

# محوریت اصل «عدل»

## در کلام شیعه امامیه

محمد کاظم علمی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

### چکیده

این مقاله اصل عدل را از نظر شیعه مورد بررسی قرار داده و برای آن جایگاه محوری و ویژه‌یی در نظر می‌گیرد و از این منظر به ارتباط آن با اصول دیگر می‌پردازد. در این میان برهانی بدیع بر عصمت از نگاه شیعه استخراج و اقامه شده است. سپس از سخنان پیامبر اکرم (ص) مؤیدی بر این دیدگاه عرضه می‌شود، و نتیجه چنین دیدگاهی را برای پاسخگویی به پرسش اساسی «انتظار بشر از دین» بکار گرفته می‌شود. در پایان نتیجه می‌گیریم که از نظر مکتب شیعه، موجه‌ترین انتظاری که یک شیعه میتواند از دین داشته باشد همان وعده‌یی است که دین خود متعهد انجام آن شده، و آن تحقق عدالت بمعنای جامع آنست.

### کلیدواژگان

کلام شیعه امامیه	محوریت عدل
عصمت	نبوت
امامت	معاد
توحید	انتظار بشر از دین

### مقدمه

مسئله عدل را میتوان از دیدگاههای مختلف مورد

بحث قرار داد. گاهی ممکن است منشأ و ریشه عدل مورد بررسی قرار گیرد، بدین معنا که در جستجوی پاسخ برای پرسشهایی از این قبیل باشیم: آیا عدل امری فطری است یا مفهومی است که از طریق تعلیم به انسان آموخته میشود؟ و اگر مفهومی است آیا منشأ آن انسانی است، یعنی آیا خود انسان قادر است آن را ادراک کرده و سپس به دیگران نیز تعلیم کند؟، یا منشأی وحیانی دارد و صرفاً از طریق تعالیم پیامبران به انسان تعلیم و تفهیم میگردد؟

گاه ممکن است مسئله عدل را از زاویه اجتماعی - سیاسی و حتی فردی مورد بررسی قرار داده و به پرسشهایی نظیر اینکه «عدالت اجتماعی چیست؟»، «انسان عادل کیست؟»، «آیا فرد یا جامعه چه برداشت و فهمی از عدل و لوازم آن نظیر اختیار انسان، باید بعمل آورد تا فرد یا جامعه موفق باشد؟ و چه برداشتی منجر به انحطاط فرد و جامعه میگردد؟»، پاسخ میدهد. مسئله عدل همچنین گاهی بعنوان یک مسئله فلسفی توسط فلاسفه، گاهی بعنوان یک مسئله فکری در عقاید دینی توسط متکلمان، گاه بعنوان مسئله‌یی در شریعت توسط فقیهان<sup>۱</sup>، گاهی بعنوان مسئله‌یی اخلاقی توسط

۱. مطهری، مرتضی، عدل الهی، قم، انتشارات اسلامی،

ص ۲۹-۳۴.

علمای اخلاق، گاه بعنوان مسئله‌ی اجتماعی توسط دانشمندان علوم اجتماعی، و گاهی هم بعنوان مسئله‌ی سیاسی توسط علما و فلاسفه سیاست<sup>۲</sup> مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

محور بحث در این مقاله جایگاه اصل عدل در قیاس با اصول پنجگانه اعتقادی شیعه، مؤیدها، و ثمرات آنست. بتردید نتیجه این بحث میتواند ما را در یافتن پاسخهایی شایسته برای پرسشهای فوق یاری رساند، و منجر به اخذ موضعی خاص درباره آنها گردد. ابتدا قرائتی خاص مبنی بر جایگاه اصل عدل در کلام شیعه امامیه، مطرح شده و با تمسک به روش علم کلام که روشی استدلالی-روائی است، از دلایلی عقلی-نقلی برای اثبات این نظریه بهره گرفته شده است. سپس در قسمت دوم برای استحکام بخشیدن به این نظریه به نقل فرمایشی از پیامبر اکرم (ص) راجع به نبوت و بعثت خویش،-که بنحوی مؤید نظریه محوری اصل عدل در کلام امامیه است- تمسک شده است. در قسمت سوم یکی از نتایج و ثمراتی که میتواند از این نظریه گرفته شود، یعنی پاسخ پیشنهادی به پرسش «انتظار بشر از دین»، مورد بحث قرار گرفته است.

بنابراین در این جستار، بطور مشخص سه مسئله اصلی مورد بحث عبارتند از اینکه: ۱- آیا از نظر شیعه «عدل» میتواند بمثابة اصلی محوری لحاظ شود، بنحوی که بتوان اصول دیگر را نیز براساس آن توجیه کرد؟ ۲- این قرائت عدالتمدار با تعبیری از پیامبر اکرم (ص) که در آنها هدف از بعثت خویش را بیان فرموده‌اند، مطابقت دارد؟ ۳- با نگاهی از چارچوب این قرائت عدالتمحور از دین، پاسخ پیشنهادی به پرسش «انتظار بشر از دین چیست؟»، کدام است؟

## ■ در تاریخ

بحثهای کلامی در اسلام،  
عموماً اولین مسئله را «جبر و  
اختیار» دانسته‌اند<sup>۳</sup>، اما از آنجا که  
اختیار ارتباط وثیقی با عدل دارد،  
همچنانکه جبر با ظلم، بحث  
از اختیار بیدرنگ بحث از  
عدل را پیش  
میکشد.

این پژوهش مدعی است از نظر شیعه: الف) عدل از محوریت خاصی در اصول دین برخوردار است. ب) فرمایشاتی از پیامبر اکرم (ص) درباره بعثت خویش مؤید این دیدگاه عدالتمحور است. ج) دیدگاه عدالتمحور میتواند پاسخ شایسته‌ی به پرسش انتظار بشر از دین، عرضه کند، و آن، تحقق عدالت بمعنای صحیح و جامع آنست.

## سابقه بحث از عدالت در اندیشه بشری

مسئله عدالت یکی از مهمترین و کهنترین مباحثی است که مورد توجه عموم متفکران 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

۲. برخی از اندیشمندان براین تمایز قلمرو بحث تصریح دارند، مثلاً بر اینکه بحث عدالت را در قلمروی غیر متافیزیکی مورد بررسی قرار دهند. برای نمونه، جان رالز در مقاله‌ی که از عنوانش مشهود است، بر عدالت بعنوان امری سیاسی نه مابعدالطبیعی تأکید دارد:

- Rawls, John, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, No. 14, pp. 223-252.

■ اشعریها گرچه هرگز مدعی انکار عدل نبوده و نیستند و بیتردید خداوند را عادل میدانند، لیکن از عدل تفسیری برگزیده‌اند که از نظر معتزله و شیعه در حقیقت بیک معنا میتواند همان انکار عدل تلقی گردد.

