

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۲ - ۵

مبانی عدالت در حکمت نظری و عملی بر اساس منابع اسلامی

امیر حسین ایمانی مقدم^۱

مهدی ایمانی مقدم^۲

عباس خادمیان^۳

چکیده

هدف از تحقیق حاضر، اثبات عدالت در اراده تکوینی و به تبع آن در اراده تشریحی خداوند بود. این پژوهش بنیادی و نظری و با تحلیل داده‌ها از قرآن کریم و منابع حدیثی شیعه انجام گرفت. با تحلیل داده‌ها نتیجه حاصل شد که چه به روش عقلی و چه با تتبع نقلی، بنیاد حکمت نظری بر فهم عدالت الاهی در تکوین می‌باشد و بر اساس پذیرش این اصل که بازگشت ارزش‌ها و تجویزها به هست‌ها و نیست‌ها می‌باشد؛ از اینرو بنیاد حکمت عملی بر حکمت نظری، استوار است. بنابراین فهم چگونگی جریان عدالت الاهی در تشریح، مبتنی بر فهم اعتدال چه در عالم اسماء و چه مراتب عوالم خلقی است. بر این اساس و از باب تناظر انسان کامل با جهان هستی، انسانی که مکلف به هدایت و راهبری دیگران شده بایستی، خود در اعتدال کامل قوای خیالیه و وهمیه و حتی حسیه تحت تدبیر عقل باشد و به هر میزان که در این امر موفق باشد می‌تواند اعتدال را به عیال و عشیره و مَدَن تسری دهد. نتیجه اینکه، شرط هر عمل اصلاحی اجتماعی، قبول ضرورت ایجاد اعتدال معقول در قوای جوانحی و جوارحی خواهد بود، همانگونه که خالق تکوین این اعتدال را در آیات تکوینی خود متجلی ساخته است.

واژگان کلیدی

عدالت، حکمت نظری، حکمت عملی، منابع اسلامی.

۱. دانشجوی مقطع دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: amir110tahasadra@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف، دانشگاه اراک، اراک، ایران.

Email: m_imanimoghadam1353@gmail.com

۳. استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف، دانشگاه اراک، اراک، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

طرح مسأله

مسئله عدالت یکی از مفاهیم بسیار مهم در منابع اسلامی است که اندیشمندان اسلامی از زوایای مختلف به آن پرداخته‌اند. این مفهوم در ساختارهای اجتماعی و اخلاقی حایز اهمیت است به طوری که به عنوان یکی از اصول بنیادین در اندیشه اسلامی، نقش کلیدی در شکل‌گیری اخلاق، قوانین و حکمرانی ایفا می‌کند.

در باب تعریف مفهوم عدالت، تعاریف مختلفی از دیدگاه قرآن، روایات و عالمان دینی می‌توان یافت. با توجه به مجموع این تعاریف می‌توان به خوبی دریافت که عدالت تنها به توزیع برابر امکانات و منابع محدود نمی‌شود، بلکه به مفهوم عمیق تری از حقوق و وظایف می‌پردازد. در حکمت نظری، عدالت و نقش آن در تفسیر هستی، از منظر فلسفی و کلامی مورد بررسی واقع می‌شود. اما در حکمت عملی به چگونه به عمل در آمدن اصول عدالت پرداخته می‌شود.

هدف از پژوهش پیشرو، اثبات عدالت در اراده تکوینی و به تبع آن در اراده تشریعی خداوند است. این پژوهش بنیادی، با تحلیل داده‌ها از قرآن و سنت به این موضوع می‌پردازد. با تحلیل داده‌ها در این موضوع به خوبی روشن می‌گردد که چه به روش عقلی و چه با تتبع نقلی، اساس حکمت نظری بر فهم عدالت الهی در تکوین استوار است و بر اساس پذیرش این اصل که بازگشت ارزش‌ها و تجویزها به هست‌ها و نیست‌ها می‌باشد؛ از اینرو بنیاد حکمت عملی بر حکمت نظری، استوار است. بنابراین فهم چگونگی جریان عدالت الهی در تشریح، مبتنی بر فهم اعتدال چه در عالم اسماء و چه مراتب عوالم خلقی است. بر این اساس و از باب تناظر انسان کامل با جهان هستی، انسانی که مکلف به هدایت و راهبری دیگران شده بایستی، خود در اعتدال کامل قوای خیالیه و وهمیه و حتی حسیه تحت تدبیر عقل باشد و به هر میزان که در این امر موفق باشد می‌تواند اعتدال را به عیال و عشیره و مَدُن تسری دهد. نتیجه اینکه، شرط هر عمل اصلاحی اجتماعی، قبول ضرورت ایجاد اعتدال معقول در قوای جوانحی و جوارحی خواهد بود، همانگونه که خالق تکوین این اعتدال را در آیات تکوینی خود متجلی ساخته است.

۱. معنای عدل

کتاب‌های لغت عموماً معانی تساوی، تعادل، تناسب، عدم افراط و تفریط و رعایت حد وسط را برای واژه «عدالت» ذکر کرده‌اند؛ از جمله: «العدل، القصد فی الامور...والتعادل و التساوی(المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۲-۵۱) و نیز «العدل، التسویة و الامر المتوسط بین طرفی الافراط و التفریط و الاستقامة»(اقرب الموارد، ج ۲، ص ۷۵۳) و نیز «العدالة، لفظ یقتضی معنی المساوات...فالعدل هو التقسیط علی سواء»(مفردات راغب، ص ۳۲۵).

اما حضرت علی(ع) در تعریف عدل فرمود: «العدل یضع الامور مواضعها» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷) عدل هر چیزی را در جایگاه ویژه خود قرار می دهد و متخذ از این بیان نورانی، حکیم ملاحادی سبزواری عدل را اینگونه تعریف نموده است: «وضع کل شیء فی موضعه و اعطاء کل ذی حق حقه» (شرح الاسماء الحسنی، ص ۵۴) هر چیزی را در جای مناسب خود قرار دادن، و حق هر صاحب حقی را به اودادن است. مولوی در اشعار خود عدل را اینچنین تبیین می کند:

عدل چه بود وضع اندر موضعیش ظلم چه بود وضع در ناموقعش

(مثنوی مولوی، دفتر ششم، بخش ۸۴)

آنچه که حایز اهمیت است این است که حکماء در بحث از عدل، به عنوان یک باب مستقل کم تر بحث نموده اند تا آنجا که شهید مطهری (ره) می گوید: «اهل فن می دانند که حکمای اسلامی - بر خلاف متکلمین - در الهیات بابتی تحت عنوان «عدل» باز نکرده اند. عقاید حکما را درباره این مسأله از لابلای سایر مباحث باید بدست آورد. از این رو این بحث برای من خالی از دشواری نبود. من تاکنون در میان آثار حکما به رساله یا مقاله یا فصلی برخورد نکرده ام که مستقیماً مسأله «عدل الهی» را طرح کرده باشند و به سبب حکیمانانه در این موضوع بحث کرده باشند. ابن الندیم در «الفهرست» می نویسد: «یعقوب بن اسحاق کندی رساله‌ای در عدل الهی نوشته است.» من نمی دانم این رساله اکنون موجود است یا نه؟ و هم نمی دانم که آن را به سبب حکیمانانه نوشته است یا به شیوه متکلمانانه» (مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۱)

