

## نقش مبنایی عدل در امامت علوی

مریم صانع‌پور\*

### چکیده

برخی از شیعه‌شناسان غربی اصل اعتقادی عدل در شیعه امامیه را برگرفته از کلام معتزلی می‌دانند، در حالی که این اصل اعتقادی از آموزه‌های نظری و عملی امام علی (ع) نشئت گرفته است. از نظر امامیه عدل شأنی وجودشناسانه دارد که از صفت عدل الهی آغاز شده، در کیهان‌شناسی جریان یافته، و نهایتاً از طریق انسان کامل، که شأن خلیفه‌اللهی دارد، در همه شئون اجتماع بشری جریان می‌یابد. بنابراین اصل امامت بر اصل اعتقادی عدل مبتنی است. بر این اساس، اصل معرفت‌شناسانه معقولیت نیک‌بودن عدل و قباحث ظلم، که امری معرفت‌شناسانه است، در آموزه‌های علوی ناشی از عدل‌محوری وجودشناسانه اسلام است. هم‌چنین تأکید شیعه امامیه بر غلبه تاریخی حق بر باطل معلول عدالت‌محوری وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه امامان است. در این صورت‌بندی مفهومی اصل امامت مبتنی بر اصل عدل است و به عکس. در حالی که نظریه عدالت در کلام معتزلی فقط شأن معرفت‌شناسانه دارد. نگارنده در این مقاله با تمرکز بر آموزه‌های امام علی (ع) به ریشه‌یابی اصل اعتقادی عدل می‌پردازد و پایگاه اصل عقل‌بنیان عدل را در تعالیم علمی و عملی ایشان می‌یابد. به این ترتیب، ادعای خاورشناسانی که متکلمان معتزله را مبنای اصل عدل در اعتقادات امامیه می‌دانند مردود است.

**کلیدواژه‌ها:** شیعه دوازده‌امامی، حسن و قبح عقلی، عدل الهی، عدالت اجتماعی، معرفت‌شناسانه، وجودشناسانه.

---

\* استادیار پژوهشکده غرب‌شناسی و علم‌پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

www.saneapour@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۱۲

## ۱. مقدمه

امام علی (ع) وصی و جانشین خاتم رسولان (ص) با آموزه‌های عقلانی و عدالت‌محورانه خویش آغازگر عقلانیت و عدالت‌محوری شیعیان راستین خود شد. ایشان علت غایی ارسال رسولان را برانگیختن عقول معرفی کرده است؛<sup>۱</sup> از همین رو شیعه امامیه با تأسی به امامان معصوم (ع) رویکردی عقل‌گرایانه دارند. سایر امامان نیز با تمرکز بر عقل‌محوری قرآن و سنت عقل‌گستر پیامبر خاتم (ص)، هم‌چنین سیره علمی و عملی امام علی (ع) به تبیین و گسترش آخرین و کامل‌ترین پیام الهی همت گماشتند، زیرا قرآن برخلاف معجزات سایر پیامبران (که پس از وفاتشان از میان می‌رفت) پس از وفات حضرت محمد (ص) باقی ماند و همین امر بهترین دلیل بر ختم نبوت است؛ معجزه‌ای که به‌علت برانگیختن، معتبردانستن، و تأیید عقول بشریت تا ابد می‌تواند پاسخ‌گوی خرده‌های تکامل‌یاب اجتماعات انسانی باشد و از این رو امامان دوازده‌گانه پیروانی دارند که مبنای عمل مؤمنانه‌شان اصول عقلانی است. عدل یکی از این اصول است که در جایگاه معرفت‌شناسانه‌اش مسبوق به حسن و قبح عقلی است. اما باید توجه داشت که جنبه وجودشناسانه اصل اعتقادی عدل در آموزه‌های علمی و عملی امام علی (ع) برجستگی‌های بسیاری دارد و نصب امامان در گفتمان شیعه از همین جایگاه وجودشناسانه «عدل» ناشی شده است. به بیانی دیگر، می‌توان گفت براساس وجودشناسی عدالت‌محور امامیه از طرفی عدل علت نصب امامان از طرف خداوند است (تا عدالت اجتماعی را در اجتماع بشری محقق سازند) و از طرف دیگر اصل امامت در اعتقادات امامیه دلیل ضرورت وجودشناسانه اصل عدل است.

با بررسی آثار شیعه‌شناسان غربی مشخص می‌شود که ایشان عقل‌گرایی شیعه را، که مبنای اصل اعتقادی عدل است، به کلام معتزلی نسبت داده‌اند. برای مثال، خانم زابینه اشمیتکه، استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه آزاد برلین، متکلمان عقل‌گرای شیعه امامیه (مانند علامه حلی) را متکلم معتزلی شیعه معرفی کرده است.<sup>۲</sup> وی حسن و قبح معرفت‌شناسانه عقلی را نشانه عدلیه بودن کلام امامیه دانسته و از همین رو عقل‌گرایی امامیه را امری عارضی و متأثر از کلام معتزله معرفی کرده است هر چند دقت نظر زابینه اشمیتکه در بررسی متون شیعی تحسین‌برانگیز است، اما وی از وجودشناسی عدالت‌محورانه شیعه امامیه غفلت کرده است که اگر غفلت نمی‌کرد عدالت‌محوری امامیه را از ذاتیات این مذهب معرفی می‌کرد.

نگارنده در این مقاله پس از طرح اجمالی این مسئله در آرای شیعه‌شناسان غربی (که عدل مبتنی بر حسن و قبح عقلی در شیعه را اصلی معتزلی دانسته‌اند) به ریشه‌یابی «عدل» (از هر دو جنبه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه) در آموزه‌های امام علی (ع) می‌پردازد.

## ۲. شیعه‌شناسان غربی و اصول اعتقادات امامیه

بررسی آثار شیعه‌شناسان غربی نشان می‌دهد که ایشان یا اکثراً از اصل اعتقادی و عقل‌محور عدالت، که زیربنای امامت شیعی است، غفلت کرده‌اند و یا اگر معدود افرادی مانند خانم اشمیتکه آرای عقل‌گرایانی چون علامه حلی را بررسی کرده‌اند او را شیعه معتزلی معرفی کرده‌اند (صانع‌پور، ۱۳۹۳). غفلت از اصل وجودشناسانه عدل در آموزه‌های امامیه موجب شده تا مبحث عدالت اجتماعی نیز (که علت عقلانی ضرورت وجود امامان است) در نظریه‌های شیعه‌شناسان غربی نادیده گرفته شود و اصل امامت از بُعد معرفتی بررسی نشود، بلکه اکثراً به وسیله گزارش‌های تاریخی اهل تسنن ارزیابی شود.

شاید مجموعه مقالات چهارجلدی شیعه‌گرایی<sup>۳</sup> که در سال ۲۰۰۸ انتشارات روتلج آن را منتشر کرد بتواند بیان‌گر میزان توجه شیعه‌شناسان غربی به اصول اعتقادی شیعه امامیه باشد. در مجموعه مذکور حدود ۳۷ شیعه‌شناس غربی به مسائلی از جمله موارد زیر پرداخته‌اند:

الف) جانشینی پیامبر، شیعه در زمان بنی‌امیه، بنی‌عباس و مغول، شیعه زیدیه و اسماعیلیه؛  
ب) مباحث فقهی و شعائری مانند اقتدارگرایی، جهاد، متعه، زکات، خمس، تازیانه‌زنی [زنجیرزنی]، سوگواری، عاشورا، تقیه اجتهاد، تقلید، رویکردهای غالبانه؛

ج) موضوعات مرتبط با دولت و حاکمیت مانند تأثیرپذیری از نظریه شاهان ایرانی، سیاست شهید جاوید شیخ احمد احسائی، اقتدارگرایی دینی، حزب‌الله، تروریسم، و سیاست. اما در این میان مباحث کلامی و فلسفی شیعه فقط سه پژوهش‌گر غربی را به خود اختصاص داده است که عبارت‌اند از: مادلونگ، کرین، و اشمیتکه.

