کرده‌اند: «عدل» تقسیط براساس راستی و کمال و کاربرد آن در چیزهایی است که با بصیرت و آگاهی درک می‌شود و به دو گونه است: ۱. عدل مطلق: عدلی که عقل و خرد بر خوبی آن حکم می‌کند و در هیچ زمانی منسوخ نمی‌شود؛ مانند احسان و نیکی به کسی که به تو نیکی کرده است؛ ۲. عدلی که وجودش در شریعت به عدالت شناخته می‌شود و ممکن است در برخی مواقع منسوخ شود؛ مانند قصاص و دیه جنایات. پس معنای عدل، مساوات، پاداش و مکافات است؛ یعنی برابر عمل کردن و برابر پاداش و تلافی کردن (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۵۶۲-۵۶۳)؛ بنابراین تعریف دقیق عدالت این است که حق هر صاحب حقی به

خودش برسد (مطهری، ۱۳۸۴: ۷۹). برمبنای این تعریف، هرکس برمبنای عدالت به هر آنچه استحقاق آن را دارد، می‌رسد. پیرو بحث‌های مطرح‌شده در مقدمه، لازم است در این بخش به نظریه متفکران مسلمان نیز درباره عدالت اشاره‌ای گذرا شود که مبنای پژوهش حاضر است. گرایش کلی دانشمندان مسلمان، پذیرش آن به‌عنوان فضیلت برتر است و بیشتر به مفهوم حد وسط بین افراط و تفریط نظر دارند. آن‌ها برمبنای تعالیم اسلامی و تحت تأثیر آرای فیلسوفان یونانی و به‌ویژه الهام از آموزه‌های قرآنی، اعتدال را قراردادن هر چیز در جای خود و احقاق حق تفسیر می‌کنند (شکوری، ۱۳۹۵: ۳۰۶-۳۰۷). بدین ترتیب مطابق تعاریف پیشین، عدل یک فضیلت برتر اخلاقی است که هرکسی به اندازه استحقاق و شایستگی خود و برمبنای اعتدال و مساوات به حقوقش دست می‌یابد.

روش پژوهش

روش اجرای این پژوهش با توجه به نظری و مفهومی بودن آن، توصیفی-تحلیلی و جامعه آماری آن در تبیین نمایه‌های عدل علاوه بر دیوان اشعار خاقانی، تحفه‌العراقین او را نیز شامل می‌شود. ابتدا با مطالعه اشعار خاقانی آراء و دیدگاه او درباره مبانی عدل استخراج و دسته‌بندی و بعد از تحلیل، رسیدن به دیدگاه خاقانی و روشن‌ساختن تفاوت و تشابه دیدگاه او در مورد این مبانی با فرقه‌های کلامی گام بعدی پژوهش است و در نهایت جمع‌بندی و نتیجه‌گیری دیدگاه خاقانی مرحله نهایی این تحقیق محسوب می‌شود.

یافته‌های پژوهش

با توجه به سؤال پژوهش، بعد از تعریف عدل از منظر خاقانی، به بررسی آن از ابعاد سیاسی، الهی، دینی و اعتقادی می‌پردازیم.

۱-۶. عدل در اشعار خاقانی معانی متفاوتی دارد:

- عدل به معنای تساوی و نفی هرگونه تبعیض است. عدل در هر جایی حکم‌فرما شود، بخت موافق در آنجا مأوی می‌گزیند.

عدلش بدان سامان شده، کاقلم‌ها یکسان شده سنقر به هندستان شده، طوطی به بلغار آمده
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۳۹۱)

در حبش سنقر آورد عدلش در خزر پیل پرورد عدلش
(همان: ۴۸۸)

از دیدگاه خاقانی عدل به منزله پایه و بنیان استواری است که مانع از هم‌گسسته‌شدن شالوده
جهان می‌شود.

عدل تو اساس شد جهان را تا مسمار جهان نجنبد
(همان: ۵۱۳)

یا:

بیخ جهان عزم توست، بیخ فلک نفس کل میخ زمان عدل توست، میخ زمین کوهسار
(همان: ۱۸۰)

مشهود است که ثبات و پایداری حکومت‌ها، در گرو به‌پاداشتن قواعد عدل و در مقابل،
بی‌عدالتی نیز سبب فروپاشی آن‌ها است.

مشخصه عدل، شمول و فراگیری آن نسبت به همه آفریدگان به صورت مساوی است. به
همین سبب خاقانی به آفتاب این صفت را می‌دهد؛ زیرا به همگان به‌طور یکسان فایده می‌رساند:
از عدل، خلیفه جهانی گه‌گاه سیاه‌پوش از آبی
بالایی و پستی از لطافت نزدیکی و دوری از مسافت
(خاقانی، ۱۳۸۶: ۶۹)

درگاه جلال‌الدین تا مرکز عدل آمد از عدل چو مسطر شد پرگار همه عالم
(همان: ۵۰۳)

پس از دیدگاه خاقانی عدالت مفهوم مطلق است و تمامی افراد را در همه زمان‌ها و مکان‌ها
را دربرمی‌گیرد.

معمار بنای اسلام، عدل است. به همین سبب می‌توان اسلام را دین اعتدال و میانه‌روی دانست که در آن هر چیزی مساوی و نیکو است. این مفهوم به‌طور ضمنی در مدح خاقان کبیر و ملکه قابل‌دریافت است.

پیش‌ت صف بهرامیان بستۀ غلامی را میان در خانۀ اسلامیان عدل تو معمار آمده
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۳۹۲)

- احقاق حقوق مظلومان: مراعات حقوق مردم و عطاکردن حق هرکسی به صاحب حق. ممدوح اعمال خداگونه انجام می‌دهد؛ چنانکه به‌خاطر شکوه گل از آتش، به قصد کین‌خواهی گل، آتش را مجازات می‌کند! و نیز عدل او شامل حال یتیمان و مظلومان می‌شود.

گل ز آتش ظالم‌خو نالید به درگاهش از کین گل آتش را از خار کشد عدلش
جودش چو کند غارت دریای یتیم‌آور آخر نه یتیمان را تیمار کشد عدلش
(همان: ۵۰۳)

فلک هم به یاری ممدوح برای عدل‌گستری می‌آید.
زنجیر فلک گردد حبل‌الله مظلومان کز قاف به قاف از دین یک تار کشد عدلش
(همان)

علاوه بر تیمارداری از مردم، غم و اندوه را زایل و اسرار دل‌ها را هویدا می‌کند. شاهی که خلاقیت را تیمار کشد عدلش گرد نقطه عالم پرگار کشد عدلش چون وصل و زر از جان‌ها، اندوه برد یارش چون عشق و می از دل‌ها، اسرار کشد عدلش
(همان: ۵۰۲)

۱. عدل الهی

در مسئله عدل الهی، خاقانی معنای متفاوتی از عدل ارائه داده و آن را به معنای موزون و متعادل بودن استعمال کرده است؛ به این صورت که در این تعریف، مجموعه‌ای را در نظر می‌گیریم که اجزای مختلفی در آن به‌کار رفته و هدف خاصی از آن مدنظر است و باید شرایط معینی از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزاء با یکدیگر رعایت شود و در این صورت است که آن مجموعه می‌تواند باقی‌بماند و اثر مطلوب خود را بدهد (مطهری، ۱۳۹۱: ۵۴)