۲. معنای حکمت و حکمت نظری و حکمت عملی

واژه «حکمت» به معنای «وصول به حقیقت با ابزار عقل و علم» است و «حکیم» کسی است که با عقل و علم و در راه وصول و احیای حقیقت گام بر می دارد؛ و نیز حکیم کسی است که فرد یا چیزی را از کاری به قصد اصلاح باز می دارد. (مفردات، ج ۱، ص ۵۲۵) به عبارت دیگر حکیم را می توان اینچنین تعریف نمود: «ما یدرک حقیقه الشیء.» (شرح العبارات المصطلحه، ص ۲۴۰)

امام کاظم(ع) در تفسیر آیه ۱۲ از سوره لقمان و در تفسیر معنای حکمت می فرماید: «مراد از حکمت فهم و عقل است» (تفسیر نورالثقلین، ج ۴، ص ۱۹۶)

سید علی اکبر قرشی «حکمت» را به درکی که به وسیله آن می توان حقیقت را درک کرد، تعریف نموده است البته به شرط آنکه مانع از تباهی و جور و فساد شود و باعث انجام کار متقن و محکم از سوی حکیم گردد (قاموس القرآن، ج ۱، ص ۱۶۳) نیز حکیم کسی است که از کارهای زشت میرا است و کار لغو و بی هدف انجام نمی دهد، بنابراین حکیم به این معنا از اوصاف الهی است زیرا اساساً جهل و عجز به عنوان دو عامل اصلی صدور کارهای قبیح و

عبث در خداوند وجود ندارد؛ نیز حکمت به این معنا اثبات کننده ضرورت ارسال رسل از سوی خداوند است: (الهیات و معارف اسلامی، ص ۱۴۱). اما ملاصدرا حکمت را با فلسفه هم معنا دانسته و بر اساس اصالت وجود آن را سعه وجودی حکیم دانسته تا آنجا که نفس حکیم متناظر با عالم وجود و آئینه تمام نمای آن گردد: «صیوره الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی» یعنی تکامل نفس تا بدانجا که عالمی معقول متناظر با عالم هستی گردد (اسفار، ج ۱ ص ۲۰)

بنابراین وصف حکمت برای خداوند، به معنای «تعدیل اوصاف و اسماء فیاض الاهی برای صدور و خلقت نظام احسن، بر اساس علم و اتقان» می باشد و نیز به معنای «شناسایی اشیاء و ایجاد آنها از سوی او و البته در نهایت استواری» می باشد و در مورد اطلاق وصف حکمت به انسان، به معنای «علم و اطمینان همه جانبه انسان به سریان عدالت در موجودات و ضرورت انجام کارهای نیک و خیرات بر اساس این علم» می باشد.

آیه الله جوادی آملی حکمت نظری را به شناخت جامع و عمیق از اموری که بود و نبودش به بود و نبود انسان ارتباطی ندارد، (مانند بحث از مبدء و معاد هستی و مراتب خلقت و عوالم هستی ...) تعریف و حکمت عملی را به علم به اسباب تکامل خلقی و تهذیب ملکات نفسانی انسان که باعث تدبیر صحیح نفس و منزل و مُدن است، تعریف می نماید. (حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، ص ۱۳) بنابراین حکمت نظری، شناسایی و علم به احوال اشیاء و موجودات، آن چنان که هستند؛ و حکمت عملی، علم به این که رفتار و کردار آدمی، یعنی افعال اختیاری وی چگونه باید باشد، می باشد. بنابراین حکمت نظری از «هست»ها و «است»ها (مفاد کان تمامه و کان ناقصه) یعنی «هستی شناسی» سخن می گوید و حکمت عملی از «باید»ها و «نباید»ها یا همان «ایدئولوژی» به معنی دستور العمل ها و احکام اجرایی بحث می کند؛ بنابراین اولاً حکمت عملی، مربوط به افعال اختیاری است و با بایدها و نبایدهای افعال اختیاری انسان سروکار دارد و ثانیاً از بایدها و نبایدهایی کلی و مطلق و تا حدودی دائم سخن می گوید نه بایدها و نبایدهای شخصی و نسبی و موقت.

۳. رابطه عقل نظری و عقل عملی

عقل نسبت به آنچه که درک می کند (مُدْرکات) به عقل نظری و عملی تقسیم می شود. عقل نظری عبارت است از درک نمودن آنچه که سزاوار است دانسته شود. عقل عملی عبارت است از درک نمودن آنچه که سزاوار انجام دادن یا ترک کردن است. علامه طباطبایی (ره) در این باره می نویسد: «آن عقلی که انسان را به حق دعوت می کند عقل عملی است، که به حسن و قبح حکم می کند، و برای ما مشخص می کند چه عملی حسن و نیکو، و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه اش تشخیص حقیقت هر چیز است» (ترجمه تفسیر المیزان،

بنابراین احکام عقل عملی برخاسته از احکام عقل نظری است. عقل نظری، اولاً از جنس درک و علم است و درک اگر به عمل منتهی نشود نه تنها مفید نیست که مضر است و لذا عبث خواهد بود و ثانیاً خلقت آن از سوی خدای حکیم، خلاف حکمت خواهد بود. علم وقتی مقدس و موجب سعادت و ترفیع درجات است که به عمل منتهی گردد؛ به تعبیر امیر بیان (ع): «رب عالم قد قتلته علمه و علمه معه لا ینفعه» چه بسیار عالمی که قاتلش علمش است؛ علمش همراهش است اما نفعی به او نمی‌رساند (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۴) و نیز فرمود: «اذا علمتم فعملوا و اذا تیقنتم فأقدموا» هرگاه چیزی را دانستید بدان عمل کنید و چون به یقین رسیدید اقدام نمایید (همان، حکمت ۲۶۶) و نیز فرمود: «العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل» علم هم‌نشین عمل است پس کسی که دانست عمل کند (همان، حکمت ۳۵۸)

با توجه به مطالب فوق توجه به این نکته ضروریست که برخلاف نگاه پوزیتیویست‌ها علوم انسانی فقط توصیفی نیستند بلکه در علوم انسانی و به ویژه در علوم اجتماعی محقق، مباحث ارزشی و باید‌ها و نباید‌های فراوانی وجود دارد؛ یعنی در آن علوم، گزاره‌های هنجاری و گزاره‌های توصیه‌ای نیز در کنار گزاره‌های توصیفی وجود دارد؛ بنابراین، بحث از ارزش در علوم انسانی مطرح است. (علوم انسانی حکمی، ص ۱۵۳)

۴. حکمت و لوازم آن در آیات و روایات

خدای کریم «حکیم» را به مثابه صاحب خیر کثیر معرفی کرد: «و من یؤتی الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا» (بقره/۲۶۹) چرا که حکیم یعنی صاحب حکمت نظری و عملی و هموست که بواسطه علم به همه مراتب هستی و منشاء صدور کثرات (ما سوا الله) از وجود واحد در قوس نزول و نیز علم به نحوی رجوع کثرات به وحدت در قوس صعود، با استعانت از حکمت نظری، عالم به اسماء الله گردیده است و نیز از سوی دگر با استعانت از حکمت عملی، در پی تعالی نفس علوی خویش است. او که مظهر همه‌ی اسماء الاهی و مضاهی عالم عینی و جامع قوس نزول و صعود است جامع حکمت نظری و عملی است و در این تضاهی تا بدانجا پیش می‌رود که گوش و زبان و چشم و دست و اراده او (ابزارهای عقل نظری و عملی)، مجرای اراده الاهی می‌گردد «قال رسول الله (ص) فی حدیث قدسی: ...وَ اِنَّهُ لَیَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالْاَفَلَةِ حَتَّى اُحِبَّهُ فَاِذَا اُحِبَبْتُهُ كُنْتُ اِذَا سَمِعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِی یَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بِهَا اِنْ دَعَانِی اُجِبْتُهُ وَ اِنْ سَأَلَنِی اَعْطَيْتُهُ» (اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۲) همانا بنده من با کارهای نیکو آنقدر به من نزدیک می‌گردد تا آن که من عاشق او می‌گردم، آن هنگام من گوش‌هایم هستم که با آن می‌شنود و چشمی هستم که با آن می‌بیند و زبانی هستم که با آن تکلم می‌نماید و دستی هستم که با آن کار می‌کند و در آن وقت اگر مرا بخواند پاسخش می‌دهم و اگر تقاضایی کند بدو عطا خواهم کرد.