جمله متفکر معاصر، جان رالز (۲۰۰۲ - ۱۹۲۱) که آثار گرانقدری در اینباره دارد.

فلسفه و ادیان شرقی: در مکاتب فلسفی و ادیان شرقی نظیر بودیسم، هندوئیسم، و جینیسم<sup>۸</sup> نیز اصل «عدالت جهانی» یکی از اصول بنیادین است. هر شش مکتب فلسفی برهمنی هند<sup>۹</sup> یعنی نیایا<sup>۱۰</sup>،

۳. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۴۷.

۴. همان، ص ۵۴.

۵. همان، ص ۸۵.

۶. در آثار افلاطون در موارد متعددی درباره عدالت بحث شده است. از جمله در اثر بسیار مهمش رساله جمهوریت که حاوی ده کتاب است. بدلیل اهمیت نظریات او است که امروزه فلاسفه معاصر خود را با آن مواجه می‌بینند و نظریات او را نفیاً یا اثباتاً مطرح و نقد و بررسی میکنند، از جمله پوپر در کتاب جامعه‌پاز و دشمنان آن.

۷. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتب جیبی، ۱۳۵۸، ص ۱۳۵.

#### 8. Jainism

۹. این شش مکتب به این جهت که «وداها» (Vedas) را بعنوان حقایق وحیانی و آیات منزل الهی پذیرفته‌اند. آستیکا (Astika) یا «متشرع» نامیده شده و در مقابل بودیسم، جینیسم و چارواکا (Carvaka) که به وحیانی بودن «وداها» اعتقاد ندارند «ناستیکا» (Nastika) یا «غیرمتشرع» نامیده شده‌اند، قرار می‌گیرند.

#### 10. Nyaya

به بحثهای عمیق و دامنه‌داری در این زمینه پرداخته، و به نتایج گوناگون و بعضاً متقابلی دست یافته‌اند.

فلسفه یونانی و غربی: سابقه این مسئله در فلسفه یونان به همان آغاز تفکر بشری باز میگردد. با ظهور تالس و فیثاغورس و دیگر متفکران ایونی در قرن هفتم پیش از میلاد در یونان، بحث از عدالت نیز آغاز میگردد. در فلسفه فیثاغورس اساس جهان بر عدد استوار است، و همه امور چه مادی و چه غیرمادی، مظهر عدد خاصی متعلق به خویش هستند. وی عدالت را با عدد چهار مشخص کرده<sup>۳</sup> و برای آن اصالت و ویژه‌یی قائل شده است. پس از او در آثار هراکلیتوس هم ملاحظه میشود که عدالت را مظهري از لوگوس، عقل یا واحد میدانند و برای برقراری تعادل در سیر صعود و نزول در تبادل آتش و اشیاء از اصل «هماهنگی پنهان جهانی» سخن میگویند.<sup>۴</sup>

در اندیشه آناکساگوراس عدل در آفرینش جهان توسط خدا متجلی است، زیرا او خدا را همان عقل یا «نوس» مینامد، و «نوس» را ناظم جهان میدانند.<sup>۵</sup> در فلسفه افلاطون بحث از عدل بنحو 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 مجموعه‌یی از فضایل است. در اندیشه او درباره عدالت اجتماعی اساساً فلسفه برای سیاست، و سیاست برای نیل به عدالت است.<sup>۶</sup> ارسطو نیز مفهوم عدل را هم بمعنای فردی و هم بمعنای اجتماعی آن بکار برده است. در مورد فرد اعتدال یا میانه‌روی را فضیلت میدانند، و در مورد جامعه دادگری را کاملترین فضیلت برمیشمارد.<sup>۷</sup> در اندیشه بسیاری از فلاسفه غرب پس از ارسطو نیز تا با امروز بحث عدالت بنحو جدی مورد کنکاش و بررسی قرار گرفته است، از

هر یک بانحاء مختلف مطرح شده است، بحثهای کلامی مشبعی را نیز دامن زده است که بیان تفصیلی فرصتی بس فزونتر میطلبد. ما در اینجا بجهت تخصیص بحثمان به اسلام و عمدتاً به شیعه، بناچار به بحث عدل در همین قلمرو بسنده میکنیم.

در تاریخ بحثهای کلامی در اسلام، عموماً اولین مسئله را «جبر و اختیار» دانسته‌اند<sup>۲۴</sup>، اما از آنجا که اختیار ارتباط وثیقی با عدل دارد، همچنانکه جبر با ظلم، بحث از اختیار بیدرنگ بحث از عدل را پیش میکشد. بنابراین میتوان بحث عدل را از مسائل آغازین در کلام اسلامی دانست. مسئله عدل بنوبه خود مسائل دیگری را مطرح می‌کند، از قبیل مسئله حسن و قبح ذاتی افعال، عقل و مستقلات عقلیه، غایت حکیمانه داشتن ذات خداوند و نهایتاً توحید افعالی و توحید صفاتی. فرقه‌های مختلف کلامی

11. Vaisesika
12. Samkhya
13. Yoga
14. Purva Mimamsa
15. Vedanta
16. Mahayana
17. Hinayana
18. S'vetambara
19. Digambara
20. Carvaka
21. Samsara
22. Ahimsa

۲۳. برای مطالعه مبسوط‌تر نک:

-Radhakrishnan, S; *Indian Philosophy*. New Delhi, Oxford university Press, 1991.

— شایگان، داریوش؛ ادیان و مکتبهای فلسفی هند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.

۲۴. برای نمونه نک: مطهری، عدل الهی، ص ۱۳؛ همو، انسان و سرنوشت، تهران، صدرا، ۱۳۸۳؛ همو، آشنایی با علوم اسلامی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۵-۱۴۶.

ویششیکا<sup>۱۱</sup>، سانکھیا<sup>۱۲</sup>، یوگا<sup>۱۳</sup>، پوروامی مانسا<sup>۱۴</sup>، و ودانتا<sup>۱۵</sup>، و نیز هردو شاخه اصلی بودیسم یعنی «ماهایانا»<sup>۱۶</sup> و «هینایانا»<sup>۱۷</sup>، و همچنین هردو فرقه جینیسم یعنی «شوتامبارا»<sup>۱۸</sup> و «دیگامبارا»<sup>۱۹</sup>، و حتی مکتب چارواکا<sup>۲۰</sup> که فلسفه‌ی الحادی است، همه جملگی به قانون «کارما» باور دارند. قانونی که براساس آن اعتقاد بر اینست که همانگونه که برسر تاسر جهان طبیعت، قانون کنش و واکنش سیطره دارد، در جهان ماورای طبیعت نیز قانونی مابعدالطبیعی حکمفرماست که میتوان آن را نظام اخلاقی حاکم بر جهان دانست.