مطابق حدیث «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»، مقصود این است که در ساختمان جهان رعایت تعادل شده است. در هر چیز از هر ماده‌ای به اندازه استفاده شده است و فاصله‌ها اندازه‌گیری شده‌اند. بحث عدل در معنی تناسب در مقابل بی‌تناسبی از نظر کل و مجموع نظام عالم است، ولی بحث در عدل مقابل ظلم از نظر هر فرد و جزء مجزا از اجزای دیگر است. در عدل به مفهوم اول مصلحت کل مطرح است و در عدل به مفهوم دوم، مسئله حق فرد مطرح می‌شود. «عدل به معنای تناسب و توازن از شئون حکیم بودن و علیم بودن خداوند است. خداوند علیم و حکیم به مقتضای علم شامل و حکمت عام خود می‌داند که برای ساختمان هر چیزی، از هر چیزی چه اندازه لازم و ضروری است و همان اندازه در آن قرار دهد» (همان: ۵۵-۵۶). خاقانی جهان موزون و متعادل را این‌گونه به تصویر کشیده است که با نظم و حساب و جریان معین در حرکت است.

عدل	آر	نه	مهندسی	نمودی	این	گنبد	آبگون	نبودی
ور	خاک	نه	آب	عدل	خوردی	گل	آتشین	نکردی
عدل	آورد	از	پس	زمستان	در	علت	طبع	نيسان
از	عدل	گشاده	شد	به	گلزار	خون	رگ	گل
از	عدل	بمانده‌اند	پیوست	این	طشت	بلند	و	خایه پست

(خاقانی، ۱۳۸۶: ۹۱-۹۲)

مطابق دیدگاه اشعری به‌طور ضمنی عدل را یکی از صفات خداوند برشمرده است که از فعل خداوند منتزع می‌شود. ضمن اینکه فعل او سراسر عدل است و هیچ فاعلی غیر از خداوند نیست. در نگاه اشاعره عدل الهی به دو صفت اراده مطلق و قدرت خداوند بازمی‌گردد که آن‌ها این دو صفت را از صفات ذاتی خداوند می‌دانند. پس مطابق دیدگاه اشاعره حسن و قبح افعال به اراده و قدرت مطلق الهی مربوط می‌شود (ملک ملک، ۱۳۹۲: ۸۸). عدل از نظر کلامی در اینجا فعل خداوندی و هر کاری که خداوند انجام دهد، عدل است.

خاقانی مطابق آیه امانت، عدل را امانت خداوندی می‌داند که در وجود انسان به ودیعه نهاده است:

شرع است اساس انبیایی عدل است امانت خدایی

(خاقانی، ۱۳۸۶: ۱۲۸)

اشاعره جهت وجوب احکام را شرع می‌دانند و اینکه خداوند فعال مایشاء است و هرچه اراده کند حتی اگر اراده‌اش از نظر عقل ممتنع باشد، عین عدل خواهد بود و او هرچه و به هرگونه بخواهد در ملک خویش تصرف می‌کند (ملک ملکان، ۱۳۹۲: ۶۷). بدین ترتیب از دیدگاه اشاعره حسن و قبح افعال را شرع تعیین می‌کند و تمامی افعال خداوند حسن و عین عدل است. شاعر در این بیت نیز بین عدل و شرع ارتباط برقرار کرده است:

شه قول ارسلان که در صف شرع تیغ عدلش سر شر اندازد
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۲۴)

عدل از لحاظ قدمت بر همه آفریدگان مقدم‌تر است و در کارگاه دنیا، عمر بیشتری نسبت به آفریدگان دیگر دارد؛ زیرا از زمان خلقت دنیا، خداوند عدل را آفریده است و تا زمانی که روزگار پابرجاست، جاری و ساری خواهد بود:

کز هرچه به کارگاه دنیست از عدل، دراز عمرتر نیست
(خاقانی، ۱۳۸۶: ۱۲۸)

حتی عدل نسبت به عقل جهان‌طلب ارجحیت دارد:

احکام کسروی نشیندی که در سمر عدلش زعقل مملکه پرور نکوتر است
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۷۶)

فرمان‌های عاقلانه انوشیروان از عقلی که مملکت را اداره می‌کند، نیکوتر است. شایان ذکر است که خاقانی عقل را نخستین صادر از آفرینش حق تعالی دانسته و عقل جهان‌طلب را از عقل خداپرست متمایز کرده است:

اول ز پیشگاه قدم عقل زاد و بس آری، که از یکی یکی آید به ابتدا
عقل جهان‌طلب، در آلودگی زند عقل خداپرست، زند درگه صفا
کتف محمد از در مهر نبوت است بر کتف بیوراسب بود جای ازدها
با عقل پای‌کوب، که پیرست ژنده‌پوش بر فقر دست‌کش که عروسی‌ست خوش‌لقا
(همان: ۱۶)

یکی از مضامین محوری در رابطه با عدل، ملازمت عدل و فضل در اندیشه خاقانی است. خاقانی در جایی که از عدل سخن به میان می‌آورد در مقابل آن، از فضل نیز یادآوری می‌کند که سخنی از نهج‌البلاغه را در ذهن تداعی می‌کند که در تفسیر آیه «خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد»، فرمودند: عدل همان انصاف و احسان همان بخشش است (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۳۱). ریشه عدل و فضل را در اندیشه کلامی خاقانی می‌توان یافت که عدالت خداوندی، فضل او را نیز در پی دارد؛ خاقانی به عینه این امر را در مراتب پایین بر ممدوحان و خداوندان زمینی روا دانسته است:

سوگند خورد عاقله جان به فضل و عدل کز روی عدل‌گستری و فضل‌پروری
خوارزم‌شاه هزار چو محمود زاوی است خاقانی از طریق سخن صد چو عنصری
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۹۲۱)

«عدل خداوند عین فضل و عین جود اوست؛ یعنی عدل خداوند عبارت است از اینکه خداوند فضلش را از هیچ موجودی در هر حدی که امکان تفضل برای آن موجود باشد، دریغ نمی‌دارد» (مطهری، ۱۳۹۱: ۵۸). پس عدل، رفتار حق با بنده است؛ آن‌گونه که اعمال بنده (مجموعه ثواب و گناه او) ایجاب می‌کند. اگر نیک است فرجامی نیک و اگر بد است سرانجامی بد. در مقابل، فضل چشم‌پوشی حق از گناه بنده است؛ چنانکه در دعا آمده است: الهی! عاملنا بفضلك و لا تعاملنا بعدلك یعنی خداوندا با ما به فضل خود رفتار کن نه با عدل خویش (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۹۴)

عدل او چون فضل و فضلش چون ربیع این عطا بخش آن عطا بخشای باد
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۵۱۷)

یا:

معروف به عدل و فضل جاوید چون فصل ربیع و قرص خورشید

(خاقانی، ۱۳۸۶: ۸۵)

در باب سوگند به وزیر این‌گونه می‌گوید:

به عدل تو، که تویی نایب از خدا و خدیو به فضل تو، که تویی تائب از شرور و شراب

(خاقانی، ۱۳۸۲: ۵۳)

یا

تاریخ کیقباد نخواندی؟ که در سیر عدلش ز فضل عاطفه گستر نکوتر است

(همان: ۷۵)

شاعر عدالت شاه را از فضل او برتر دانسته است و منشأ فضل را عاطفه و شفقت بیان می‌کند؛ زیرا عدالت تدبیر عمومی مردم است و هر چیزی را در جای خود می‌نهد؛ درحالی‌که بخشش گروه خاصی را شامل می‌شود و آن را از جای خود خارج می‌کند. پس عدالت شریف‌تر و برتر است (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۳۷).