بنابراین حکمت در انسان از شناخت خدا آغاز و به عبادت و خشیت الاهی ختم می‌گردد، چنانچه امیر بیان (ع) می‌فرماید: «رأس الحکمه مخافه الله» (نهج البلاغه، ص ۳۴۲) اما نکته اساسی اینجاست که اعطای حکمت از جانب خداوند متعال، به منزله پایان کار و تضمین برای سعادت جاودانه نیست، بلکه تضمین وعده سعادت متوقف بر بقاء حکمت است، همچنانکه علامه طباطبایی (ره) می‌نویسد: «حکمت خیر کثیر است» با اینکه جا داشت به خاطر ارتفاع شان و نفاست امر آن بطور مطلق فرموده باشد "حکمت خیر است" و این به آن جهت بود که بفهماند خیر بودن حکمت هم منوط به عنایت خدا و توفیق او است، و مساله سعادت منوط به عاقبت و خاتمه امر است، در مثل فارسی هم می‌گویند "شاهنامه آخرش خوش است"، چون ممکن است خدا حکمت را به کسی بدهد، ولی در آخر کار منحرف شود، و عاقبتش شر گردد.» (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص: ۶۰۷)

۵. عدالت در اسماء الاهی و نقش آن در تکوین و تشریح

بر این اساس در روایات اهل بیت (س) و در تبیین و کلام حکما و عرفای مسلمان، شرط تکامل و تعالی معنوی، احصای اسماء الله به معنای تخلق به اخلاق الله تفسیر گردیده است. از جمله شیخ صدوق در تفسیر روایت علوی (ع) و نبوی (ص) که فرمود: «الله عزوجل تسعه و تسعون اسما من دعا الله بها استجاب له، و من احصاها دخل الجنة»، که ایشان معنا و حقیقت احصای اسماء الله را تخلق و علم به اوصاف الاهی دانسته‌اند. (کتاب التوحید، ص ۱۹۵). بنابراین اساس خلقت بر افاضه و خلق مخلوقات، بر اقتضای اوصاف حضرت حق است که در مرتبه تعیین ثانی از مراتب حقانی و در مرتبه عالم اسماء (عالم ماهیات در تعبیر علم عرفان نظری) هر وصفی از خداوند گاه به تنهایی و گاه با نکاح و امتزاج با سایر اوصاف، منشاء پیدایش حقایق کلی در عالم عقول (جبروت) و به واسطه آن حقایق برزخی در عالم مثال (ملکوت) و در نهایت در نازل ترین مرتبه خلقت یعنی عالم جسم و جسمانیات (ناسوت) عالم خلقی، ظهور می‌یابد و سرّ و حقیقت تسبیح خداوند توسط ما سوی الله «یسبح لله ما فی السماوات و الارض» همین جلوه بودن ایشان برای اسماء الاهی است.

«اسم الله» مقام احدیت قبض و بسط، و «رحمن» مقام بسط و ظهور است، که قوس نزول است، و «رحیم» مقام قبض و بطون است، که قوس صعود است (آداب الصلاة، ص ۲۹۷) حال نکته اساسی در این سیر تکوین در قوس نزول و صعود، حکومت «عدالت» در ظل «حکمت» بر همه ی مراحل پیدایش است، چه در امتزاج اسماء الاهی در عالم اسماء و چه در قضای الاهی در عالم عقول و چه در تقدیر حضرت اله در عالم مثال و چه پیدایش خلقت در عالم دنیا، این اعتدال جاری و ساری است: «وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِلُهُ اِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ» هیچ چیز نیست مگر آنکه بنیاد و خزینه اش در نزد ماست و ما به قدر معلوم آنرا نازل می‌کنیم و در

عالم خلقی پدیدار می نماید (حجر/۲۱) و انسان بصیر و بینا می تواند این اعتدال را در جای جای کتاب تکوین ببیند «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَؤُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» خدایی که هفت آسمان را بر روی هم خلق کرد، در خلقت خدای رحمن هیچ تهاافت و ناسازگاری نیست، چشم خویش را برگردان آیا در خلقت سستی می بینی؟ (ملک/۳)

اگر شما دارای ملکات فاضله انسانی باشید، در وقتی آن ملکات صورت شما را انسانی می کند که با آن ملکات بدون اینکه از طریق اعتدال خارج شده باشند محسوس گردید. (شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، ص: ۴۵) از اینرو، عصاره تلاش انسان کامل که ساعی در ایجاد تناظر کتاب نفس خویش با کتاب آفاقی تکوین است نیز ایجاد «اعتدال» در همه قوای شهویه و غضبیه و نطقیه موجود در مراتب جسمی و خیالی و وهمی خویش تحت تدبیر عقل است. (گزیده ی کتاب جامع السعادات، ص ۷۱-۸۸ و ۱۹۰-۲۴۴) و البته جامع این کتاب آفاقی و انفسی، کتاب شرع و کلام الهی است که نازل شده و عصاره علم و حکمت ذات لایتنهای حضرت حق است که او هم در نهایت اعتدال است «وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت/۴۱) و این قرآن کتابی نفوذ ناپذیر است که هیچ باطلی بدان راه ندارد، نه از پس و نه از پیش، کتابی نازل یافته از سوی حکیمی ستوده است.