براساس این قانون هر نیکی و بدی اخلاقی، همانند هر کنش فیزیکی، واکنشهایی همسان خود ایجاد میکند که لاجرم بر کننده آن کنش مستولی خواهند شد. اگر در این مرتبه از زندگی انجام نشود، در مرتبه بعد یا در مراتب بعدتر این واکنشها همچنان در جهان پایدار خواهند ماند تا در چرخه تناسخ و باز پیداییهای بیپایان، روزی برسر عامل آن کنش فرود آید.

همانگونه که ملاحظه می‌شود در همه این مکاتب، چه متشرع و چه غیرمتشرع و الحادی، این اصل پشتوانه اخلاق و ضامن عدالت فراگیر و گریزناپذیر جهانی است، و اصول دیگر این مکاتب نظیر «سامسارا»<sup>۲۱</sup> (تناسخ یا چرخه بازپیدایی) و اصل «آهیسما»<sup>۲۲</sup> (اصل عدم آزار) مکمل این نظریه هستند.<sup>۲۳</sup>

کلام اسلامی: در همه ادیان و حیانی و در رأس آنها اسلام، یهودیت و مسیحیت نیز، چه در جهانشناسی، چه در معرفتشناسی و چه در اخلاق در ارتباط با حکومت عادلانه و عدالت اجتماعی و فردی، بحث عدالت علاوه بر اینکه در کتب مقدس

اسلامی، هر یک درباره هر کدام از مسائل فوق، از جمله درباره عدل، موضع خاصی اختیار کرده‌اند.

معتزله، بعنوان افراطیترین فرقه عقلگرای کلامی در اسلام، به اصول پنجگانه‌ی معتقدند که یکی عدل است و دیگر: توحید، وعد و وعید، منزله بین‌المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر. آنها به اختیار و آزادی انسان در اعمال خویش معتقدند، و بقیمت عدم اعتقاد به توحید افعالی، عدل را میپذیرند.

اما اشعریها، که نظریات کلامیشان در میان اهل تسنن مقبولیتی عامه یافته است، گرچه هرگز مدعی انکار عدل نبوده و نیستند و بتردید خداوند را عادل میدانند، لیکن از عدل تفسیری برگزیده‌اند که از نظر معتزله و شیعه در حقیقت بیک معنا میتواند همان انکار عدل تلقی گردد، زیرا ملاک سنجش عدل و تمایزش از ظلم را عقل ندانسته بلکه فعل خداوند میدانند. بدین معنا که اگر خداوند نکوکاران را توبیخ، و بدکاران را پاداشی نیکو عنایت کند، این عین عدالت است، زیرا ملاک عادلانه بودن هر عملی فعل خداست. اشعریها و بتبعشان عموم اهل تسنن، اصول دین را توحید، نبوت، و معاد دانسته‌اند و عدل را از اصول دین برنمی‌شمارند.

در حقیقت، عدل نیز همانند علم، قدرت، حیات، سمع، و بصر و نظایر آنها، یکی از صفات خداوند است. علت اصلی اینکه عدل در شیعه (و نیز نزد معتزله) از اصول دین دانسته شد اینست که میان نظر شیعه و اهل سنت درباره صفات خداوند از جمله مسئله عدل، اختلاف شدیدی وجود دارد، بنحوی که اعتقاد و عدم اعتقاد به عدل، نشانه مذهب اشخاص بود؛ بدینگونه که اعتقاد به عدل نشانه آن بود که شخص اشعری نیست، و اعتقاد به عدل و

امامت توأماً نشانه تشیع بود. اینست که گفته میشد اصول دین اسلام سه چیز است و اصول مذهب شیعه همان سه چیز است، بعلاوه عدل و امامت.<sup>۲۵</sup>

### معنای عدل در لغت و اصطلاح

برای عدل در علم لغت معانی متعددی بیان شده است که کم و بیش بهم نزدیکند. عموماً عدل را مقابل جور و ستم دانسته‌اند.<sup>۲۶</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 بکار میرود که تساوی در آنها بنحو نظری و عقلی ادراک میشود، اما لفظ عدل در اموری است که تساوی توسط حواس ادراک میشوند. پس عدل همان تقسیط بنحو مساوی است.

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

**الف) موزون بودن:** در هر مجموعه‌ی که از اجزاء متفاوتی تشکیل شده است، اگر این مجموعه دارای هدف خاصی باشد، باید این اجزاء کمأ و کیفأ بقدر لازم (نه بقدر مساوی) بکار گرفته شود. در اینجا عدل بمعنای نظم، اندازه و میزان است. 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>۲۷</sup> و حدیث نبوی: «آسمان و زمین بموجب عدل برپاست». عدل بدین معنا در مقابل ظلم نیست بلکه

۲۵. مطهری، عدل الهی، ص ۷۰.

۲۶. المعلوف الیسوعی اللبانی، المنجد فی اللغة و الاعلام، تهران، اسماعیلیان، بیتا، ص ۴۹۱؛ ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۸، ج ۹، ص ۸۳.

۲۷. الرحمن، ۷.

## ■ عدل

بمعنای جامع آن،

میتواند همه اصول اعتقادی

اساسی دین را توجیه کند، بعبارت

دیگر عدل میتواند پشتوانه

هر چهار اصل دیگر

گردد.

هم بمعنای نظم و هم بمعنای عدالت اجتماعی است، و هم معنای موردنظر در عدل الهی را در برمی گیرد.

### ۱. «عدل» بمثابة اصلی محوری در اصول دین

عدل بمعنای جامع آن، میتواند همه اصول اعتقادی اساسی دین را توجیه کند، بعبارت دیگر عدل میتواند پشتوانه هر چهار اصل دیگر گردد. گرچه طبق اعتقاد متداول شیعه عدل صرفاً یکی از آن اصول تلقی شده است اما در حقیقت هر چهار اصل دیگر، هم در معرفتشناسی و هم در جهانشناسی قابل اتکا به عدل هستند. حال یک به یک قابلیت تبیین اصول دیگر براساس اصل عدل را بررسی میکنیم:

#### ۱-۱. توحید

توحید بمعنای یگانگی خداوند است، اما این یگانگی دارای اقسام و مراتبی است. برای پاسخ گفتن به این پرسش با استناد به آیه سیزدهم از سوره لقمان و بحث «مفهوم مخالف» در

۲۸. مطهری، عدل الهی، ص ۵۹، ۶۴ و ۷۱.

۲۹. همان، ص ۷۱.

۳۰. همان، ص ۶۶.

در مقابل بینظمی و بیتناسی است، و در آن مصلحت کل مطرح است نه مسئله حق فرد.

ب) مساوات: اگر مساوات بمعنای یکسان تلقی کردن همگان، برغم تفاوت در شایستگیها باشد، عدل بدین معنا عین ظلم است، اما اگر بمعنای مراعات تساوی در شایستگیهای یکسان باشد، پس مساوات بدین معنا، از لوازم عدل است.

