



Analytical Study of the Relationship between Right and Justice in the Civilizational Teachings of Imam Reza (pbuh)

 Rahmatullah Karimzadeh¹ ✉, Hossein Farzaneh²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Legal Foundations, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: karimzadeh@razavi.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Legal Foundations, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: dr.farzaneh@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 15 September 2024

Received in revised form: 10
November 2024

Accepted: 3 December 2024

Available online: 11 December
2024

Keywords

Right; Truth of
Monotheism, Justice,
Natural Disposition, Imam
Reza (pbuh).



Abstract

"Right" and "justice" are truths that every human wants to achieve by nature. This research, with a descriptive-analytical method, investigates the nature of right and justice and their relationship with each other in the light of the teachings of Imam Reza (pbuh). It is believed that the concept of "right" and "justice" are philosophical concepts and the intellect abstracts the concept of "right" from comparing the owner of the right, i.e. a purposeful entity, and the right itself, i.e. the desired goal or appropriate destination. The right arises from "existence" and the existence of the Supreme Being, which is rich in essence, is the origin of all existences and, as a result, the origin of all rights. The movement of beings in the direction of reaching that desired goal and corresponding destination requires the privileges that God grants them through creation or Shari'a (Islamic law). In fact, right is the source of justice, which is derived from the truth of monotheism, and this meaning is manifested in the cultural teachings of Imam Reza (pbuh), who said, "The word monotheism is a fortress that whoever enters it will remain safe, but provided that it must be through Wilayah (guardianship). The explanation of this matter based on the teachings of Imam Reza (pbuh) will help to know the nature of right and justice and its implementation in life, which provides the necessity of this discussion.

Cite this article: Karimzadeh, R.; Farzaneh, H. (2024). Analytical Study of the Relationship between Truth and Justice in the Civilizational Teachings of Imam Reza^(pbuh). *Islamic Philosophical Doctrines*, 18(33), 251-272. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6345.1551>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی تحلیلی رابطه حق و عدالت در تعالیم تمدنی امام رضا(ع)

۱. رحمت‌اله کریم‌زاده^۱، حسین فرزانه^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه:

karimzadeh@razavi.ac.ir

۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: dr.farzaneh@razavi.ac.ir

چکیده

«حق» و «عدالت» از حقایقی هستند که هر انسانی فطرتاً خواهان دست‌یابی به آنهاست. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی حقیقت حق و عدالت و رابطه آن دو با یکدیگر در پرتو تعالیم امام رضا(ع) پرداخته و بر این اعتقاد است که مفهوم «حق» و «عدالت» از سنخ مفاهیم فلسفی هستند و عقل مفهوم «حق» را از مقایسه کردن صاحب حق، یعنی موجودی هدفمند و خود حق، یعنی هدف مطلوب یا مقصد متناسب، انتزاع می‌کند. حق از چیزی به نام «وجود» پدید می‌آید و وجود باری تعالی که غنی بالذات است منشأ همه وجودات و در نتیجه، منشأ تمام حق‌ها نیز هست. حرکت موجودات در جهت رسیدن به آن هدف مطلوب و مقصد متناسب مستلزم برخورداری از امتیازاتی است که خداوند تکویناً و یا تشریعاً به آنها اعطا می‌کند. حق در حقیقت، منشأ عدالت به شمار می‌آید که برگرفته از حقیقت توحیدی است و این معنی در تعالیم تمدنی امام رضا(ع)، تجلی یافته است که فرمود: «کلمه توحید دژی است که هر کس در آن دژ وارد شود مصون خواهد ماند، اما به شرط این‌که از مسیر ولایت باشد». تبیین این امر بر اساس تعالیم رضوی(ع)، کمک شایانی به شناخت حقیقت حق و عدالت و اجرای آن در زندگی خواهد نمود که تأمین‌کننده ضرورت این بحث است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۲۱

کلیدواژه‌ها

حق، حقیقت توحیدی، عدالت، فطرت، امام رضا(ع).



استناد: کریم‌زاده، رحمت‌اله؛ فرزانه، حسین. (۱۴۰۳). بررسی تحلیلی رابطه حق و عدالت در

تعالیم تمدنی امام رضا(ع). آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸۰(۳۳)، ۲۷۲-۲۵۱.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6345.1551>

مقدمه

بحث «حق» و «عدالت»، هم از مباحث «برون دینی» است و هم «درون دینی». از منظر اسلام، نظام هستی خالق حکیم و مدبری مطلق دارد که هر چیز را براساس هدف و غایت‌مندی خاصی آفریده است که در مورد انسان رسیدن به آن غایت و هدف که مقام تقرب و بهره‌مند شدن از فیض رحمت الهی است، کمال و سعادت بشر به شمار می‌آید.

از سوی دیگر، این هدف و غایت‌مندی مراتبی دارد که مرتبه آغازین آن، حرکت به سوی حقیقت توحیدی از طریق عبادت است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶). اما این به تنهایی غرض نهایی نیست، بلکه غرض میانی به شمار می‌آید، چراکه خداوند فرمود: «وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس/۶۱). در حقیقت، عبادت به عنوان هدف و غرض از خلقت به شمار آمده است، لکن هدف و غرضی است که خود واسطه برای رسیدن به غرض نهایی است: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر/۹۹). در واقع، غایت و کمال نهایی آفرینش انسان عبارت است از شایستگی یافتن جهت بهره‌مندی از فیض و رحمت مطلق الهی. قرآن کریم در این باب می‌فرماید: «إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود/۱۱۹). پس مستغرق شدن در رحمت او غایت خلقت انسان است.

از دیگر سو، رسیدن به این مقام جز با اصلاح و تنظیم رابطه انسان با خالق، خلق و خود امکان‌پذیر نیست. تنظیم این رابطه با خالق شکل نمی‌گیرد جز این‌که انسان در مسیر حق حرکت کند. رابطه انسان با خلق اصلاح نمی‌شود مگر این‌که به دنبال استقرار و برپایی حق باشد و رابطه انسان با خودش تنظیم نمی‌گردد مگر این‌که هر آنچه انسان انجام می‌دهد بر اساس حق و خواست حق مطلق باشد. تحقق تمام این امور مبتنی است بر پیاده شدن عدالت، زیرا حقیقت عدالت عبارت است از انجام حق، استقرار حق و قرار دادن هر چیز در جایی که باید باشد. به تعبیر دیگر، مبنای حق عبارت است از حقیقت توحیدی و خود حق مبنای عدالت به شمار می‌آید و تحقق عدالت فقط با حرکت در مسیر حق و پیاده نمودن حق در تمام شئون فردی و اجتماعی میسر است.