بنابراین غایت انسان کامل، ایجاد تناظر و تطبیق بین کتاب تکوین و تشریح و نفس خویش است و این مقصود، حاصل نمی آید جز با تخلق و تأدب به اسماء الهی، آن هم به شرط حاکمیت و تحقق اعتدال در قوای انفسی و قوانین تشریحی به اقتضای اعتدال جاری و ساری در مظاهر تکوینی اسماء الهی؛ که آن هم معلول حکمت حضرت حق و نیز عقل در مرتبه صدور فیض الهی (مرتبه وجودی اهل البیت (س) است. چنانچه امام صادق (ع) فهم حقیقت امام معصوم را، حقیقت حکمت معرفی می نماید. آن حضرت می فرماید: «حکمت این است که لقمان نسبت به امام زمان خود آگاهی داشت (تفسیر نورالثقلین، ج ۴، ص ۱۹۶)

۶. جایگاه ایمه اطهار (ع) بویژه حضرت علی (ع) بعنوان مجرای فیض الهی بر اساس عدالت

در روایات متعدد، مرتبه نوری حضرت ختمی مرتبت (ص) و نیز انوار ائمه اطهار (س) مجرای فیض و سبب و سلسله جنبان خلقت هستی (عالم تکوین) معرفی شده است «فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِنَّا كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَأَقْبَلَ عَلِيٌّ بَنُ أَبِي طَالِبٍ (ع) فَلَمَّا رَأَهُ النَّبِيُّ (ص) تَبَسَّمَ فِي وَجْهِهِ وَ قَالَ مَرَحِبًا بِمَنْ خَلَقَهُ اللَّهُ قَبْلَ آدَمَ بِأَرْبَعِينَ أَلْفَ عَامٍ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْ كَانَ الْإِنْسَانُ قَبْلَ الْأَبِ قَالَ نَعَمْ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَنِي وَ خَلَقَ عَلِيًّا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ بِهَذِهِ الْمُدَّةِ وَ خَلَقَ نُورًا فَقَسَمَهُ نِصْفَيْنِ فَخَلَقَنِي مِنْ نِصْفِهِ وَ خَلَقَ عَلِيًّا مِنَ النُّصْفِ الْآخَرَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ»

(بحار/ج ۳۵/ص ۲۹) ابن عباس می گوید که در محضر رسو الله بودیم که امیرالمؤمنین بر ما وارد شد، وقتی رسول الله ایشان را دید لبخندی بر ایشان زدند و فرمودند: آفرین باد بر کسی که خداوند او را چهل هزار سال قبل از حضرت آدم خلق نمود. از رسول الله پرسیدم که مگر می شود پسر قبل از پدر خلق شود؟ فرمود: بله او و بلکه مرا نیز به همین مدت قبل از آدم خلق نمود. خداوند نوری را خلق نمود و او را به دو نیم کرد و مرا از نیمی و علی را از نیم دیگر خلق نمود و سپس موجودات را خلق کرد.

براین اساس حضرات اصحاب کساء (س) حتی سبب و مجرای خلقت حقیقت نبوت اند. قال رسول الله (ص): «كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين» و بنابراین ایشان مطلع خلقت و فلسفه بقای هستی اند «قال الصادق (ع): ما تبقی الارض یوما واحدا بغير امام منا تفرغ إليه الأمة» (میزان الحکمه/۱/۲۴۳).

در این میان مقام شامخ آیه الله الکبری، اب الائمه، حضرت علی (ع) مقام ممتازی است. از آنجا که حضرت رسول (ص) اول مخلوق عالم اند و حضرت علی (ع)، بعنوان وجود متعالی که لحم و دم و جان او از جنس لحم و دم و جان رسول الله (ص) است و در کلام نبوی برادر و وصی و صاحب تمام مقامات ایشان بجز مقام نبوت، معرفی شده اند، نیز ایشان (ع) صادر اول تلقی می گردند، که برخی از این روایات را متذکر می شویم:

قال رسول الله (ص): «أنا خُلِقْتُ وَ عَلِيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ نُسِبَخِ اللهُ يَمْنَةَ الْعَرْشِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللهُ آدَمَ بِالْفِيءِ غَامٍ؛ من و علی از نور واحد آفریده شده ایم. ما در جانب راست عرش، خدا را تسبیح می گفتیم دو هزار سال پیش از آنکه آدم (ع) خلق شود (بحار الانوار، ج ۳۵، ص ۸۴).

قال رسول الله (ص): «خُلِقْتُ أَنَا وَ عَلِيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللهُ آدَمَ بِأَرْبَعَةِ أَلْفِ عَامٍ فَلَمَّا خُلِقَ آدَمُ رُكِبَ ذَلِكَ النُّورُ فِي ضَلْبِهِ فَلَمْ نَزَلْ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ حَتَّى افْتَرَقْنَا فِي ضَلْبِ عَبْدِ الْمُطَلَبِ...؛ من و علی از نور واحد آفریده شدیم چهار هزار سال پیش از آنکه آدم خلق شود. پس هنگامی که آدم خلق شد، آن نور در ضلب آدم قرار گرفت. ما همواره در شیء واحد بودیم تا آنکه در ضلب عبدالمطلب از یکدیگر جدا شدیم. (بحار الانوار، ج ۳۸، ص ۱۵۰)

قال رسول الله (ص): «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورِي فَفَتَقَ مِنْهُ نُورَ عَلِيٍّ ثُمَّ خَلَقَ الْعَرْشَ وَ اللَّوْحَ وَ الشَّمْسَ...» اولین چیزی که خداوند آفرید، نور من بود و سپس نور علی را از آن آفرید. و در پی آن عرش و لوح و خورشید را... (بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۱۷۰)

قال أبو عبد الله (ع): «قال الله تبارك و تعالی يا محمد إني خلقتك و علياً نوراً يغني روحاً بلا بدن قبل أن أخلق سماءواتي و أرضي و عرشي و بحري...؛ خداوند متعال فرمود ای محمد (ص)! من تو و علی را به صورت نوری، یعنی روحی بدون بیکر، آفریدم پیش از آنکه آسمان ها و زمین و عرش و دریایم را بیافرینم (الكافی، ج ۱، ص ۴۴۰).

قَالَ رَسُولَ اللَّهِ (ص): «كُنْتُ أَنَا وَعَلِيٌّ نُورًا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ آدَمَ بِأَرْبَعَةِ عَشَرَ أَلْفَ عَامٍ، فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ قَسَمَ ذَلِكَ النُّورَ جُزْءَيْنِ رَكْبًا فِي آدَمَ فَجُزْءٌ أَنَا وَ جُزْءٌ عَلِيٌّ بَنُ أَبِي طَالِبٍ...»؛ من و علی(ع) چهارده هزار سال قبل از آنکه خداوند آدم(ع) را بیافریند، در پیشگاه الهی به صورت نوری بودیم. هنگامی که خداوند آدم(ع) را خلق کرد، آن نور را به دو جزء تقسیم کرد و در صلب آدم قرار داد. یک جزء آن من بودم و جزء دیگر علی(ع) مناقب اهل البيت، ص ۱۲) از این اختلاف در زمان خلقت ایشان قبل از خلقت حضرت آدم (س) که در روایتی چهارهزار سال و در روایتی دو هزار سال و در روایت دیگر چهارده هزار سال آمده می توان کثرت تقدم مرتبه وجودی ایشان را استنباط کرد بدینگونه که خلقت ایشان قبل از پیدایش همه مخلوقات است همانگونه که از ظاهر روایت اول و سوم قابل استنباط است.

نیز از سویی دیگر از آنجا که در روایت نبوی(ص) حقیقت نوری حضرت رسول (ص) عقل اول و صادر نخست معرفی گردیده است «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ» (عوالی الیالی، ج ۴، ص ۹۹)، و از این جهت که حضرت علی (ع) روح و جان و خون و گوشت پیامبر است «قال رسول الله (ص): انا و علی من شجرة واحدة... ثم قال: لحمك من لحمي و دمك من دمي» (مفاتیح الجنان، دعای ندبه)، بنابراین به برهان مساوات نتیجه گیری می شود که حضرت امیر المؤمنین(ع) نیز صادر اول و عقل کل می باشند.