یا احسان به معنای فضل:

کز این نشیمن احسان و عدل نگریم و گر چه بنگه عمرم شود خراب و بیاب

(خاقانی، ۱۳۸۲: ۵۵)

امید به فضل خداوندی در اشعار خاقانی عینیت دارد:

سربنه، کاین جا سری را صد سر آید در عوض بلکه بر سر هر سری را صد کلاه آید عطا

(همان: ۱)

به این دلیل که لطف او عام است:

گر او ز لطف عام خود مرا مقبول خود دارد نیندیشم که چون خاصان قبول رأی او دارم

(همان: ۶۳۷)

کلام حضرت علی (ع) مقدمه‌ای صریح بر این نکته است: «خدایا مرا به بخشش خود بپذیر و با عدل خویش با من رفتار مکن» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۷). اطاعت بی‌چون‌وچرا از خداوند و پیمودن مسیر عشق به خداوند، بهره‌مندی از عنایت خداوندی را در پی دارد؛ بهره‌مندی که بیش از شایستگی بنده و فضل حق تعالی است. استحقاقی نبودن ثواب، مربوط به مبانی کلامی اشاعره است که جایز نبودن الزام امری بر خداوند از مؤلفه‌های آن‌ها است. از طرف دیگر، طبق مبانی اشاعره نمی‌توان برای افعال الهی معیار خوب و بد مشخص کرد. هرچند عادت خداوند این است که به دنبال اطاعت بنده، ثواب دهد؛ بنابراین چون حق قائل شدن برای بنده و الزام الهی برای ادای حق بی‌معنا است، ثواب از اساس تفضلی است (سروریان و بنیانی، ۱۳۹۲: ۱۶۳).

ای فیض رحمت تو گنه‌شوی عاصیان ریزی بریز بر دل خاقانی از صفا

با نفس مطمئنه قرینش کن آن چنان کآواز ارجعی دهدش هاتف رضا
بر فضل توست تکیه امید او، از آنک پاشنده عطایی و پوشنده خطا
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۶)

بخشایش خداوند، گناه بندگان نافرمان را می‌پالاید و پاک و پیراسته می‌کند. فضل، لطف پروردگار است در مرتبه بیش از شایستگی بنده. مطابق اعتقاد اشعریان تمام ثواب‌های خداوند متعال براساس فضل او است و آن را به هرکسی که بخواهد، می‌دهد و هیچ‌کس به‌خاطر اعمالش -اگرچه خوبی آن نزد خداوند باشد- سزاوار ثواب نخواهد شد. اگرچه عادت الهی بر آن است که در برابر اطاعت ثواب عنایت می‌کند و این ثواب، فضل خداوند است که خداوند ضمن وعده به آن به وعده خود وفا خواهد کرد؛ بدون آنکه بر او امری واجب باشد (سروریان و بنیانی، ۱۳۹۲: ۱۶۳). پس می‌توان خاقانی را تابع نظریه اشاعره دانست که به بهشت یا دوزخ رفتن بنده فقط به اعمال نیک یا بد او نیست، بلکه اگر فضل و لطف الهی همراه او باشد با وجود گناهان بسیار، عطای حق شامل حال او می‌شود و خطاهای او را می‌پوشاند و روانه بهشت می‌کند. امید عدلش ملک را چون عقل درجان بی‌پرورد خورشید فضلش خلق را چون لعل در کان بی‌پرورد

(خاقانی، ۱۳۸۲: ۴۵۶)

مفهوم فضل خداوندی بیش از استحقاق بنده، به‌نوعی در مدح ممدوح خاقانی نیز جلوه‌گر است؛ چنانکه برخی از عقاید کلامی مانند موضوع بحث را می‌توان در اشعار مدحی ریشه‌یابی کرد. درواقع وقتی از ممدوح امری را می‌طلبد، به یقین در پیش‌زمینه ذهن مذهبی او، امکان تحقق چنین امری وجود دارد. درواقع این اندیشه دینی با آن همراه است که به‌طوری عادی می‌تواند امکان‌پذیر باشد.

با لطف تو در میان نهاده‌ست خاقانی، امید بی‌کران را
کز لطف تو، هم نشد گسسته امید بهشت، کافران را

(همان: ۳۴)

از نگرش دیگر، می‌توان مضامین مدح در این ابیات را با اندیشه ایرانشهری شاه آرمانی مطابق دانست که پادشاه به‌عنوان نماینده‌ی خداوند بر زمین و دارای الوهیت و صاحب‌اختیار است و می‌تواند اعمال خدایی نیز انجام دهد. از همین‌رو صفات خداوندی در سایه‌ی خداوند متجلی است و به سبب عدل خداوند، امید بهشت از کافران گسسته نیست.

ز لطف‌ها که نمودی گمان برم که همی در بهشت بر اهل نیاز بگشادی
(همان: ۶۸۹)

خذلان نیز در اصطلاح متکلمان نقطه‌ی مقابل لطف است. لطف به معنی چیزی است که از رهگذر آن، بنده طاعت خداوند را انتخاب و اختیار می‌کند و خذلان یعنی هر آنچه خداوند در حق متقی از توفیق و عصمت فراهم می‌آورد و در حق عاصی انجام نمی‌دهد. بدین ترتیب عاصی بی‌یار و یاور (در خذلان) می‌ماند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۴۷). خاقانی دل و عقل را پیکانی می‌داند که او را به سمت توفیق می‌خوانند و از شاهراه بی‌توفیقی و بی‌یاوری بازمی‌دارند:

این دو صادق خرد و رأی که میزان دلند بر پی عقرب عصیان شدنم نگذارند
وین دل و عقل که پیکان ره توفیق‌اند بر سر شوره خذلان شدنم نگذارند
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۵۴)

او این دنیا را سرای خذلان برمی‌شمارد و برای گسستن از آن، به توفیق و لطف چشم دارد:
می‌کنم جهدی کزین خضرای خذلان بر پرم حبذا روزی که این توفیق یابم حبذا
(همان: ۲)

شایان ذکر است که اشعریان به شفاعت پیامبر در روز قیامت معتقد هستند و آن را مخصوص مؤمنانی می‌دانند که در دنیا به گناه کبیره مرتکب شده‌اند و شفاعت به‌عنوان وسیله‌ای برای رفع عقاب و نجات از عذاب ابدی است (اشعری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۳۶۴).