ج) عدالت اجتماعی: که براساس آن حقوق و اولویتهای افراد، چه حقیقی و چه اعتباری، باید مراعات گردد. این نوع عدالت خاص بشر است و به ساحت الهی راه ندارد.

د) 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<sup>۲۸</sup> و در حقیقت از شئون فاعلیت اوست، یعنی از صفات فعل است نه از صفات ذات.<sup>۲۹</sup>

بتعبیر ملاصدرا، عدل خداوند عبارتست از: فیض عام و بخشش گسترده درباره همه موجوداتی که امکان هستی یا کمال در هستی دارند، بدون هیچگونه امساک یا تبعیض.<sup>۳۰</sup>

ممکن است بتوان میان معانی مختلف عدل، و نیز میان این معانی و معنای قسط و بعضی اصطلاحات دیگری که در معنی به ایندو نزدیکند، تمایزات دقیقی را آشکار کرد اما در راستای هدفی که این نوشتار درصدد استدلالت آنست، عدل را بمعنای وسیعی که جامع همه این معانی است و مورد پذیرش اصحاب لغت و نیز مفسران معتبر است، در نظر میگیریم، که در حقیقت بمعنای مورد نظر امام علی(ع) (یعنی وضع الشيء فی موضعه) نزدیکتر است. این معنا میتواند معانی دیگر را شامل شود، زیرا

## ■ اگر «شُرک»

### از نظر قرآن کریم

«ظلم عظیم» است،

پس میتوان نتیجه گرفت که

«توحید» در حقیقت «عدل عظیم»

است، زیرا «توحید» وصف مقابل

(یا مخالف) «شُرک» است.

همان «عدل» دانسته‌اند.<sup>۳۴</sup> بنابراین نبوت، بمعنای جامع آن، اساساً برای تحقق عدالت است (عدالت بمعنای فراگیر، نه تنها عدالت اجتماعی).

ملاصدرا در تفسیر این آیه، رُسل را هم ملائکه و هم انبیاء، 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 و میگوید: «بهمین دلیل است که خداوند این آیه را با این سخنش ادامه میدهد که: تا مردم قسط را برپای دارند، یعنی به عدل رفتار کنند».<sup>۳۵</sup>

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه آورده است:

«غرض الهی از ارسال رسل و فرو فرستادن

کتاب و میزان به‌مراه آنان اینست که مردم قسط

را برپا دارند، و در مجتمعی عادل زندگی

۳۱. بحث مفهوم از بحثهای مورد توجه در علوم اصول فقه

است، از جمله نک: الصدر، السيد محمدباقر؛ دروس فی علم الاصول، بیروت، دار الکتاب اللبنانی، ۱۹۷۸، ج ۲، ص ۱۳۵، ج ۳، ص ۱۶۰.

۳۲. 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 آیات ۱۹ و ۸۵ سوره آل عمران و نیز در موارد متعددی که قرآن از پیامبران پیش از حضرت محمد(ص) یاد می‌کند آنان را «مسلم»، و آل عمران، ۶۷؛ بقره، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶ و ۱۳۸؛ یوسف، ۱۰۱؛ بتعبیر مسامحتر «مسلمان» معرفی می‌کند، 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.

۳۳. الحديد، ۲۵.

۳۴. الطوسی، شیخ الطائفة ابی جعفر محمدبن الحسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا، ج ۳، ۲۷۵.

۳۵. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، سوره سجده و حدید، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، بی‌تا، ص ۲۷۳.

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 حالیکه فرزند خویش را موعظه می‌کند بدو میگوید: «ای فرزند من، به خدای شرک موز، زیرا ببتزید شرک ظلم عظیم است». حال با توجه به بحث «مفهوم مخالف» در علم اصول فقه،<sup>۳۱</sup> اگر «شُرک» از نظر قرآن کریم «ظلم عظیم» است، پس میتوان نتیجه گرفت که «توحید» در حقیقت «عدل عظیم» است، زیرا «توحید» وصف مقابل (یا مخالف) «شُرک» است، و «عدل» وصف مقابل (یا مخالف) «ظلم».

### ۱-۲. نبوت

غایت ارسال رسل تحقق عدالت است. در واقع، هدف نبوت عامه و خاصه یکی است و آن ابلاغ اسلام به بشریت، و رسالت اسلام<sup>۳۲</sup> بتصریح قرآن عدالت است. قرآن آشکارا تصریح میکند که غایت فرستادن همه این پیامبران، یا بتعبیر دیگر هدف نبوت، همان «اقامه قسط» است، در آنجا که میفرماید: «ما رُسل خویش را با بینات فرو فرستادیم و به‌مراه آنان کتاب و میزان را فرو فرستادیم تا مردم قسط را برپای دارند».<sup>۳۳</sup> مفسرین بزرگی چون شیخ طوسی کلمه «قسط» را

کنند... و بعید نیست که مراد از میزان همان دین باشد، زیرا توسط دین است که عقاید و اعمال اشخاص سنجیده می‌شود... و گفته شده است که مراد از میزان در اینجا عدل و بقولی عقل است.<sup>۳۶</sup>

بنابراین، نبوت که در حقیقت، ارسال پیام خداوند - که همان دین اسلام باشد - برای بشریت توسط همه پیامبران الهی است، هدفش تحقق عدالت توسط بشر است. اگر عدالت را بمعنای تعریف جامعی که مورد نظر این مقاله است در نظر بگیریم، اغراض دیگر ارسال رسل (از جمله تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت و موارد دیگر) را نیز در برمی‌گیرد.

#### ۱-۳. امامت

این را که از نظر کلام شیعه، عدالت چگونه می‌تواند محور امامت باشد از دو طریق می‌توان پاسخ گفت: یکی از طریق استدلال نظری، و دیگری از طریق استدلال تجربی و عینی‌یی که عملاً در تاریخ رخ داده است.

از طریق استدلال نظری می‌توان چنین اقامه برهان کرد: حال که (طبق آیه ۲۵ سوره الحديد) تصریح شده است که هدف غائی نبوت و دین همان عدالت است، و از طرف دیگر شیعه با استناد به آیه سوم از سوره مائده،<sup>۳۷</sup> استدلال می‌کند که امامت مکمل نبوت است، پس در نتیجه، هدف امامت نیز باید عدالت باشد. بزبان منطقی: «هدف امامت تکمیل نبوت است»، «تکمیل نبوت، عدالت است»، بنابراین، «هدف امامت عدالت است».

با تأمل در استدلال فوق نتایج بدست می‌آید که حایز اهمیت خاصی در کلام شیعی است، از جمله، ویژگی‌هایی که باید امام دارا باشد (همانند پیامبر):

اولاً، باید بدرستی عدل را بشناسد و هرگز در تشخیص عدالت دچار لغزش نگردد (عصمت نظری) و ثانیاً، باید با اراده‌یی قاطع عملاً نیز این شناخت صحیح از عدالت را بدرستی بتحقیق برساند و هیچ وسوسه‌یی او را از انجام عمل عادلانه باز ندارد (عصمت در عمل).