به این ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت مباحث عقلانی، استدلالی، و کلامی شیعه جایگاه درخور توجهی در مطالعات شیعه‌شناسان غربی ندارد، در حالی که برخی شعائر مستحب مانند عزاداری‌ها، سوگواری‌ها، و زیارات بیش‌ترین دغدغه پژوهش‌گران غربی را تشکیل می‌دهد.

زاینه اشمیتکه عقل‌گرایی امامیه را وام‌دار کلام معتزلی می‌داند و در مقاله‌ای با عنوان «علامه حلی و کلام معتزلی شیعه» می‌نویسد: هرچند برخلاف حدیث‌گرایی اهل تسنن

شیعیان رویکردی عقل‌گرایانه دارند، اما در عین حال برخی مسائل عقلانی مطرح‌شده از طرف امام جعفر صادق (ع)، مانند مسئله اراده آزاد، از موقعیتی واسطه‌ای بین حدیث‌گرایی و نظریه معتزلی حکایت می‌کند. احادیث دیگری نیز که به امام هشتم (۲۰۳) نسبت داده می‌شود به معتزله نزدیک‌تر است. اشمیتکه هم‌چنین می‌نویسد ابن‌بابویه در نظریاتش معمولاً بر احادیثی تکیه می‌کرد که متأثر از معتزله بود و سرانجام اولین متکلم شیعه شیخ مفید (۴۱۳)، شاگرد ابن‌بابویه، کلام معتزلی را پذیرفت؛ هرچند وی در نظریات کلامی‌اش عموماً پیرو مکتب معتزلی بغداد بود؛ مکتبی که کم‌تر از مدرسه بصره عقلانی است. شریف مرتضی علم‌الهدی نیز یکی از شاگردان شیخ مفید است که در ۴۳۱ قمری از دنیا رفت. سیدمرتضی برخلاف شیخ مفید رویکرد مدرسه بصره را، که به وسیله ابوهاشم جبایی (۳۲۱) گسترش یافته بود، دنبال کرد و به این ترتیب ائتلاف معتزلی و شیعی کامل شد. شیخ طوسی در نظریات کلامی‌اش پیرو سیدمرتضی بود. آخرین ابتکار مکتب معتزلی در اعتقادات شیعی را نصیرالدین طوسی (۶۷۲) در آثار کلامی‌اش به‌ویژه *تجربیه الاعتقاد* ظاهر کرده است. ابن‌میثم بحرانی (۶۹۹) نیز در نظریه کلامی خود با خواجه نصیر مشارکت می‌کرد و سرانجام این نظریه عقل‌گرایانه در آثار کلامی شاگرد ابن‌میثم، علامه حلی، در جایگاه آخرین متکلم معتزلی شیعه امامیه، گسترش یافت. وی در حوزه عدل الهی نیز در بسیاری مواضع از نظریه بصری پیروی کرد و کاملاً با موضع معتزله درباره اراده آزاد انسان موافق بود.<sup>۴</sup>

مشاهده می‌شود که در آرای اشمیتکه دیدگاه عقل‌گرایانه امامیه، که سرچشمه حسن و قبح عقلی عدل در اصول اعتقادات است، تماماً به معتزله نسبت داده شده و سخنان عقل‌گرایانه امام جعفر صادق (ع) و امام رضا (ع) نیز تحت تأثیر معتزله معرفی شده است؛ در حالی که اگر این پژوهش‌گر چیره‌دست به ردیابی عدالت عقل‌بنیان در آموزه‌های امام علی (ع) در *نهج‌البلاغه* می‌پرداخت متوجه می‌شد که آموزه‌های مزبور قبل از شکل‌گیری کلام معتزله بیان شده و در نتیجه اصل عقل‌بنیان عدل از ذاتیات تفکر امامیه است.

### ۳. اصل عقل‌بنیان عدل در *نهج‌البلاغه* و نظریات کلامی شیعه امامیه

علی (ع) درباره عدل الهی فرمود: خداوند با مخلوقاتش با عدل و داد رفتار می‌کند و در اجرای احکام بر آن‌ها به عدالت حکم می‌کند.<sup>۵</sup> در توضیح باید گفت امام علی (ع) در این عبارت عقل بشری را ملاک سنجش عدل الهی معرفی کرده است، زیرا تشخیص نیک‌بودن

عدالت و قبیح بودن ظلم از جانب انسان امری فطری است که با غرس شدن وجودشناسانه عقل در جان‌های بشری امکان‌پذیر شده است. به بیان دیگر، خداوند پس از آفرینش عقل، به منزله صادر اول، در سیری نزولی و به گونه‌ای وجودشناسانه با نفخه الهی خود «نفخت فیہ من روحی» عقل بشر را میزان سنجش عدالت خود قرار داد تا به تبع این فرایند وجودشناسانه در فرایندی معرفت‌شناسانه انسان با معیار عقل خود حسن عدالت و قبح ظلم را (حتی در افعال الهی خداوند) تعقل کند.

علی (ع) هم چنین می‌فرماید خداوند حلمش زیاد است، عفو می‌کند، و در فرمانش عدالت را اجرا می‌نماید، از گذشته و آینده مطلع است، با دانش نامحدودش جهانیان را هستی بخشیده و با حکمتش آن‌ها را به وجود آورده است.<sup>۶</sup> گواهی می‌دهم خداوند عدلی است که عدالت می‌ورزد.<sup>۷</sup>

این چند نمونه بخش معدودی از بیانات فراوان امام علی (ع) درباره عدل الهی است؛ بنابراین اعتقاد شیعه امامیه به زیربنایی بودن عدل در ایمان و عمل دینی مولود اهمیتی است که امامان برای این اصل بنیادی قائل بودند. علی (ع) در فرموده‌اش که «اشهد انه عدلٌ عدلٌ» (خطبه ۲۱۴) عدل را یکی از اسمای حسناى خداوند معرفی می‌کند که سرچشمه عدالت و تعادل در مخلوقاتش است.

به این ترتیب، شیعه امامیه با مستقل دانستن عقل در دریافت خوب و بد معتقد است آنچه را خداوند مقدر و امر کرده عقلاً حسن و آنچه را ممنوع کرده عقلاً قبیح است. برای مثال، عقل آدمی دروغ را زشت و ناشایست می‌داند، بنابراین خداوند مرتکب دروغ نمی‌شود و چون بر مبنای عقل عدالت ذاتاً حسن است، افعال الهی مبتنی بر اصل عدالت‌اند. امامیه به تبع رویکرد امامانشان عدل الهی را، که از صفات و اسمای حسناى خداوند است، برجسته می‌کند و معتقد است خدا ظالم نیست و تمایل به ظلم ندارد. بنابراین قضاوت و کیفر روز رستاخیز کاملاً عادلانه است، چنان‌که در قرآن کریم آمده است که خداوند حتی ذره‌ای ظلم نمی‌کند<sup>۸</sup> و از همین رو، شیخ مفید، متکلم امامی، عقیده دارد که عدل الهی در بردارنده گزاره‌هایی است از این قبیل: خدا عادل و دارای لطف است، بنابراین مردم را از مخالفت خود بازمی‌دارد و ایشان را به وظایف نیک انسانی توصیه می‌کند تا با اراده خود عمل نیک انجام دهند؛ پس خداوندی که عادل است هرگز بندگان را برای گناهی که مرتکب نشده‌اند توبیخ نمی‌کند.