۱. بیان مسئله

می‌توان گفت واژه «حق» و «عدالت» از عناوینی‌اند که سعادت بشر در گرو تحقق آنهاست. تاکنون

بحث‌های فراوانی راجع به حقیقت حق و عدالت و نسبت آنها با یکدیگر صورت گرفته است، ولی مفهوم و حقیقت این دو عنوان همچنان در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی حقیقت حق و عدالت و رابطه آن دو با یکدیگر در پرتو تعالیم امام رضا (ع) پرداخته و این فرضیه را مطرح ساخته است که حق و عدالت دو مفهومی‌اند که از نسبت وجودات واقعی با یکدیگر انتزاع می‌شوند و در حقیقت، حق و عدالت دو امر وجودی واقعی هستند که ریشه در فطرت دارند. حق به عنوان منشأ عدالت برگرفته از حقیقت توحیدی است که در کلام امام رضا (ع) در حدیث سلسله‌الذهب تجلی یافته است. در واقع، حقیقت توحیدی منشأ همه وجودات در جهان هستی و در نتیجه، منشأ همه حق‌ها در عالم امکان است و تحقق حقیقت توحیدی مساوی است با استقرار عدالت. پس تحقق عدالت یعنی استقرار حقیقت توحیدی و حرکت تمام موجودات عالم امکان بر مسیر توحید جهت رسیدن به غایت قصوی. تبیین این امر بر اساس تعالیم رضوی (ع) کمک شایانی به حرکت در جهت تحقق آرمان انسان‌ها و در رأس آنها انبیا و اولیای الهی خواهد نمود که خود این امر ضرورت این بحث را ایجاب می‌کند.

۲. پیشینه بحث

در بحث عدالت به طور عام، و رابطه حق و عدالت به طور خاص، نوشته‌های فراوانی به رشته تحریر درآمده است که برخی از آنها عبارت‌اند از: مقاله «عدالت و حقوق» (قربان‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۵۱-۸۳)؛ «حق، عدالت و جامعه» (لشکری، ۱۳۸۸، ص ۳۱-۵۷)؛ «حق مظهر عدالت» (نظیفی، ص ۶۷-۷۸)؛ «رابطه حق و عدالت»، (توسلی، ص ۹۱-۱۰۹)؛ «حق و عدالت در اندیشه استاد مطهری»، (نصری، ۱۳۸۲، ص ۲۰۳-۲۲۱). اما در عین حال، هیچ یک از این نوشته‌ها به رابطه حق و عدالت و فطری بودن آنها در کلام امام رضا (ع) که مبتنی است بر حقیقت توحیدی، نپرداخته است. افزون بر این، نتیجه‌ای که این نوشتار به آن دست یافته است با دیگر نوشته‌ها کاملاً متفاوت است.

اثبات این مدعا که از منظر تعالیم رضوی (ع)، حقیقت توحیدی مبنای حق به شمار می‌آید و خود حق خاستگاه عدالت می‌باشد و هر سه از گرایش‌های فطری به شمار می‌آیند، نیازمند بیان چند امر به عنوان مقدمات و نتیجه بحث است.

۳. مقدمات

۳-۱. مقدمه اول: حقیقت حق

واژه «حق» در لغت به معانی مختلفی به کار رفته است. از جمله، ثبوت، صدق، وجوب، شایستگی، درستی، یقین، حکم مطابق واقع، خلاف باطل (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۴۹-۵۴؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۴۶۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۵ و ۱۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۶). برخی از اهل لغت گفته‌اند: هرچند برای واژه «حق» معانی متعددی ذکر شده است، اما این معانی به یک معنا برمی‌گردد و آن عبارت است از مفهوم ثبوت و ثابت (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۳). بنابراین، می‌توان گفت که کلمه «حق» در معنای مصدری به معنای ثبوت و در معنای وصفی به معنای ثابت است و به تعبیر جرجانی، «حق امر ثابتی است که انکارناپذیر است» (جرجانی، ۱۴۰۳، ص ۶۱). پس می‌توان گفت حق یک معنای کلی دارد که دارای مصادیق متعدد است و آن کلی عبارت است از «هستی پایدار» (غروی اصفهانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۴).

اما نسبت به معنای اصطلاحی کلمه «حق»، تعابیر مختلفی به کار رفته است. کلمه «حق» در فلسفه به معانی گوناگونی استفاده شده است که مطلق وجود خارجی، وجود دائم، واجب بالذات، قول و اعتقاد مطابق واقع، آنچه شیء شایسته آن است از جمله آنهاست (ابن سینا، بی‌تا، ص ۳۰۶؛ سهروردی، ۱۲۷۲، ج ۱، ص ۲۱۱؛ شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۹).

در فلسفه اخلاق نیز واژه «حق» به معانی مختلفی همچون کار درستی که با هدف تناسب بیشتری داشته باشد، به کار رفته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۸۳).

برخی واژه «حق» را به معنای امر ثابت (طباطبایی حکیم، ۱۳۷۶، ص ۸۶)، مطابق و موافق با واقعیت (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۲۰۲) دانسته‌اند. از این رو، حق به هر امری گفته می‌شود که در جایگاه مناسب خود قرار گرفته باشد (خویی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷).

در اصطلاح فقهی، حق به معنای سلطنت بالفعل می‌باشد که قائم به دو طرف است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۹). برخی گفته‌اند حق از احکام وضعی و دارای ماهیت اعتباری است که از طرف شارع اعتبار می‌شود و معنای آن سلطنت نیست، اگرچه سلطنت از آثار اقتضایی حق است (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۰).

در هر صورت، اصطلاح «حق» یک کاربرد اسمی دارد و یک کاربرد وصفی. مفهوم «حق داشتن» مصدر و معنای اسمی است و مفهوم «حق بودن» مصدر و معنای وصفی است. حالت

اسمی این واژه به لحاظ اصطلاح، یک معنا بیشتر ندارد و آن عبارت است از «شایستگی» (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۲۳-۲۴). دلیل این که عنوان «حق» یک معنا بیشتر ندارد آن است که این عنوان مقسم انواع گوناگون قرار می‌گیرد و مقسم باید در همه اقسام خود دارای یک معنای ثابت باشد (یزدی، بی تا، ص ۴۶؛ مظفر، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲۹).

از آنجا که مفهوم «حق» مقسم برای اقسام مختلفی قرار می‌گیرد روشن می‌شود که مفهوم حق یک مفهوم کلی است، نه جزئی (مظفر، ۱۹۸۰).

مفاهیم کلی به سه دسته تقسیم می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۹۱)، یا فقط بر صورت‌های ذهنی اطلاق می‌شوند. به این گونه مفاهیم، «مفاهیم منطقی» گفته می‌شود، مانند مفهوم «نوع»؛ یا قابل حمل بر امور عینی و متصف به امور خارجی می‌شوند، که این خود بر دو قسم است: یا ذهن در مواجهه با جهان خارج این مفاهیم را مستقیماً درک می‌کند. به این مفاهیم، «مفاهیم ماهوی» اطلاق می‌شود؛ یا از نوعی مقایسه میان دو یا چند واقعیت خارج از ذهن انتزاع می‌شود، این نوع مفهوم را «مفهوم فلسفی» می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۲۵-۲۶ و ۱۹).