بنابراین به برهان انی و از این جهت که به تعبیر حکما، «علت»، تمام کمالات وجودی «معلول» را به نحو اتم و اکمل بایستی دارا باشد، از اعتدال کامل در جهان هستی «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» (ملک/۳) می توان به اوج مرتبه عدل و اعتدال در سرشت و ذات نوری حقیقت تامه محمدیه و علویه پی برد. چه در مقام تجلی ربوبیت تکوینی و چه در مقام تجلی ربوبیت تشریحی خدای سبحان. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع): فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلِيٌّ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ قَالَ هُوَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلِيٌّ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» همچنان که امیرالمؤمنین در منزلت رسول الله(ص) فرمود: «هُوَ النَّاطِقُ بِالسَّنَةِ الْعَدْلِ وَ الْأَمْرُ بِالْفَضْلِ» او گوینده ای است که به سبک و سیاق عدالت سخن می گوید و به فضیلت امر می نماید و به استدلال مساوات پیشین، همین مرتبه برای سایر ائمه (س) نیز صادق است. قال الباقر و الصادق عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «أَنَّ الْمُرَادَ بِذِي الْعَدْلِ رَسُولُ اللَّهِ وَ أَوْلِيَ الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِهِ؛ همانا منظور از صاحب عدل رسول الله و صاحبان امر از پس ایشان، است» (نور الثقلین، ج ۱، ص ۴۴۴) و قال الصادق (ع): «علمنا واحد، فضلنا واحد و نحن شيء واحد»؛ علم و تمام فضایل ما (از جمله عدل) یکی است و ما یک حقیقت هستیم» (بحار، ج ۲۶، ص ۳۱۷). حاصل آنکه عنصر عدل که بنیاد صدور کثرات از ذات واحد الاهی است در مرتبه صدور متجلی در حضرات معصومین(س) است، و

نیز بایستی توجه داشت که عدالت نه تنها جزء اصلی علتِ فاعلی و هستی بخشِ ماسوی الله است بلکه علتِ غایی و فلسفه بقای هستی نیز محسوب می‌گردد. قال رَسُولَ اللَّهِ (ص): «لَا يَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَقُومَ بِأَمْرِ أُمَّتِي رَجُلٌ مِنْ صُلْبِ الْحُسَيْنِ يَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مَلِئَتْ جَوْرًا قُلْنَا مَنْ هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْإِمَامُ التَّاسِعُ مِنْ صُلْبِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» دنیا به پایان نمی‌رسد مگر آنکه مردی (امامی) که از نسل امام حسین ع است، قیام نماید و زمین را پر از عدل نماید آنگونه که پر از ظلم و جور شده بود. گفتیم: کیست آن مرد؟ فرمود: فرزند نهم از نسل امام حسین(ع).

و بر این اساس در قوس صعود و نیل به وجه الله و به تاسی از انسان کامل، تمام شؤون زندگی و اخلاق فردی و تعاملات خانوادگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی بایستی بر اساس عدل استوار گردد. از جمله فلسفه پذیرش قدرت و حکومت نیز اجرا و احیای عدالت است؛ آنگونه که حضرت علی (ع) می‌فرماید: سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید اگر حضور فراوان بیعت کنندگان نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند و اگر خداوند از علما عهد و پیمان نگرفته بود که برابر شکم بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته رهایش می‌ساختم و آخر خلافت را به کاسه ی اول آن سیراب می‌کردم آنگاه می‌دیدید دنیای شما نزد من، از آب بینی بزغاله‌ای بی‌ارزش‌تر است (نهج البلاغه، خطبه سوم).

امام خمینی (ره) در تبیین ماهیت و کارکرد اعتدال و توضیح جایگاه آن و اینکه عدالت بزرگترین فضیلت عام انسانی است، می‌فرماید که مقصود از عدالت در اخلاق، اعتدال قوای سه‌گانه شهویه، غضبیه و شیطانیه است و نیز می‌فرماید: «عدالت در مورد جلوه معارف الهیه و جلوات توحید در قلب اهل معرفت، عبارتست از عدم احتجاج از حق به خلق و از خلق به حق و به عبارت دیگر رؤیت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت که این مختص «کَمَلِ اَهْلِ اللهِ» است. عدالت اما در عقاید و حقایق ایمانیه عبارتست از ادراک حقایق وجودیه علی ما هی علیه از غایه القصوای کمال اسمائی تا منتهی النهایه رجوع مظاهر به ظواهر که این حقیقت معاد است و بنابراین توحید، غایت القصوای سیر انسانی و توجه به کمال مطلق است. (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۴۸) بنابراین ایشان ایجاد تعدیل بین قوای نفسانی متناظر با عدالت حاکم در عالم تکوین که هر دو نشأت گرفته از عدالت حاکم بر اسماء و اوصاف الاهی در قوس صعود را، مقدمه وصول به کمال انسانی و جلوه‌گری او برای ذات عین العدل الاهی و اسماء معتدله حضرت حق دانسته و در واقع غایت و نتیجه اعمال را هم همین ایجاد اعتدال در مملکت قوای نفس می‌دانند که این سبب کمال انسان می‌گردد. البته بایستی توجه داشت که ایشان در این تبیین از جایگاه عدالت در تکوین و تشریح متأثر از آراء مرحوم صاحب جامع السعاده نیز می‌باشند؛ آنجا که ایشان عدالت را اینگونه تعریف می‌نمایند: «العدالة هي ائتلاف جميع القوى و اتفاقها على امتثالها

للعاقله بحیث یرتفع التخالف و التجاذب؛ عدالت به معنای وحدت و اتفاق همه قوای انسانی برای اطاعت از قوه عاقله است تا آنجا که هرگونه اختلاف و افراط و تفریط از بین برود». (جامع السعادات، ص ۵۲)

۷. حقیقت عدالت، تطبیق کتاب تشریح با کتاب تکوین بر اساس حکمت

خداوند سبحان بالا ترین مراتب قدرت و اختیار را دارد و هر کار ممکن را می تواند رنگ حقیقت بخشد، و نیز می تواند در پرده عدم باقی گذارد، بدون اینکه تحت تاثیر هیچ نیروی اجبارگر و مقهور کننده ای قرار بگیرد. البته همه آنچه را «می تواند» انجام نمی دهد؛ بلکه آنچه را «می خواهد» و «اراده» می کند، انجام می دهد. از ویژگی ها و صفات خدای تعالی عادل بودن و حکیم بودن است، و این دو صفت تقارب خاصی با یکدیگر دارند و بحث از آندو موجب تبیین بسیاری از ابهامات می گردد تا آنجا که شهید مطهری می گوید: «در میان صفات پروردگار، دو صفت است که از نظر شباهت و ایرادهای وارده بر آنها، متقارب و نزدیک به یکدیگرند: عدالت، حکمت. منظور از عادل بودن خدا این است که استحقاق و شایستگی هیچ موجودی را مهمل نمی گذارد و به هر کس هر چه را استحقاق دارد می دهد، و منظور از حکیم بودن او این است که نظام آفرینش، نظام احسن و اصلح، یعنی نیکوترین نظام ممکن است.» (مجموع آثار، ج ۱، ص ۸۷) به بیان دیگر می توان اینچنین گفت که حکمت همان تجلی عدالت در مرتبه فکر است و عدالت هم تحقق حکمت در مرتبه عمل است.