امامیه هم چنین معتقد است که حسن و قبح دو امر عقلی است نه شرعی. یعنی شرع به آنچه عقلاً نیک است امر و از چیزی که عقلاً قبیح است نهی می‌کند که این دیدگاه مؤید

دیدگاه معتزله و در تقابل با دیدگاه اشاعره‌ای است که عقیده دارند حسن و قبح امور از شرع اخذ می‌شود. پس هر چه شرع امر کرد حسن است و هر چه نهی کرد قبیح است، یعنی اگر شرع نبود حسن و قبح هم نبود.<sup>۹</sup>

در دیدگاه عقل‌گرای شیعه امامیه به تبع مبحث اختیار و اراده آزاد انسان به مسئله جبر و تفویض نیز توجه شده است و نسبت اراده خداوند با اراده انسان به بحث گذارده می‌شود که این مبحث نیز کاملاً عقلی است، چنان‌که شیخ محمدجواد مغنیه می‌نویسد: تمسک به ظواهر کتاب و سنت در اعتقاداتی از این نوع (چه جهت اثبات و چه جهت نفی) صحیح نیست، بلکه باید در وهله اول به حکم عقل و در وهله دوم به لفظ ثابت حکیم توجه کرد؛ بنابراین اگر ظاهر لفظ موافق حکم عقلی باشد پذیرفته می‌شود، در غیر این صورت آن چه موافق عقل است به گونه‌ای که متناسب معارف دین اسلام و ضروریاتش باشد تأویل می‌شود؛ از این رو، هرگز نمی‌توان گفت احکام عقلی از اعتبار ساقط است، زیرا دلایل نقلی مانند آیات قرآن هم به صحت جبر و هم به صحت تفویض استدلال می‌کنند (هر چند به حکم عقل تنافی جبر و تفویض با یکدیگر از بدیهیات است)، بنابراین حق آن است که عقل به اجتماع نداشتن دو متضاد، که وجه جامعی ندارند، حکم کند و از آن‌جا که جبر و تفویض عقلاً به منزله دو امر ذاتاً متقابل با یکدیگر جمع‌شدنی نیستند و فقط یکی از آن دو می‌تواند صادق باشد اما در عین حال عقل می‌تواند امر سوم را بپذیرد چنان‌که سفیدی و سیاهی با یکدیگر در مکان و زمان واحد جمع نمی‌شوند، اما امکان دارد این دو نباشند و رنگ سوم باشد؛ بنابراین در موضوع جبر و تفویض امامیه معتقدند ائمه (ع) کاشف از وجه حق‌اند و با کلامشان به حقیقتی هدایت می‌کنند که عقل آن را صحیح می‌داند. به این ترتیب، امامیه «امر بین الامرین» یعنی امری بین جبر و تفویض را صحیح می‌دانند و اما جبری که با عقل منافات دارد آن است که بنده مجبور به انجام یا ترک باشد و در عین حال در روز رستاخیز به مثابه عاصی به دوزخ فرستاده شود یا به مثابه مطیع به بهشت رود در حالی که در قرآن آمده است: «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (حج: ۱۰). اما تفویض باطل است، زیرا خدای تعالی بندگان را خلق کرد و به ایشان قدرت و اختیار انجام یا ترک فعل را اعطا کرد. از این رو، نمی‌توان او را از سلطه و مشارکت در مخلوقاتش معزل کرد چنان‌که قرآن فرمود: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ» (مائده: ۶۴). در این صورت، صحت امر بین الامرین اثبات می‌شود، اما منظور از امر بین الامرین استناد فعل به قدرت عبد و قدرت خداوند به معنای معاونت و مشارکت با یکدیگر نیست، زیرا در این صورت خداوند نیز شریک فعل قبیح خواهد بود، بلکه منظور از امر بین دو امر آن است که خدای متعال بندگان را برای انجام

افعالشان توانا ساخت، پس بندگان مالکِ توانایی شدند، در حالی که خداوند مالکِ مالکیت توانایی بندگان است. سپس خداوند ایشان را امر به خیر و اطاعت کرد، بنابراین فعل خیر به خدای متعال نسبت داده می‌شود، زیرا بنده آن را با قدرتی که خدایش به او عطا کرده است انجام می‌دهد. پس علاوه بر این که خدا به فعل خیر امر کرد و از آن راضی شد، در عین حال فعل خیر منسوب به بنده است؛ زیرا او با وجود قدرتش بر انجام شر کار خیر را برگزید و هنگامی که بنده فعل شر را به‌جا آورد، هرچند قدرتش از جانب خداوند است، اما فعل شر به خداوند نسبت داده نمی‌شود، زیرا آن را نهی کرده است و از آن راضی نیست. این همان مقصود از امر بین‌الامرین است که طبق ادله عقلی مستدل است (مغنیه، ۲۰۰۵: ۵۶۱-۵۶۶). نظریه امر بین‌الامرین امامیه به پیروی از امام جعفر صادق (ع) وجه تمایز ایشان از جبرگرایی اشاعره است، همان قدر که وجه تمایز ایشان از تفویض‌گرایی معتزله است. بنابراین یکی دانستن عدل‌گرایی امامیه با عدل‌گرایی معتزله کاملاً خطاست، هرچند از امامیه و معتزله هر دو با نام عدلیه یاد می‌شود.

ملاحظه می‌کنیم که استدلال‌های متکلمان امامیه به دو طریق برهانی و جدلی انجام شده است. برای مثال، هنگامی که از حسن و قبح عقلی سخن به میان می‌آید از روش برهانی و در پاسخ به شبهات اشاعره یا معتزله از روش جدلی استفاده می‌شود. علاوه بر این، اندیشه‌ورزی دینی نیز مانند سایر زمینه‌های فکری در تعامل با سایر اندیشه‌ها رشد می‌کند؛ از این رو نمی‌توان انکار کرد که تعامل متکلمان امامیه با متکلمان معتزلی بر غنای اندیشه دوازده‌امامی افزوده است، زیرا هیچ تفکری در خلأ بارور نمی‌شود، اما باید توجه داشت که هرچند متکلمان شیعه از معرفت‌شناسی معتزله تأثیر پذیرفته‌اند، اما ریشه اصلی عدالت‌محوری عقلانی شیعه در آموزه‌های علی (ع) است. بنابراین متکلمان متقدم امامیه، که کلام عقل‌گرای معتزله را با آموزه‌های مزبور هماهنگ یافتند، از این رویکرد کلامی بهره جستند، بنابراین نمی‌توان شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی، خواجه نصیر، ابن‌میثم، و علامه حلی را شیعه معتزلی نامید.

علامه حلی، متکلم شیعه امامیه، اصول زیر را پیش‌نیاز حکمت و عدالت الهی معرفی می‌کند:

۱. خداوند هرگز مرتکب افعال قبیح نمی‌شود؛
۲. افعال الهی براساس اهداف حکیمانه وی انجام می‌شوند، پس همه افعالش نیک است؛
۳. خداوند اطاعت بندگان را، که به معنای انجام اعمال نیک است، پاداش می‌دهد و از سرپیچی بندگان، که به انجام افعال قبیح منجر می‌شود، ناخشنود است. از این رو، مجازات الهی فقط شامل افعال قبیح و گناهان می‌شود؛

۴. عدالت خداوند اقتضا می‌کند که بندگانش را به چیزی فراتر از توانشان فرمان ندهد؛  
 ۵. خداوند هر عملی را با توجه به شرایط عامل قضاوت می‌کند و به صورتی متنوع از  
 شرایط اعمال بندگان را حسابرسی می‌کند.<sup>۱۰</sup>

ملاصدرا، فیلسوف دوازده‌امامی، دربارهٔ مختاربودن انسان می‌نویسد: هر قدرتی ناشی از  
 رفعت و عظمت خداوند است که فوق همهٔ اشیا قرار دارد و در عین حال هیچ جایی از  
 زمین و آسمان خالی از او نیست، چنان‌که علی (ع) می‌گوید او با هر چیز هست اما بدون  
 مقارنه، بنابراین هر چند تحقق افعال به انسان نسبت داده می‌شود و انسان‌ها (به‌منزلهٔ فاعل  
 قریب) فاعل افعالشان‌اند، اما در همان حال افعال از جنبهٔ کمالی‌شان به خداوند منسوب‌اند.<sup>۱۱</sup>  
 به این ترتیب، می‌توان گفت مسئلهٔ عدل، که به‌منزلهٔ یکی از اصول اعتقادات امامیه  
 مطرح است، به وحدت خالق و مخلوق لطمه‌ای نمی‌زند. به عبارتی دیگر، افعال انسان دو  
 بُعد دارد، بُعد اول از اراده و خواست انسان ناشی می‌شود و بُعد دوم از ارادهٔ خداوند. یعنی  
 خداوند به انسان الهام می‌کند تا با قدرت و ارادهٔ خود عملی را انجام دهد.