با توجه به این تقسیم‌بندی، مفهوم «حق»، چه به صورت مصدری و چه اسم مصدری، از سنخ مفاهیم فلسفی به شمار می‌آید، زیرا از مقایسه چند امر واقعی به دست می‌آید و عقل مفهوم «حق» را از مقایسه کردن دو امر انتزاع می‌کند و آن دو امر عبارت‌اند از: یکی صاحب حق، یعنی موجود هدفمندی که در مسیر رسیدن به هدف مطلوب (موجود مختار) یا مقصد متناسب (موجود غیرمختار) قرار دارد و سزاوار رسیدن به آن هدف (دارای ارزش واقعی) یا مقصد است. دیگری خود حق، یعنی هدف مطلوب یا مقصد متناسب. حق، همیشه از در نظر گرفتن هدف و ارتباط فعل با هدف انتزاع می‌شود، منتها در موارد متعددی عقل به تنهایی ارتباط یک فعل خاص با هدف را درک می‌کند و حکم به ثبوت حق می‌کند و در موارد دیگر از کشف ارتباط عاجز می‌ماند و وحی اثبات حق می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۴۷). پس می‌توان گفت که حق عبارت است از شایستگی رسیدن به هدف مطلوب (در موجود مختار) یا مقصد متناسب (در موجود غیرمختار).

۲-۳. مقدمه دوم: حقیقت توحیدی به عنوان منشأ حقوق همه مخلوقات

مخلوقات دو دسته‌اند: مجرد و مادی و هر دو دسته آفریده خالق مجرد، مطلق و حکیم هستند. حکیم بودن خالق، یعنی این که هر چیزی را بر اساس هدف متعالی خاصی آفریده است.

مطلوبیت هدف با توجه به نوع فاعل هدف دار، تعیین می‌شود. در صورتی که فاعل هدف دار، یعنی صاحب حق، خدا باشد، هدف مطلوبی که او در انجام افعالش دارد تجلی ذات او در کمالاتش است. در صورتی که صاحب حق غیر خدا باشد، به تناسب نوع وجود او می‌توان هدف مطلوب واقعی‌اش را تعیین کرد. مثلاً اگر فاعل هدف دار موجودی دارای تکلیف، مثل انسان یا جن باشد، مراد از هدف مطلوب او کمال واقعی مورد انتظاری است که او لیاقت و صلاحیت آن را دارد تا در اثر انجام فعل به آن کمال نائل شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۹۳-۴۹۹) و آن عبارت است از کسب رضایت خداوند.

حیوانات و گیاهان نیز موجودات صاحب حقی‌اند که شایستگی رسیدن به کمالات حیوانی و گیاهی را دارند. جمادات نیز دارای حقوقی می‌باشند که عبارت است از رسیدن به غایت و مقصدی که خداوند در طرح کلی آفرینش برای آنها تعیین کرده است.

شاید بتوان گفت که اساساً «حق داشتن» متفرع بر «حق بودن» است و حق بودن متفرع بر «وجود داشتن». در حقیقت، حق یعنی وجود و ثبوت. حال، این وجود یا وجودی دائم، ثابت، کامل و مطلق است که در رأس هرم هستی قرار دارد، یعنی وجود باری تعالی. این وجود، منشأ همه وجودات عالم هستی و در نتیجه، منشأ همه حق‌هاست، زیرا می‌توان گفت منشأ حق، وجود است و خود وجود یافتن یعنی از حق برخوردار شدن و هر چیزی که ارزش وجود یافتن را پیدا می‌کند، یعنی حق پیدا کرده است. به تعبیر دیگر، منشأ حق، وجود است و تمام وجودات عالم امکان که ارزش وجودی پیدا کرده‌اند بدان معناست که آن حق‌الحقایقی که به تمام موجودات، وجود بخشیده است، منشأ تمام وجودات و در نتیجه، منشأ تمام حق‌هاست، زیرا وقتی چیزی که در قالب وجود تعین پیدا می‌کند، یعنی شایستگی‌هایی پیدا کرده است و این شایستگی عبارت است از رسیدن به آن هدفی که به خاطر آن آفریده شده است. تعیین‌کننده آن هدف، خداست و خالق آن موجود برای رسیدن به آن هدف نیز خداست، پس خداوند هم معطی وجود است و هم معطی حق، یعنی هم منشأ تمامی وجودات است و هم منشأ تمامی حقوق. خداوند متعال به موجودات مختار میل رسیدن به اهداف مطلوب و به موجودات غیرمختار حق رسیدن به مقصد طبیعی معین شده برای آنان را اعطا می‌کند. پس منشأ حقوق همه موجودات، خداوند متعال است. این حق منتزع از میل رسیدن به هدف مطلوب در موجودات مختار و حرکت موجود غیرمختار به سمت مقصد طبیعی تعیین شده برای

آنها می‌باشد. حرکت در جهت رسیدن به آن هدف مطلوب مستلزم برخورداری از دسته‌ای از امتیازات است که یا خداوند به صورت تکوینی به آن موجود اعطا می‌کند و یا به نحو تشریعی برای او قرار می‌دهد که اولی «حق تکوینی» نام دارد و دومی «حق تشریعی». پس روشن می‌شود که منشأ تمامی حق‌ها آن حق توحیدی است.

در اندیشه اسلامی محور حق، توحید است، منشأ پیدایش حق، دین و وحی است و مالک حقیقی همه چیز خداست، چرا که حق هر موجود محدود را باید حق محض عطا کند. در حقیقت، جز حق محض، حق‌های دیگر بالعرض و نسبی‌اند. قرآن شریف هم بر این نکته تأکید می‌کند که خداوند حق محض است: «ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» (لقمان/۳۰) و همچنین می‌فرماید حق‌های دیگر از همین حق محض سرچشمه می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳). از این رو، تنها خداوند است که آگاه و عالم به موجودات و نیازهای آنان است و فقط اوست که صلاحیت وضع حقوق و تکالیف را بر مبنای استعدادها، توانایی‌ها و ظرفیت‌های آنان دارد. او توانایی هر موجودی را می‌شناسد و بر تفاوت‌های آنان آگاه است. لذا مبنا و منشأ حق، تنها می‌تواند وحی و دستورات الهی باشد که از سوی خداوند نازل شده است.

۳-۳. مقدمه سوم: حقیقت عدالت

برخی عدالت را به معنای مساوات و برابری می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۵۱؛ طریحی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۴۲۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۴۶). برخی دیگر عدالت را به استقامت، راست و موزون بودن معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۳۲-۴۳۳). عده‌ای گفته‌اند: عدل یعنی میانه‌روی در کارها و خلاف جور است (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۶). اما یک معنای مشترکی میان تمام اهل لغت در مورد واژه «عدالت» وجود دارد و آن عبارت است از: درستی، راستی و استقامت.

اما در مورد معنای اصطلاحی عدالت باید گفت که تمام موجودات، هر یک به نوعی متصف به عدالت می‌شوند. این عنوان یا در مورد خداوند به کار می‌رود یا در مورد مخلوقات، اعم از انسان، چه فرد و چه جامعه، و غیر انسان، اعم از حیوان، نبات و جماد.

