



فهرست مطالب

امام رضا(ع) و عدالت فرهنگی / احمد اولیایی ترشیزی	۵
ماهیت و حدود مسئولیت علما در تحقق عدالت اجتماعی در معارف امام رضا(ع) / علی جتی ..	۲۹
فلسفه حجاب در سایه عدالت جنسیتی در کلام رضوی / مهدی شجریان	۵۳
عدالت به مثابه راهبردی حاکمیتی با تأکید بر روایات امام رضا(ع) / فریبا elasوند	۷۷
شاخصه‌های عدالت‌محوری در تحول اجتماعی از منظر معارف رضوی / محمدرضا مختاری	۱۰۷
جایگاه عدالت اجتماعی در تشریع؛ مطالعه موردی روایات رضوی / جمال نبوی	۱۲۷

راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینه تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ای مرتبط باشد. در صورت ارسال همزمان چند مقاله، فقط مقاله اول داوری می‌شود.
- اطلاعات نویسنده مسئول و همکاران، این گونه تنظیم می‌شود: «رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور، (نویسنده مسئول). رایانامه دانشگاهی».
- ارسال مقالات فقط از طریق سامانه نشریات علمی به نشانی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله فارسی، از قلم Irzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Traditnal Arabic اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- پانویس‌های فارسی و عربی با قلم بالا و اندازه ۱۰ و پانویس انگلیسی با قلم بالا و اندازه ۹ باشد.
- در پانویس، در پایان اسامی یا اصطلاحات، نقطه گذاشته نمی‌شود.
- تعداد کلمات مقاله، بدون کلمات چکیده و کلیدواژه‌ها، نباید از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر شود.
- مقاله باید شامل عنوان، چکیده، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقاله در یک پاراگراف و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (Italic) باشد.
- رعایت اصول چکیده‌نویسی ضروری است و در چکیده باید چهار قسمت درآمد (Introduction)، روش (Methods)، یافته‌ها (Results) و نتیجه‌گیری (Conclusion) وجود داشته باشد.
- کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید. لطفاً از واژه «کلیدواژه‌ها» استفاده شود.
- کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی مطابق هم باشند.
- در مقدمه به «تعریف مسئله»، «پیشینه تحقیق»، «اهمیت، ضرورت و نوآوری پژوهش»، «سؤال یا سؤالات پژوهش» و «فرضیه یا فرضیه‌های تحقیق» پرداخته می‌شود.
- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیتراژ «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیتراژها با شماره ۱، ۲ و... و زیرمجموعه آن‌ها از راست به چپ (۱-۱، ۱-۲) تنظیم می‌شود.
- رعایت دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.
- نقل قول مستقیم در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (Italic) تنظیم می‌شود.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه‌ویرگول (:) داخل گیومه قرار می‌گیرد.

- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشت آن‌ها از نرم‌افزارها، به اعراب‌های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب‌گذاری پرهیزید.
- ارجاعات به شیوه APA (American Psychological Association) است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (Italic) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- ارجاع به کتاب:
 - در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص / ج، ص).
 - مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲).
 - در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر.
 - مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: اسراء.
- ارجاع به مقاله:
 - در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق‌پناه، ۱۴۰۲).
 - در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه، دوره (شماره)، صفحه آغاز - پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.
 - مثال: ایروانی، جواد؛ حق‌پناه، رضا. (۱۴۰۲ش). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد (بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)، ۳-۲۵.
 - <https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>
- درج‌شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است. لذا تعیین نام نویسنده مسئول و ترتیب نویسندگان ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و... مقاله، سهم عمده را دارد و مسئولیت هر ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده اوست.

حقوق نویسندگان و داوران

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه است و از آن محافظت می‌شود.
- داوری نشریه دوسویه ناشناس و نام داوران محرمانه است.

قانون کپی‌رایت

- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.