#### ۴. اصل اعتقادی عدل مبنای اصل امامت در کلام امامیه

از نظر شیعهٔ دوازده‌امامی عدل الهی علاوه بر جنبه‌های ماوراءالطبیعی عالم در کلیهٔ شئون  
 طبیعی و اجتماعی نیز جاری است و ظلم‌ستیزی و عدالت‌جویی شیعه از همین اصل  
 عقل‌بنیان ناشی می‌شود. شیعیان بر این اساس همواره طی تاریخ به تبعیت از امامانشان به  
 ظلم و جور حاکمیت اعتراض می‌کردند و نتیجهٔ آن حبس، تبعید، شکنجه، و شهادت آن‌ها  
 به پیروی از امامانشان بود، زیرا نگرش، منش، و روش امامان، چه از حیث فردی و چه از  
 حیث اجتماعی، معیار آن‌هاست.

شیعهٔ دوازده‌امامی به غلبهٔ تاریخی حق بر باطل نیز معتقد است و پیروی از امامان را  
 ضامن تحقق حق و عدالت در جامعهٔ انسانی معرفی می‌کند و از آن‌جا که وجه اشتراک همهٔ  
 جوامع انسانی (با هر دین و آیینی) عدالت‌طلبی است، از این رو آموزه‌های عدالت‌جویانهٔ  
 شیعهٔ امامیه مستلزم به رسمیت‌شناختن همهٔ حق‌جویان و عدالت‌طلبان در سراسر تاریخ و  
 جغرافیای عالم است و این امر به حضور شیعیان در خرد و تجربهٔ جهانی منوط است.  
 چنان‌که قبلاً گفته شد، در گفتمان وجودشناسانهٔ شیعه عدالت اجتماعی از تسری عدل الهی  
 به جوامع انسانی حکایت می‌کند. انسان‌هایی که خداوند درباره‌شان فرمود: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ  
 خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ» (فاطر: ۳۹) و این مقام خلافت الهی از دمیده‌شدن نفخهٔ الهی در کالبد



خاکی آدمی ناشی شده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۸ و ۲۹). بنابراین شأن انسان ب‌ماهو انسان از جانب پروردگارش گرامی داشته شده است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴). سپس خداوند از سر لطف حق‌الناس را بالاتر از حق‌الله قرار داد و بی‌عدالتی در حق مردم را (فارغ از هر دین و فرهنگی) به هیچ روی جایز ندانست. صورت‌بندی مفهومی از اصول اعتقادات شیعه امامیه یعنی «عدل» و «امامت» به دو گونه ممکن است:

۱. اصل اعتقادی امامت مبنای اصل عدل باشد؛ مانند آن صورت‌بندی مفهومی که در شیعه‌شناسی هانری کربن معرفی می‌شود و براساس آن امام باطن عقلانیت شیعه یعنی اولین و کامل‌ترین اصل مبنایی شیعه معرفی شده است (Corbin, 1998: 168). در این رویکرد امام علت همه امور عالم از جمله عدالت است. بنابراین در فراز عدل قرار گرفته است و این صورت‌بندی مفهومی موجب رویکردی غالبانه به امامت می‌شود؛ رویکردی که با نظریه ولایت غالبانه متصوفه هماهنگ است و همگان می‌دانند که امامان معصوم (ع) به همین علت متصوفه را مشرک می‌دانستند؛

۲. اصل اعتقادی عدل مبنای اصل امامت باشد؛ که در این صورت‌بندی مفهومی عدل علت امامت و امام معلول عدالت کیهان‌شناسانه خداوند معرفی می‌شود و بر این اساس امامت محاط در عدالت وجودشناسانه خداوند و تحقق‌بخش عدالت اجتماعی در نظام انسانی تلقی می‌شود و ضرورت پیروی از امامان معصوم (ع) نیز مطابق اصل مبنایی عدالت تعریف می‌شود. به این ترتیب، غلو مفهوم‌اً و مصداقاً از اصل امامت خارج و نسبت تباین میان امامت و غلو برقرار می‌شود.

## ۵. اصل امامت تحقق‌بخش اصل عدالت در جامعه انسانی

برقراری عدالت اجتماعی در جوامع همواره از دغدغه‌های فیلسوفان اخلاق بوده است و هر کدام تحقق عینی عدالت را به‌گونه‌ای خاص ترسیم کرده‌اند. مثلاً زندگی اجتماعی و آرمان افلاطونی عدالت در هماهنگی عینی دولت — شهر تجسم می‌یافت. در اندیشه لیبرالی سده‌های میانه برتری‌جویی استبدادی اربابان کلیسا مذمت می‌شد، عدالت به معنای مقابله با امتیازات رسمی تلقی می‌شد، و عدالت‌خواهان در پی تساوی انسان‌ها در برابر قانون بودند (Tillich, 1969: 81-95).

در دوره مدرن، جان لاک، پایه‌گذار سودگرایی (utilitarianism)، تحقق عدالت را به شادی حاصل از آن نسبت داد؛ شادی و لذتی که ناشی از تجربه بشری است (Edwards, 1972: Vol. 4, 494)؛ سرانجام جرمی بتنام تحقق عدالت را منوط به ایجاد بیش‌ترین شادی برای بیش‌ترین افراد جامعه معرفی کرد. وی در نظریه‌اش اصل زهدگرایی را پیش‌نهاد کرد و مردم را از لذاتی که موجب رنج و حرمان آدمی می‌شود برحذر داشت (Arrington, 1998: 330-333).

دیوید هیوم، فیلسوف تجربه‌گرای عصر روشن‌گری، نیز به مقوله عدالت پرداخت، اما از نظر وی معانی عدالت و فضیلت اخلاقی بیش از آن‌که ناشی از موضوع مورد قضاوت باشد، بر احساسات و عواطف فرد قضاوت‌کننده مبتنی است. بنابراین هیوم معتقد بود از آن‌جا که احساسات غریزی انسان او را به سمت بی‌عدالتی و سود شخصی می‌کشاند، عمل اخلاقی باید براساس اصول عمومی رفتار تنظیم شود تا با توجه به میزان کسب شادی یا رهایی از رنج تولیدشده به وسیله این اعمال گرایش عمومی به سوی عدالت محقق شود، اما این گرایش عمومی به عدالت در نظریه هیوم در احساس‌گرایی (emotivism) وی ریشه دارد (ibid: 250-256).

ویلیام جیمز، فیلسوف امریکایی و بنیان‌گذار مکتب پراگماتیسم، شرط تحقق عدالت را اصل شدن به حقیقت مطلق می‌دانست. وی نوشت: در آن روزی که تمامی حقایق نسبی انسان با آن حقیقت مطلق تلاقی کند، عدالت برقرار خواهد شد (Copleston, 1948: 99-101). برتراند راسل، فیلسوف تحلیلی قرن بیستم، نیز درباره عدالت اجتماعی با انتقاد از نظریه انسان‌گای کانت نوشت اگر این نظریه به جد گرفته شود هنگام تعارض منافع دو تن با یک‌دیگر صدور حکم غیرممکن می‌شود (راسل، ۱۳۵۳: ۳۸۷).

از نظر پل تیلیش، متکلم قرن بیستم، وجه عینی عدالت عبارت است از قوانین و نهادهایی که در زمانی خاص عشق در آن‌ها تجلی یافته است (Tillich, 1969: 95).

پس از بیان اجمالی عدالت اجتماعی از دیدگاه فیلسوفان معروف اخلاق، در این‌جا اصل امامت در اصول اعتقادی شیعه امامیه به‌منزله تحقق‌بخش اصل عدل در جامعه انسانی بررسی می‌شود.

علی (ع) در عبارت «شهد انه عدلٌ عدلٌ» عدالت را از اسمای حسناى خداوند معرفی می‌کند. در تفسیر آیه «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) ممکن است مراد از خزائن اسمای الهیه باشد، زیرا آن‌چه در غیب وجود مذکور است از حیث وجود جمعی به اسمای حق تحقق دارد که این اسما واسطه نزول خزائن غیب‌اند. به

این ترتیب، آنچه از حقایق در مقام قضای علمی حق موجود است تناهی ندارد و هرچه از آن مقام، به وسیله اسما، از مرتبه علمی به مرتبه عینی منتزل می‌شود محدود و متناهی است (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۵۰). بنابراین لازمه عالم تعینات نسبت‌پذیری، محدودیت، و تغییر است که این‌ها خصوصیات گزاره‌ها و احکام اخلاقی است، زیرا اصول و فضایل اخلاقی تغییرناپذیر، بسیط، و مطلق است (همان: ۵۷).