عدالت در مورد خداوند به این معناست که خداوند به لحاظ تکوین، آسمان و زمین، جماد و نبات و حیوان، دنیا و آخرت را بر اساس عدالت آفریده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۸۱۱). اگر می‌گوییم نظام هستی بر اساس عدل است، یعنی در آفرینش آن، عدالت رعایت شده است و خداوند تمام نیازها و خواسته‌های هر موجودی را به صورت کامل به آن اعطا کرده است و

هیچ موجودی یافت نمی‌شود که قابلیت و ظرفیتی داشته باشد ولی عطای مناسب با ظرفیت را دریافت نکند. خواه عدالت در هستی به معنای توازن باشد یا تساوی یا تناسب و یا هر چیز دیگر، در هر صورت، ایجادکننده این امور خداوند متعال است و فعل او به شمار می‌آید. همچنین، عدل و عدالت به لحاظ مقام تشریع، بدان معناست که در نظام تشریع، احکام الهی بر مبنای عدالت است و حکمی که در آن ظلمی به کسی یا چیزی شده باشد جعل نشده است. بر اساس همین رابطه عادلانه و نظام‌مند، باید‌ها و نباید‌هایی را به نام «شریعت» برای انسان تشریع نموده است. پس عدل، چه در مقام تکوین و چه در مقام تشریع، فعل الهی است. مرحوم سید حیدر آملی می‌گوید: «التصديق بوحداية الله في ذاته والعدل في أفعاله» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۹۰). همچنین، لاهیجی می‌گوید: «همان‌گونه که توحید کمال واجب الوجود در ذات و صفات است، عدل کمال واجب است در افعال» (حائری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۰).

عدالت در مورد انسان در حوزه‌های مختلفی مطرح است. عدالت انسان به لحاظ اخلاقی، بدین معناست که رفتار او بر اساس عدالت باشد. عدالت اخلاقی در سطح فردی بدان معناست که انسان نوعی توازن بین گرایش‌های درونی و غرایز خود و بین عقل و غضب و شهوتش ایجاد کند و نتیجه ایجاد این توازن درونی آن است که به دیگران ظلم نمی‌کند و حقوق دیگران را تضییع نمی‌کند و در چهارچوب گرایش فطری خودش حرکت می‌کند. به تعبیر مرحوم نراقی، مدیریت قوه عاقله نسبت به سایر قوای نفس و تحت کنترل قرار دادن آنها و ایجاد تعادل بین آنها را عدالت اخلاقی می‌نامند. در حقیقت، عدالت در علم اخلاق انقیاد و تسلیم عقل عملی نسبت به عقل نظری است (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۵-۸۸). عدالت فضیلتی^۱ است که از هماهنگی فضایل حکمت، شجاعت و عفت و عدم غلبه قوه‌ای بر قوه دیگر حاصل می‌شود (ابن مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۱۰۰؛ طوسی، ۱۴۱۳، ص ۷۲)، زیرا بازگشت همه باید‌ها و نباید‌ها به یکی از سه میل نفسانی «شهوت»، «غضب» و «ادراک» است و اعتدال این تمایلات با هدایت حکمت نظری در فضیلت عدالت تجلی می‌یابد. بنابراین، مدیریت دیگر قوا توسط قوه عاقله و بازداشتن آنها از این‌که از قلمرو خویش تجاوز کنند را عدالت می‌نامند. بنابراین، از مدیریت قوه عاقله نسبت به سایر قوا انتزاع وصف عدالت می‌شود.

عدالت انسان به لحاظ فلسفی نیز مشابه عدالت اخلاقی است (جهامی، ۱۹۹۸، ص ۵۸۸).

۱. به نظر نویسندگان، عدالت از فضایل نفس انسان به شمار نمی‌آید، بلکه از افعال انتزاع می‌شود. البته عدالت سبب تحقق تقوا در نفس انسان می‌شود: (اعدلوا هو أقرب للتقوى).

به عنوان مثال، صدرالمآلهین عدالت را هیئت ترکیبی فضایل سه‌گانه می‌داند که در حرکت بر «صراط مستقیم» تجلی پیدا می‌کند و از میان افراط و تفریط عبور می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۶). او در جای دیگر می‌گوید: حرکت بر مسیر اعتدال و صراط مستقیم تنها راه رهایی از افراط و تفریط می‌باشد و این کاری بس دشوار است، زیرا هر لحظه احتمال انحراف وجود دارد، (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۶). عدالت طریق مستقیم به سوی کمال و خیر حقیقی است (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۷).

سهروردی می‌گوید: «عدالت، از مقولات حوزه عقل عملی است و در عرصه عقل نظری، عدالتی نیست، زیرا عدالت بر میانه رفتن و از افراط و تفریط دوری کردن است و در حوزه عقل نظری افراطی نیست، بلکه هر چه بیشتر باشد بهتر است، اما در حیطه عقل عملی، رعایت حد وسط و حرکت بر خط میانی که همچون پل صراط، از موازیک‌تر و از الماس تیزتر است، اصل فضیلت است و انحراف از آن، چه به صورت افراط و چه به صورت تفریط، سقوط به دوزخ ردیلت است» (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۴۸).

بنابراین، عدالت در نگاه حکما نیز فضیلتی است که تعدیل‌کننده قوای نفس است، یعنی قوه عاقله به گونه‌ای قوای نفس را مدیریت می‌کند که از افراط و تفریط که هر دو انحراف از مسیر حق و صراط مستقیم است، به دور باشد.

عدالت انسان به لحاظ فقهی، هرچند تعریف‌های مختلفی برای آن ارائه شده است، ولی در مجموع، عدالت در فقه به این معناست: انجام واجبات و ترک محرمات (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۲۵؛ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۳۲۵) و التزام عملی به احکام الهی و بر مسیر مستقیم حرکت کردن (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۱۷؛ ابن‌حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۳۰).

عدالت در حوزه اجتماعی به عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، قضایی و کیفری، فرهنگی، آموزشی و ... مربوط می‌شود. عدالت اجتماعی یعنی انسان نسبت به حقوق دیگران افراط و تفریط روا ندارد و همه را در برابر قانون مساوی ببیند و در اجرای مقررات دینی از حق تجاوز نکند و تحت تأثیر عواطف و احساسات قرار نگیرد و از راه راست منحرف نشود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۴).

مستفاد از آیات قرآن کریم نیز آن است که خداوند همه چیز را به تناسب و هماهنگی صحیح آفریده است و جهان تحت سلطه این هماهنگی، نقش وحدت در کثرت را دارد. قرآن می‌فرماید:

﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ (حجر/۱۹)؛ «و زمین را هم ما بگسترديم و در آن کوه‌های عظیم بر نهادیم و در آن از هر گیاه و هر نبات مناسب و موافق حکمت و عنایت برویانیدیم». نیز می‌فرماید: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ (انعام/۱۵۲). همچنین در این کتاب می‌خوانیم که اعمال ما، توسط خداوند در یک «ترازویی» میزان می‌شود و بر همین اساس، در روز حساب قضاوت می‌شویم: ﴿وَنَضْعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (انبیاء/۴۷). «میزان» به عنوان نماد آشکار عدالت و هماهنگی و تعادل در کیهان از چنان اهمیتی برخوردار است که قرآن بدان تصریح می‌کند: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید/۲۵)، پس رعایت تعادل در هر چیز به معنای با عدالت زیستن است.

نتیجه‌ای که از معنای لغوی و اصطلاحی عدل و عدالت به دست می‌آید این است که عدالت در مورد اشیا به معنای بودن و وجود داشتن در جایی است که باید باشد، و عدالت در مورد افعال و اعمال به معنای انجام دادن به هر نحو، قرار دادن در هر جا و اعطا کردن به هر چیز آنچه شایسته و بایسته آن است.