اگر ز عارضه‌ی معصیت شکسته‌دلی ترا شفاعت احمد ضمان کند به شفا
به یک شهادت سربسته مرد احمد باش که پایمرد سران اوست در سرای جزا
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۳)

۲. عدل دینی و اعتقادی

خاقانی آنچنان جایگاه والایی برای عدل قائل است که آن را کلید در بالاترین طبقه بهشت (فردوس) می‌داند و اگر این در را بتوان باز کرد دیگر صحبتی از عدل در این جهان نیست.

عدلست و بس، کلید در هشتم بهشت کو عدل؟ اگر گشادن این در نکوتر است (همان: ۷۵)

عدل علاوه بر اینکه کلیدی برای در بهشت است، سایه عدل از سایه طوبی در بهشت برتر است و کوثر عدالت از آب کوثر نافع‌تر.

هرجا که عدل سایه کند، رخت دین بنه کائن سایه‌بان ز طوبی اخضر نکوتر است هرکه از تف سموم بیابان ظلم جست عدلش سقای برکه کوثر نکوتر است (همان: ۷۵)

مشهود است که خاقانی سایه عدل را بارانداز دین بیان و ظلم را به سوز باد گرم بیابان مانند کرده و راه‌هایی از این رنج، بهره‌مندی از آب کوثر عدالت به جای چشمه کوثر است.

او معتقد است که دین با عدل معنا پیدا می‌کند و عدل‌گستری در جامعه‌ای نشانه‌ای از دینداری حاکم بر آن جامعه است پس می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که از دیدگاه خاقانی عدل همان دینداری است و نه چیز دیگر. همچنین عدل رهبری برای نجات و رستگاری است.

دین چیست؟ عدل، پس تو در عدل‌کوب، از آنک عدل از پی نجات تو، رهبر نکوتر است عدل است و دین دوگانه ز یک مادر آمده فهرست ملک از این دو برادر، نکوتر است (همان: ۷۵)

از دیدگاه خاقانی عدل و دین توأمان‌اند و در دیباچه پادشاهی عدل و دین همانند دو برادر بایسته و نیکو است.

شاه عجم اخستان که دین را پیرایه ز عدل‌پروری ساخت

(همان: ۵۶۵)

هرجا که عدل خیمه زند کوس دین بزین کائن نوبتی زچرخ مدور نکوتر است

(همان: ۷۵)

یا:

خود عدل خسروان را جز عدل چیست حاصل زین جیفه‌گاه جافی، زین مغسرای مغبر؟
از عدل دید خواهی هم راستی و هم خم در ساق عرش ایزد و در طاق پول محشر
(همان: ۱۸۹)

نتیجه عدالت در خود عدالت است و از این دنیای جفایپیشه و غبارگرفته بی‌دینان مزدی
حاصل نمی‌شود. می‌توان گفت به این دلیل که دنیا متصف به صفت جافی است، پس بویی از
عدالت نبرده است؛ تا آن را به‌کار بندد و نیز بی‌دینان که عدل جزء نظام دینی آن‌ها نیست و
همه‌چیز در پرده غبار پوشانده شده است و حق از باطل قابل‌تمییز نیست. چنانکه خاقانی با
همان قصیده اول، دم از دادخواهی می‌زند؛ گویی عدل و داد، گوهری گمشده در روزگار او بوده
و شاعر آنچنان خلأ عدالت را احساس می‌کند که در هر سخن‌سرایی از نبود عدل و حاکمیت
ظلم شکوه می‌کند:

مردم، ای خاقانی اهریمن شدند از خشم و ظلم در عدم نه روی کآنجا بینی انصاف و رضا
(همان: ۲)

در مقطع قصیده اول خشم و ظلم را صفات شیطان می‌داند و از مردمان اهریمن‌خوی بی‌مهر
و بی‌عدل داد سخن سر می‌دهد و اینکه از این دنیا رخت بسته و در آن دنیا انصاف حق و
رضایت‌مندی است. می‌توان با اندکی مسامحه یکی از دلایل عزلت خاقانی را رخت بر بستن
عدل و داد به‌شمار آورد.

در اندیشه دینی خاقانی، پادشاه ضامن سعادت مردم و خداوند نیز ضامن سعادت پادشاهان است:
عدل همام گفت که ما حرز امتیم ما در ضمان خلق و خدا در ضمان ماست
(همان: ۸۰)

عدل خواجه همام می‌گوید: ما دعای امت و ضامن مردم هستیم و خداوند نیز عهده‌دار و
پناهگاه ما است. عدل به مردم، عدل خداوند به حاکم را در پی خواهد داشت. در *تحفة‌العراقین*
نیز از عدل به حرز تعبیر کرده است:

ای عدل تو حرز پادشاهی اول رقم از خط الهی
(خاقانی، ۱۳۸۶: ۸۴)

یکی از مضامین محوری عدل در اشعار خاقانی، اشاره به عدل‌گستری حضرت مهدی (عج) است که ممدوحان را به دلیل گرایش به عدل و داد بشارت‌دهنده ظهور امام معرفی می‌کند. همچنین عدل و داد زمانه گواهی می‌دهد ممدوحان، مهدی زمان شاعر است.

- خواجه همادالدین حاجب

عادل هماد دولت و دین مرزبان ملک کز عدل او مبشر مهدی زمان ماست
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۷۹)

- صفوة‌الدین بانوی شروانشاه

بلقیس بانوان و سلیمان شه اخستان کز عدل و دین مبشر مهدی زمان اوست
(همان: ۷۳)

- خاقان اکبر منوچهر شروانشاه

کیخسرو رستم‌کمان، جمشید اسکندر مکان چون مهدی آخر زمان، عدل هویدا داشته
(همان: ۳۸۳)

- فخرالدین ابوالفتح منوچهر شروانشاه

مفخر اول‌البشر، مهدی آخر الزمان وحی به جانش آمده، آیت عدل‌گستری
(همان: ۴۲۳)

- خاقان کبیر جلال‌الدین ابوالمظفر شروانشاه

عدلش آر مهدی نشان برخاستی ظلم دجال از جهان برخاستی
(همان: ۴۹۴)

- اسپهبد کیالواشیر

مهدی به پیشگاه هدی عدل را پیشوا فرستادی
(همان: ۹۲۲)

و موارد متعدد دیگر (همان: ۵۲۱)؛ (همان: ۱۷۹)؛ (همان: ۸۵۴)؛ (همان: ۵۱۹)؛ (همان:

۴۵۶) و موارد دیگر.

خاقانی با وجود مذهب تسنن، بر این امر واقف بوده است که عدالت‌خواهی از آرمان‌های اصلی حضرت مهدی (عج) است و اینکه با ظهور حضرت مهدی (عج)، عدالت در تمام ابعاد جامعه محقق می‌شود و با قیام و ظهور آن حضرت، بزرگ‌ترین آرمان بشریت یعنی عدالت فراگیر و مطلق را اجرا خواهد کرد. شاعر زمانی که به صفت عدل حضرت مهدی (عج) اشاره می‌کند، آن را عدلی کامل و فراگیر و محق می‌داند و عدالت مهدوی را فصل‌الخطاب عدالت‌گری قلمداد می‌کند.