به این ترتیب، هنگامی که اصل لایتناهی عدل، که از صفات الهی و از عالم امر است، به عالم خلق تنزل می‌کند عدالت اجتماعی را رقم می‌زند و انسان به واسطه فطرت الهی‌اش از طرفی رویی در عالم امر دارد که اطلاق و تغییرنیافتگی بر آن حاکم است و از طرف دیگر رویی در عالم خلق دارد که قابل تغییر و نسبت است. از این رو، اصول اخلاقی، مانند اصل عدل الهی، مفاهیمی ثابت و مربوط به عالم امرند، اما در عالم خلق، که عالم مصادیق است، تحقق عدالت در قالب مصادیق مختلف به گونه‌ای متناسب با شرایط تظاهراتی گوناگون می‌یابد. به بیانی دیگر، عدالت از صفات الهی است و انسان نیز به حکم خلیفة‌اللهی مأمور اجرای عدالت است، اما چگونگی اجرای عدالت به شرایط زمان و مکان بستگی دارد (صانع‌پور، ۱۳۸۸: ۱۲۸-۱۲۹). ضرورت تحقق اصل اعتقادی عدل در جوامع انسانی، اسوه‌هایی معرفتی و وجودی می‌طلبد که طبق قاعده لطف خداوند این اسوه‌ها، یعنی امامان، در معرض اندیشه و عملکرد انسان‌ها قرار گرفته‌اند.

از آن‌جا که انسان فطری بر فطرت الهی آفریده شده است به حکم عقلش ظلم به دیگران را قبیح می‌داند و عدالت را حسن تلقی می‌کند، از این روست که رفتار عادلانه به او آرامش می‌دهد و ظلم وی را می‌آزارد. از دیدگاه دین بی‌عدالتی اجتماعی به اندازه‌ای قبیح است که در قرآن کریم بر حق‌الناس حتی بیش از حق‌الله تأکید شده است. امام علی (ع)، برترین اسوه معرفتی و وجودی در تحقق عدالت اجتماعی، در فراراه انسانیت ایستاده است و می‌فرماید: کسی که به بندگان خداوند ظلم کند خداوند دشمن او می‌شود: «من ظلم عبدا لله کان الله خصمه» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). امام علی (ع) حتی ظلم به حیوانات را بر نمی‌تابد و می‌فرماید: بین شتر و فرزندش جدایی نیندازید و شیر شتر را چنان ندوشید که به شیرخواره‌اش ضرر برسد؛ چهارپایان را در سواری گرفتن به مشقت نیندازید و در سواری گرفتن میان آن‌ها عدالت را رعایت کنید؛ چهارپایان را آسوده بگذارید تا به چرا و بازی پردازند و از آبشخورها و علفزارها عبور کنند؛ و به عبور از راه‌های بی‌آب و علف مجبورشان نکنید.<sup>۱۲</sup>

علی (ع)، تحقق‌بخش اصل اعتقادی عدالت، در زمان حاکمیتش فرمود: خداوند برای من به واسطه سرپرستی امورتان حقی بر شما قرار داده و در مقابل حقی برای شما بر گردن من

گذاشته است؛ دایره حق در مرحله سخن گفتن از هر چیزی وسیع تر است، اما به هنگام عمل کردن تنگ ترین دایره هاست. حق به نفع کسی جریان نمی یابد جز این که برایش مسئولیتی به وجود آورد و بر زبان کسی جاری نمی شود جز این که به همان اندازه به سود او جریان یابد. اگر قرار بود حق به سود کسی جریان یابد و مسئولیتی برایش ایجاد نکند فقط مخصوص خداوند بود نه مخلوقش، پس می توانست به واسطه قدرتش بر بندگان و عدالتش در تمام اموری که فرمانش بر آنها جریان دارد جاری شود. با این حال، خداوند که حق خود را بر بندگان اطاعت قرار داده، حق بندگان را نیز بر خود واجب کرده است و به بندگان چندین برابر اطاعتشان پاداش می دهد. یکی از حقوقی که خداوند مقرر فرموده حق مردم بر یک دیگر است که پروردگار از هر نظر برای همه افراد نوع انسانی مساوی قرار داده است و بعضی از این حقوق در بردارنده بعضی دیگرند. بزرگ ترین حقی که خداوند واجب شمرده حق متقابل زمام داران و شهروندان است که موجب پیوستگی آنان به یکدیگر و عزت و نیرومندی دینشان می شود. پس آن گاه که شهروندان حق حکومت را ادا کنند و حکومت نیز حق شهروندان را مراعات کند حق در میانشان نیرومند خواهد شد، جاده های دین صاف و رهوار می شود، نشانه های عدالت اعتدال می پذیرد، و سنت های حسنه در مجرای خویش به کار می افتند؛ بدین ترتیب، بقای دولت تضمین می شود و دشمنان مأیوس خواهند شد. اما آن گاه که مردم از زمام دار عادل سرپیچی کنند و یا رئیس حکومت به مردم اجحاف کند نظام بر هم می خورد، نشانه های ستم آشکار می شود، دین تحریف می شود، جاده های وسیع سنن و آداب مذهبی متروک می ماند، بر طبق هوی و هوس عمل می شود، احکام خداوند تعطیل می شود، و بیماری های اخلاقی بسیار خواهد شد. در این روزگار مردم از حقوق بزرگی که تعطیل می شود و باطل های عظیمی که رواج می یابد (به علت کثرت موارد) وحشت نمی کنند. در نتیجه نیکان خوار و ذلیل و اشرار عزیز و قدرتمند می شوند و مجازات های بزرگ الهی دامن گیر مردم می شود (کیفرهایی که با اعمال خود به وجود آورده اند). در چنین زمانه ای بر شما لازم است یکدیگر را به ادای حقوق فراخوانید و در انجام آنها همکاری کنید، اما در عین حال بدانید هر چه بندگان در به دست آوردن خشنودی خداوند حریص باشند و تلاش کنند نمی توانند طاعتی را که شایسته مقام خداوند است انجام دهند. از حقوق واجب خداوند بر بندگان این است که هر یک به اندازه توانایی خود در خیرخواهی بندگان خدا کوشش و در برقراری عدالت میان خود همکاری کنند. علی (ع) درباره تحقق عدالت اجتماعی می فرماید: هیچ گاه نمی توان کسی را یافت، هر چند دارای منزلت و سابقه در دین، که در انجام حقی که به عهده دارد