۳-۴. مقدمه چهارم: حقیقت فطرت

واژه «فطرت» در لغت از ماده «فطر» یعنی شکافتن (حسینی زبیدی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۳۲۵)، فتح شیء و ابراز آن، (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۸۱)، شکافتن از طول و ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۴۰) آمده است و فاطر یعنی شکافنده. خداوند از آن جهت که موجودات را هستی بخشیده و به آنها هستی داده است، گویا فطر کرده و شکافته است.

اما فطرت در اصطلاح، بر اساس آنچه از قرآن کریم استفاده می‌شود، این است: کلمه «فطرت» بر وزن «فعلته» مصدر نوعی است که دلالت بر نوع خاصی از آفرینش دارد و مستفاد از آیه شریفه ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم/۳۰) نیز همین است (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۶، ص ۱۸۳-۱۸۴). آن نوع خاص از خلقت عبارت است از آفرینش همراه با بینش الهی و گرایش به خدا. خداوند جان آدم را بر اساس فطرت توحیدی آفرید، یعنی در نحوه پیدایش جان آدم و آفرینش روح، خداشناسی و خدایی از یک سو و خداخواهی از سوی دیگر قرار داده است. روح آدم چنان خلق شده است که حق محض را می‌بیند و به آن سر می‌سپارد و دل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۹).

بنابراین، فطرت خلقتی خاص است، نه خلقت مطلق و آن خلقت به گونه‌ای است که مخلوق،

حق را ببیند و آن را بطلبد. خداوند سبحان می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (روم/۳۰).

فطرت از مسائل هستی‌شناسی است که نقش آن در تعیین جایگاه انسان از اهمیت خاصی برخوردار است. فطرت از ویژگی‌های وجودی انسان به شمار می‌آید که زمینه‌ساز هدایت تکوینی و گرایش‌های درونی اوست (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۳).

فطرت به عنوان فعل الهی، نحوه خاصی از آفریدن و ایجاد ابداعی است که با خلقت تفاوت دارد و مخصوص انسان است. امور فطری که مقتضای نوع آفرینش انسان است، مشترک میان تمام انسان‌ها می‌باشد. لذا در تعریف فطرت می‌خوانیم: «نوعی هدایت تکوینی انسان در قلمرو شناخت و احساس» (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۲۰، ص ۲۹۸).

در آفرینش انسان دو نوع هدایت وجود دارد: هدایت تکوینی و هدایت تشریعی. فطرت مجرای هدایت تکوینی و وحی ابزار هدایت تشریعی است. کتاب تدوین به صورت طولی، منطبق بر کتاب تکوین و مکمل آن می‌باشد. از این رو، به رغم تفاوت این دو، فطری بودن آنها قطعی است، یعنی هم اعتقاد به توحید و هم معارف دینی از امور فطری و شهودی به شمار می‌آیند. البته معرفت شهودی امری شخصی است، ولی معرفت فطری امری همگانی و کلی است. در هر صورت، این دو، هماهنگی طولی دارند و هدایت فطری بستر و زمینه‌ساز هدایت تشریعی است و دین و شریعت الهی تمام نیازهای فطری انسان را تأمین می‌کند، چراکه دین و شریعت الهی بر اساس این ویژگی‌های فطری برنامه‌ریزی شده است. لذا گفته شده است که حقایق دینی در سرشت انسان نهاده شده‌اند.

آنچه از تعبیرات فوق به دست می‌آید این است که در آفرینش انسان یک نوع ویژگی وجود دارد که ادراک‌کننده این امور است و گرایش به آنها دارد.

۳-۵. مقدمه پنجم: رابطه فطرت، حقیقت توحیدی، حق و عدالت

حاصل مقدمه اول این شد که حق به معنای اسمی عبارت است از ثبوت و به معنای وصفی عبارت است از ثابت و محقق شدن در جایگاهی که شایسته آن است.

عصاره مقدمه دوم این شد که حق یعنی وجود. این وجود یا غنی بالذات، دائم، کامل و مطلق است، و آن وجود حق تعالی است، یا فقیر بالذات و وابسته به غنی بالذات است. در این صورت، حق بودن یا حق داشتن به معنای ارزش و شایستگی وجود یافتن است، یعنی شایستگی پیدا کرده است که

وجود پیدا کند. از آنجاکه منشأ تمامی وجودات، وجود کامل مطلق حق تعالی است، پس منشأ حقوق تمامی اشیا نیز آن حقیقت توحیدی مطلق خواهد بود.

نتیجه مقدمه سوم این شد که عدل یعنی بودن و وجود داشتن به آن گونه‌ای که باید باشد و عدالت یعنی انجام دادن به هر نحو، قرار دادن در هر جا و اعطا کردن به هر چیز آنچه شایسته و بایسته آن است.

حاصل مقدمه چهارم این شد که فطرت عبارت است از مرتبه‌ای از حقیقت وجودی و حقه که به انسان داده شده است و بر اساس آن، حقیقت یافته است. پس فطرت، یعنی تحقق و وجود یافتن انسان به مرتبه خاصی از وجود و حقیقت.

مقدمه پنجم که نتیجه مقدمات چهارگانه پیشین است آن است که حقیقت توحیدی خاستگاه و منشأ هر حقی است. حق یعنی شایستگی هر موجودی برای رسیدن به غایت و مقصد تعیین شده برای او. عدالت یعنی این که اشیا در جای درست و شایسته قرار داشته باشند و بر واقعیت خود باقی باشند و به هر چیزی آنچه شایسته «حق» آن است اعطا شود. این هر سه عنوان، یعنی حقیقت توحیدی، حق و عدالت از عناوینی اند که ریشه در فطرت دارند، یعنی گرایش به حقیقت توحیدی، حق و عدالت از امور فطری به شمار می‌آیند که اثبات آنها نیاز به دلیل ندارد.

ارتباط بین حقیقت توحیدی، که منشأ همه حق‌هاست، و عدالت بر این نظریه کلی استوار است که انسان به صورت خدا آفریده شده است و به موجب آن، انسان خلیفه خدا بر روی زمین است. در واقع، درک حقیقت اصلی یا واقعی انسان به معنای درک بنیان اساساً غیرمادی و نظام سلسله‌وار اشیاست و به موجب آن، پذیرش مسئولیت طبیعی انسان بر حسب آن نظام است که به صورت امانت بر انسان عرضه شده است که حاصلش ایمان است. ارتباط بین شناخت و تصدیق آن شناخت ارتباطی هستی‌شناسانه و وجودی است و در واقع، وحدت دارند. در این وحدت هستی‌شناسانه، تمام اختلافات قابل سازش اند و همه اشیا در جای مناسب خود قرار می‌گیرند و با حقیقت و واقعیت سلسله‌وار منظم منطبق اند. این نظم خاص و تعادل خاص است که هم ظاهراً و هم باطناً عدالت را تشکیل می‌دهد.

حال که رابطه حقیقت توحیدی و حق و عدالت روشن شد، به بررسی این ارتباط در تعالیم امام رضا(ع) می‌پردازیم.