همانگونه که ملاحظه می‌شود، برای تحقق عدل ابتدا باید آن را شناخت، اما شناخت عدل یکی از بنیادترین مشکلاتی است که فلاسفه و نیز علمای سیاست و علوم اجتماعی با آن مواجه هستند. چرا که درباره تعریف عدالت و منشاء معرفت به آن نظریات گوناگونی می‌توان ارائه داد. از جمله می‌توان منشأ معرفت به عدل را فطرت یا تعالیم انبیاء دانست، یا می‌توان مدعی شد که علوم بشری و قراردادهای اجتماعی ریشه و منشأ عدالت است. در اینجا، صرف نظر از این فرضیات و دلایل هر یک، نگارنده این دیدگاه را ترجیح می‌دهد که هر انسانی بصرافت طبع خود مفهومی اجمالی از عدالت را ادراک می‌کند، و حتی در تعیین مصادیق ساده و بسیط آن نیز توانایی‌هایی دارد، بنحوی که عموم مردم در بخش قابل توجهی از مصادیق عدالت کم و بیش اتفاق نظر دارند و بخوبی قادرند مصادیق متعارف آن را تشخیص دهند.

این امر از قضاوت‌های روزمره آنان درباره 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 چنین اتفاق نظری وجود

۳۶. الطباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق؛ ج ۱۸، ص ۱۷۰-۱۷۲.  
۳۷. شیعه امامیه شأن نزول آیه «الیوم اکملت لکم دینکم» را انتصاب علی (ع) به خلافت بلا فصل پیامبر (ص) در غدیر خم می‌داند.



## ■ نبوت

که در حقیقت،

ارسال پیام خداوند

— که همان دین اسلام باشد —

برای بشریت توسط همه پیامبران

الهی است، هدفش تحقق

عدالت توسط

بشر است.

نمیداشت، عموم جوامع متلاشی میشدند. بعبارت دیگر، میتوان گفت عدالتخواهی فطری است اما عدالت‌شناسی، در بادی امر درباره امور بسیط برای همگان با اختلاف ناچیزی ممکن و میسر است اما در مراتب بالاتر و پیچیده‌تر نیاز به نمونه خاصی دارد، و این درک اجمالی از مفهوم عدل، توانایی قضاوت در امور بسیار پیچیده در عموم مسائل را، چه فردی، خانوادگی، و اجتماعی، چه عقلی و مابعدالطبیعی، ندارد.

در اینباره میتوان عدل را به منطق تشبیه کرد، زیرا منطق نیز همانند عدل، ریشه در سرشت انسان دارد.<sup>۳۸</sup>

در منطق نیز هر انسان بصرافت طبعش و بدون هیچگونه آموزشی، در فهم تعریف و استدلال منطقی و تعیین راه‌های درست و تشخیص مغالطات در حد متعارف تواناییهایی دارد، اما در مسائل پیچیده منطقی دچار سردرگمی شده و ناتوانی او آشکار میگردد و بضرورت آموزش منطق اذعان میکند. در بحث عدالت نیز اگر مسئله بسیطی مطرح باشد، عموماً انسان متعارف قدرت مواجهه صحیح با آن را دارد، اما اگر عدالت بمعنای جامع، کامل و دقیق آن بویژه در مسائلی عمیق مورد نظر باشد، بتردید این ذهن

متعارف در هم فرو میریزد، و نمونه خاصی را میطلبد، که از نظر فلاسفه‌ی نظیر افلاطون «حکمت» است و از نظر متکلمین شیعه «عصمت».

اگر تعریف عدل را «قراردادن شیء در جایگاه حقیقی آن»<sup>۳۹</sup> بدانیم، با اندکی تأمل معلوم میگردد که با مسئله بسیار دشواری مواجه هستیم. زیرا دانستن جایگاه حقیقی شیء نیاز به دانشی بسیار عمیق و فراگیر دارد، بنحوی که فرد، بتعبیر فلاسفه، باید ماهیات اشیاء را بدانگونه که در حقیقت خود هستند (کماهی 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 جهانی‌ذهنی است که همسان و هم‌تراز با جهان عینی است» و بتعبیر دیگر: جهانی است بنشسته در گوشه‌ی. بنابراین، طبق این دیدگاه فلسفی میتوان چنین استدلال کرد که از آنجاکه عدل، قرار دادن شیء در جایگاه حقیقی آنست، و لازمه قراردادن شیء در جایگاه حقیقی آن، شناخت حقیقت شیء است، و شناخت حقیقت شیء شأنی است که فقط در خور مقام یک فیلسوف است، لذا تحقق عدالت امری است که فقط فیلسوفان توانا از عهده آن برمی‌آیند. و بهمین دلیل است که افلاطون نظریه حکومت حکما را تعلیم میکند، زیرا از نظر وی فلسفه برای سیاست بوده و غایت سیاست عدالت است، و برای تحقق عدالت تواناترین فرد همان فیلسوف است زیرا داناترین مردم است. این دانایی و توانایی هم منشاء وراثتی دارد و هم منشأ تعلیمی.

در مقایسه نظریه افلاطون با نظریه کلام شیعه امامیه

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

۳۹. نک: نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷.

## ■ شیعه

### با استناد به

### آیه سوم از سوره مائده،

### استدلال میکند که امامت

### مکمل نبوت است، پس در نتیجه،

### هدف امامت نیز باید

### عدالت باشد.

حال می‌افزاییم که شیعه با استناد به پاسخ خداوند به درخواست ابراهیم(ع) که فرمود: «عهد من به ظالمان نمیرسد»<sup>۴۱</sup>، چنین استدلال کرده‌اند که امام همواره باید اهل توحید باشد و هرگز هیچ سابقه‌یی از شرک (که ظلم عظیم است)، بر ذمه او نباشد؛ این از نظر کلام شیعی شرط امامت است. بنابراین نتیجه می‌گیریم که معنای موردنظر شیعه از اصل عدالت و نیز عادل بودن امام، همان معنای فراگیری است که در این مقاله مورد ادعاست، یعنی معنای عامی از عدالت که شامل توحید نیز می‌گردد.

در ادامه بحث نظری از محوریت عدل در امامت، این نکته را نیز می‌افزاییم که شیعه امامیه بر این عقیده است که دوازدهمین و آخرین امام(عج) که هم اکنون در غیبت بسر میبرد، بنا بر وعده قطعی الهی خواهد آمد تا جهان را، پس از آنکه پر از ظلم و جور شده

۴۰. خواجه نصیر در آنجا که مسئله حافظ شرع بودن امام را مطرح کرده است، می‌نویسد 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 بجهت عصمت است بدان رسید. (طوسی، خواجه نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، تهران، کتابفروشی اسلامیة، بی‌تا، ۵۱۰ - ۵۱۱).

