



The Position of Social Justice in Legislation: A Case Study of Imam Reza's Narrations

Jamal Nabavi^{1✉}

1. Lecturer at Advanced Level of Khorasan Seminary, Researcher of the Fiqh al-Ijtima' (Social Jurisprudence) Section at the Higher School of Jurisprudence of Ālem Āl Muḥammad (pbuh), Iran. Email: jamal.nabavi1@gmail.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 28
September 2024

Accepted: 25
January 2025

Keywords:

Justice, Social
Justice, Legislative
Justice, Imam Reza
(pbuh).



ABSTRACT

The teachings of Islam consist of beliefs, ethics, and jurisprudence. From the teachings of Imam Reza (pbuh), it is inferred that Islamic law is based on real benefits and harms. One of the criteria and benefits upon which divine law is founded is "justice," particularly "social justice." Accordingly, divine law has been established to uphold social justice, and achieving justice while preventing oppression is impossible without implementing divine law. Among the key aspects of Islamic jurisprudence is the necessity of a just ruling system, as emphasized by Imam Reza (pbuh), whose purpose is to realize social justice. Another significant focus in Imam Reza's narrations is the recommendation to observe the social rights of religious minorities (People of the Book), particularly through adherence to justice in their wills. These two principles are among the most essential elements for establishing a justice-oriented civilization. The foundation of Sharīa based on justice is referred to as "legislative justice," which serves as the central theme of this study. This article examines legislative justice in three areas as reflected in Imam Reza's narrations: the alignment of rulings with real benefits and harms, the observance of justice in the wills of People of the Book, and the necessity of justice in governance. Furthermore, it discusses how divine legislation relates to justice, especially social justice, as portrayed in these narrations.

Cite this article: Nabavi, J. (2024). The Position of Social Justice in Legislation: A Case Study of Imam Reza's Narrations. *Islamic Social Studies*, 30 (129) , 127-148.



<https://doi.org/10.30513/iss.2025.6385.1366>

© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



جایگاه عدالت اجتماعی در تشریع؛ مطالعه موردی روایات رضوی

جمال نبوی^۱

۱. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، پژوهشگر حلقه فقه الاجتماع مدرسه عالی فقاہت عالم آل محمد (ع)،
ایران. رایانامه: jamal.nabavi1@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی	معارف دین مبین اسلام متشکل از عقائد و اخلاق و شریعت است. از معارف امام رضا (ع) استفاده می‌شود که شریعت مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی است. یکی از ملاک‌ها و مصالحی که شریعت الهی بر آن مبتنی است «عدالت» و خصوصاً «عدالت اجتماعی» می‌باشد. براین اساس شریعت الهی برای اقامه عدالت اجتماعی جعل شده است و اقامه عدالت و منع از ظلم، بدون تحقق شریعت الهی ممکن نیست. ازجمله محورهای مهم در شریعت اسلامی، لزوم حکومت عادل است که در بیان امام رضا (ع) غرض از آن تحقق عدالت اجتماعی است، یکی دیگر از محورهای مورد تأکید در روایات رضوی توصیه به رعایت حقوق اجتماعی اقلیت‌های مذهبی (اهل کتاب) در قالب توصیه به رعایت عدالت در وصایای آنان می‌باشد. این دو محور از اهم امور جهت تشکیل تمدن عدالت‌محور می‌باشد. بنا شدن شریعت بر پایه عدالت را در اصطلاح، «عدالت تشریعی» می‌نامند و لذا در این نوشتار نقطه مرکزی حول عدالت تشریعی است. در این مقاله عدالت تشریعی در سه محور تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، رعایت عدالت در وصایای اهل کتاب و لزوم وجود عدالت در حاکم جامعه، در روایات امام رضا (ع) بررسی شده و نحوه ارتباط جعل شرائع الهی با عدالت و خصوص عدالت اجتماعی در این روایات مورد بحث قرار گرفته است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۶	
کلیدواژه‌ها: عدالت، عدالت اجتماعی، عدالت تشریعی، امام رضا (ع).	



استناد: نبوی، جمال. (۱۴۰۳). جایگاه عدالت اجتماعی در تشریع؛ مطالعه موردی روایات رضوی. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۰ (۱۲۹)، ۱۴۸-۱۲۷. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6385.1366>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

طبق اندیشه عدلیّه (امامیه و معتزله) شرائع الهی راستین بر پایه مصالح و مفاسد واقعی تشریع شده‌اند. عدالت و خصوص عدالت اجتماعی نیز یکی از مصالح واقعی است که اساس تشریع برخی دستورات دین هستند. از این نوع عدالت که اساس قوانین الهی است در اصطلاح به «عدالت تشریعی» تعبیر می‌شود. در آیات قرآن این مسئله مورد تأکید قرار گرفته است؛ در سوره اعراف در پاسخ به ادعای افرادی که خداوند را آمر به فحشاء معرفی می‌کردند، می‌فرماید: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (اعراف/ ۲۹): «بگو: پروردگار من امر به قسط و عدل می‌کند.» این آیه شریفه ناظر به فضیلت و خیربودن و نیکی همه اوامر الهی است؛ هرآنچه خداوند به آن امر کند قسط و عدل و فضیلت است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۶۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۴۳) و همه اوامر الهی را مبتنی بر عدالت تشریعی به معنای عام آن می‌داند.

اما در برخی آیات خصوص عدالت اجتماعی علت تشریع احکام الهی و بلکه علت اصلی ارسال رسل و انزال کتب دانسته شده است؛ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أُنْزِلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید/ ۲۵) ترجمه: «ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آن‌ها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند.» با توجه به اینکه مقصود از ارسال رسل و انزال کتب و میزان در این آیه قیام مردم به قسط معرفی شده است، لذا این آیه همان‌طور که برخی از مفسرین گفته‌اند ناظر به عدالت اجتماعی است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۷۰)

در این نوشتار روایات وارده از امام رضا(ع) پیرامون تأثیر و نقش عدالت اجتماعی در جعل شرائع الهی مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت. امام رضا(ع) با توجه به قبول ظاهری ولایتعهدی در قسمتی از عمر شریف خود و داشتن شان و منزلت اجتماعی ویژه در عصر خود از سوئی، و نقش کلیدی در برگزاری جلسات مختلف گفتگو و مناظره از سوی دیگر، امکان مطالبه‌گری نسبت به تحقق عدالت اجتماعی از خلیفه وقت را داشته‌اند. همین امر باعث امتیاز و تفاوت روایات نقل شده از ایشان از روایات نقل شده از

سائر معصومین (ع) شده است؛ لذا می‌توان از کلمات گهربار ایشان نکات کلیدی پیرامون نقش عدالت اجتماعی در تشریع شرائع الهی اصطیاد نمود.

در زمینه عدالت اجتماعی از دیدگاه امام رضا (ع) مقاله‌ای با عنوان «عدالت امام از دیدگاه امام رضا (ع) با تأکید بر عدالت اجتماعی» نوشته آقای حسن صادقی منتشر شده است که از جهت اشاره به مسئله عدالت اجتماعی از دیدگاه امام رضا (ع) با مسئله مورد بحث مشترک است ولی از دو جهت با نوشته حاضر متفاوت است؛ اولاً: مقاله مذکور تنها به بحث عدالت امام پرداخته است ولی نوشته حاضر نگاهی گسترده‌تر به مسئله دارد، و ثانیاً: مقاله مذکور به تأثیر عدالت در جعل شرائع الهی نپرداخته است ولی این بحث نقطه مرکزی این نوشتار است.

در این نوشتار از روش تحقیق توصیفی، تحلیلی و انتقادی استفاده شده است، و روش گردآوری اطلاعات روش کتابخانه‌ای است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم عدالت

واژه عدل در لغت دارای دو معنای متضاد است؛ گاه به معنای استواء و برابری استعمال می‌شود و گاهی به معنای اعوجاج و کجی به کار می‌رود. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۴۶) در بحث ما معنای معنای اول منظور است. راغب اصفهانی عدالت را لفظی می‌داند که اقتضاء مساوات و برابری دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۵۱).