۴. حقیقت توحیدی و عدالت از منظر امام رضا (ع)

دو عنصر اساسی اعتقادی بیش از همه در کلام امام رضا (ع) ظهور و بروز دارد و آن عبارت است از توحید و ولایت. تأکید بر عنصر توحید و ولایت، هم در مناظرات آن حضرت تجلی پیدا کرده و هم در سخنان ایشان در نیشابور که به حدیث سلسله‌الذهب معروف شده است. روشن شدن رابطه حق و عدالت با توحید در تعالیم رضوی (ع) که گرایش به آنها از امور فطری به شمار می‌آیند، مبتنی بر روشن شدن رابطه ولایت و امامت با حقیقت توحیدی است.

توحید به عنوان بنیادی‌ترین اصل اعتقادی مسلمانان به معنای «یگانه دانستن خدا» است. توحید یعنی یگانه شمردن خدا به عنوان یک اصل اسلامی، در امور و شئون زیادی می‌تواند باشد: ۱. در وجوب وجود یعنی این‌که واجب‌الوجود بودن منحصر به الله است؛ ۲. در خالقیت؛ ۳. در ربوبیت تکوینی؛ ۴. در ربوبیت تشریعی؛ ۵. در عبودیت و الوهیت. در مورد اخیر، مصداقش «لا اله الا الله» است که اولین مرتبه اسلام است و بدون آن، اسلام تحقق پیدا نمی‌کند. بعد از این، مراتبی از توحید هست که انسان با سیر تکاملی خود در علم و عمل به آنها نائل می‌شود. توحید در استعانت، توکل - توحید در خوف و رجاء - توحید در محبت تا برسد به آن توحیدی که عالی‌ترین مراتب توحید شمرده می‌شود، یعنی «توحید در وجود استقلالی»، هستی مستقل، یعنی همه شئون هستی از اوست. این معنا را می‌توان شهود کرد، نه این‌که تنها یک مفهوم ذهنی و حاصل برهان عقلی و فلسفی باشد. کسی که به این مرحله برسد موحد کامل خواهد بود. چنین کسی علاقه استقلالی به غیر خدا ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۶۹).

اسلام برای اثبات وجود خداوند چندان درصدد اقامه برهان نیست، زیرا آن را نیاز و ضرورت فطری برای بشر می‌داند. خدا منشأ همه چیز است و بازگشت همه چیز به اوست: «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶). اهمیت اسلام به شناخت حقیقت توحیدی شاید از این باب باشد که توحید اغلب مؤمنان با گونه‌ای شرک همراه است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف/۱۰۶). آنچه در باب توحید مقبول است توحیدی است که در مقام نظر و عمل شائبه شرک در آن وجود نداشته و توحیدی خالص باشد، یعنی اعتقاد به آن حقیقت توحیدی هم در ذات و هم در صفات به گونه‌ای باشد که نفی ترکیب در ذات و در صفات هر دو باشد. این معنا در کلام امیرالمؤمنین (ع) تبلور یافته است که فرمود: «كَمَالَ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ»

(نهج البلاغه، خطبه ۱). همچنین، اعتقاد به توحید افعالی به گونه‌ای باشد که در دار تحقق هیچ فعلی و انفعالی انجام نمی‌گیرد مگر این‌که تحت سلطنت حضرت حق و به مشیت و اراده و اذن اوست. امام رضا (ع) در خطبه‌ای معروف به «خطبه توحید» می‌فرماید:

”مرحله اول در عبادت خدا شناخت اوست و پایه و اساس شناخت خداوند منحصر به فرد دانستن اوست، و قوام و اساس توحید این است که صفات (زائد بر ذات) را از ذات خداوند منتفی بدانیم، زیرا عقل انسان خود گواهی می‌دهد که هر چیزی که از صفت و موصوفی ترکیب شده باشد، مخلوق است، و هر مخلوقی نیز خود شهادت می‌دهد که خالق دارد که نه صفت است و نه موصوف. و هر صفت و موصوفی همیشه باید با هم همراه باشند و همراهی دو چیز با هم، نشانه حادث بودن آنهاست و حادث بودن هم با ازلی بودن منافات دارد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۰).

همچنین، آن حضرت می‌فرماید:

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هُوَ أَفْرَازُ اللَّهِ تَعَالَى بِالتَّوْحِيدِ وَخَلْعُ الْأَنْدَادِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهُوَ أَوَّلُ الْإِيمَانِ وَأَعْظَمُ مِنَ التَّشْيِيعِ وَالتَّخْمِيدِ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۶).

اما مسئله رابطه حقیقت توحیدی با ولایت در حدیث معروف به سلسله الذهب تجلی یافته است که امام رضا (ع) آن را در مسیر خود به خراسان در نیشابور از قول پیامبر گرامی اسلام (ص) از قول خداوند متعال نقل فرمود. در این حدیث آمده است: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حَصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حَصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي. قَالَ: فَلَمَّا مَرَّتِ الرَّاحِلَةُ نَادَانَا: بِشَرُوطِهَا وَأَنَا مِنْ شَرُوطِهَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۵).

امام رضا (ع) در این سخن، «امام» را از شرایط کلمه اخلاص (لا اله الا الله) دانسته است، یعنی در حقیقت، لازمه حقیقت توحیدی که منشأ تمام حقوق در عالم هستی است وجود امام می‌باشد و تنها راه رسیدن به این حقیقت توحیدی اعتقاد به امامان معصوم و حرکت در مسیری است که آنها تعیین می‌کنند که همان صراط مستقیم است، زیرا امامت مقام انسان کامل است و انسان کامل مصداق اتم خلیفه الهی و جانشینی پیامبر (ص) است. اما ادراک حقیقت انسان کامل (امام معصوم) در گرو تحقق چند امر است: الف. خداوند با اسما قابل شناخت است.

ب. هر موجودی اسمی از اسمای الهی است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۶) و امام معصوم از ائمه، اسمی از الهی است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۰۶-۳۰۷). نتیجه آن است که خداوند را تنها از طریق امام معصوم می‌توان شناخت. پس شناخت امام در واقع، شناخت حقیقت توحیدی است و این همان چیزی است که در کلام امام رضا (ع) تجلی پیدا کرده و امام شرط ورود به دژ مستحکم توحید شناخته شده است.

بنابراین، امامت بر اصل توحید استوار است و جوهره و هویت خود را از خدا می‌گیرد و به او نیز ختم می‌شود. به عبارت دیگر، آغاز و انجام مسئله امامت، به توحید و خدامحوری بازمی‌گردد. اساساً نظام امامت، انسان را به سوی خداوند دعوت می‌کند و پذیرش عقلی و نقلی امامت در گرو باور به اصل توحید است. از اهداف اولیه امامت، فراهم کردن زمینه بندگی و عبودیت خدا و در نهایت، ایصال فرد و جامعه به کمال و قرب الهی است. این زمینه فراهم نمی‌شود مگر این‌که عدالت در زندگی فردی و اجتماعی انسان تحقق یابد، لذا وقتی امام رضا (ع) یکی از اهداف امامت را خیر و صلاح دنیا و عزت مؤمنان بیان می‌کند، بدین معناست که این اهداف جز در پرتو عدالت نمی‌تواند تحقق یابد. پس اجرای عدالت زمینه‌ساز بستر عبودیت خداوند به شمار می‌آید و تحقق عبودیت یعنی تحقق توحید عبادی، و تحقق توحید در عبادت به معنای رسیدن انسان به فلاح و رستگاری و خیر و صلاح، هم در دنیا و هم در آخرت است و این یعنی رسیدن به سعادت و مقام تقرب.