۴۱. البقره، ۱۲۴.

میتوان گفت: اگر از نظر افلاطون برای تحقق عدالت به «حکمت» نیاز است، از نظر متکلمین شیعه برای تحقق عدالت «عصمت» لازم است. از نظر افلاطون «حاکم» یا پادشاه باید «حکیم» باشد، و از نظر شیعه «امام» باید «معصوم» باشد. عموم متکلمان شیعه، و در رأس آنها خواجه نصیر، فقط در صورتی نصب امام را لطف برشمرده و آن را بر خداوند واجب دانسته‌اند که او معصوم باشد. بسا افلاطون بجهت عدم دسترسی به مفهوم «عصمت» بناچار به «حکمت» قناعت کرده است، گرچه او حکمت را تشبیه به خدا میداند و برای حکیم شأنی الهی قایل است. به یک معنا «حکمت» در اندیشه افلاطون تقریباً معادل «عصمت» در اندیشه شیعی است، با این تفاوت که افلاطون معتقد است اگر انسان از نسل نخبگان و گوهرش از طلا باشد و تحت تعلیم و تربیت خاص قرار گیرد میتواند به این مرتبه عالی از دانش یا «حکمت» نائل شود. یعنی از نظر افلاطون «حکمت» که نوعی تشبیه به خداست، از طریق تعلیم و تربیت بشری حاصل میشود. اما از نظر شیعه علم معصوم صرفاً علم بشری نیست.<sup>۴۰</sup> بلکه از علم الهی نشئت می‌گیرد و متصل بدان است، و بدلیل 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 بمعنای کامل آن باشد و اگر معصوم نباشد هدف امامت، و در نتیجه، غرض نبوت هرگز محقق نخواهد شد.

تا بدینجا معلوم گردید که شیعه امامیه (با استناد به آیه سوم سوره مائده) معتقد است که اکمال دین عدالت‌محمور همانا با تعیین امام عادل تحقق می‌یابد، و نتیجه گرفتیم که او باید معصوم باشد.

## ■ امام

### همواره باید

#### اهل توحید باشد

و هرگز هیچ سابقه‌یی از شرک

(که ظلم عظیم است)، بر ذمه

او نباشد؛ این از نظر کلام

شیعی شرط امامت

است.

است، پر از عدل و داد کند و عدالت را، که هدف ارسال همه پیامبران(ع) از آدم(ع) تا خاتم(ص) و اوصیای آنها از جمله امامان شیعه(ع) بوده است، در میان انسانها در سراسر جهان بگستراند.

آیات بسیاری از قرآن و نیز روایات متعددی از پیامبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) در اینباره مورد استناد شیعه است. از همه مهمتر این آیه است که میفرماید: «و اراده کرده‌ایم که بر ضعیف شدگان بر روی زمین منت بگذاریم و آنان را امامان و وارثان قرار دهیم».<sup>۴۲</sup> در روایتی که درباره ظهور امام زمان(عج) جزو مستندات شیعه است، آمده است که او همه جا را پر از عدل و داد خواهد کرد، پس از آنکه پر از ظلم و جور شده باشد.<sup>۴۳</sup> بنابراین، هدف اصلی امامت همان عدالت است، زیرا گفتیم که عدالت خود همه چیز است و اصول دین و در رأس آن توحید، خود قابل توجیه و تبیین با عدالت است، و فروع دین و شریعت از لوازم آن و همگان بدین لوازم دعوت خواهند شد.

xxx

اما در استدلال تجربی عینی که متکی بر شواهد و مستندات واقعی است، باید به تاریخ مراجعه کرد. بعبارت دیگر در این نوع استدلال، در این مسئله خاص، باید سیره ائمه(ع) مورد ملاحظه قرار گیرد و

نقش عدالت در آن معلوم گردد.

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

در اینجا نگاهی اجمالی به هردو جنبه سیره ائمه(ع) خواهیم داشت: ابتدا امامت ائمه‌یی را که به حکومت رسیدند بررسی میکنیم. از این باب، 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 بروشنی 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.

۴۲. القصص، ۵.

۴۳. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد، طهران،

دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ق. ص ۳۲۶.

■ با تعیین امام  
و ادامه یافتن نبوت  
بوسیله امامت، در حقیقت،  
عدالت و عدالتخواهی به حیات خود  
ادامه میدهد، و در نهایت با ظهور  
امام منتظر شیعیان، حکومت  
عدل الهی برپای  
داشته میشود.

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 بوسیله امامت، در حقیقت، عدالت و عدالتخواهی به حیات خود ادامه میدهد، و در نهایت با ظهور امام منتظر شیعیان، حکومت عدل الهی برپای داشته میشود، و همزمان هدف و غایت هردو، یعنی هم تشیع و هم اسلام، و در واقع هم امامت و هم نبوت، محقق میشود.

۱-۴. معاد

مهمترین دلیل عقلی که میتوان برای اثبات ضرورت معاد اقامه کرد مبتنی بر پذیرش عدالت است، و 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 یا شری کند، از آنجا که

۴۴. نهج البلاغه، خطبه ۳ و ۳۳.

۴۵. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا(ع)، نجف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۲۶۰.  
۴۶. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل رسول، طهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷ ق، ج ۹، ص ۱۷۹-۱۸۰.

اما، درباره اینکه حکومت او(ع) چقدر عادلانه بوده است، در واقع تحلیل مستندات تاریخی درباره رفتار او بنحوی قاطع این نکته را آشکار میکند که او همه چیز، حتی حکومت، را برای عدالت میخواست است. آنان که او را بعنوان یک سیاستمدار مورد توجه قرار داده‌اند، اگر این نکته را در رفتار او درک نکرده باشند که او حکومت را برای عدالت میخواهد نه بهر قیمتی، بتردید دچار این سوء فهم میشوند که او سیاست نمیدانسته و شایسته حکومت نبوده است. اما او خود درباره حکومت خویش با صراحت تأکید میکند که غرضش از پذیرش حکومت احقاق حق، عدالت، و مقابله با ظلم و بیعدالتی است.<sup>۴۴</sup> و تاریخ، رفتار او را مؤید گفتارش مینماید.