شهید مطهری در کتاب اسلام و نیازهای زمان سه تعریف اصطلاحی را برای عدالت مطرح می‌کنند. در اصطلاح اول عدالت به معنای «مساوات» است؛ زیرا عدالت از ماده عدل است و عدل هم در لغت به معنای برابری است. ایشان چند نقد به این تعریف دارند و آن را قبول نمی‌کنند. در اصطلاح دوم عدالت به معنای «إعطاء کلّ ذی حقّ حقه» است و این تعریفی است که قداماء برای عدالت ذکر کرده‌اند؛ بنابراین باید موجودی را در نظر گرفت که دارای حق است؛ رعایت آن حق، عدالت و عدم رعایت آن، ظلم محسوب می‌شود. بنابراین تعریف معیار عدالت برخورد متناسب با لیاقت اشیاء است. در اصطلاح سوم عدالت به معنای «رعایت توازن در اجتماع» است؛ هر حالتی که به صلاح اجتماع

باشد و بهتر بتواند اجتماع را حفظ کند، عدالت است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۹۶). گاهی عدل در معنایی وسیع‌تر از معنای دومی که شهید مطهری ذکر کردند به کار می‌رود و آن عبارت است از «وضع کل شیء فی موضعه»: «هر چیزی را به جای خود نهادن» طبق این تعریف، عدل به معنای حکمت خواهد بود و کار عادلانه مرادف با کار حکیمانه خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۳).

برخی معتقدند که از آنجا که عدالت اصلاحی است که در علوم مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد، در هر علمی به گونه‌ای تعریف می‌شود که نیازهای آن علم را برآورده سازد. بنابراین به عدالت از زوایای گوناگون نگریسته شده و در هر رشته‌ای تعریف خاصی دارد (جهانپان، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰).

۲-۱. مفهوم عدالت اجتماعی

عدالت از یک جهت به عدالت فردی و عدالت اجتماعی تقسیم می‌شود. فقها در تعریف عدالت فردی اختلاف نظر دارند؛ شیخ انصاری در رساله عدالت پنج نظریه را گزارش کرده است (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۵-۸). لکن نظر مشهور میان فقها آن است که عدالت فردی ملکه‌ای است که انسان را از انجام گناه باز می‌دارد و به انجام واجبات وامی‌دارد (حسینی، ۱۳۷۹، ص ۶۶). این قسم از عدالت در برخی ابواب فقه بیشتر مورد توجه است؛ مثل بحث عدالت امام جماعت، اشتراط عدالت در قاضی، اشتراط عدالت در مرجع تقلید و لزوم برقراری عدالت در میان همسران.

عدالت اجتماعی از اصطلاحات علوم اجتماعی و سیاسی است و همواره آرزوی انسان بوده است و به معنای رعایت تناسب، استحقاق‌ها و شایستگی‌ها در ساحت اجتماع است. در این تعریف، هر گروه و صنف و طبقه‌ای باید در جایگاه شایسته خویش جای گیرد و در پی جایگاه دیگران برنیاید. عدالت اجتماعی مبتنی بر احوال و افعال اعضای جامعه است و مرتبت هر کس بنابر استحقاق و استعداد او تعیین می‌شود. (خطیبی کوشک، ۱۳۸۵، ص ۳۳۳) این نوع عدالت در بحث‌هایی نظیر عدالت در ریاست و رهبری، عدالت در قضاوت و عدالت در سیاست مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

معنایی که برای عدالت اجتماعی نقل شد از جهتی (رعایت استحقاق‌ها در ساحت

اجتماع)، با معنای دومی که سابقاً از شهید مطهری در تعریف عدالت نقل گردید (اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه) همسو و مطابق است، و از جهت دیگر (رعایت شایستگی‌ها در ساحت اجتماع) با معنایی که از آیت‌الله مصباح یزدی نقل شد (وضع کلّ شیء فی موضعه) هماهنگ است؛ زیرا رعایت شایستگی لزوماً همراه با رعایت استحقاق و در گرو وجود حقّ نیست.

۳-۱. مفهوم شریعت

شریعت در لغت به معنای راه منتهی به آب است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۷۲۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۵۲؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۸۵) و در اصطلاح، مجموعه احکام و دستورات مقرر از جانب خدا برای بندگان است. وجه شباهت میان معنای لغوی و اصطلاحی آن است که شریعت راهی است به سوی سعادت و حیات طیبه و جاودان (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۶۷۴).

۴-۱. مفهوم عدالت تشریعی

عدالت از جهتی تقسیم می‌شود به عدالت تکوینی و عدالت تشریعی. محور بحث در عدالت تکوینی بر استواری نظام آفرینش بر پایه عدل و داد است. معنی عدل در آفرینش این است که در جهان آفرینش تعادل حکومت می‌کند و سراسر جهان موزون، متعادل و متناسب است (سبحانی تبریزی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۵). عدالت تشریعی (دادگری در قانون‌گذاری) به این معناست که اوامر و نواهی خداوند متعال که تکالیف انسان‌ها هستند بر پایه عدالت و دادگری باشد (خطیبی کوشک، ۱۳۸۶، ص ۳۳۵).

اینکه تکالیف الهی بر پایه عدالت باشد خود دارای دو تفسیر و قرائت است؛ تفسیر اوّل (عدالت در معجول) آن است که آنچه در دستورات الهی به آن امر شده دارای مصلحت است و آنچه از آن نهی شده است دارای مفسده است. برخی آیات قرآن اشاره به این تفسیر از عدالت الهی دارند؛ مثل آیه شریفه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (نحل / ۹۰) بنابراین تکالیف، مکلف را به مصلحتی که در متعلّق خود وجود دارد می‌رسانند. بنابراین اطاعت از تکالیف شرعی

الهی علاوه بر به دست آوردن قرب الهی که در اثر انقیاد و فرمانبری از دستورات الهی حاصل می‌شود، رسیدن به سودهای مادی یا معنوی موجود در متعلق احکام را به دنبال دارد. البته ذهن ما بسیاری از این مصالح و مفسد را ادراک نمی‌کند خصوصاً در احکام عبادات و برخی از معاملات (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱).

طبق تفسیر دوم (عدالت در جعل) عدالت‌محور بودن تشریع الهی به معنای این است که خداوند در مقام تشریع و قانون‌گذاری، تکلیفی را که مایه کمال و سعادت انسان است، و باعث قوام حیات مادی و معنوی او است را از او دریغ نکند و نیز تکلیفی فراتر از توان انسان بر او تحمیل نکند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۰).

در این نوشتار هر دو تفسیر از عدالت تشریعی را در کلام امام رضا(ع) بررسی می‌کنیم.

۲. بررسی عدالت تشریعی در روایات امام رضا(ع) در سه محور

۲-۱. محور اول: تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی در کلام امام رضا(ع)

در کتاب مستدرک الوسائل از کتاب فقه الرضا نقل می‌کند که امام رضا(ع) فرمودند: بدان -خداوند تو را رحمت کند- خداوند هیچ نوع خوردن و نوشیدن را مباح نکرده است مگر به خاطر منفعت و صلاحی که در آن است و هیچ نوع خوردن و نوشیدن را حرام نکرده است مگر آن چیزی که در آن ضرر و تلف و فساد هست^۱ (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۱۶۵).

در کتاب علل الشرائع روایت کرده است از محمد بن سنان که او به حضرت رضا(ع) نامه‌ای نوشته بود که سؤالاتی را از حضرت پرسیده بود. حضرت در پاسخ نامه او، نامه‌ای نوشتند و در آن چنین مرقوم فرمودند: «نامه‌ات رسید. در آن ذکر کرده بودی که برخی از اهل قبله (مسلمانان) گمان می‌کنند که خداوند تبارک و تعالی چیزی را حلال یا حرام نکرده است به خاطر دلیلی غیر از تعبد بندگان (دلیل حرمت و حلیت اشیاء صرف تعبد بندگان است). هر کسی چنین اعتقادی داشته باشد در گمراهی دوری افتاده است و دچار

۱. متن روایت چنین است: «أَعْلَمُ بِرِخْمِكَ اللَّهُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَبْخُ أَكْلاً وَلاَ شُرْباً إِلَّا لِمَا فِيهِ الْمُنْفَعَةُ وَ الصَّلَاحُ وَ لَمْ يَحْظُمْ إِلَّا مَا فِيهِ الضَّرَرُ وَ التَّلَفُ وَ الْقَسَادُ».