حدیث سلسله‌الذهب بیانگر این است که اساساً ارتباط امامت و زعامت سیاسی مردم با دین و آخرت آنها تا حدی است که واردشوندگان به حریم ولایت در واقع، به حریم امن الهی درآمده‌اند. لذا آن حضرت، ولایت و امامت اهل بیت (ع) را شرط ورود به دژ و قلعه مستحکم توحید می‌داند، به طوری که واردشوندگان به این دژ از عذاب الهی در امان خواهند بود (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۵).

بنابراین، حاکمیت امامت همان استقرار عدالت است و استقرار عدالت یعنی استقرار حق و حقیقت. تنها راه استقرار عدالت عبارت است از شناخت حق و حقیقت و التزام و پایبند بودن به آنچه خداوند به عنوان حقیقت محض به بندگانش دستور داده است. این التزام در مقام نظر، عبارت است از شناخت حقیقت توحیدی و در مقام عمل، پیشه کردن تقوای الهی در تمام امور فردی و اجتماعی. این امر تحقق پیدا نمی‌کند جز در ورود به قلمرو ولایت

اهل بیت (ع). لذا امام رضا (ع) می‌فرماید: «به یقین امامت مهار دین، نظام مسلمانان، صلاح دنیا و عزت مؤمنان است و بی‌تردید، امامت، بنیان و شالوده اسلام در حال رشد و شاخه بلند آن است. به سبب امام است که نماز، روزه، زکات، حج و جهاد برپا می‌شود، غنایم و صدقات فراوان می‌گردد و احکام و حدود به امضا می‌رسد و از مرزها و قلمرو سرزمین اسلامی دفاع می‌شود (کلینی، ۱۴۶۵، ج ۱، ص ۲۰۰).

ایشان همچنین می‌فرماید: «من عامل الناس فلم یظلمهم وحدثهم فلم یکذبهم ووعدهم فلم یخلفهم فهو مّمن کملت مرّوته وظهرت عدالته ووجبت أخوته وحرمت غيبته» (حر عاملی، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۳۹۶)؛ «کسی که با مردم در تعامل است و بر آنان حکومت می‌کند ولی ظلم نمی‌کند، و آن کس که با مردم سخن می‌گوید ولی دروغ نمی‌گوید، و کسی که به مردم وعده می‌دهد ولی خلف وعده نمی‌کند، چنین شخصی از حیث مروت کامل است و از حیث عدالت آشکار و عیان. برادری با او واجب است و غیبت کردن او حرام». بنابراین، امام (ع) سه ویژگی را برای حاکمان اسلامی لازم می‌داند: صداقت، عدالت، وفای به عهد. از این رو، در سخن دیگری می‌فرماید: «همانا از امام و راهنمای جامعه مساوات و عدالت خواسته شده است که در سخنان، صادق و در قضاوت، عادل و نسبت به وعده‌هایشان وفا کنند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۲۷۶).

بنابراین، از منظر امام رضا (ع)، حکومت در نظام امامت، حکومتی الهی است که تنها قانون و سند برنامه‌های امام، اراده و مشیت خداوند است که در قرآن کریم و سیره اهل بیت (ع) تجلی یافته است و در این حاکمیت است که مردم کرامت، عدالت و منزلت حقیقی خود را بازمی‌یابند.

در نتیجه، بدون تحقق عدالت، سعادت انسان تأمین نمی‌شود، لذا هدف دین و شریعت، تحقق عدالت در افراد و اجتماع است. تحصیل حقیقت عدالت در فرد، ملازم با تقوا در شریعت است، چراکه عدالت در حوزه عمل، سلوک بر صراط مستقیم و هدف بعثت انبیاست و آمدن شریعت نیز برای تحقق این هدف بزرگ بوده است. از نگاه امام رضا (ع)، اساس پلیدی‌ها بی‌عدالتی و اساس پاکی‌ها رعایت عدالت میان خود و خدا (توحید) و خود با خود (تقوا) و خود با دیگران (انصاف) است و این مبنای عدالت اجتماعی را تشکیل می‌دهد، زیرا اساس رابطه صمیمی انسان با خدا توحید است و رکن ارتباط انسان با انسان، عدالت

اجتماعی است. از این رو، انسان بودن، بندگی خدا، کمال‌جویی، اخلاص در عبادت مهم‌ترین مراحل تحقق عدالت اجتماعی در جامعه است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. مفهوم «حق» از سنخ مفاهیم فلسفی است، و عقل مفهوم «حق» را از مقایسه کردن دو امر انتزاع می‌کند و آن دو امر عبارت‌اند از: صاحب حق، یعنی موجود هدفمندی که در مسیر رسیدن به هدف مطلوب (موجود مختار) یا مقصد متناسب (موجود غیرمختار) قرار دارد و سزاوار رسیدن به آن هدف (دارای ارزش واقعی) یا مقصد است. دیگری خود حق، یعنی هدف مطلوب یا مقصد متناسب.

۲. حق یعنی برخورداری از شایستگی، و داشتن شایستگی، مرهون وجود است، یعنی هر وجود و موجودی دارای حق است. حال، این وجود یا وجودی دائم، ثابت، کامل و مطلق است، یعنی وجود باری تعالی، یا وجودی غیردائم، متغیر، ناقص و مقید. نوع اول از وجود، منشأ همه وجودات عالم هستی و در نتیجه، منشأ همه حق‌هاست. خداوند به عنوان حق‌الحقایق، هم معطی وجود است و هم معطی حق، یعنی هم منشأ تمامی وجودات است و هم منشأ تمامی حقوق، زیرا وجودبخشی به هر موجودی جهت رسیدن به آن هدف مطلوب مستلزم برخورداری از دسته‌ای از امتیازات است که یا خداوند به صورت تکوینی به آن موجود اعطا می‌کند و یا به نحو تشریعی برای او قرار می‌دهد، که اولی حق تکوینی نام دارد و دومی حق تشریعی. پس، روشن می‌شود که منشأ تمامی حق‌ها آن حقیقت توحیدی است.

۳. عدالت در مورد خداوند به این معناست که اگر می‌گوییم نظام هستی بر اساس عدل است، یعنی در آفرینش آن عدالت رعایت شده است و خداوند تمام نیازها و خواسته‌های هر موجودی برای رسیدن به آن هدف مطلوب را به صورت کامل به او اعطا کرده است. عدالت به لحاظ مقام تشریع نیز بدان معناست که در نظام تشریع، احکام الهی بر مبنای عدالت است و حکمی که در آن ظلمی به کسی یا چیزی شده باشد جعل نشده و بر همین اساس، باید‌ها و نبایدهایی را به نام «شریعت» برای انسان تشریع نموده است.