نیاز به کمک نداشته باشد. هم‌چنین هرگز نمی‌توان کسی را یافت، هر چند مردم او را کوچک شمارند و با چشم حقارت وی را بنگرند، که اشخاص بزرگ و صاحب منزلت از کمک او در انجام حق بی‌نیاز باشند. در این‌جا یکی از یاران امام به پا خاست و با سخنانش حضرت را ستود و اطاعت خویش را در همه حال از دستورات ایشان اعلام کرد. امام در پاسخ فرمود سزاوار است در نظر کسی که خدا را بزرگ می‌داند همه‌چیز جز خداوند کوچک جلوه کند، هر قدر نعمت خدا بر کسی افزون‌تر گردد، حق خدا بر او بیش‌تر می‌شود. بدانید در نظر صالحان بدترین حالات زمام‌دار این است که گمان برده شود شکل تفاخر و برتری‌جویی به خود گرفته است. من نگرانم حتی در ذهن شما جولان کند که از ستوده‌شدن لذت می‌برم؛ به‌حمدالله چنین نیستیم، اما به‌فرض اگر دوست داشتم ستایش شوم به‌خاطر خضوع در برابر ذات کبریایی خداوند، که از همه‌کس به ستایش سزاوارتر است، آن را ترک می‌گفتم، هر چند گاهی اوقات مردم ستودن افراد را به‌خاطر مجاهده‌هایشان بر خود لازم می‌دانند، اما نمی‌خواهم ایشان مرا با سخنان خود بستایند، زیرا تلاش من در اجرای فرمان خدا از این روست که می‌خواهم خود پاسخ‌گوی مسئولیت حقوقی باشم که خداوند و شما بر گردنم دارید و هنوز کاملاً از انجام آن فراغت نیافته‌ام، زیرا واجباتی است که هنوز آن‌ها را به‌جا نیاورده‌ام، بنابراین آن‌گونه که با زمام‌داران ستم‌گر سخن می‌گویید با من سخن مگویید و آن‌چنان که در پیش‌گاه حکام خشمگین و جبار خود را از سخن گفتن بازمی‌دارید در حضور من نباشید، به‌طور تصنعی با من رفتار نکنید و هرگز گمان مبرید درباره‌ی سخن حقی که به من گفتید کندی و رزم (یا ناراحت شوم) و خیال نکنید درصدد بزرگ‌کردن خویشتم؛ زیرا کسی که شنیدن حق یا فراخواندن به عدالت برایش مشکل باشد عمل به آن برای وی مشکل‌تر است، بنابراین خود را از گفتن سخن حق یا مشورت عدالت‌آمیز بازدارید چون من برتر از آن‌که خطا کنم نیستم و خود را مافوق آن‌که اشتباه کنم نمی‌دانم، من از خطا در کارهایم ایمن نیستم، مگر این‌که خداوند مرا حفظ کند. از آن‌جا که او از من به من مالک‌تر است ما و شما بنده‌های مملوکی برای آن مالک حقیقی هستیم و هیچ‌کس حق ربوبیت بر دیگران و صاحب اختیاری آنان را ندارد؛ زیرا او آن‌چنان در وجود ما تصرف دارد که ما بدان‌گونه قدرت تصرف در خویش نداریم (تا چه رسد به حق تصرف در دیگران). فقط خداوند است که ما را از آن‌چه بودیم خارج کرد، به صلاح و رستگاری آورد، به‌جای ضلالت هدایت بخشید، و پس از نابینایی بصیرت عطا کرد.<sup>۱۳</sup>

مشاهده می‌کنیم در تمامی این متن علی (ع) اصل عدالت را محور جامعه‌ی مطلوب انسانی معرفی کرده است. باید توجه داشت این نظام عدالت‌محور زمانی ترسیم شده است

که حاکمیت‌های سیاسی اکثر مناطق جهان استبدادی بودند و کم‌تر سخنی از عدالت اجتماعی و حقوق شهروندی به گوش می‌رسید. علی (ع) چهارده قرن پیش متری‌ترین منشور حقوق شهروندی را بر مبنای اصل عقل‌بنیان عدالت تدوین کرد. ایشان هم‌چنین فرمود: محبوب‌ترین بندگان نزد خدا کسی است که خود را ملزم به عدالت کرده است؛ نخستین مرحله عدالت این است که شخص خواسته‌های دل را بیرون براند، حق گوید، به حق عمل کند، برای انجام هر کار خیری به پا خیزد، و به هر سو که گمان نیکی باشد بشتابد.<sup>۱۴</sup> نیز فرمود به خدا سوگند اگر آنچه را که به ناحق از بیت‌المال مسلمانان به این و آن بخشیده شده است بیام به صاحبش باز می‌گردانم، زیرا عدالت گشایش می‌آورد و آن کس که عدالت بر او گران آید تحمل ظلم برایش گران‌تر خواهد بود.<sup>۱۵</sup>

علی (ع) درباره عدالت به پیشگاه خداوند عرضه می‌دارد: خدایا نور پیامبر را کامل گردان و پاداش رسالتش را پذیرش شهادت و قبول درخواست او قرار ده، زیرا او دارای منطق عادلانه و جداکننده حق از باطل بود. راه و رسم پیامبر معتدل و روش او صحیح و متین، سخنانش تمیزدهنده حق از باطل، و قضاوتش عادلانه بود.<sup>۱۶</sup>

علی (ع) عدالت اجتماعی را به همگانی شدن آن منوط می‌داند و از هم‌راهی‌نکردن مردم با خود در اقامه حق و عدالت اجتماعی شکوه می‌کند و می‌فرماید: هیئات که من با کمک شما بتوانم تاریکی را از چهره عدالت بزایم و یا کجی شما را از راه حق برطرف کنم. پروردگارا تو می‌دانی آنچه ما انجام دادیم نه برای ملک و سلطنت بود و نه برای متاع پست دنیا، بلکه به این علت بود که نشانه‌های از بین رفته دینت را باز گردانیم و صلح و مسالمت را در سرزمین‌های آشکار کنیم تا ستمدیدگان امنیت یابند و قوانین از یادرفته احیا شود.

علی (ع) نقش اساسی امام دوازدهم را اقامه جهانی اصل عدالت اجتماعی معرفی می‌کند و درباره ظهور امام مهدی در آخر زمان، در مقام پرچم‌دار عدالت جهانی، می‌فرماید: هنگامی که مردم هدایت را تحت‌الشعاع خواسته‌های خویش قرار دهند امام دوازدهم خواسته‌های مردم را تحت‌الشعاع هدایت الهی قرار می‌دهد و آن هنگام که مردم قرآن را به رأی و خواسته‌های خود تفسیر می‌کنند او آرا و نظرها را از قرآن می‌گیرد و مردم را به پذیرش آن دعوت می‌کند. او عمال و رؤسای حکومت‌ها را برای اعمال بدشان کیفر خواهد داد، زمین ثمراتش را برای او خارج خواهد کرد، کلیدهایش را تسلیم وی خواهد نمود، و او عدالت‌گستری و روش پیامبر در هدایت را به شما نشان خواهد داد، و کتاب و سنت را زنده خواهد کرد.<sup>۱۷</sup>

علی (ع) درباره عدالت محوری کلام‌الله می‌فرماید: قرآن معدن و مرکز ایمان، چشمه و دریای دانش، و رستنگاه و شاه‌راه عدل است؛ قرآن بنیان اسلام، نهرهای زلال، و جایگاه مطمئن حق است.<sup>۱۸</sup>

علی (ع) درباره ضرورت عدالت برای رهبران سیاسی می‌فرماید: خداوند بر پیشوایان عدالت واجب کرده تا بر خود سخت گیرند و مانند طبقه ضعیف مردم زندگی کنند.<sup>۱۹</sup> او در نامه‌ای خطاب به مالک اشتر فرمود: باید محبوب‌ترین کارها نزد تو اموری باشد که تو را به حق واصل کند و عدالت را عمومیت بخشد؛<sup>۲۰</sup> برترین چیزی که موجب روشنایی چشم زمام‌داران می‌شود برقراری عدالت در همه سرزمین‌ها و آشکارشدن علاقه شهروندان به آن‌هاست، اما خیرخواهی شهروندان درباره زمام‌داران فقط در صورتی مفید است که با میل خود (و نه از ترس حکومت) گرداگرد حاکمان را بگیرند.<sup>۲۱</sup>

علی (ع) درباره عدالت اقتصادی نیز فرمود: باید کوشش تو در آبادی زمین بیش از جمع‌آوری خراج باشد، زیرا خراج جز با آبادانی به دست نمی‌آید و زمام‌داری که بخواهد مالیات را بدون آبادانی مطالبه کند شهرها را خراب و بندگان خدا را نابود می‌کند و حکومتش فقط مدت کمی دوام خواهد داشت. اگر مردم از سنگینی مالیات یا رسیدن آفات یا خشک‌شدن آب چشمه‌ها یا کمی باران یا دگرگونی زمین در اثر آب‌گرفتگی و فساد بذرها و یا تشنگی بسیار برای زراعت و فاسدشدن آن به تو شکایت آورند، مالیات را به مقداری که حال آن‌ها بهبود یابد تخفیف ده و هرگز این تخفیف بر تو گران نیاید، زیرا آن را در آبادانی کشورت به کار می‌بندند و این امر زینت حکومت و ریاست تو خواهد بود، از تو به خوبی ستایش خواهد شد، از گسترش عدالت به واسطه تو با خرسندی سخن گفته می‌شود، و تو در این میان مسرور خواهی شد؛ به علاوه می‌توانی با ذخیره‌ای که جمع آورده‌ای ایشان را تقویت کنی و با عادت‌دادن آن‌ها به عدالت و مهربانی به آرامش برسی؛ چرا که گاهی برای تو گرفتاری‌های پیش می‌آید که باید به مردم تکیه کنی. در این حال ایشان با طیب خاطر پذیرای تو خواهند شد. تحمل گرفتاری‌ها در زمان عمران و آبادی ممکن است، اما فقر کشاورزان و صاحبان زمین معلول بدگمانی زمام‌داران به بقای حکومتشان است؛ از این رو ایشان به منظور قدرتمندماندن به جمع اموال می‌پردازند و از تاریخ زمام‌داران گذشته عبرت نمی‌گیرند.<sup>۲۲</sup> علی (ع) به یکی از زمام‌داران نوشت: اگر حاکمان دنبال هوا و هوس‌های پی در پی خویش باشند از عدالت باز می‌مانند؛ بنابراین حقوق مردم باید نزد حاکم مساوی باشد، چرا که هیچ‌گاه جور و ستم جانشین عدالت نمی‌شود، بنابراین حاکم باید آن‌چه را برای خود نمی‌پسندد برای دیگران نیز نپسندد.<sup>۲۳</sup>