زیان آشکاری شده است؛ زیرا اگر چنین سخنی درست باشد جائز خواهد بود که آن‌ها را به حلال کردن آنچه حرام کرده و حرام کردن آنچه حلال کرده است متعبد سازد. تا این حد که آن‌ها را متعبد سازد به ترک نماز و روزه و تمام اعمال نیک و همین‌طور آن‌ها را متعبد سازد به انکار خودش و رسولانش و کتاب‌هایش و انکار حرمت زنا و دزدی و تحریم ازدواج با محارم و اموری شبیه اینها که باعث خرابی تدبیر امور و از بین رفتن خلائق می‌شود؛ زیرا طبق این سخن، علت حلال کردن و حرام کردن صرفاً تعبد است نه چیز دیگر. پس خداوند حرف کسانی که چنین سخنی بگویند را باطل ساخته است. حقاً ما هر آنچه خداوند تبارک و تعالی حلال ساخته است را این‌گونه یافتیم که در آن صلاح بندگان است و بقاء بندگان به آن وابسته است و آن‌ها به آن نیازمند هستند به نحوی که از آن بی‌نیاز نمی‌شوند. و اموری که حرام هستند را این‌گونه یافتیم که بندگان به آن‌ها نیازی ندارند و اموری هستند که باعث فسادند و دعوت‌کننده به فنا و هلاکت. سپس دیدیم خداوند تبارک و تعالی بعضی از محرمات را در زمان نیاز حلال کرده است؛ زیرا در آن امر صلاحی وجود داشته است در وقت نیاز؛ نظیر اینکه مردار و خون و گوشت خوک را در زمان اضطرار حلال کرده است؛ زیرا در آن وقت مصلحت دارد و باعث حفظ انسان می‌شود و مرگ را دفع می‌کند^۱ (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۹۲).

صدر این روایت به تفسیر اول از عدالت تشریعی اشاره شده است (عدالت در مجعول) و احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعی می‌داند و سخن کسانی که دستورات خداوند را بر اساس صرف تعبد می‌داند را به شدت رد می‌کند. و در ذیل روایت به تفسیر دوم از عدالت تشریعی (عدالت در جعل) اشاره می‌کند و بیان می‌کند که خداوند

۱. عبارت روایت این‌گونه است: «جاءني كتابك تذكر ان بغض اهل القبلة يرغم ان الله تبارك و تعالی لم يجل شيئا و لم يخزئ لعل اكثر من التعبد لعباده بذلك قد ضل من قال ذلك ضلالا بعيدا و خسر خسرانا مبيدا لانه لو كان ذلك لكان جائزا ان يستغيبهم بتخليل ما حرم و تخريم ما احل حتى يستغيبهم بترك الصلاة و الصيام و اعمال البر كلها و الإنكار له و تسويله و كتيبه و الجحود بالربنا و السرقة و تخريم ذوات المخارم و ما أشبه ذلك من الأمور التي فيها فساد التدبير و فناء الخلق إذا [إذا] العلة في التخليل و الترخيم التعبد لا غيره فكان كما أبطل الله تعالى به قول من قال ذلك إنا وجدنا كل ما أحل الله تبارك و تعالی ففيه صلاح العباد و بقاؤهم و لهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها و وجدنا المحرم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه و وجدناه مفسدا داعيا للفناء و الهلاك ثم رأينا تبارك و تعالی قد أحل بغض ما حرم في وقت الحاجة لينا فيه من الصلاح في ذلك الوقت نظير ما أحل من الميتة و الدم و لحم الخنزير إذا اضطرر إليها المظطر لينا في ذلك الوقت من الصلاح و العيصمة و دفع الموت».

تکلیفی بیش از طاقت انسان از او طلب نمی‌کند؛ اگر در فرض اضطراب خوردن مردار یا گوشت خوک یا خون حرام باشد، تکلیفی بیش از طاقت انسان بر او حمل شده است و این خلاف عدالت تشریعی خداوند است.

این روایت در کلام برخی از فقها شاهد بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد (عدالت در مجعول) قرار گرفته است (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱، معرفت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۰ و ۱۷۱) و در کلام برخی دیگر از فقهاء معاصر شاهدی بر قاعده اضطراب قرار گرفته است؛ که مفاد آن نفی هر حکمی که موجب اضطراب و مشقت شود می‌باشد به این معنی که هنگام عارض شدن اضطراب حکم مرتفع می‌شود (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۹۵). مفاد قاعده اضطراب همان تفسیر دوم از عدالت تشریعی (عدالت در جعل) است.

محمد بن سنان در روایتی دیگر از حضرت امام رضا(ع) حکمت بسیاری از احکام را نقل کرده است؛ در این روایت شریف، امام رضا(ع) مناط و حکمت تشریع بسیاری از احکام را بیان کردند؛ احکامی که در این روایت حکمت آنها تبیین شده است، عبارت‌اند از: وجوب غسل جنابت، عدم وجوب غسل هنگام دفع ادرار و مدفوع، استحباب غسل عید فطر و قربان و غسل جمعه و مانند آن، وجوب غسل میّت و غسل مسّ میّت، وجوب وضوء و وجوب هر یک از اجزاء وضوء، وجوب زکات، وجوب حج، وجوب طواف، وجوب روزه، حرمت کشتن نفس محترم، حرمت عقوق والدین، حرمت زنا، حرمت خوردن ظالمانه مال یتیم، حرمت فرار از جهاد، حرمت هجرت از سرزمین اسلام به سرزمین کفر (تعرب بعد الهجرة)، حرمت گوشت ذبیحه‌ای که نام غیر الله بر او برده شده، حرمت گوشت پرندگان وحشی و درنده، حرمت ربا، حرمت گوشت خوک، حرمت گوشت میمون، حرمت مردار، حرمت خون، حرمت طحال، وجوب مهریه بر مردان، جواز ازدواج مرد با چهار زن و حرمت ازدواج زن با بیش از یک مرد، عدم جواز ازدواج عبد با بیش از دو زن، طلاق سه گانه، عدم قبول شهادت زنان در مورد طلاق و رؤیت هلال، لزوم چهار شاهد برای اثبات زنا و کفایت دو شاهد مرد برای اثبات سائر امور، جواز تصرف پدر در اموال پسر بدون اجازه و عدم جواز تصرف پسر در اموال پدر بدون اجازه، عدم جواز تصرف مادر در اموال فرزند بدون اجازه، ثبوت بیّنه بر عهده مدّعی و ثبوت قسم بر عهده منکر، حکم بریدن دست سارق، حرمت غصب اموال،

حرمت سرقت، شلاق زدن زانی، هشتاد تازیانه زدن قذف‌کننده (افترازننده) و شارب خمر، علت وجوب قتل زانی و زانیه بعد از سه بار اجراء حد بر آنها، حرمت لواط و سحق، حلیت گوشت گاو، گوسفند و شتر، کراهت گوشت الاغ و استر، حرمت نگاه به موی زنان، دو برابر بودن ارث مرد نسبت به زن (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸-۹۸).