تجلی عدالت خداوند را که مبتنی بر حکمت است، می توان در تکوین موجودات، تشریح احکام و حسابرسی قیامت مشاهده کرد؛ از آنجایی خدای متعال، کمال محض است، اراده او اصالتاً به جهت کمال و خیر مخلوقات، تعلق می گیرد و اگر لازمه وجود مخلوقی، پیدایش شرور و نقایصی در جهان باشد، جهت شر آن، مقصود بالتبع (و نه مقصود ذاتی) خواهد بود. پس مقتضای صفات کمالیه الهی، این است که جهان به گونه ای آفریده شود که مجموعاً دارای بیشترین کمال و خیر ممکن باشد و از اینجا، صفت حکمت برای خدای متعال، ثابت می گردد.

امتیاز اصلی انسان، اختیار و اراده آزاد است و داشتن نیروی اختیار و انتخاب، یکی از کمالات وجودی به شمار می رود. موجودی که واجد آن باشد، کامل تر از موجود فاقد آن، محسوب می شود. اما لازمه مختار بودن انسان، این است که هم بتواند کارهای خوب و شایسته انجام دهد و به سوی کمال نهایی و ابدی، گام بردارد و هم بتواند، مرتکب کارهای زشت و ناپسند گردد و به سوی خسران و شقاوت جاودانی، سقوط کند. البته آنچه اصالتاً مورد اراده الهی قرار می گیرد، همان تکامل او است؛ ولی چون لازمه اختیار انسان، امکان تنزل و سقوط هم هست، چنین سقوط اختیاری هم به تبع مورد اراده الهی واقع خواهد شد.

و درباره عدالت در مقام تشریح احکام نیز گفتنی است که خدای متعال، انسان را به آنچه موجب خیر و مصلحت او است، امر فرموده و از آنچه موجب فساد و سقوط او است، نهی کرده است تا وسیله حرکت تکاملی او فراهم گردد و چون تکالیف الهی به منظور رسیدن انسان به نتایج عمل به آنها وضع شده و نفعی برای خدای متعال ندارد؛ از این رو، حکمت الهی اقتضا دارد که این تکالیف، متناسب با توانایی‌های مکلفان باشد؛ زیرا تکلیفی که امکان اطاعت نداشته باشد، لغو و بیهوده خواهد بود.

بدین ترتیب، عدالت در مقام تکلیف، ثابت می‌شود که اگر خدای متعال، تکلیفی فوق طاعت بندگان، تعیین کند، امکان عمل نخواهد داشت و کار بیهوده‌ای خواهد بود. عدالت در مقام قضاوت بین بندگان، با توجه به این نکته ثابت می‌شود که این کار، به منظور مشخص شدن استحقاق افراد برای انواع پاداش و کیفر، انجام می‌گیرد و اگر بر خلاف قسط و عدل باشد، نقض غرض خواهد شد.

سرانجام عدالت در مقام دادن پاداش و کیفر با توجه به هدف نهایی آفرینش، ثابت می‌گردد؛ زیرا کسی که انسان را برای رسیدن به نتایج کارهای خوب و بدش آفریده است، اگر او را بر خلاف اقتضای آنها، پاداش یا کیفر دهد، به هدف خود نخواهد رسید. پس دلیل عدل الهی - به معنای صحیح و در همه مظاهر آن - این است که صفات ذاتی او، موجب رفتار حکیمانه و عادلانه است و هیچ صفتی که اقتضای ظلم و ستم یا لغو و عبث را داشته باشد، در او وجود ندارد. بنابر این، چون نظام تکوین نیز حاصل ظهورات اسمایی بر اساس حکمت است، پس در اعتدال کامل است تا آنجا که همانطور که می‌توان گفت «الله هو العدل»، نیز می‌توان گفت: «العالم هو العدل»؛ تا آنجا که حکما، عالم وجود را عاری از شریعتی عاری از بی عدالتی می‌دانند. و به همین خاطر می‌توان هر موجود در عالم هستی را آئینه اسماء و صفات حضرت باری تعالی دانست.

برگ درختان سبز پیش خداوند هوش هر ورقی دفترست معرفت کردگار

(غزلیات سعدی، غزل ۲۹۶)

عموم حکمای صدرایی که در رد نسبیت اخلاق گفته‌اند از جمله اینکه: انشائیات قابل ارجاع به اخباریات‌اند. از جمله مرحوم علامه مصباح یزدی این نکته را از باب ضرورت بالقیاس بین فعل و نتیجه تبیین می‌نمایند و می‌توان تمام انشائیات مشروع و معقول را به جملات خبری حاکی از حقایق عالم تکوین ارجاع داد و مثلاً جمله «دروغ نگو»، قابل بازگویی به جمله «دروغ تو را از کمال دور می‌کند» می‌باشد؛ به همین دلیل می‌توان ریشه و مبنای احکام عقل عملی را محکی و بیان‌کننده احکام عقل نظری دانست. مثلاً ضرورت و فضیلت جهاد و شهادت و ایثار، قراردادن نفس انسانی بعنوان نفخه الهی و نعمت‌های الهی در جای مناسب

خود که همان سبب قرب الی الله بودن است، می باشد. «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ... فَاسْتَبَشِرُوا بِنَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» همانا خداوند از مومنین، جان و مالشان را می خرد به اینکه برایشان بهشت استووپس بشارت دهد به این معامله تان، معامله ای که انجام دادید و این رستگاری بزرگی است (توبه ۱۱۱)

لذا مرحوم نراقی عدالت را نفس تبعیت و انقیاد و مطاوعت عقل عملی از قوه عاقله ای می داند که فهم نظام هستی و نیز اشراق به مملکت درون دارد و به دنبال تطبیق این دو با هم است، «العدالة هو انقياد العقل العملي للقوه العاقله و تبعيته لها في جميع تصرفاته» (جامع السعادات، ص ۱۵) و ظلم را خروج از این انقیاد و عدم تطابق بین عقل نظری و عقل عملی می دانند: «لها طرف واحد، يسمي جورا و ظلما و هو يشمل جميع ذمائم الصفات لان العدالة، عبارة عن ضبط العقل العملي، جميع القوى تحت اشاره العقل النظري و هو جامع الكمالات بأسرها. فالظلم الذي هو مقابله، جامع للنقائص بأسرها» (همان، ص ۶۵). و درسایه این تطابق است که انسان بعنوان مظهر همه اسماء الاهی می تواند با اعتدال کاملی که در مملکت درون خود ایجاد می کند و با تطبیق سیر جوهری تکوینی نفس خویش در قوس صعود با اعتدال و نورانیت خویش در قوس نزول (فطرت) به مقام خلافت الاهی دست یابد: «من حصل له الكمالان هو الانسان التام الكامل الذي تल्लीء قلبه بانوار الشهود و به تتم دائره الوجود» (همان، ص ۹). از همین جهت است که امام صادق (ع) شرط هدایت را فهم کامل عقل دانسته اند: «عرفوا العقل و جنده و الجهل و جنده تهتدوا»؛ عقل و جهل و جنودش را بشناسید، آنگاه هدایت می شوید. (نورالثقلین، ج ۵، ص ۷۱) و پیامبر اکرم فرمودند: «يا علي إذا تقرب العباد إلى خالقهم بالبز فقرب إليه بالعقل تسببهم»؛ ای علی! هر گاه بندگان به وسیله عمل نیک به پروردگارشان تقرب می جویند، تو با عقلت تقرب بجو، تا از آنان پیشی بگیری (مشکاة الأنوار، ج ۱ ص ۲۵۱).