خاقانی در مواقعی نیز حضرت علی (ع) را به عدالت می‌ستاید و به ممدوحان تعریضی می‌زند:

منعم روی زمین کوست به عدل و سخا
چون علی و چون عمر گرد جهان داستان
(همان: ۳۵۲)

- در مدح جلال‌الدین شروانشاه اخستان
ای چراغ یزیدیان که دلت چون علی خیر ستم بشکافت
(همان: ۴۷۰)

- در هجو یکی از وزرای شروانشاه
ای ظلم تو مخرب ملک یزیدیان لاف از علی مزن که یزید دوم تویی
(همان: ۹۳۱)

عدل‌گستری نوعی یاری‌رسانی در پیروزی دین پیامبر (ص) است و عدل ممدوح خاقانی (مختارالدین وزیر) شاهد عادلانه‌ای است که این ادعا را اثبات می‌کند که او موجب پیروزی اسلام است. محضر کنم که او ظفر دین مصطفاست عدلش پی گواهی محضر نکوتر است
(همان: ۷۵)

عدل تمییزدهنده حق از باطل است و در ستایش ممدوح می‌گوید: عدل تو مانند صبح صادقی است که سپیدی را از سیاهی جدا می‌کند که در عجم جانشین فاروق (عمر بن خطاب) شده است:

عدل تو چون صبح راست نایب فاروق گشت
دین عرب تازه کرد در عجم از احتساب
(همان: ۴۸)

خاقانی بنا بر اعتقاد دینی خود از عمرین خطاب (فاروق) به‌عنوان مجری عدالت یاد می‌کند که با اجرای حد و حدود شرعی به دین اسلام رونق و تازگی بخشید.

خاقانی در نهایت درمان تمام دردهای عالم را عدل دانسته است؛ به عقیده وی، دنیای مبتلا به سرسام را فقط عدل مداوا می‌کند.

سرسامی است عالم و عدل است نضج او نضج از دوی عافیت‌آور نکوتر است (همان: ۷۵)

۳. عدل سیاسی

یکی از مهم‌ترین بن‌مایه‌های اشعار خاقانی، وصف محیط درباری و سیاست و کشورداری است؛ شاعر در موارد متعدد یکی از عوامل استواری ساختار پادشاهی را عدل و داد دانسته و بر عدالت‌ورزی درباریان تأکید می‌ورزد.

رایت که فلک سنجد، با عدل موافق به کز عدل زبان دارد، معیار جهانداری
از عدل جهانداران کردار بجا ماند پس داد و نکویی به، کردار جهانداری
چون سبزه عدل آمد، باران کرم باید کز عدل و کرم ماند، آثار جهانداری
(همان: ۵۰۴)

یا:

شاهان به طریق عدل پویند از شاه به عدل بازگویند
(خاقانی، ۱۳۸۶: ۹۱)

چنانکه در اشعار خود، ممدوحان را متأثر از اندیشه ایرانی شهری، ظل‌الله (سایه خداوند)، دادگر و عادل و به‌گونه‌ای شاه اسطوره‌ای در زمین معرفی می‌کند. «شاه خوب تجلی روح نیکوکار خدا و نماد فرمانروایی او بر زمین است» (هینلز، ۱۳۸۲: ۱۵۳). می‌توان در تأیید این مدعا گفت در اندیشه سیاسی ایرانی شهری، فرایزدی، دادگری و عدالت و نیز خردمندی از ارکان استواری نظام سیاسی و ساختار پادشاهی است. بر این اساس، عدالت مهم‌ترین رکن شاهی آرمانی است که در اندیشه سیاسی ایرانی شهری فراتر از معنای اخلاق فردی آن فهم می‌شود. چون

در زمینه سیاسی تعریف می‌شود، مفهومی انتزاعی نیست و با توجه به مصلحت عمومی اعتبار می‌یابد. بدین ترتیب یکی از پایه‌های مهم مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی ایران شهری، مفهوم عدالت و مصلحت عمومی است (کرمی و نوروزی، ۱۳۸۷: ۱۹۱-۱۹۲). همان‌طور که ذکر شد، اندیشه ایران شهری در اشعار خاقانی نمود عینی دارد. چنانکه در مدح المقتفی می‌سراید:

ز آن ظل خدای، دین به نیروست خورشیدنژاد یوسف اوست
خورشید کناد پشاهی در سایه سایه الهی
بر کوهه عرش مهد او باد و اقبال ولی عهد او باد
این باجستان تاج‌ده باد و آن ملک‌فروز روزبه باد

(خاقانی، ۱۳۸۶: ۱۳۶)

یا:

ظل حق، فرزند شمس‌الدین آتابک، کز جلال بر سر عرش از ضلال قدرش افسر ساختند
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۱۳)

ویژگی شاه آرمانی در این ابیات ظل‌اللهی، صاحب فر ایزدی و تأیید الهی است. شروانشاهان خود را به پادشاهان باستانی ایران تشبیه می‌کردند و به دادگری و فرهمندی تظاهر داشتند. شاه مشرق، آفتاب گوهر بهرامیان صبح عدل از مشرق آن خاندان انگیخته
(همان: ۳۹۶)

مطابق با این اندیشه، درگاه ممدوح را نشیمن احسان و عدل معرفی می‌کند:
کز این نشیمن احسان و عدل نگریم و گرچه بنگه عمرم شود خراب و بیاب
(همان: ۵۵)

از ابیات دیوان خاقانی مشهود است که شروانشاهان مظالم داشتند. قزل ارسلان را شاهی دادخواه نامیده است که تا زمانی که در این زمین تظلم و دادخواهی حاکم بوده است، شاهی عادل‌تر از او به‌وجود نیامده است.

زو مظالم‌توز و ظالم‌سوزتر شاهی نبود تا تظلم‌گاه این میدان اغبر ساختند
(همان: ۱۱۴)

همان‌طور که در مباحث پیشین ذکر شد اندیشه ظل‌الله‌بودن حاکم علاوه بر اینکه در ایران قبل از اسلام مطرح بود؛ در اندیشه اسلامی نیز با استناد به حدیث «السُّلْطَانُ الْعَادِلُ ظِلُّ اللَّهِ فِي أَرْضِ» ریشه دارد و می‌توان اندیشه خاقانی را ترکیبی از هر دو اندیشه دانست، ولی اندیشه ایرانی‌شهری او قوت بیشتری دارد.

شاه عجم رکن دین کز آیت عدلش نام عجم روضه‌السلام برآمد
(همان: ۱۴۴)

خاقانی در برخی مواقع ویژگی‌های شه‌ریار آرمانی را به وزیر و دیگر کارگزاران سیاسی نسبت می‌دهد و عدل را از ویژگی‌های انسان آرمانی برمی‌شمارد.