این روایت به‌طور کلی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را که تفسیر اول از عدالت تشریعی بود (عدالت در معجول) را تبیین می‌کند و به صورت موردی حکمت چندین حکم از احکام شرعی را تبیین می‌کند. لکن در برخی عبارات این روایت طولانی دلالت‌هایی برای تفسیر دوم عدالت تشریعی (عدالت در جعل) نیز وجود دارد؛ مثلاً در بیان علت اینکه چرا برای دفع ادرار و مدفوع، غسل واجب نشده و تنها به وجوب وضوء اکتفاء شده است (نوعی تخفیف لحاظ شده است) این‌گونه فرمودند: حدث حاصل از ادرار و مدفوع بیشتر و طولانی‌تر از حدث حاصل از جنابت است و بدون اراده حاصل می‌شود و از طرفی واجب کردن غسل برای حدث حاصل از ادرار و مدفوع موجب مشقت افراد می‌شود. بدین جهت خداوند متعال تنها وضو را در این صورت واجب فرموده است. در برخی روایات دیگر از امام رضا(ع) نیز ایشان به بیان حکمت برخی از احکام پرداخته‌اند؛ حسن بن نصر از امام رضا(ع) نقل می‌کند: از حضرت پرسیدم: علت اینکه در تکبیر بر میت (در نماز میت) پنج تکبیر گفته می‌شود چیست؟ حضرت فرمودند: روایت کرده‌اند که این از نمازهای پنج‌گانه گرفته شده. اما این ظاهر حدیث است. اما در وجه دیگری این‌گونه است که خداوند بر بندگان پنج فریضه را واجب ساخت؛ نماز، زکات، روزه، حج و ولایت. پس برای میت به عوض هر فریضه‌ای یک تکبیر واجب ساخت؛ پس کسی که ولایت را قبول دارد پنج تکبیر می‌گوید و کسی که ولایت را قبول ندارد چهار تکبیر می‌گوید؛ به همین خاطر شما پنج تکبیر می‌گوئید و مخالفین شما (اهل تسنن) چهار تکبیر می‌گویند^۱ (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۲).

۱. عبارت حدیث این‌گونه است: «عَنْ الْحَسَنِ بْنِ النَّضْرِ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا (ع) مَا الْعِلَّةُ فِي التَّكْبِيرِ عَلَى الْمَيِّتِ خَمْسَ تَكْبِيرَاتٍ قَالَ زَوْوًا أَنَهَا اشْتَقَّتْ مِنْ خَمْسِ ضَلَوَاتٍ فَقَالَ هَذَا ظَاهِرُ الْحَدِيثِ فَأَمَّا فِي وَجْهِ آخَرٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ فَرَضَ عَلَى الْعِبَادِ خَمْسَ فَرَائِضَ الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصَّيَّامِ وَ الْحَجِّ وَ الْوَلَايَةِ فَجَعَلَ لِلْمَيِّتِ مِنْ كُلِّ فَرِيضَةٍ تَكْبِيرَةً وَاحِدَةً فَمَنْ قَبِلَ الْوَلَايَةَ كَبَّرَ خَمْسًا وَ مَنْ لَمْ يَقْبَلِ الْوَلَايَةَ كَبَّرَ أَرْبَعًا فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ تُكَبَّرُونَ خَمْسًا وَ مَنْ خَالَفَكُمْ يَكَبِّرُ أَرْبَعًا».

سلیمان بن جعفر می گوید: از حضرت ابوالحسن الرضا(ع) تلبیه (لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ گفتن حجاج) و علت آن پرسیدم. حضرت فرمودند: مردم وقتی احرام می بندند خداوند عزّ و جلّ آن‌ها را ندا می کند و به آن‌ها می گوید: بندگان من و کنیزان من! شما را بر آتش حرام می کنم همان گونه که شما برای احرام بستید. پس آن‌ها می گویند: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ؛ برای پاسخ گفتن به خداوند عزوجل بر این ندا^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۳).

این گونه روایات هم دال بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است و تفسیر اول از عدالت تشریعی (عدالت در مجعول) را تأیید می کند.

ارتباط بحث تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی موجود در مجعول با عدالت از این جهت است که وقتی عملی دارای مصلحت یا مفسده‌ای است که حکمی خاص را اقتضاء می کند، اگر شارع حکمی مطابق با اقتضاء آن مصلحت و مفسده جعل نمود حقّ آن را عطاء کرده است و حکم شرعی را در موضع شایسته آن قرار داده است؛ لذا از جهتی به صاحب حق، حق او را عطاء کرده و از طرفی حکم را در جایگاه مناسب جعل کرده است و این مطلب همان «عدالت» است. هرچند ممکن است مصلحت خاصی که در مجعول قرار دارد هم از جهتی مصلحت عدالت باشد.

ارتباط بحث تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی موجود در جعل حکم با عدالت از این جهت است که وقتی جعل حکم دارای مصلحت یا مفسده باشد، جعل آن در صورت اول و عدم جعل آن در صورت دوم اعطاء حق به صاحب حق و قرار دادن شیء در جایگاه شایسته آن است.

ارتباط خصوص بحث عدالت اجتماعی با تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی از این جهت است که مصلحت موجود در بسیاری از احکام که در روایات حضرت رضا(ع) به آن اشاره شده است، نوعی بسط عدالت اجتماعی است؛ مثلاً در روایت محمد بن سنان یکی از حکمت‌های وجوب زکات، مسئولیت اجتماعی افراد سالم و توانمند جهت

۱. عبارت روایت چنین است: «عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا(ع) عَنِ التَّلْبِيَةِ وَ عَلَتَهَا فَقَالَ إِنَّ النَّاسَ إِذَا أَخْرَمُوا نَادَاهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَالَ عِبَادِي وَ إِمَائِي لِأُخْرِمَنَّكُمْ عَلَى النَّارِ كَمَا أَخْرَمْتُكُمْ لِي فَيَقُولُونَ لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ إِبْجَابَةً لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى نِدَائِهِ إِيَاهُمْ».

مواصات در قبال فقرا و افراد از کار افتاده و زمین گیر بیان شده است^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۹).

پیرامون مصالح و مفاسد موجود در احکام شایسته است به سه نکته توجه شود:

۱. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی امری است که اکثر علماء شیعه به آن قائل هستند لکن برای رسیدن به ملاک حکم و تشخیص مصلحت یا مفاسد موجود در متعلق احکام جزئی راهی جز بیان آن توسط خود معصومین (ع) وجود ندارد. این نکته مورد اتفاق بسیاری از علماء اصولی و اخباری است (اصفهانى نجفى، ۱۴۲۹، ج ۲ ص ۱۴۸ و ۱۴۹؛ تونی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۷۳ و ۱۷۴؛ خمینی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۳۱۴ و ۳۱۵؛ خمینی، ۱۳۹۲، ج ۴ ص ۱۱۲ و ۱۱۳؛ خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۶۰).

۲. آنچه در روایات به صورت علل احکام ذکر شده است معمولاً بیانگر حکمت حکم هستند نه علت آن و لذا به تمام مصلحت یا مفاسد موجود اشاره نمی کند و حکم دائر مدار آن‌ها نیست. علت حکم، همان علت مجعول است که هر جا باشد مجعول هم هست و هر جا نباشد مجعول محقق نمی شود؛ اما حکمت حکم، علت جعل حکم است نه علت مجعول و به همین دلیل ممکن است حکمت حکم باشد اما مجعول نباشد. محقق نائینی در تفاوت علت حکم و حکمت می فرماید:

«هر آنچه ممکن نیست که عنوان فعل مکلف قرار گیرد و به او القاء شود (زیرا مکلف توان تشخیص بین مورد حصول آن و عدم حصول آن ندارد) مثل اختلاط آب‌ها و نهی از فحشاء، پس این گونه موارد نمی توانند موضوع حکم (علت مجعول) قرار بگیرند بلکه واجب است که علت و ملاک جعل محسوب شوند؛ پس این گونه موارد نه مانع اغیار و نه جامع افراد هستند.