۸. حق گرایی و حق طلبی به عنوان ریشه عدالت در حکومت امیرالمومنین (علیه السلام)
بر این اساس در جای جای سیره فردی و اجتماعی و سیاسی حضرت علی (ع) حق طلبی بعنوان ریشه و اساس عدالت، موج می زند؛ حضرت فرمود: «فلا نقب الباطل حتى يخرج الحق من جنبه» قطعاً من باطل را می شکافم و حق را از پهلوئی آن بیرون می آورم. (نهج البلاغه، خطبه ۳۳) هنگامی که امام (ع) عنان خلافت جامعه اسلامی را بدست گرفت، انبوهی از مشکلات و نابسامانی های مختلف در پیش روی او بود. از مهم ترین این معضلات، می توان به عدم رعایت عدالت اقتصادی در جامعه اسلامی بعد از نبی مکرم اسلام (ص) اشاره کرد. طبق گزارش های متعدد تاریخی، خلفای پیش از امام علی (ع) مبنای عدالت اجتماعی را بر اساس دو رکن سوابق اسلامی افراد و ترکیب قبایلی مبتنی ساختند. به طور مثال کسانی که زود تر اسلام آورده بودند، باید سهم بیشتری دریافت می نمودند. اما زمانی که امام (ع) عهده دار منصب خلافت

شد، برخلاف سیره ای که عثمان داشت مبنی بر بذل و بخشش سلیقه ای اموالی که متعلق به عموم مسلمانان بود، امام (ع) با عنایت به سیره نبوی (ص)، تقسیم این اموال را به صورت تساوی و طبق ارزش های واقعی مطرح نمود. امام علی (ع) در سخنان ابتدایی خود در دوران خلافت، تاکید نمود که در سیره و سیاست مالی خود، تنها بر اساس سیره پیامبر اکرم (ص) عمل خواهد نمود. «و اینی حاملکم علی منهج نبیکم... ألا این موضعی من رسول الله ص بعد وفاته کموضعی منه آیام حیاته» (شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، ج ۷، ص: ۳۶) از نکات قابل توجه در سیره عملی امام علی (ع) منحصر کردن برتری انصار و مهاجرین، تنها در فضل و برتری معنوی بود، بدین معنا که این عنوان فقط یک برتری معنوی است که البته اجر آن در نزد خداوند متعال محفوظ است اما از حیث حقوق مالی و اجتماعی، تمام مسلمانان یکسان هستند، امام (ع) با تاکید بر این اصل، فرمود مبدا کسی بگوید: «حرمانا علی بن ابی طالب و ظلمنا حقوقنا و نستعین بالله و نستغفره، و أما من كان له فضل و سابقه منكم فانما أجره فيه علی الله، فمن استجاب لله و لرسوله و دخل في ديننا و استقبل قبلتنا و أكل ذبيحتنا فقد استوجب حقوق الاسلام و حدوده فانتم أيها الناس عباد الله المسلمون و المال مال الله يقسم بينكم بالسوية» (منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه (خوئی)، ج ۱۳، ص: ۷۰)

به طور مثال، در همان روز های ابتدایی تصدی امام علی (ع)، از جمله افرادی که به سیره مالی حضرت اعتراض داشتند، دو صحابی بزرگ یعنی طلحه و زبیر بودند، ادعای این دو نفر آن بود که اولاً در امور و کار ها با ما مشورت نمی کنی، و ثانیاً در بین ما و سایر مسلمین، در تقسیم اموال به مساوات عمل می نمایی، امام علی (ع) در پاسخ به ایشان فرمود: «أدفعْتُكُمْ عَنْ حَقِّ وَجِبْ لَكُمْ فَظَلَمْتُمْكُمْ إِيَّاهُ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ قَالَ فَهَلِ اسْتَأْذَنْتَ مِنْ هَذَا الْمَالِ لِنَفْسِي بَشِيءٍ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ قَالَ أَوْ قَوِّعَ حُكْمٌ أَوْ حَقٌّ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَجَهَلْتَهُ أَوْ ضَعَفْتَ عَنْهُ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ قَالَ فَمَا الَّذِي كَرِهْتُمَا مِنْ أَمْرِي حَتَّى رَأَيْتُمَا خِلَافِي قَالَ خِلَافُكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي الْقِسْمِ إِنَّكَ جَعَلْتَ حَقَّنَا فِي الْقِسْمِ كَحَقِّ غَيْرِنَا» (بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۳۲، ص: ۲۱) آیا من شما را از حقی که بر شما واجب است محروم کردم پس بدان سبب به شما ظمی کرده باشم، آندو گفتند: پناه بر خدا، سپس حضرت فرمود: آیا من از این مال (بیت المال) برای خودم چیزی را برگزیده ام، آندو گفتند: پناه بر خدا، امام (ع) فرمود: آیا به جهل حکمی یا حقی از مسلمین را اجرا نموده ام، باز هم گفتند: پناه بر خدا، آنگاه امیر المومنین (ع) به خشم آمد و فرمود: پس چه چیزی باعث شده است شما نسبت به عملکرد من، اکراه داشته باشید، گفتند: مخالفت تو با سیره عمر بن خطاب در نحوه قسمت است، تو سهم ما را در تقسیم اموال مانند حق دیگران قرار داده ای!

نخبگانی مانند طلحه و زبیر در جامعه آن روز پیوسته نظار این را داشتند که حاکم جامعه با رعایت تبعیض های اجتماعی با آن ها رفتار کند، این در حالی است که خود امیر المومنین (ع) با

وجود اولی بودن به ایشان در آن صفات و ویژگی ها، هرگز برای خود، برتریستی در مقابل آحاد جامعه خویش قایل نبود.

امام علی (ع) در پاسخ به اعتراض های مطرح شده در باب سیره حق گرایانه و حق طلبانه خود، در مقابل سیره تبعیض گونه خلافای پیش از خود، پیوسته می فرمود: «فسنة رسول الله اولی باتباع عندکم ام سنة عمر؟» قال: «سنة رسول الله یا امیر المؤمنین! لنا سابقة و عناء و قرابة. قال: «سابقتکم اقرب ام سابقتی؟» قال: «سابقتک قال: «فقرابتکما، ام و قرابتی؟». قال: «قرابتک قال: «فعاؤکم اعظم ام عنای؟» قال: «عناؤک قال: «فو الله ما انا و اجیری هذا الا بمنزلة واحدة»؛ و اومی بیده الی الاجیر. (بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۴۱، ص: ۱۱۶) طلحه و زبیر نزد امیر المؤمنین آمدند و گفتند: عمر این گونه به ما سهم نمی داد. او گفت: «آیا پیامبر چه اندازه از غنایم به شما سهم می داد؟» آنان خاموش ماندند. گفت: «آیا پیامبر غنایم را یکسان میان همگان بخش نمی کرد؟» گفتند: چرا. گفت: «آیا در نزد شما پیروی از سنت پیامبر درست تر است یا پیروی از سنت عمر؟» گفتند: سنت پیامبر، ای امیر مؤمنان، ولی ما دارای سابقه، و تحمل سختی، و خویشاوندی هستیم. سپس حضرت (ع) گفت: «آیا سابقه شما بیشتر است یا سابقه من؟» گفتند: سابقه تو. گفت: «خویشاوندی شما یا خویشاوندی من؟» گفتند: خویشاوندی تو. گفت: «آیا شما بیشتر رنج دیده‌اید یا من؟» گفتند: تو. گفت: «به خدای سوگند که من و این اجیر سهمی برابر داریم»، و با دست اشاره به آن فرد اجیر کرد.