از طرف دیگر، سیره عملی امامانی که به اقتدار سیاسی نرسیدند نیز خود گواهی آشکار بر عدالتمحوری امامت آنان بوده است، و مبارزه پنهان و آشکار و بی‌امان آنان با مظاهر ستم که منجر به مقتول و مسموم شدن همه آنان گردید<sup>۴۵</sup>، گواه‌گویی بر این مدعاست. نمونه بارز آن، قیام 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>۴۶</sup> بود. امامت با همین محوریت عدالت در ائمه دیگر ادامه مییابد، هرچند در هر یک نمودهای 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، وگرنه، از نظر شیعه معرفی امام در روز غدیر خم آنچنان اهمیتی نمییافت که اكمال

### ■ مهمترین

**دلیل عقلی که میتوان  
برای اثبات ضرورت معاد اقامه  
کرد مبتنی بر پذیرش عدالت  
است، و معاد در حقیقت برای  
تحقق اصل عدل  
است.**

ثمره اعمال خیر و شر انسانها عمدتاً در این دنیا عاید صاحبانشان 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. در اینباره دلایل نقلی در سراسر قرآن بسیار است.

**نتیجه کلی بحث:** آنست که از نظر شیعه «عدل» از محوریت خاصی در میان اصول دیگر دین برخوردار است و ملاحظه گردید که اصول دیگر دین، از نظر شیعه، یعنی توحید، نبوت، امامت، و معاد براساس عدل 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 این دیدگاه مبتنی بر اصالت عدل است. از جمله اینکه میفرماید: «مبعوث شدم تا مکارم اخلاق را تمام کنم.»<sup>۴۷</sup> فلاسفه اخلاق، مکارم و فضایل اخلاقی را دارای سلسله مراتبی میدانند، و هریک بنا

به مبانی خاص خویش این مراتب را طبقه‌بندی و فضایل اولیه را که مقدمه حصول فضایل برترند برشمرده و در ساختار منسجمی فراهم آورده‌اند. با استناد به نظریات فلاسفه بزرگی چون افلاطون و ارسطو و نیز فلاسفه بزرگ اسلامی، میتوان عدل را بزرگترین و کاملترین فضیلت دانست که همه فضایل دیگر در راستای تحقق آن بکار می‌آیند.

در آثار افلاطون (عمدتاً به نقل از سقراط) بحث از عدل بنحو مبسوطتر و عمیقتری مورد گفتگو در محاورات دیالکتیکی و کاوشگرانه سقراطی قرار گرفته است. او در اخلاق بر این باور است که عدالت موجب سعادت انسان است، و در واقع، عدالت را خود مجموعه‌یی از فضایل میدانند. از نظر او اگر فضیلت سر، که حکمت است، و فضیلت قلب، یا شجاعت و فضیلت شکم، یعنی عفت، 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>۴۸</sup>

۴۷. نک: طبرسی، ابی‌علی‌الفضل بن حسن، مکارم الاخلاق، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۲ ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، طهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۶ ق؛ ج ۶، ص ۱۴۶-۱۴۷؛ طوسی، ابی‌جعفر محمد، الامالی، بغداد، مکتبه الاهلیه، ۱۳۶۴ ق، ج ۲، ص ۲۰۹.

۴۸. بدین ترتیب اگر بخواهیم بدرستی عصمت از نظر شیعه را با حکمت از نظر افلاطون مقایسه کنیم، به نظر میرسد 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 هم‌طراز با معصوم می‌یابد. بنابراین امام در شیعه برتر از حکیم در افلاطون است و هم‌طراز عادل در فلسفه او است. 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.

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. در حقیقت از نظر او شاكلة انسان، جامعه و جهان یکی است و شایسته است که بر انسان، سر او؛ بر جامعه، حکیم، و بر جهان، خدا حکومت کند. قوام هر سه، و در واقع 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>۴۹</sup>

ارسطو نیز مفهوم عدل را هم بمعنای فردی و هم بمعنای اجتماعی آن بکار برده است و در هر دو مورد به فضیلت عدل اصالت داده است. در مورد فرد «اعتدال» را فضیلت میدانند، در مورد جامعه «عدالت» را کاملترین فضیلت برمیشمارد و آن را زاینده همه فضایل دیگر میدانند زیرا سه فضیلت دیگر – یعنی میانه‌روی، دلیری، و فرزاندگی – را یکجا در برمیگیرد.<sup>۵۰</sup>

حال اگر با توجه به جایگاه ویژه‌ی که عدالت در رأس سلسله مراتب فضایل اخلاقی دارد، اتمام مکارم اخلاق را همان تحقق عدالت بدانیم، تفسیر کاملاً شایسته و موجهی از سخن پیامبر اکرم (ص) بعمل آورده‌ایم، بویژه که قبلاً معلوم گردید که میتوان بنحو موجهی از عدالت معنای گسترده‌ی اتخاذ کرد که توحید و نبوت و امامت و معاد را نیز فرا گیرد. و نیز قبلاً بیان شد که اساساً نه تنها بعثت پیامبر خاتم (ص) بلکه فرستادن همه پیامبران برای اقامه قسط و عدالت بوده است.<sup>۵۱</sup> بدین ترتیب، بدرستی 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». عبارت ساده‌تر میتوانیم فرمایش پیامبر اکرم (ص) را بدینگونه بیان کنیم که او برای اتمام مکارم اخلاق، که سرآمد آنها عدالت است، مبعوث شده است و این با آنچه در آیه بیست و پنجم سوره حدید آمده است کاملاً مطابق است.

### ۳. انتظار بشر از دین از نظر شیعه

طبق مدعای اسلام از نظر شیعه، حقیقتاً چه خواسته‌ی را میتوان بدرستی از دین انتظار داشت، جز آنچه محوریت‌ترین اصل آن، یعنی عدالت (بمعنای جامع آن، 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 (لیقوم الناس بالقسط)، اما در مهمترین آیه‌ی که شیعه آن را بعنوان وعده خدا برای تحقق عدالت توسط امام موعود (عج) تلقی می‌کند، بنظر میرسد که بیان خداوند در این آیه متفاوت است و گویی خداوند عجز انسانها در تحقق عدالت را بر آنها معلوم کرده، و حال خود میخواهد وارد عمل گشته و عدالت را محقق کند: «و اراده کرده‌ایم که بر ضعیف‌شدگان بر روی زمین منت بگذاریم و آنان را امامان و وارثان قرار دهیم.»<sup>۵۲</sup>

۴۹. افلاطون در آثار متعددی از جمله در رساله جمهوری که حاوی ده کتاب است درباره عدالت بحث کرده است. بویژه در کتاب اول بطور کامل و در بخشهای عمده‌ی از کتابهای دوم، چهارم، نهم، و دهم.

۵۰. ارسطو، سیاست، ص ۱۳۵.

۵۱. الحدید، ۲۵.

۵۲. القصص، ۵.