و آنچه ممکن است به مکلف القا شود مثل مست کنندگی خمر (زیرا مکلف توان تشخیص بین حصول و عدم حصول آن را دارد) پس اگر در لسان دلیل

۱. عبارت روایت چنین است: «وَعَلَّةُ الزَّكَاةِ مِنْ أَجْلِ قُوْتِ الْفُقَرَاءِ وَ تَخْصِيْنِ أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَلَّفَ أَهْلَ الصَّحَّةِ الْقِيَامَ بِشَأْنِ أَهْلِ الزُّمَانَةِ وَ التَّبَلُّوْى».

علت برای جعل و تشریع قرار گرفته باشد، مانع اغیار و جامع افراد نیست؛ مثل قول معصومین علیهم السلام: آیا می‌دانی چرا فلان امر جعل یا تشریع شده است؟ و چرا آب استنجاء مشکلی ندارد؟ زیرا آب بیشتر از قذارت است، و امثال این قضایایی که شیخ صدوق قدس سره در مورد آن‌ها کتابی مجزای تدوین کرده است و نام آن را «علل الشرائع» گذاشته است. و اگر در لسان دلیل علت برای مجعول قرار گیرد مثل قول امام(ع): خمر حرام است؛ زیرا مست‌کننده است، پس این همان علتی است که از معلولش می‌تواند سرایت کند به هر آنچه با معلول در علت آن شریک است.^۱ (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۲ ص ۴۹۶ و ۴۹۷).

آری اگر در روایت تصریح به علت حکمی که جعل شده است، شده باشد، می‌توان به مصلحت یا مفسده اصلی آن را دریافت و حتی حکم را به مواردی که آن علت در آن وجود دارد تسری داد. در بحث قیاس منصوص العله از علم اصول این بحث به صورت مبسوط مطرح شده است.

برخی از نویسندگان معاصر در تفاوت حکمت و علت حکم نوشته‌اند: «تفاوت علت و حکمت در این است که حکمت تجسم برخی از اجزای علت است. از این رو وجود و عدم حکم دایرمدار آن نیست و شایستگی علامت کاشف از حکم شرعی بودن را نیز ندارد و از موارد این حکمت به موارد دیگر که دارای همین حکمت هستند تعدی نمی‌شود؛ زیرا معمولاً غرض از ذکر حکمت در دلیل، قانع ساختن مکلف و برطرف ساختن شگفتی او از حکم شرعی است. با هیچ قانون و ملاکی نمی‌توان میان حکمت و علت را باز شناخت؛ بلکه آن را از لسان دلیل و قرائن موجود در آن باید به دست آورد [یعنی از لسان دلیل باید دانست که مطلب حکمت حکم است یا علت آن].» (ساعدی،

۱. عبارت محقق نائینی چنین است: «ان کل ما لا یمكن ان یجعل عنوانا لفعل المكلف و یلقی الیه لعدم تمیزه بین مورد حصوله و عدم حصوله، کاختلاط المیاه و التهی عن الفحشاء، فهذا لا یمكن ان یکون موضوعا الذی قد یعبر عنه بالعلّة للمجموع، بل یجب ان یکون علّة للجعل و ملاک له، فهذا غیر مطرد و لا منعکس.

و ما أمکن ان یلقی الی المكلف، کاسکار الخمر، لإمكان تمیز المكلف بین حصوله و عدم حصوله، فهذا یلاحظ فیہ لسان الدلیل، فان أخذ فیہ علّة للجعل و التشریع، فهو لا یطرّد و لا ینعکس، کقولهم(ع) أ تدری لم جعل أو لم شرّع کذا، و لم صار ماء الاستنجاء لا بأس به لأنّ الماء أكثر من القدر، و أمثال هذه القضايا الی صیغ الصدوق (قده) لها کتاب علی حدة، و سمّاه علل الشرائع. و ان أخذ فیہ علّة للمجموع، کقوله(ع) الخمر حرام لأنّه مسکر، فهذا هو العلة الی یعدّی عن مورد معلولها إلی المشارک معه فی هذه العلة».

(۱۳۸۱، ص ۱۰۹ و ۱۱۰).

۳. گاهی مصلحتی که در حکم وجود دارد، در متعلق جعل قرار ندارد (مجموع) بلکه خود جعل دارای مصلحت است. مصلحتی مثل مصلحت تسهیل و امثال آن از سنخ مصالح موجود در جعل حکم هستند. بحث عدالت تشریعی در جعل حکم نیز مربوط به این حوزه از بحث است.

در شرع مقدس برخی احکام وجود دارد که وجه جعل آن، مصلحتی بوده است که در خود جعل وجود داشته است؛ مثلاً خداوند فلسفه قبله قرار گرفتن بیت المقدس پیش از کعبه را امتحان مسلمانان در تبعیت از رسول خدا(ص) می‌داند و حکمت‌های دیگر را نفی می‌کند (بقره / ۱۴۳).

در آیه دیگر دلیل حرام شدن برخی از اطعمه طیب بر یهود را ظلم آن‌ها و مانع شدن آن‌ها از هدایت افراد به راه خدا معرفی می‌کند نه مفسده‌ای که در خود آن اطعمه وجود داشته است (نساء / ۱۶۰).

در آیه دیگر علت حرام شدن صید در حال احرام را امتحان بندگان در خداترسی می‌داند نه مفسده‌ای که در خود آن حیوان صیدشده وجود دارد (مائده / ۹۴).

۲-۲. محور دوم: رعایت عدالت در وصیت اهل کتاب در کلام امام رضا(ع)

در کتب اربعه شیعه از عبدالله بن صلت روایت شده است: «خلیل بن هاشم به والی نیشابور (ذی الرئاستین) نامه نوشت که مردی از مجوس مرده و مقداری از مالش را برای فقرا وصیت کرده است. قاضی نیشابور این مال را گرفته و در میان فقراء مسلمین تقسیم کرده است. این مطلب را خلیل بن هاشم به والی نیشابور گزارش داد. والی نیشابور پیرامون این مسئله از مأمون نظرخواهی کرد. مأمون در جواب گفت: نسبت به این مسئله، مطلبی ندارم (نمی‌دانم). سپس از حضرت رضا(ع) پیرامون این مسئله سؤال کردند. حضرت فرمود: مجوسی برای فقراء مسلمان وصیت نکرده است، ولی سزاوار است که مقدار این مال از زکات (یا بیت‌المال) گرفته شود و به فقراء مجوس برگردانده شود»^۱.

۱. متن روایت طبق نقل کافی چنین است: «عَنْ أَبِي ظَالِبٍ: عَنِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ، قَالَ: كَتَبَ الْخَلِيلُ بْنُ هَاشِمٍ إِلَى ذِي الرِّئَاسَتَيْنِ - وَهُوَ وَالِي نِيشَابُورَ - أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمَجُوسِ مَاتَ، وَأَوْصَى لِلْفُقَرَاءِ بِشَيْءٍ مِنْ مَالِهِ، فَأَخَذَهُ قَاضِي نِيشَابُورَ، فَجَعَلَهُ فِي فَقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ، فَكَتَبَ الْخَلِيلُ إِلَى ذِي الرِّئَاسَتَيْنِ بِذَلِكَ، فَسَأَلَ الْمَأْمُونُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: لَيْسَ عِنْدِي فِي ذَلِكَ شَيْءٌ».

(ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۰۱؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۲۰۲؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۲۹؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۳،

ص ۳۵۲).

در این روایت شریف امام رضا(ع) به نیت و نظر وصیت کننده توجه می‌فرمایند و اجمال وصیت را با در نظر گرفتن نیت وصیت کننده برطرف می‌سازند. امام رضا(ع) اجازه نمی‌دهد که مفاد وصیت بر خلاف نظر وصیت کننده مصرف شود و رعایت حق و نیت وصیت کننده را واجب می‌شمارد.

روشن است که چنین حکمی از جانب حضرت رضا(ع) بر اساس عدالت در مجعول بیان شده است و برای جلوگیری از تضییع حقوق مستحقین واقعی بوده است.