عدالت در مورد انسان، چه به لحاظ اخلاقی و چه به لحاظ فلسفی، فضیلتی است که

تعدیل‌کننده قوای نفس است، یعنی قوه عاقله به گونه‌ای قوای نفس را مدیریت می‌کند که از افراط و تفریط که هر دو انحراف از مسیر حق و صراط مستقیم است، به دور باشد. عدالت به لحاظ فقهی نیز یعنی التزام عملی به احکام الهی و بر مسیر مستقیم به سمت مقصد تعیین شده حرکت کردن. در کل، عدالت در مورد اشیا به معنای بودن و وجود داشتن در جایی که باید باشد، و عدالت در مورد افعال و اعمال به معنای انجام دادن به هر نحو، قرار دادن در هر جا و اعطا کردن به هر چیز آنچه شایسته و بایسته آن است. این همان معنای حق است.

۴. فطرت مجرای هدایت تکوینی و وحی ابزار هدایت تشریعی است. کتاب تدوین به صورت طولی، منطبق بر کتاب تکوین و مکمل آن می‌باشد. همان‌سان که خداوند تکویناً موجودات و از جمله انسان را در مسیری معین به سمت هدفی معین قرار داده، در نهاد انسان گرایش به توحید، حق و عدالت را نیز به ودیعت نهاده است و هدایت فطری تکوینی بستر و زمینه‌ساز هدایت تشریعی است، لذا گفته شده است که حقایق دینی در سرشت انسان نهاده شده‌اند.

۵. ترتب حقیقت توحیدی، حق و عدالت در این سخن امام رضا (ع) نهفته است: «لا إله إلا الله حصنی فمن دخل حصنی أمن من عذابی». قال: فلما مَرَّتِ الراحلة نادانا: بشروطها وأنا من شروطها». شرط رسیدن به آن حقیقت، که منشأ تمام وجودات و حقوق در عالم هستی است، وجود «امام» می‌باشد و تنها راه رسیدن به این حقیقت توحیدی اعتقاد به امامان معصوم و حرکت در مسیری است که آنها تعیین می‌کنند که همان صراط مستقیم است، زیرا امامت مقام انسان کامل است و انسان کامل مصداق اتمّ خلیفه‌اللهی و جانشینی پیامبر (ص). انسان زمانی به رشد حقیقی دست می‌یابد که بتواند شبیه ارزش‌هایی را که در خداوند وجود دارد، در وجود خود به عنوان خلیفه خداوند متجلی نماید و این با سیر و حرکت مستمر و طولانی به سوی او تحقق می‌یابد.

فهرست منابع

۱. ابن‌ادریس، محمد بن منصور حلی. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا(ع)، (تحقیق مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.
۳. ابن‌حمزه، عمادالدین. (۱۴۰۸ق). الوسيلة. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (بی‌تا). الإلهیات من الشفاء مع تعليقات صدر المتألهین. قم: بیدار.
۵. ابن‌فارس، ابوالحسن. (۱۴۰۴ق). معجم مقائیس اللغة، (تحقیق عبدالسلام محمد هارون). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. ابن‌مسکویه، احمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تهذیب الأخلاق، (تحقیق عماد هلالی). بی‌جا: طلیعة النور.
۷. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. ج ۳. بیروت: دار صادر.
۸. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۲ش). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۹. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). المکاسب. قم: چاپ کنگره.
۱۰. آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸ش). المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: انتشارات توس.
۱۱. توسلی، حسین. (۱۳۸۵ش). رابطه حق و عدالت. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۸(۱)، ۹۱-۱۰۹. <https://doi.org/10.22091/pfk.2006.277>
۱۲. جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۰۳ق). التعریفات. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۴ش). حق و تکلیف در اسلام. قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). آفاق اندیشه. قم: اسراء.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح، (تحقیق احمد عبدالغفور). بیروت: دار العلم للملایین.
۱۷. جهامی، جبار (۱۹۹۸م). موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۱۸. حائری، مهدی. (۱۴۰۰ق). کاوش‌های عقل عملی. انتشارات حکمت و فلسفه.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن. (بی‌تا). وسائل الشیعة، (تحقیق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث). قم: ستاره.
۲۰. حسینی روحانی، سید محمدصادق. (۱۴۱۲ق). زیدة الأصول. قم: مدرسة الإمام الصادق(ع).
۲۱. حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۳۸۷ق). تاج العروس. بیروت: دار الهدایه.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم. (بی‌تا). مصباح الفقاهة. قم: بی‌نا.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، (تحقیق صفوان عدنان داودی). لبنان- دمشق: دار العلم-الدار الشامیة.
۲۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۲۷۲ق). المشارع و المطارحات. در: مجموعه مصنفات شیخ

- اشراق، (تصحیح و مقدمه هنری کرین). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ق). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. قم: مصطفوی.
۲۶. طباطبایی حکیم، سید محمد سعید. (۱۳۷۶ق). المحکم فی أصول الفقه. قم: بی‌نا.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۸ش). تعالیم اسلام. قم: بوستان کتاب.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۱ق). المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۲۹. طریحی، فخرالدین. (۱۳۶۵ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). النهایة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۱. غروی اصفهانی، محمد حسین. (۱۳۷۵ش). حاشیة کتاب المکاسب. قم: علمیه.
۳۲. غروی اصفهانی، محمد حسین. (بی‌تا). رساله فی الحق والحکم. قم: أنوار المهدی.
۳۳. غفاری، محمد خالد. (۱۳۸۰ش). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العین، (تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم سامرائی). قم: هجرت.
۳۵. فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹). مشارق الدار، (مقدمه و تعلیقات: سید جلال الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد. (بی‌تا). المصباح المنیر. قم: دار الرضی.
۳۷. قربان‌نیا، ناصر. (۱۳۸۳ش). عدالت و حقوق. قبسات، ۹ (۳۲)، ۵۱-۸۰.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵ش). الکافی، (تحقیق علی‌اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۹. لشکری، علیرضا. (۱۳۸۸ش). حق، عدالت و جامعه. جستارهای اقتصادی، ۶ (۱۲)، ۳۱-۵۷.
۴۰. نظیفی، عباس. (۱۳۸۵ش). حق، مظهر عدالت. پیک نور، ۴ (۱)، ۶۷-۷۸.
۴۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، (تحقیق محمدباقر بهبودی). دار إحياء التراث العربی.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲ش). حقوق متقابل مردم و حکومت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲ش). حقوق و سیاست در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳ش). خداشناسی (معارف قرآن ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴ش). فلسفه اخلاق، (تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۸ش). آموزش فلسفه، در: مشکات (مجموعه آثار حضرت آیت‌الله مصباح). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲ش). مجموعه آثار. قم: صدرا.

۴۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰ش). مجموعه آثار. قم: صدرا.
۴۹. مظفر، محمدرضا. (۱۳۶۶ش). المنطق. قم: اسماعیلیان.
۵۰. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المقنعه. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۵۱. نراقی، محمد مهدی. (بی‌تا). جامع السعادات. بیروت: اعلمی.
۵۲. نصری، عبدالله. (۱۳۸۲ش). حق و عدالت در اندیشه استاد مطهری. قیسات، ۸ (۲۸)، ۲۰۳-۲۲۱.
۵۳. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). اخلاق ناصری. تهران: علمیه اسلامی.