## تحقق عدالت

### هدف اصلی نبوت و امامت

### است و در حقیقت حایز

### بالاترین اهمیت.

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

اما آیا حقیقتاً بشر خود میتواند این نیاز خویش را تشخیص داده و آن را محقق سازد؟<sup>۵۳</sup> پاسخ این پرسش بدلائل تجربی تاریخی منفی است. زیرا نه تنها تا زمان خود پیامبران(ع) که محمد(ص) خاتم آنها بود، چنین امری محقق نشده است (بجز با استناد به متون دینی در قلمرو و دوره محدودی در زمان یوسف و داود و سلیمان)، بلکه طبق گواهی تاریخ تاکنون نیز چنین پدیده‌یی در تاریخ بشر ظاهر نشده است، بدین معنا که مردم از عهده انجام آن برنیامده‌اند.

درباره آینده هم با استناد به دلایل نقلی میتوان گفت که اگر آیه مورد استناد شیعه بدرستی تحلیل شود بنظر میرسد بطور ضمنی اشاره بهمین مطلب دارد که گویی اراده‌های محدودی که حقیقتاً شوق تحقق عدالت را دارند، کافی نیستند، هرچند آنان همواره تمام نیروی خود را در راستای تحقق عدالت بکار برده‌اند و خواهند برد و چه بسا تا حدودی موفق

بوده و خواهند بود، اما ضعیفتر از آنند که بتوانند عدالت حقیقی را در سراسر جهان محقق سازند. بهمین دلیل است که قرآن آنان را ضعیف شدگان در روی زمین مینامد.

حال که تحقق چنین امر خطیری از عدالتخواهان مستضعف ساخته نیست، پس نیاز به اراده‌یی خاص از جانب خداوند دارد،<sup>۵۴</sup> و خداوند بدلیل این اراده خاص خود بر انسانهای عدالتخواهی که در موضع ضعف قرار گرفته‌اند منت میگذارد، زیرا تحقق عدالت هدف اصلی نبوت و امامت است و در حقیقت حایز بالاترین اهمیت است. بنابراین، بجهت همین اهمیت عظیم آنست که خداوند بسبب انجام آن بر انسان منت میگذارد؛ اساساً خداوند بجهت امور ناچیز،<sup>۵۵</sup> تعبیر منت برانسان را بکار نمیبرد. در

۵۳. درباره تشخیص این نیاز قبلاً تحت عنوان «شناخت عدل» بحث شد و در اینجا بحث به توانایی محقق ساختن عدالت محدود می‌شود.

۵۴. ظاهر آیه اینست که اراده خداوند در اینجا متعلق بر منت گذاشتن است، و باید کلمه «نرید ان نمن» را «میخواهیم منت بگذاریم» ترجمه کنیم، اما در این صورت نیز می‌توان از آیه چنین برداشت کرد که خداوند خود میخواهد کاری انجام دهد و بواسطه کاری که خود انجام میدهد، میخواهد منت بگذارد. پس چه «نرید» را اراده‌یی خاص مستقیماً برای تحقق عدالت تفسیر کنیم، و چه 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. بعبارت دیگر این آیه را میتوان چنین فهمید که خداوند اراده کرده است که عدالت را تحقق بخشد و بسبب آن بر عدالتخواهانی که در موضع ضعف قرار داشتند، اراده کرده است که منت بگذارد.

۵۵. هیچیک از افعال خداوند ناچیز و حقیر نیست و همه عظیمند، اما در میان این افعال عظیم سلسله مراتبی از عظمت وجود دارد، و برخی بر برخی برتری دارند. اگر او بجهت هر یک از آنها منت بگذارد گزاف نخواهد بود، اما خداوند صرفاً بجهت انجام برترین آنها منت می‌گذارد که برانگیختن پیامبر، ایمان و

واقع، در قرآن فقط در سه مورد خداوند بر انسان منت گذاشته است.<sup>۵۶</sup> یکی آنجا که میفرماید: «و خداوند بر مؤمنین منت گذاشت زیرا از میان آنان پیامبری را برای آنان برگزید که تا بر آنان آیات او را بخواند و آنان را تزکیه کند و بدانان کتاب و حکمت بیاموزد.»<sup>۵۷</sup> دیگر در موردی که در مقابل اینکه برخی گرویدگان به اسلام بجهت اسلام آوردنشان بر پیامبر منت میگذاشتند، خداوند میفرماید: «بگو بجهت اسلام آوردنتان بر من منت مگذارید بلکه این خداوند است که بر شما منت میگذارد که شما را به ایمان هدایت کرده است.»<sup>۵۸</sup> و مورد سوم

را بمعنی 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، بمعنای کامل و جامع آن، تحقق خواهد یافت یا نه، پاسخهای گوناگونی عرضه شده است. بتردید آنچه در فلسفه افلاطون تحت عنوان مثال عدالت مطرح است، هرگز نمیتواند در این جهان تحقق یابد، زیرا مُثُل که حقایق مطلقند به

### ■ اگر عدالت را بمعنی 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.

این جهان که عالم سایه‌ها است تعلق ندارند، بلکه ایده عدالت بعنوان آرمانی مطرح است که باید با تمام توان کوشید تا بقدر طاقت بشری بدان نزدیکتر و شبیهتر شد. اما نظر شیعه در اینباره چیست؟ پاسخ این پرسش خود بحث مبسوطی را میطلبد و میتواند موضوع پژوهشی در گام بعد قرار گیرد.

همان است که میفرماید: «و اراده کرده‌ایم که بر ضعیف شدگان بر روی زمین منت بگذاریم و آنان را امامان و آنان را وارثان قرار دهیم.»<sup>۵۹</sup> بنابراین با توجه به فحوای آیه، بنظر میرسد تحقق عدالت امری نیست که بشر براساس اراده متعارف خود بدان نایل شود، بلکه نیاز به اراده خاص الهی دارد.

در حقیقت این هر سه مورد به یک امر واحد اشاره دارند که همان عدالت است. زیرا درباره مورد اول، معلوم شد که برانگیختن پیامبر هدف و غایتش عدل است، 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 در برمیگیرد. و مورد سوم نیز که امامت مستضعفین بر زمین است، برای تحقق عدالت است. این معنا مورد اتفاق عموم شیعیان و مطابق احادیث مورد استناد آنان است، اما اگر عدالت

اسلام، و وراثت و امامت زمین توسط مستضعفان است. باندرکی تأمل معلوم می‌گردد که محور هر سه مورد تحقق عدالت است.  
۵۶. در مصحف شریف، از ریشه کلمه «من» در موارد دیگری نیز بکار رفته است، از جمله آیه ۵۳ سوره انعام «لِيقُولُوا أَهْؤُلَاءِ مِنْ اللَّهِ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا»؛ آیه ۹۰ سوره یوسف: «قال انا يوسف و هذا اخی قد منّ الله علینا» و آیه ۸۲ سوره قصص «لولا أن منّ الله علینا لخشف بنا»، که هیچیک بمعنای این نیست که خدا بر همه انسانها منت بگذارد.

۵۷. آل عمران، ۱۶۴.

۵۸. الحجرات، ۱۷.

۵۹. القصص، ۵.