در روایتی دیگر از ریّان بن شیب نقل شده است: «مارده (نام زنی از نصاری که خواهر ریّان بوده است) دو فرش را برای قومی از مسیحیان وصیت کرد. اصحاب ما (شیعیان) به من گفتند: این مال را در میان فقراء مؤمنین از هم مذہبان خودت تقسیم کن. از حضرت امام رضا(ع) در مورد این مسئله سؤال کردم و گفتم: خواهرم وصیتی را نسبت به گروهی از مسیحیان داشته است ولی من قصد دارم که آن مال را برای گروهی از اصحاب خودمان که مسلمان هستند مصرف کنم. حضرت فرمودند: وصیت را همان گونه که خواهرت انجام داده است، به جریان بیاورد؛ خداوند تبارک و تعالی فرموده است: گناه آن بر کسانی است که آن را تغییر می‌دهند.»^۱ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۳۵۳؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۲۰۲؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۲۹).

در این روایت شریف نیز حضرت رضا(ع) از تغییر وصیت اهل کتاب جلوگیری می‌کنند و آن را حرام و دارای اثم می‌دانند. این حکم نیز بر پایه عدالت و برای جلوگیری از تضییع حقوق اهل کتاب و اقلیت‌های مذهبی است.

فَسَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ (ع)، فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (ع): «إِنَّ الْمَجُوسَ لَمْ يَوْصَ لِفُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ، وَ لَكِنْ يُنْبَغِي أَنْ يُؤْخَذَ بِشَذَائِ ذَلِكَ الْمَالِ مِنْ مَالِ الصَّدَقَةِ، فَيُرَدَّ عَلَى فُقَرَاءِ الْمَجُوسِ».

۱. متن روایت طبق نقل کافی چنین است: «عَنْ الرِّيَّانِ بْنِ شَيْبٍ، قَالَ: أَوْصَتْ مَارِدَةُ لِقَوْمٍ نَصَارَى فَرَأَيْنِي بِوَصِيَّةٍ، فَقَالَ أَصْحَابُنَا: أَفَيْسَ هَذَا فِي فُقَرَاءِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَصْحَابِكَ، فَسَأَلْتُ الرِّضَا (ع)، فَقُلْتُ: إِنَّ أَخِي أَوْصَتْ بِوَصِيَّةٍ لِقَوْمٍ نَصَارَى، وَ ارْتَدْتُ أَنْ أَضْرِفَ ذَلِكَ إِلَى قَوْمٍ مِنْ أَصْحَابِنَا مُسْلِمِينَ؟».

فَقَالَ: «أَمْضِ الْوَصِيَّةَ عَلَى مَا أَوْصَتْ بِهِ، قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: "فَأَنَّمَا أُيْئَلُهُ عَلَى الَّذِينَ يَبْدُلُونَهُ"».

۲-۳. محور سوم: لزوم وجود عدالت در حاکم در بیانات امام رضا(ع)

یکی از ساحت‌های عدالت که پیش‌زمینه اجرای عدالت اجتماعی در جامعه نیز هست، عدالت حاکم است. مسأله عدالت حاکم در کلام حضرت رضا(ع) به قدری اهمیت دارد که با آن حکومت غاصب عصر خود را نقد و بررسی می‌کند.

حضرت رضا(ع) در مناظره طولانی که با رأس الجالوت داشتند، در قسمتی از آن برخی از ویژگی‌های لازم برای امام و حاکم جامعه اسلامی را «عدالت» بیان می‌کنند؛ ترجمه عبارت حضرت این گونه است: «علاوه بر ویژگی‌های ذکر شده، امام باید با تقوا و طاهر از هر آلودگی و عیب باشد. عادل و با انصاف و حکیم باشد. مهربان و رحیم و عیب‌پوش و دارای عطف و دلسوز و نیکوکار و امین باشد. دیگران از دست او در امان باشند و توان رتق و فتق امور را داشته باشد.»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۸۰).

هرچند عدالتی که در مورد حاکم مطرح است به‌نوعی از سنخ عدالت فردی است؛ چراکه او باید دارای ملکه عدالت باشد که این ملکه او را از انجام گناهان بازدارد و او را وادار به انجام واجبات کند، لکن بدیهی است که وجود این صفات در حاکم موضوعیت نداشته بلکه راهی برای گسترش عدالت اجتماعی در میان افراد جامعه است و به‌نوعی غایت و هدف از اشتراط ملکه عدالت در حاکم بسط عدالت اجتماعی است. اینکه امام رضا(ع) داشتن این صفات را شرط برای تصدی منصب امامت جامعه بیان می‌کنند، نشان‌دهنده نامشروع بودن تصدی‌گری حکومت توسط افرادی است که چنین اوصافی را ندارند. بنابراین غرض از حکمی که حضرت در این روایت بیان می‌فرمایند، گسترش عدالت اجتماعی در میان مردم است.

در روایت عبدالعزیز بن مسلم از امام رضا(ع) که امام در شهر مرو بیان فرمودند، آمده است: «امامت جایگاه رفیعی است که خداوند عزّ و جلّ ابراهیم خلیل(ع) را به آن درجه رساند پس از آنکه او را به مقام نبوت و خلت (دوستی) برگزیده بود. مقام امامت جایگاه سوم و فضیلتی بود که خداوند ابراهیم(ع) را به آن مشرف گردانید و با آن فضیلت، نام او را بالا برد؛ پس خداوند عزّ و جلّ فرمود: «حقاً من تو را امام برای مردم قرار دادم.»

۱. متن روایت چنین است: «لَمْ يَكُنْ مَعَ هَذِهِ الْخِصَالِ ثَقِيّاً ثَقِيّاً مِنْ كُلِّ دَنْسٍ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ غَيْبٍ عَادِلًا مُنْصِفاً حَكِيماً زَوْفاً رَحِيماً غَفُوراً غَطُوفاً ضَافِفاً مُشْفِفاً نَاراً أَمِيناً مَأْمُوناً رَاقِفاً قَاتِفاً».

حضرت خلیل(ع) به خاطر شادی و سروری که از این جایگاه پیدا کرده بود، گفت: «از ذریه من هم امامی خواهد بود.» خداوند تبارک و تعالی در پاسخ فرمود: «عهد من به ظالمین نمی‌رسد». پس این آیه امامت همه ظالمین را تا روز قیامت باطل ساخت»^۱ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۹۰).

این روایت، امامت را منصبی الهی می‌داند که ظالمین از آن بهره‌ای ندارند. گرچه این روایت درصدد بیان جایگاه حاکم نیست بلکه بیانگر منصب معنوی امامت (ولایت تکوینی) است و رسیدن ظالمین به آن را نفی می‌کند، ولی آنچه از روایات معصومین(ع) به دست می‌آید این است که یکی از لوازم جایگاه امامت، استحقاق حکومت است؛ چنان که امام رضا(ع) در ادامه روایت عبدالعزیز بن مسلم که بخشی از آن در بالا ذکر شد، فرمود: «امامت زمام‌داری و سرپرستی دین است، و نظام‌دهنده مسلمانان و باعث صلاح دنیا و عزت مؤمنان است. امامت ریشه و پایه اسلام بالنده و شاخه بلند آن است. به واسطه امام است که نماز، زکات، روزه، حج و جهاد کامل می‌گردد. به واسطه امام فیء (آن غنیمتی که بدون جنگ به دست مسلمین می‌افتد) و صدقات تقسیم می‌شود و حدود و احکام اجراء می‌شود و مرزها و گوشه و کنار حکومت از ورود اجنبی محافظت می‌شود. امام حلال خدا را حلال می‌کند و حرام خدا را حرام می‌گرداند و حدود الهی را اجرا می‌کند و از دین خدا دفاع می‌کند»^۲ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۹۲).