به عدل تو که تویی نایب از خدا و خدیو به فضل تو که تویی تائب از شرور و شراب
(همان: ۵۳)

در مدح بانو صفوه‌الدین:
تخم اقبال در زمین بقا بانوی عدل‌گستر افشان دست
(همان: ۸۲)

عدل زینده پادشاهی است و آستین ملک از عدل مطرز می‌شود:
عدل تو دین طراز که بر آستین ملک هرروز نو طراز ثنا برافکند
(همان: ۱۴۰)

و بایسته هر مملکت عدل و دادگری است:
آرزوی جان ملک و عدل و همم بود از مظلومت عادل همام برآمد
(همان: ۱۴۵)

همان‌گونه که به‌وضوح دیده می‌شود، شاعر هنگام ستایش هر ممدوحی صفت عدل او را گوشزد می‌کند که حامل دو معنا است؛ یا این ممدوح به‌خاطر عدالت، کانون توجه شعری خاقانی است که با برجسته‌کردن این خصیصه در قالب شعر، مردم را نسبت به آن متنبه می‌کند یا اینکه در لفافه سخن به ممدوح یادآوری می‌کند که مبدا این صفت حمیده اخلاقی را به باد نسیان بسپارد. همچنین در ضمن تحریض به عدل، از ظلم بر حذر می‌دارد؛ چنانکه یکی از

تقابل‌های دیوان او، تقابل عدل و ظلم است. شاعر برای بیمار ظلم، پادزهر عدل را تجویز می‌کند و برای تسکین و فرونشاندن آلام ظلم، عدل را سزاوار و شایسته می‌داند:

شاه! طیب عدلی و بیمار ظلم، گیتی تسکین علتش را، تریاق عدل درخور

(همان: ۱۸۹)

تعبیر بیماری از ظلم در این بیت نیز مشهود است و انصاف در معنای عدل استعمال شده است:

شروان وبای ظلم گرفته است و قحط عدل انصاف تاج‌بخش کیان میزبان ماست

(همان: ۷۹)

شاعر همانند تعبیرهای پیشین از ظلم، به صورت مکرر ظلم را بیماری‌ای تلقی کرده است که مسیحی‌های زمانه این بیماری را درمان می‌کند. مسیح زمانه مانند حضرت سلیمان متصف به دادگری و مداوای این بیماری ظلم نیز با عدل است.

دور سلیمان و عدل، بیضه آفاق و ظلم عهد مسیحا و کحل، چشم حواری و تم

(همان: ۲۶۲)

البته چتر ظلم در مقابل چتر عدالت - که گستره آن هفت اختر است - نگون و بی فروغ است، ولی نور عدل فراگیر و بی‌منتها است.

ای چتر ظلم از تو نگون، وز آتش عدلت کنون بر هفت چتر آبگون، نور مجزا ریخته

(همان: ۳۸۰)

گرگ ظلم از عدل او ترسان چو مار از چوب از آنک عدل او ماری ز چوب هر شبان انگیخته

(همان: ۳۹۶)

و بسیاری از موارد دیگر.

علاوه بر لزوم عدالت در منصب سیاست، در منصب قضاوت نیز مهم‌ترین اصل به‌شمار می‌رود. از آنجا که قاضیان نیز از سوی پادشاه گماشته می‌شدند، در زیر عدل سیاسی بررسی می‌شود. در اشعار خاقانی دایره شمولیت آن نسبت به عدل حاکمان محدودتر و در مواردی معدود، اشاره‌ای گذرا شده است؛ برای نمونه خاقانی در *تحفه‌العراقین* درگاه علاءالدوله رئیس

همدان را ستوده و طرفداری و حمایت قاضی همدان از عدالت توجه خاقانی را به خود جلب کرده است:

دوران‌گر آسمان دادست این قطب کز آفتاب زاده‌ست
گر معجزه نیست مادرآورد قطبی که شنید آسمان گرد
این قطب کلید دین و دادست بر ما در آسمان گشاده‌ست

(خاقانی، ۱۳۸۶: ۱۲۴)

و حضرت علی (ع) را به‌عنوان معیار قضاوت و دین‌داری گوشزد کرده و اسوه‌ای شایسته برشمرده است.

یک‌جهان چو من زکات استان حبر مقتداست کز نصاب علم دین صاحب نصیبتش یافتم
چون‌علی‌اقضی‌القضات است و علی‌نام است‌هم کاندر احکام قضا رأی عجیبش یافتم
(همان: ۹۰۶-۹۰۷)

۱-۳. نتایج عدل سیاسی

اجرای عدالت، رابطه تنگاتنگی با ثبات ارکان جامعه دارد. به‌واسطه برقراری عدالت، آرامش بر جامعه حکم‌فرما می‌شود و ۴ طبع مخالف باهم موافق و سازگار می‌شوند که نتیجه آن سلامتی جسم و روح است:

ز عدل شاه که زد پنج نوبه در آفاق چهار طبع مخالف شدند جفت وفاق
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۲۳۴)

یا:

عدل تو، تا ز اهتمام حامی آفاق شد با گل و مل کس دگر خار ندید و خمار

(همان: ۱۸۵)

یا:

عدل تو مادری کند، ملک بپرورد چنان کآتش و آب را دهد با گل و مل برادری

(همان: ۴۳۰)

که بیانگر رفاه و آسایش است. به عقیده فارابی نیز کمال اخلاق انسان و جامعه، در اعتدال و هماهنگی میان امیال متضاد است. در هر چیزی یا امری، نقطه اعتدالی وجود دارد که نشانگر وجود عدالت در آن چیز یا امر است (ترکاشوند و دیگران، ۱۳۹۷: ۳۸۲)؛ پس به عقیده خاقانی، با فراگیری عدالت، عمران و آبادانی در جامعه حاکم می‌شود و ارکان جامعه از تبعیض مبرا می‌شود و حق به حقدار می‌رسد.

خسرو کشور پنجم که ز عدلش به سه وقت چار گوهر همه در یک مقر آمیخته‌اند
عدل خسرو دهد آمیزش ارواح و صور بینی ارواح که چون با صور آمیخته‌اند
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۱۸)

عدل، کینه را رفع می‌کند و آتش فتنه را فرومی‌نشانند:

از اثر عدل تو بر سر و بر پای دید ابرش کینه شکال، ادهم فتنه فسال
(همان: ۱۸۵)

کینه عدل تو هست در دل فتنه مدام هست قدیمی بلی، کینه گرگ و شبان
(همان: ۳۵۳)

نکته‌ای که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که در اشعار مدحی خاقانی تحریض به عدل و داد عینیت دارد. شاعر در ضمن مدح ممدوح، رشته سخن را به سمت عدل می‌کشد و با ترغیب ممدوح به این مضامین اخلاقی، شیوه عدل‌گستری را بنیان می‌نهد و راه و رسم مردم‌داری را می‌آموزد.

عدل سبب می‌شود که احقاق حقوق مظلوم انجام شود:

قمری کردش ندا، کای شده از عدل تو دانه انجیر رز، دام گلوی غراب
وای که ز انصاف تو صورت منقار کبک صورت مقرض گشت، بر پروبال عقاب
(همان: ۴۳)

یا

نوک منقار کبک را عدلش گاز ناخن بر عقاب کند
(همان: ۸۵۲)

یا

به دست عدل تو باشد پر عقاب برید کبوتران را مقرض نوک منقار است
(همان: ۸۴۱)

در این ابیات، قمری زبان به مدح شاه مرغان می‌گشاید: عدل تو زاغ دزد و سیاه را از لذت
انجیر باغ محروم کرده است و انجیر در گلویش می‌ماند و سبب خفگی او می‌شود. به واسطه
عدل تو، کبک دیگر شکار عقاب نیست و منقار کبک پروبال عقاب را می‌کند.
اقلیم‌گشایی که ز جاسوسی عدلش بیجاده نیارد که کند کاه‌ریایی
(همان: ۴۳۶)

اگر شاه مرغان را تمثیلی از خداوند تلقی کنیم، مطابق عقیده اشاعره، همه افعال خداوند عین
عدل است.