و اساس این عدالت ارزش بخشی به ارزش های حقیقی و بر مبنای عقلانیت است تا آنجا که شیخ الرئیس بوعلی سینا در رساله معراجیه خویش، حضرت علی (ع) را «کالمعقول بین المحسوس» خطاب می نماید، آنجا که می نویسد: «أمیر المؤمنین علی بن ابي طالب - علیه السلام - مرکز الحکمة، و فلك الحقیقة و خزانة العقل، و لقد کان بین الصحابة کالمعقول بین المحسوس» (رساله معراجیه، ص ۱۵). توضیح آنکه عموم انسان ها که اساسا غایت معرفتشان ادراکات حسی و هدفی جز ارضای غرائض مادی ندارند معنایی از عدالت جز تساوی نمی فهمند؛ این فهم از عدالت جز همان فهم محسوس که برخی حیوانات نیز به قوه خیال درکی نازل از آن دارند، نیست از جمله در تشکیل ظرف های شش ضلعی برای قرار دادن عسل توسط زنبور و ... نیز حتی عموم انسان های فضیلت مدار نیز در تعریف و اجرای عدالت، تساوی را مصداق عدالت می پندارند. اما بایستی توجه داشت که فهم «موضع» در «جعل الشیء فی موضعه» کار عاقل است و در مقیاس کل هستی، کار عقل کل است و به همین خاطر شیخ الرئیس از حضرت علی (ع) اینچنین یاد می کند: «أمیر المؤمنین علی بن ابي طالب - علیه السلام - مرکز الحکمة، و فلك الحقیقة و خزانة العقل، و لقد کان بین الصحابة کالمعقول بین المحسوس» (معراج نامه،

شهید مطهری در توصیف و تشریح عدالت امام علی (ع) می‌گوید: «وقتی که علی (علیه السلام) مطلع شد که دخترش از بیت المال مسلمین گلوبندی را به عنوان عاریه - البته با قید ضمانت - گرفته و در روز عید از آن استفاده کرده است او را سخت مورد عتاب خویش قرار داد و با لحنی کاملاً جدی فرمود:

اگر نبود که آن را به صورت عاریه مضمونه، یعنی با قید ضمانت گرفته‌ای دستت را می‌بریدم، یعنی درباره تو حدّ سارق را اجرا می‌کردم. هم ایشان وقتی که ابن عباس، پسر عمو و یاور دانایشان، مرتکب خلافی شد نامه‌ای به او نوشتند و او را مورد سخت‌ترین حملات خویش قرار دادند، به وی نوشتند: «اگر از خلاف خویش بازنگردی با شمشیرم تو را ادب خواهم نمود، همان شمشیری که احدی را با آن زده‌ام مگر اینکه وارد جهنم شده است». یعنی می‌دانی که شمشیر من جز بر دوزخیان فرود نمی‌آید و این کار تو، تو را دوزخی و مستحق شمشیر من ساخته است. سپس برای اینکه بفهماند عدالت او درباره هیچ‌کس استثناء‌بردار نیست می‌فرماید: «به خدا قسم اگر حسن و حسین (علیهما السلام) هم مرتکب این جرم می‌شدند با آنان ارفاق نمی‌کردم».

(مجموعه آثار استاد شهید مطهری (عدل الهی)، ج ۱، ص: ۲۴۶)

بنابراین معنای دقیق عدالت در سیره علوی، عبارت است از تکریم ارزش‌های حقیقی بر مبنای عقلانیت و عدم اصالت دادن به ارزش‌های پوشالیست، که با محوریت عدالت بر مبنای وضع شی در موضعش تحقق می‌یابد.

نتیجه گیری

از پژوهش حاضر مشخص می شود که ابتدای حکمت عملی بر حکمت نظری است و این بدین معنا است که باید ها و نباید ها به هست ها و نیست ها رجوع می کند، پس از باب ضرورت بالقیاس بین فعل و نتیجه، می توان تمام انشائیات مشروع و معقول را به جملات خبری حاکی از حقایق عالم تکوین ارجاع داد، مانند جمله «دروغ نگو»، که قابل بازگویی به جمله «دروغ تو را از کمال دور می کند» می باشد؛ به همین دلیل می توان ریشه و مبنای احکام عقل عملی را محکی و بیان کننده احکام عقل نظری دانست. از اینرو حکیم یعنی صاحب حکمت نظری و عملی و هموست که بواسطه علم به همه مراتب هستی و منشاء صدور کثرات (ما سوا الله) از وجود واحد در قوس نزول و نیز علم به بازگشت کثرات به وحدت در قوس صعود، با استعانت از حکمت نظری، عالم به اسماء الله گردیده است و نیز از سوی دگر با استعانت از حکمت عملی، در پی تعالی نفس علوی خویش است. براین اساس حکمت بر عدالت و اعتدال در عالم تکوین و تشریح (قوس نزول و قوس صعود) است بنابراین شرط هر عمل اصلاحی در تربیت و سیاست و وعظ و ... اصلاح نفس با ایجاد اعتدال معقول در جوانح و جوارح خواهد بود. همان چیزی که در سراسر اندیشه و سیره و کلام امیر مومنان (ع) موج می زند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
نهج البلاغه.
۱. ابن سینا، رساله معراجیه (معراج نامه)، (۱۳۹۳)، تهران، انتشارات بی زمان.
 ۲. ابن مغارلی، علی بن محمد، (۱۴۲۷ق)، مناقب اهل بیت، قم، مرکز جهانی تقریب بین مذاهب اسلامی.
 ۳. امام خمینی، روح الله، (۱۳۶۸)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۴. امام خمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، شرح چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، حکمت نظری و حکمت عملی در نهج البلاغه، نشر اسراء.
 ۶. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۴)، کاوش‌های عقل نظری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
 ۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دارالقلم،
 ۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۶)، الهیات و معارف اسلامی، قم: موسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق.
 ۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۷)، شرح الاسماء الحسنی (شرح الجوشن الکبیر)، انتشارات بیدار.
 ۱۰. سبزواری، ملاهادی، (بی تا)، شرح منظومه، انتشارات دارالعلم، بی جا.
 ۱۱. شرتونی، سعید، (۱۳۷۷)، اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد، تهران، اداره اوقاف و امور خیریه.
 ۱۲. صدوق، التوحید، (۱۳۸۸)، قم، انتشارات اسلامی.
 ۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۹)، تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۱۴. طبرسی، علی بن حسن بن فضل، (۱۳۸۹)، مشکاه الانوار فی غرر الاخبار، قم، دارالحدیث.
 ۱۵. غزلیات سعدی (۱۳۸۸)، بیروت، الفجر.
 ۱۶. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۹۳)، قاموس القرآن، قم: انتشارات دارالکتب اسلامی.
 ۱۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۹۹)، بحار الانوار، قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا.
 ۱۹. المقری، احمد بن محمد، (۱۳۹۷ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قاهره، دارالمعارف.
 ۲۰. ملا صدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، الاسفار الاربعه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ۲۱. نراقی، محمد مهدی، (۱۳۸۳)، جامع السعادات، نجف، منشورات جامعه النجف الدینی.