در روایتی که شیخ صدوق در عیون اخبار الرضا(ع) از فضل بن شاذان نقل می‌کند، امام رضا(ع) در ضمن بیان ضرورت وجود حاکم و رئیس در جامعه به ویژگی‌های مطلوب و لازم برای حاکم اشاره می‌کنند و می‌فرمایند:

«اگر کسی بگوید: پس چرا خداوند افرادی را صاحب امر قرار داد و به اطاعت آنها دستور داد، در پاسخ گفته می‌شود: این امر به خاطر ادله متعددی بوده است: یکی از ادله

۱. متن روایت این گونه است: «إِنَّ الْإِمَامَةَ خَصَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهَا إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ (ع) بَعْدَ النَّبُوَّةِ وَالْخَلْفَةِ مَرْتَبَةً ثَلَاثَةً وَ فَضِيلَةً شَرَّفَهَا بِهَا وَأَشَادَ بِهَا ذِكْرَهُ فَقَالَ «إِلَى جَاعِلِكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» فَقَالَ الْخَلِيلُ (ع) سُورَرَا بِهَا: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: «لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» فَأُظْلِمَتْ هَذِهِ آيَةُ إِمَامَةِ كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

۲. متن حدیث چنین است: «إِنَّ الْإِمَامَةَ زِمَامُ الدِّينِ، وَ نِظَامُ الْمُسْلِمِينَ، وَ صَلَاحُ الدُّنْيَا، وَ عِزُّ الْمُؤْمِنِينَ؛ إِنَّ الْإِمَامَةَ أَسُّ الْإِسْلَامِ النَّاسِي، وَ فَرْعُهُ السَّامِي؛ بِالْإِمَامِ تَمَامُ الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصَّيَامِ وَ الْحَجِّ وَ الْجِهَادِ، وَ تَوْفِيرُ الْقِيَّ وَ الصَّدَقَاتِ، وَ إِمضَاءُ الْخُدُودِ وَ الْأَحْكَامِ، وَ مَنَعُ الثُّغُورِ وَ الْأَطْرَافِ. الْإِمَامُ يَجِلُّ خَلَالَ اللَّهِ، وَ يَحْرُمُ حَرَامُ اللَّهِ، وَ يَقِيمُ حُدُودَ اللَّهِ، وَ يَذُبُّ عَنْ دِينِ اللَّهِ».

این است که: انسان‌ها از آنجا که مطلع شدند بر حدود و احکامی که دارند و مأمور شدند که از آن حدود تجاوز نکنند؛ زیرا تجاوز از آن حدود باعث فساد آن‌ها می‌شود، این امر محقق و برپا نمی‌شد مگر به اینکه خداوند برای انسان‌ها در مورد این حدود امینی را قرار دهد که آن‌ها را از سرکشی و داخل شدن در آنچه از آن نهی شدند، بازدارد؛ زیرا اگر این گونه نبود هیچ شخصی لذت و منفعت خود را به خاطر جلوگیری از فساد دیگران ترک نمی‌کرد. پس خداوند بر آن‌ها سرپرستی را قرار داد تا آن‌ها را از فساد بازدارد و در میان آن‌ها حدود و احکام الهی را اجرا کند.

دلیل دیگر این است که: ما هیچ فرقه‌ای از فرقه‌ها و هیچ ملّتی از ملّت‌ها را نمی‌یابیم که باقی مانده باشند و زندگی کرده باشند مگر با داشتن سرپرست و رئیس. و از طرفی مردم در امر دین و دنیایشان هیچ چاره‌ای از داشتن سرپرست و رئیس ندارند و لذا جائز نیست و با حکمت خداوند حکیم ناسازگار است اینکه مسئله‌ای را که مردم نسبت به آن ناچار هستند و بدون آن زندگی آن‌ها قوام نمی‌یابد را رها کند و آن‌ها را در این مسئله خطیر واگذارد. پس مردم به واسطه سرپرست و رئیسشان با دشمنشان جنگ می‌کنند و غنائم خود را تقسیم می‌کنند، و آن رئیس است که جمع و جماعت آن‌ها را برپا می‌کند و از تعدی ظالم به مظلوم جلوگیری می‌کند.

دلیل دیگر این است که: اگر خداوند برای مردم امام سرپرست امین محافظ امانت‌نگهدار قرار ندهد آئین کهنه می‌گشت و دین از بین می‌رفت و سنت‌ها و احکام تغییر می‌کردند و بدعت‌گذاران در دین مطالبی را اضافه می‌کردند و ملحدین از دین اموری را کم می‌کردند این امور را بر مسلمانان مشتبه می‌ساختند؛ زیرا ما مردم را زیان‌دیده و نیازمند و غیرکامل یافتیم، علاوه بر اینکه گوناگون و مختلف هستند و خواسته‌های آن‌ها گوناگون است و حالات آن‌ها متشتت است. پس اگر خداوند برای آن‌ها سرپرستی که نگهدارنده آورده‌های پیامبر (ص) قرار ندهد آن‌ها فاسد می‌شدند طبق توضیحی که بیان شد، و شریعت‌ها و سنت‌ها و احکام و پیمان‌ها تغییر می‌یافت و این مسئله موجب تباهی تمام خلق می‌شد.^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۱).

۱. متن روایت این چنین است: «فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَلِمَ جَعَلَ أَوَّلِي الْأَمْرِ وَ أَمَرَ بِطَاعَتِهِمْ قِيلَ لِعَلَّ كَثِيرَةً مِنْهَا أَنَّ الْخَلْقَ لَمَّا وَفَّقُوا عَلَى خَدِّ مَخْدُودٍ وَ أَمَرُوا أَنْ لَا يَقَعْدُوا ذَلِكَ الْخَدَّ لِمَا فِيهِ مِنْ فُسَادِهِمْ لَمْ يَكُنْ يَثْبُتُ ذَلِكَ وَ لَا يَقُومُ إِلَّا بِأَنْ يَجْعَلَ عَلَيْهِمْ فِيهِ

در این روایت، امام رضا(ع) امور ضروری اجتماعی (ازجمله عدالت اجتماعی) را منوط به وجود حاکم (البته منصوب از جانب خداوند) می‌داند. و شرایطی را برای قیم و سرپرست اجتماع ذکر می‌فرماید. ازجمله یکی از شئون سرپرست و رئیس جامعه را بسط عدالت اجتماعی دفاع از مظلوم در برابر ظالم می‌دانند (يمنع ظالمهم من مظلومهم).

از آنجا که عدالت را به معنای (اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه: دادن حق هر صاحب حق) دانستیم، بنابراین می‌توان دیگر اموری که به عنوان ضرورت اجتماعی وجود امام در این روایت شریف ذکر شده است را نیز دخیل در تحقق عدالت اجتماعی دانست؛ مثلاً حقّ جامعه این است که حدود و احکام الهی در آن اجرا شود، بنابراین از شئون حاکم است که حقّ را اداء کند و در این عرصه نیز عدالت اجتماعی را گسترش دهد. و از طرفی حقّ جامعه این است که با شریعت اصیل و بدون تحریف و تغییر مواجه شود و از آن بهره ببرد، و وظیفه حاکم این است که جلو تغییر و تحریف شریعت و سنت را بگیرد.

ارتباط این روایت با نقش عدالت در جعل شریعت از این جهت است که در شریعت اسلام (به قرائت شیعی) شرط است که حاکم جامعه منصوب از طرف خداوند باشد و دارای شرایط مذکور در این روایت باشد؛ زیرا بودن ویژگی‌های ذکر شده در حاکم باعث گسترش عدالت شده و از گسترش ظلم در اجتماع جلوگیری می‌کند.

در روایتی دیگر که یاسر خادم از امام رضا(ع) نقل کرده است، حضرت می‌فرماید: «إِذَا جَارَ السُّلْطَانُ هَآئِثَ الدَّوْلَةِ»؛ ترجمه: «هنگامی که سلطان ظلم کند دولت او سست و خوار می‌شود.» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۱۰، طوسی، ۱۴۱۴، ص ۷۹).