گل چون ز عدل زاید، میرد حنوط بر تن تابوت دست عاشق، گور آستین دلبر
آتش که ظلم دارد، می‌میرد و کفن نه دود سیاه حنوطش، خاک کبود بستر
(همان: ۱۸۹)

این دو بیت نیز تقابل عدل و ظلم را بیان می‌کند. خاقانی عدل را به گل سرخی تشبیه کرده
است که پس از پژمردگی باز بوی خوش دارد و تابوت این گل، دست عاشق و گور آن هم،
آستین معشوق است، ولی آتشی که بویی از ظلم برده است، بعد از مردن کفنی برای آن لحاظ
نمی‌شود و حنوط آن، دود سیاهش و گور آن نیز خاکسترش است. این ابیات دریایی از معانی
اخلاقی و تعلیمی را در بردارد؛ چنانکه می‌توان به پایداری عدل و ناپایداری ظلم اشاره کرد و
اینکه نتیجه اعمال آدمی به خود فرد نیز برمی‌گردد و نسبت به آنچه انجام می‌دهد، در منصب
قضای خداوند قضاوت می‌شود. از این گذشته، فرد عادل مانند بوی گل سرخ در ذهن و تاریخ
ماندگار خواهد شد. حتی بعد از مرگ نیز نام او جاودان خواهد ماند؛ مانند گل سرخ که بعد از
خشک شدن نیز به‌عنوان ماده خوشبوکننده، در آستین استعمال می‌شود، ولی حاکم ظالم در آتش
ظلمی که برای مردم افروخته گرفتار می‌شود؛ چنانکه این آتش گریبان‌گیر خود او و گرفتار آتش
عذاب خداوندی می‌شود و سیاهی ظلم، او را روسیاه دنیا و آخرت خواهد کرد.

عدل ورزا، خسرو! پیوند عمرت باد عدل کز جهان عدل است و بس کورا معمر ساختند
(همان: ۱۱۶)

دیگر اینکه عدل سبب جاودانگی نام آدمی است و انسان در پناه عدل نام جاودانه می‌یابد. شایان ذکر است که شاعر به صورت مکرر عدل‌ورزی شاهان پیشین را یادآور می‌شود؛ گویی آن را عبرتی برای کارگزاران حکومتی معاصر خود برمی‌شمارد که در صورت عدل‌پیشگی نامی جاودان از شما نیز به یادگار خواهد ماند؛ چنانکه به شهرت کیقباد، انوشیروان، فریدون، اسکندر و امثال این‌ها در عدل‌گستری اشاره دارد.

افسانه شد حدیث فریدون و بیوراسب زاین هر دو ان کدام به مخبر نکوتر است
این داد کرد و آن ستم آورد عاقبت هم حال دادگر ز ستمگر نکوتر است
(همان: ۷۶)

شاپور ذوالاکتافست اکناف هدایت را مانی ضلالت را بر دار کشد عدلش
یاجوج ستم گم شد کز پیش چو اسکندر هم ز آهن تیغ او دیوار کشد عدلش
(همان: ۵۰۲)

بدین ترتیب یکی از روش‌های تحذیر کارگزاران دولتی از ظلم و به‌پانداختن عدل، یادآوری آثار اخروی و ناپایداری دنیا است:

بر یک نمط نماند کار بساط ملکت مهره به دست ماند و خانه شود مشدر
سنجر بمرد، ویحک! و سنچار ماند، آنک چون بنگری، به صورت سنچار به که سنجر
آخر نه بر سکندر شد تخته‌پوش عالم؟ بی‌بار ماند تختش در تخت بار ششتر؟
شاهان عصر جز تو هستند ظلم‌پیشه اینجا سپیددستند، آنجا سیاه‌دستر
(همان: ۱۸۹-۱۹۰)

شاعر در مقام گله از شروانشاه منوچهر، سرنوشت حاکمان ستمگر را مانند آینه‌ای در مقابل آن‌ها بازگو می‌کند و روزگار را بر یک حالت پایدار نمی‌داند. چه بسا حاکمان نیز مانند بازیگران تخت نرد راهشان مسدود می‌شود و مهره‌های نرد در دستشان می‌ماند؛ یعنی صاحبان ملک از این دنیا رخت می‌بندند، ولی ممالک همچنان پابرجا می‌ماند مانند مرگ سنجر و باقی‌ماندن شهر سنچار و بی‌شاه‌ماندن تخت اسکندر در شوشتر. شاعر بعد از تعریض و کنایه متعدد، بنا بر مصلحت شخصی، حاکم دربند را از قاعده ظلم مستثنا می‌کند که نتیجه سپیددستی حکمرانان،

سیاه‌دفتری آنان است. پس نتیجهٔ ظلم را سیاهی نامهٔ اعمال می‌داند و باز سیاهی ظلم را یادآور می‌شود. خاقانی در ادامهٔ این قصیده، ظلم و خونخواری حاکمان را به وضعیت جنینی تشبیه می‌کند که با ۹ ماه تغذیه از خون مادر، صورتش مجدر و آبله‌گون می‌شود و این امر در والیانی که سی سال از خون مردم تغذیه می‌کنند، به‌واسطهٔ طاعون و ابتلا به مرگ کل صورتشان مضمحل می‌شود.

خاقانی معتقد است عدل تحول‌آفرین است؛ چنانکه خزان را به بهار مبدل می‌سازد.
ز یک نفخهٔ روح عدلش چو مریم عقیم خزان بکر نیشان نماید
(همان: ۱۳۱)

و با به‌کارگیری عدل امور ناممکن، به‌صورت ممکن درمی‌آید:

ایا شهی که ز تأثیر عدل تو بر چرخ به جرم مه ندهد اجتماع مهر، محاق
(همان: ۲۳۵)

البته در برخی مواقع، عدل ممدوح اعمال خارق عادت انجام می‌دهد؛ عدل او می‌تواند نشیمن مار را به کندوی زنبورعسل تبدیل کند و نیش به نوش و تف سنگ بی‌ارج به دینار مبدل شود. همچنین عدل او فراگیر است و منشأ بهشتی دارد؛ چنانکه انوار آن از بهشت به‌سمت شروان زبانه می‌کشد. بدکاران را مجازات و بر زمین و زمان مسلط می‌کند:

از خانهٔ مار آید زنبورعسل بیرون گر یک رقم همت، بر مار کشد عدلش
از آهن اگر عدلش، آتش‌زنه‌ای سازد از سنگ به‌جای تف، دینار کشد عدلش
سنگی که کشد آهن، سوزن نکشد ز انسان کز خاک سوی دوزخ، اشرار کشد عدلش
خورشید نم از دریا بالا نکشد چونان کز خلد سوی شروان انوار کشد عدلش
ریض شود اقبالش، بر ابلق روز و شب چون رام شد این ابلق، در بار کشد عدلش
بر هر زمی ملکت، کو تخم بقا کارد گاو فلک آر خواهد، در کار کشد عدلش
(همان: ۵۰۲)