امام (ع) در مذمت ستم‌پیشگی و نیز درباره گروهی که به معاویه ملحق شدند فرمود: آن‌ها دنیاپرستانی‌اند که با سرعت به دنیا روی آورده‌اند؛ در حالی که عدالت را به خوبی شناخته‌اند، دیده‌اند، گزارش آن را شنیده‌اند، و به یاد سپرده‌اند که همه مردم در نزد ما و در آیین حکومت ما حقوق برابر دارند، اما آن‌ها از این برابری و عدالت به سوی خودخواهی، تبعیض، و منفعت‌طلبی گریخته‌اند. خدا ایشان را از رحمت خود دور کند. به خدا سوگند آن‌ها از عدالت گریخته و به ظلم روی آورده‌اند.<sup>۲۴</sup>

آنچه بیان شد فقط قسمتی از سخنان گسترده و عمیق امام علی (ع) بود که بیان‌گر میزان اهمیت عدالت اجتماعی در آموزه‌های شیعی است. چنان‌که گذشت عدالت اجتماعی مبتنی بر عدل الهی است و ضرورت عدل الهی به واسطه عقل انسانی، که تجلی عقل کل است، اثبات می‌شود.

شایان توجه است که اسلام، به منزله دین آخرالزمانی، خصوصیات جهان‌شمول و زمان‌شمول دارد و این فراگیری اسلام مستلزم مبانی عقلی است تا از طرف همه انسان‌ها اعم از مسلمان و غیرمسلمان یا خداپرست و کافر پذیرفته شود، زیرا شعائر هر دینی از جمله اسلام فقط مؤمنان به همان دین را پوشش می‌دهند، در حالی که مبانی عقلانی - اعتقادی اسلام می‌تواند بیان‌گر و توجیه‌کننده ضرورت برقراری گفتمانی عادلانه و معتدلانه باشد که قادر است سلم و مسالمت یعنی اسلام را میان همه انسان‌ها تعمیم بخشد، از این رو شایسته است تا آموزه‌های عقلانی، اعتدال‌طلبانه، و مسالمت‌آمیز اسلام در رویکردی فرادینی، فرازمانی، و فرامکانی مطرح شود. با توجه با این امر، عدالت‌طلبی و ظلم‌ستیزی امامان شیعه امری فرادینی است که همه مخاطبان جهانی را با تنوع فرهنگ‌ها و ادیان به خود جذب می‌کند. واکنش‌های معترضان امامان شیعه در هر دو جنبه سکوت یا قیام بیان‌گر اهمیت فراوان عدالت اجتماعی در همه جوامع بوده است که ضرورت این امر در جامعه آخرالزمانی با کثرت تعاملات تنگاتنگ بین‌المللی بیش از پیش مشهود است.

باید توجه داشت که فراخوانی جامعه جهانی به احکام اسلامی امکان‌پذیر نیست، اما فراخواندن ایشان به اصول عقلانی و مبنایی اسلام، یعنی عقلانیت هم‌راه با عواطف، عدالت، مسالمت، و سلم که همان اسلام به معنای عام و شامل است، مبتنی بر فطرت انسانی است؛ بنابراین مورد اقبال همه انسان‌های عاقل، عدالت‌خواه، و صلح‌دوست جهان قرار خواهد گرفت. به نظر می‌رسد امامان شیعه و نهایتاً امام دوازدهم به پیروی از امام علی (ع) با این اصول فرادینی اسلام جهان‌شمول و زمان‌شمول را ترویج دهند.



در قرآن کریم عدالت اصل برپادارنده آسمان و زمین معرفی شده است: «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ. وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ. وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ. وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (رحمن: ۵-۹). از این آیات الگوی کیهان‌شناسانه عدالت به دست می‌آید و خارج شدن از عدالت و اعتدال خلاف قوانین هستی و منشأ تباهی فرد و جامعه معرفی می‌شود. به این ترتیب، مقابله با ظلم، فساد، و بی‌عدالتی از اولویات تشیع دوازده‌امامی است و وجوب امر به معروف و نهی از منکر نیز به این مهم اشاره دارد. به بیانی دیگر، امر کردن حاکمان به عدالت و نهی کردن ایشان از ظلم از واجبات عینی شریعت امامیه است. علی (ع) در این باره می‌فرماید: گروهی از مردم با دست، زبان، و قلب به مبارزه با منکرات برمی‌خیزند، آن‌ها تمام خصلت‌های نیک را به‌طور کامل در خود جمع کرده‌اند؛ گروهی دیگر فقط با زبان و قلب به مبارزه برمی‌خیزند نه با دست، این‌ها به دو خصلت نیک تمسک بسته‌اند و یکی را از دست داده‌اند؛ گروهی دیگر فقط با قلبشان مبارزه می‌کنند و مبارزه با دست و زبان را ترک کرده‌اند، این گروه بهترین خصلت‌ها را از این سه ترک گفته‌اند و فقط یکی را گرفته‌اند؛ و گروهی دیگر با هیچ‌یک از زبان، قلب، و دست با منکرات مبارزه نمی‌کنند، این‌ها در حقیقت مردگانی‌اند که زنده به‌نظر می‌رسند. بدانید همه اعمال نیک و حتی جهاد در راه خدا در برابر امر به معروف و نهی از منکر هم چون قطره‌ای در مقابل دریای پهناور است. بدانید امر به معروف و نهی از منکر نه مرگ کسی را نزدیک می‌کند و نه از روزی کسی می‌کاهد و از همه مهم‌تر سخنی است که برای دفاع از عدالت در برابر پیشوای ستم‌گر بیان می‌شود.<sup>۲۵</sup> امام علی (ع) معتقد است که عدالت اجتماعی مبتنی بر کرامت ذاتی انسان‌هاست و از این رو بیش‌ترین اهمیت را دارد و ظلم و تبعیض به معنای تحقیر کردن شأن انسان‌هاست که مبعوض‌ترین امور نزد خداوند است.<sup>۲۶</sup>

## ۶. نتیجه‌گیری

۱. امام علی (ع) با آموزه‌های نظری و عملی خود حیات عقلانی انسانیت را تجسم بخشید و علت غایی ارسال رسولان را برانگیختن عقول معرفی کرد؛
۲. در گفتمان عقل‌گرایانه و عملکرد امام علی (ع) عدل الهی و عدالت اجتماعی جایگاهی مبنایی دارد؛
۳. شیعه‌شناسان غربی عقل‌گرایی شیعه امامیه را، که مبنای اصل اعتقادی عدل است، به کلام معتزلی نسبت داده‌اند، در حالی که حسن و قبح عقلی معتزله فقط قسمتی از جنبه معرفت‌شناسانه امامیه است؛