یعنی از آنجا که اعمال ظلم از ناحیه سلطان برای تقویت حکومت خود است،

أَمِيناً يَمْنَعُهُمْ مِنَ التَّعَدَى وَ الدُّخُولِ فِيْمَا حُظِرَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَكَانَ أَحَدٌ لَا يَثُرُ لَدُّنْهُ وَ مَنْفَعَتُهُ لِفَسَادِ غَيْرِهِ فَجَعَلَ عَلَيْهِمْ قِيَمًا يَمْنَعُهُمْ مِنَ الْفَسَادِ وَ يَقِيْمُ فِيْهِمُ الْخُدُودَ وَ الْأَحْكَامَ وَ مِنْهَا أَنَّا لَا نَجِدُ فِرْقَةً مِنَ الْفِرْقِ وَ لَا مِلَّةً مِنَ الْمِلَلِ بَقُوا وَ عَاشُوا إِلَّا بِقِيَمٍ وَ رَيْسٍ وَ لِمَا لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْهُ فِي أَمْرِ الدِّينِ وَ الدُّنْيَا فَلَمْ يَجُزْ فِي حِكْمَةِ الْحَكِيمِ أَنْ يَثُرَ الْخَلْقُ مِمَّا يَغْلُمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ وَ لَا قِيَامَ لَهُمْ إِلَّا بِهِ فَيَقَاتِلُونَ بِهِ عَدُوَّهُمْ وَ يَقْسِمُونَ فِيْئَتَهُمْ وَ يَقِيْمُ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَ جَمَاعَتَهُمْ وَ يَمْنَعُ ظَالِمَهُمْ مِنْ مَظْلُومِهِمْ.

وَ مِنْهَا أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِمَامًا قِيَمًا أَمِينًا خَافِظًا مُسْتَوْدَعًا لَدَرْسَتِ الْمِلَّةُ وَ ذَهَبَ الدِّينُ وَ غَرِبَتِ السُّنَنُ وَ الْأَحْكَامُ وَ لَزَادَ فِيهِ الْمُتَبَدِّعُونَ وَ نَقَصَ مِنْهُ الْمُلْجِدُونَ وَ شَبَّهُوا ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ لِأَنَّا وَجَدْنَا الْخَلْقَ مُتَّفَقِينَ مُخْتَاجِينَ غَيْرَ كَامِلِينَ مَعَ اخْتِلَافِهِمْ وَ اخْتِلَافِ أَهْوَائِهِمْ وَ تَشَبَّهَتْ أُنْحَاثُهُمْ فَلَوْ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ قِيَمًا خَافِظًا لِمَا جَاءَ بِهِ الرُّسُولُ صَلَفَسَدُوا عَلَى نَحْوِ مَا بَيَّنَّا وَ غَوِيَتْ السَّرَائِعُ وَ السُّنَنُ وَ الْأَحْكَامُ وَ الْإِيْمَانُ وَ كَانَ فِي ذَلِكَ فَسَادُ الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ

خداوند امر را برعکس نموده و این امر باعث رویگردانی ملت از حکومت می‌شود و باعث می‌شود که یکی از اساسی‌ترین پایه‌های قدرت (حمایت مردم) از دست حکومت برود و در برابر دشمنان خارجی ضعیف گردد و توان مقابله نداشته باشد. به همین امر اشاره دارد جمله معروفی که برخی به پیامبر (ص) نیز آن را استناد دادند: «الْمَلِكُ يَبْقَى مَعَ الْكَفَرِ وَلَا يَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ.»؛ ترجمه: «حکومت با کفر باقی می‌ماند ولی با ظلم باقی نمی‌ماند.» (حقی برسوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۶۲).

بنابراین روایت شریف، یکی از اساسی‌ترین شرایط بقاء حکومت عدالت حاکم است. ایجاد عدالت اجتماعی توسط حاکم باعث تقویت اساس حکومت او شده و اعتماد عمومی و حمایت مردم را در پی دارد.

به نظر می‌رسد این روایت نیز در مقام بیان یک امر وجدانی و سیره عقلایی است که در میان تمام مردم؛ چه کافران و چه مؤمنان مقبول به نظر می‌رسد و آن هم شرط بودن عدالت برای تصدی حکومت است. تأیید این سیره عقلایی از جانب معصوم (امام رضا(ع)) و جعل شرعی این حکم (اشتراط عدالت برای تصدی حکومت) خود باعث گسترش عدالت اجتماعی در سایه عدالت حاکم جامعه می‌شود.

نتیجه‌گیری

از نقش عدالت در جعل شرائع به «عدالت تشریعی» تعبیر می‌شود. عدالت تشریعی در دو حوزه عدالت در مجعول و عدالت در جعل قابل ترسیم است.

در روایات حضرت رضا(ع) بحث نقش عدالت اجتماعی در جعل شرائع الهی را در سه محور می‌توان جستجو کرد؛ محور اول احادیثی است که دلالت بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی می‌کند. برخی از این روایات به وجود مصالح و مفاسد در متعلق احکام اشاره دارد و عدالت در مجعول را تبیین می‌کند و برخی دیگر به جعل حکم بر اساس عدالت (مثل عدم تکلیف بیش از توان مکلف) و عدالت در جعل اشاره می‌کند.

محور دوم احادیثی است که در مورد وصایای اهل کتاب وارد شده است. احکامی که در این روایات حضرت رضا(ع) بیان می‌فرمایند (رعایت نیت وصیت‌کننده در اجراء وصیت)، احکامی است که در آن کاملاً عدالت رعایت شده است و عدالتی که در آن

وجود دارد از سنخ عدالت در مجعول است و برای جلوگیری از تضییع حقوق اقلیت‌های مذهبی در جامعه اسلامی، ایشان این حکم را بیان فرمودند.

محور سوم احادیثی است که دلالت بر لزوم وجود عدالت در حاکم جامعه می‌کند. روشن است که وجود عدالت در حاکم موضوعیت نداشته بلکه به جهت زمینه‌سازی برای بسط عدالت اجتماعی است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرائع. قم: کتاب‌فروشی داوری.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا(ع). تهران: نشر جهان.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۵. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
۶. ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التتویر. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۷. ابن عباد، صاحب. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الكتب.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۹. اصفهانی نجفی، محمدتقی. (۱۴۲۹ق). هدایة المسترشدين فی شرح أصول معالم الدین. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۰. انصاری، مرتضی بن محمدامین. (۱۴۱۴ق). رسائل فقهیة. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۱. تونی، عبد الله بن محمد. (۱۴۱۵ق). الوافیة فی أصول الفقه. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۲. جهانیان، ناصر. (۱۳۸۹). نظریه جامع عدالت. فلسفه دین، (۶)، ص ۹۷-۱۳۴.
۱۳. حسینی، سیدعلی. (۱۳۷۹). علی و عدالت اجتماعی. آینه پژوهش، (۶۶)، ص ۵۹-۹۲.
۱۴. حق‌ی بروسوی، اسماعیل. (بی‌تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر.
۱۵. خطیبی کوشکک، محمد. (۱۳۸۵). فرهنگ شیعه (کلام). بی‌جا: زمزم هدایت.
۱۶. خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۲). کتاب الطهارة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی (قدس سره).
۱۷. خمینی، روح‌الله. (۱۴۲۳ق). تهذیب الأصول، (تقریر: جعفر سبحانی تبریزی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی (قدس سره).
۱۸. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). محاضرات فی أصول الفقه، (مقرر: محمداسحاق قیاض). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۲۰. ساعدی، جعفر. (۱۳۸۱). تبیعت احکام از مصالح و مفاسد. فقه اهل بیت، (۲۹)، ص ۱۰۸-۱۶۱.
۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۶۲). خدا و صفات جمال و جلال. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۸ق). محاضرات فی الإلهیات. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
۲۳. سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۲۵ق). مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافة.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث.
۳۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). آموزش عقائد. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). اسلام و نیازهای زمان. تهران: صدرا.
۳۳. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۷). ولایت فقیه. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۳۴. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأمالی. قم: کنگره شیخ مفید.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). پیام قرآن. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۳۷. منتظری، حسینعلی. (۱۳۸۵). نظام الحکم فی الاسلام. قم: سرایی.
۳۸. نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۶ق). فوائد الاصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۴۰. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).