نتیجه‌گیری

خاقانی مطابق با تعالیم اسلام، عدل را به مفهوم مساوات و رفع تبعیض در احقاق حق مردم و مظلومان معنی کرده است و به تبعیت از کلام حضرت علی (ع) ثبات و پایداری حکومت‌ها را در گرو به‌پاداشتن قواعد عدل دانسته است. عدل در اشعار خاقانی از سه بعد عدل الهی، دینی و سیاسی قابل‌بررسی است. شاعر در عدل الهی، مقصود از عدل در جهان را با مفهوم توازن و تعادل در خلقت جهان استعمال کرده است؛ اینکه خداوند علیم و حکیم به مقتضای علم شامل و حکمت عام خود می‌داند که برای ساختمان هرچیزی، از هرچیزی چه اندازه لازم و ضروری است و همان اندازه در آن قرار دهد و نیز در ضمن مدح ممدوح به مفهوم کلامی آن از دیدگاه اشاعره، اشاره‌ای گذرا کرده است. در واقع منظور از عادل‌بودن خداوند این است که خداوند فضلش را از هیچ موجودی که امکان تفضل برای آن موجود باشد دریغ نمی‌دارد و استحقاق و شایستگی هیچ موجودی را مهمل نمی‌گذارد، بلکه از روی لطف به هرکس بیش از استحقاقش عنایت دارد. در بعد دینی عدل را امانت خداوند می‌داند. از دیدگاه او دین با عدل معنا پیدا می‌کند و عدل‌گستری در جامعه‌ای نشانه‌ای از دینداری حاکم بر آن جامعه و عدل همان دین‌داری است. او با اشاره به عدل‌گستری ائمه این صفت پسندیده را به ممدوحان گوشزد می‌کند. خاقانی در بعد سیاسی، یکی از عوامل استواری ساختار پادشاهی را عدل و داد دانسته و بر عدالت‌ورزی درباریان تأکید می‌ورزد که قابل انطباق با اندیشه سیاسی ایرانشهری است که عدل و داد از مؤلفه‌های اصلی مشروعیت‌بخشی به شاه آرمانی است. بر این اساس، مهم‌ترین ویژگی شاه آرمانی خاقانی، عدل اوست و فراگیری عدالت سبب پایداری حکومت و صلاح ارکان جامعه می‌شود.

منابع

- قرآن کریم
- نهج‌البلاغه
- احمدی، جمال (۱۳۸۷). عدل الهی در نظام فکری حکیم سنایی. مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، ۷(۲۲)، ۷-۲۶.

- احمدی، حمید (۱۳۸۸). سیاست، حکومت و عدالت در شعر پروین اعتصامی. *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۱۵، ۳۷-۵۴.
- ارسطو (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۹۷ ق). *الإبانه عن أصول الدیانه*. تحقیق حسین محمود، قاهره: دارالأنصار.
- افلاطون (۱۳۶۷). *جمهوری، دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ دوم. جلد دوم. تهران: خوارزمی.
- امن‌خانی، عیسی و نظام‌اسلامی، زهرا (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در شاهنامه (ایران باستان) و آثار افلاطون. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۹ (۳۰)، ۳۹-۷۰.
- تراکشوند، سینا و همکاران (۱۳۹۷). تبیین ملزومات معرفت‌شناختی عدالت از دیدگاه فارابی به منظور استخراج دلالت‌های آن در عرصه عدالت تربیتی. *فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ۲۲ (۳)، ۳۸۱-۴۰۴.
- ترکمانی باراندوزی، وجیهه (۱۳۸۹). بررسی ابعاد عدالت‌سنایی در اشعار حکیم سنایی. *مطالعات نقد ادبی*، ۱۷، ۵۷-۷۸.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). *غرر الحکم و درر الکلم*. ترجمه جمال‌الدین محمد خوانساری. تصحیح و تعلیق جلال‌الدین محدث ارموی. تهران: دانشگاه تهران.
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی (۱۳۸۲). *دیوان خاقانی شروانی*. تصحیح ضیاء‌الدین سجادی. چاپ پنجم. تهران: زوار.
- _____ (۱۳۸۶). *ختم‌الغرایب (تحفة العراقین)*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات یوسف عالی عباس‌آباد. تهران: سخن.
- دلیر، نیره (۱۳۸۹). عدالت در سیرالملوک و مقایسه آن با مبانی کلام ابوالحسن اشعری. *مطالعات تاریخ اسلام*، ۲ (۷)، ۵۴-۷۰.
- دوشن گیمن، ژاک (۱۳۸۱). *زرتشت و جهان غرب*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: مروارید.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی‌تا). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
- زارع، غلامعلی، فامیلیان سورکی، حسین و دائمی، حلیمه (۱۳۹۳). مبانی عدالت‌خواهی در ستایش سروده‌های عصر غزنوی. *مجله مطالعات انتقادی ادبیات*، ۴، ۱-۱۶.

- سروریان، حمیدرضا و بنیانی، محمد (۱۳۹۲). ثواب: استحقاق یا تفضل در رهیافت کلامی و متون دینی. فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی، ۹(۳۵)، ۱۵۱-۱۶۸.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). تازیان‌های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی. چاپ هفتم. تهران: آگاه.
- شکوری، علی (۱۳۹۵). کاوشی در مجادلات عدالت اجتماعی بین متفکرین غربی و اسلامی. فصلنامه علمی-پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۶(۲)، ۲۷۷-۳۱۰.
- عادل‌زاده، پروانه و بهروز غفوری (۱۳۹۲). بررسی آموزه‌های تعلیمی مفاهیم عدالت و تأمین اجتماعی از منظر سعدی. تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادبیات فارسی، ۱۶، ۱۵۱-۱۷۲.
- غزالی، محمد (۱۳۸۹). الاربعین فی اصول‌الدین. ترجمه برهان‌الدین حمدی. چاپ سیزدهم. تهران: اطلاعات.
- کرمی، محمدحسین و نوروزی، زینب (۱۳۸۷). اندیشه‌های سیاسی ایرانشهری در اسکندرنامه نظامی. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۲۴، ۱۷۵-۲۰۶.
- کندلی هریسچی، غفار (۱۳۷۴). خاقانی شروانی (حیات، زمان و محیط او). ترجمه میرهدایت حصاری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). بیست گفتار. چاپ بیست‌ودوم. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۱). عدل الهی. چاپ سی‌وهشتم. تهران: صدرا.
- ملک ملکان، حمید (۱۳۹۲). اخلاق از دیدگاه اشاعره و معتزله. فصلنامه تخصصی اخلاق و حیانی، ۱(۳)، ۶۳-۹۳.
- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۳). اسلام: پژوهشی و تاریخی و فرهنگی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نورایی، الیاس (۱۳۹۱). تحول مفهوم عدالت و رابطه آن با سیاست در گلستان سعدی. سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، ۵(۲)، ۴۶۱-۴۷۱.
- هینلز، جان (۱۳۸۲). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.