۴. گفتمان شیعه امامیه در نظامی اسمایی از وجودشناسی عدل محورانه در قوس نزول آغاز می شود و با عدالت محوری معرفت شناسانه در قوس صعود ادامه می یابد تا انسان در جایگاه خلیفه الله کامل کننده دایره امکانی باشد؛
۵. متکلمان امامیه تحت تأثیر تعالیم عقل گرایانه امامانشان به حسن و قبح عقلی و ذاتی معتقد بوده اند، به این صورت که اولین مخلوق خداوند عقل بود و خداوند با نفخه روحانی خود عقل را در آدمی غرس کرد تا معیار سنجش حسن و قبح (حتی درباره عدالت الهی) باشد؛ بنابراین خداوند آنچه را عقل آدمی نیکو تلقی می کند انجام می دهد و آنچه را عقل آدمی قبیح می داند انجام نمی دهد؛
۶. در آموزه های امامان شیعی «عقل» صادر اول و مخلوق خداوند است که در سیری نزولی با نفخه الهی در انسان غرس شده است تا همین «عقل انسانی» در فرایندی معرفتی بتواند میزان ادراک حسن عدالت و قبح ظلم از جانب خداوند باشد؛
۷. متکلمان امامیه به تبع رویکرد امامانشان عدل الهی را، که از صفات و اسمای حسنیای خداوند است، برجسته می کنند و معتقدند خدا ظالم نیست و تمایل به ظلم ندارد، بنابراین قضاوت و کیفر روز رستاخیز کاملاً عادلانه است؛
۸. نظریه امر بین الامرین امامیه، به پیروی از امام جعفر صادق (ع)، از طرفی از جبرگرایی اشاعره و از طرف دیگر از تفویض گرایی معتزله متمایز است، بنابراین یکی دانستن عدل گرایی امامیه با عدل گرایی معتزله خطاست، هرچند امامیه و معتزله هر دو با عنوان «عدلیه» نامیده می شوند؛
۹. امامیه به علت اصالت قائل شدن برای عقل عدالت را خواه در جنبه معرفت شناسانه و خواه در جنبه وجودشناسانه به حسن و قبح عقلی برمی گردانند و وساطت عقل انسان را در شناخت عدل الهی نادیده نمی گیرند؛
۱۰. از نظر متکلمان امامیه بدون استناد عدل الهی به حسن و قبح عقلی نمی توان به صدق سخن پیامبران باور داشت؛
۱۱. از نظر شیعه دوازده امامی عدل الهی، علاوه بر جنبه های ماوراء الطبیعی عالم، در کلیه شئون طبیعی و اجتماعی نیز جاری است و ظلم ستیزی و عدالت جویی شیعه از همین اصل عقل بنیان ناشی می شود؛
۱۲. علی (ع) نقش اساسی امام دوازدهم را اقامه جهانی اصل عدالت اجتماعی معرفی می کند؛

۱۳. ادعای شیعه شناسان غربی درباره معتزلی بودن اصل عقل بنیان عدل در کلام شیعی نادرست است، زیرا علی (ع) قبل از شکل گیری کلام معتزلی بر عدل الهی، عدل کیهانی، و عدل اجتماعی تأکیدی زیربنایی داشته است.

### پی نوشتها

۱. فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیائہ لیستادوہم میناق فطرتہ و یذکروہم منسی نعمتہ و یحتجوا علیہم بالتبلیغ و یشیروا لہم دفائن العقول (خطبہ ۱).
۲. در مقاله ای با عنوان:
- “Al-Allama Al-Hilli and Shiite Mu'tazilite Theology cited in Shi'ism” (2008). Routledge.
3. *Shi'ism* (2008). Edited by Paul Luft and Colin Turner, Routledge.
4. Sabine Schminke, Al-Allama Al-Hilli and shi'ite Mu'tazilite theology, cited in *Shi'ism II*: 155-166.
۵. و قام بالقسط فی خلقہ و عدل علیہم فی حکمہ (خطبہ ۱۸۵).
۶. عظم حلمہ فعفا، و عدل فی کل ما قضی، و علم ما یمضی و ما مضی، مبتدع الخلاق بعلمہ و منشئہم بحکمہ (خطبہ ۱۹۱).
۷. و اشہدُ انہ عدلٌ عدلٌ عدلٌ (خطبہ ۲۱۴).
۸. (نساء: ۴۰).
۹. اللمع، الاشعری الارقم: ۷۰؛ الفرق بین الفرق بغدادی: ۳۳۷؛ موقف الاسلام من المعرفه: ۳۷؛ مقالات الاسلامیین: ۱/ ۳۴۶؛ نهج الحق: ۷۲۰؛ کنز الفوائد: ۱۰۶ به نقل از مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۵م) الشیعه فی المیزان، وثق اصولہ و حققہ و علق الاستاذ سامی العزیزی، مؤسسہ دارالکتاب الاسلامی، قم، ص ۵۵۹.
10. Al-Razi, Fakhr-al-Din (1924). *Al Mabahith al-mashriyyah*, Hyderabad India: 517 cited by Mohajerani, p. 190, in Luft, Paul & Turner, (eds.) 2008, *Shi'ism*, V2, Routledge, pp.175-198.
11. Al-Shirazi, Mulla-sadra: 321, cited by Mohajerani, *ibid*.
۱۲. اللایحول بین ناقہ و بین فصیلہا (نامہ ۲۵).
۱۳. اما بعد، فقد جعل اللہ سبحانہ لی علیکم حقاً بولایۃ أمرکم، و لکم علی من الحق مثل الذی لی علیکم (خطبہ ۲۱۶).
۱۴. [ان من احب عباد اللہ الیہ] ... قد الزم نفسه العدل، فكان. اول عدله نفی الهوی عن نفسه، یصف الحق و یعمل بہ، لا یدعُ الخیر نمایۃ الا امہا (خطبہ ۸۷).
۱۵. و اللہ لو وجدته قد تزوج بہ النساء و ... (خطبہ ۱۵).

۱۶. سیرتُ القصد، و سنته الرشد، و كلامه الفضل و حكمه العدل (خطبة ۹۴).
۱۷. هیئات ان اطلع بكم سرار العدل ... (خطبة ۱۳۱).
۱۸. يعطف الهوى على الهدى، اذ عطفوا الهدى على الهدى ... (خطبة ۱۳۸).
۱۹. فهو معدن الايمان و بحبوحته ... (خطبة ۱۹۸).
۲۰. ان الله تعالى فرمن على ائمه العدل (خطبة ۲۰۹).
۲۱. وليكن احب الامور اليك اوسطها في الحق و اعمها في العدل (نامه ۵۳).
۲۲. و ان افضل قرّة عين الولاة استقامة العدل في البلاد ... (نامه ۵۳).
۲۳. وليكن نظرك في عمارة الارض ابلغ ... (نامه ۵۳).
۲۴. اما بعد فانّ الوالى اذا اختلف هواه ... (نامه ۵۹).
۲۵. فمنهم المنكر للمنكر بيده و لسانه و قلبه ... (قصار ۳۷۴).
۲۶. و انما هم اهل دنيا مقبلون عليها ... (نامه ۷۰).

## کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- نهج البلاغه (۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م). ضبط نصه و ابتکر فهارسه العلمیه الدكتور صبحی الصالح، بیروت.
- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۶). نصیرالدین طوسی فیلسوف گفت‌وگو، تهران: هرمس.
- امام خمینی (۱۳۷۲). مصباح الهدایة و الولاة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راسل، برتراند (۱۳۵۳). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: فرانکلین.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۸۸). فلسفه اخلاق و دین، تهران: آفتاب توسعه.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۹۳). شیعه‌شناسان غربی و اصول اعتقادات شیعه دوازده‌امامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- علامه حلی، الحسین بن اطهر (۱۹۸۲ م). نهج‌الحق و کشف الصدق دارالکتاب اللبنانی، بیروت: مکتبه المدرسه.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۶ ق/ ۲۰۰۵ م). الشیعه فی المیزان، وثقاصوله و حقه و علق علیه الاستاذ سامی العزیزی، قم: مؤسسه دارالکتاب الاسلامی.

Arrington, Robert (1998). *Western Ethics*, Blackwell.

Copleston, Frederick (1948). *A History of Philosophy*, London: Search Press.

Corbin, Henry (1998). "The Meaning of the Imam for Shia Spirituality", cited in *Shi'ism Doctrines, thought and spirituality* eds by Hosein Nasr, Debashi, Vali Reza Nasr, Albany, State University of New York Press.

Edwards (ed.) (1972). *Encyclopedia of philosophy*, London: MacMillan.

Luft, Paul and Colin Turner (eds.) (2008). *Shi'ism*, 4 Vol., Routledge.