Imam Reza (pbuh) and Cultural Justice

Ahmad Olyae Torshizi^{1✉}

1. Assistant Professor and Member of Faculty, Research Institute of Hawzah and University. Email: ahmad.olyaei@gmail.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 30
September 2024

Accepted: 25
January 2025

Keywords:

Imam Reza (pbuh),
Social Justice,
Cultural Justice,
Structure.



ABSTRACT

Social justice in the modern state is one of those contemporary concepts that is challenging to define and understand, especially when examined in historical contexts, such as the history of Islam and the conduct of the Infallibles (pbuh). Understanding concepts like the state, democracy, social justice, and similar ideas from a religious perspective is inherently demanding. This complexity increases when social justice is broken down into more specific domains, such as cultural justice, and analyzed within historical conduct. This study seeks to examine Imam Reza's (pbuh) actions in promoting cultural justice using a descriptive-analytical method. It appears that these actions can be explored in several areas: First, the debate of agency and structure in justice studies: Imam Reza's (pbuh) conduct uniquely addresses this debate, as he engaged with existing structures while also creating structural opportunities beyond individual actions to expand justice. Second, Cultural diversity: Cultural diversity emerges as a fundamental pillar of cultural justice in Imam Reza's (pbuh) conduct. Third, The Dichotomy of Teleology and Deontology in Cultural Justice: In Imam Reza's (pbuh) teachings, teleology occupies a significant position in the framework of cultural justice. This article elaborates on these three dimensions to provide a comprehensive understanding of Imam Reza's (pbuh) approach to cultural justice.

Cite this article: Olyae Torshizi, A. (2024). Imam Reza (pbuh) and Cultural Justice. *Islamic Social Studies*, 30 (129) , 5-28. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6398.1371>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



امام رضا(ع) و عدالت فرهنگی

احمد اولیایی ترشیزی^۱

۱. استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ایران. رایانامه: ahmad.olyaei@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۶ کلیدواژه‌ها: امام رضا(ع)، عدالت اجتماعی، عدالت فرهنگی، ساختار.	عدالت اجتماعی در دولت مدرن از آن دسته مفاهیم مدرنی است که دستیابی به چیرستی و چگونگی آن در تاریخ به‌ویژه تاریخ اسلام و سیره معصومین(ع) کار دشواری است. اساساً فهم مفاهیمی مانند دولت، دموکراسی، عدالت اجتماعی و مانند این‌ها از مبانی دینی نیز امری طاقت فرسات. حال اگر همین عدالت اجتماعی پیچیده بخواهد خرد شود و در یکی از حوزه‌های فرعی‌تر مانند عدالت فرهنگی در سیره بحث شود کار، سخت‌تر هم خواهد شد. این تحقیق مترصد بررسی کنش‌گری حضرت رضا(ع) در مسیر گسترش عدالت فرهنگی به روش تحلیلی توصیفی است. به نظر می‌رسد در چند حوزه می‌توان این کنش‌ها را بررسی کرد: اول. دعوای عاملیت و ساختار در عدالت پژوهی را می‌توان در سیره امام رضا(ع) به‌طور ویژه دنبال کرد چراکه به‌نوعی حضرت وارد ساختار شدند و فارغ از بسط عدالت از مسیر کنش‌های فردی، فرصت‌های ساختاری نیز ایجاد کردند. دوم. بحث تنوع فرهنگی به‌مثابه یکی از ارکان عدالت فرهنگی در سیره امام رضا(ع) دیده می‌شود. سوم. در دوگانه غایت‌گرایی یا وظیفه‌گرایی در عدالت فرهنگی، غایت در سیره امام رضا(ع) در جایگاه ویژه‌ای قرار داد. در این مقاله، این سه وجه تبیین خواهد شد.



استناد: اولیایی ترشیزی، احمد. (۱۴۰۳). امام رضا(ع) و عدالت فرهنگی. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۰ (۱۲۹)، ۵-۲۸.

<https://doi.org/10.30513/iss.2025.6398.1371>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

یکی از سخت‌ترین کارها فهم اسلامی و دینی مفاهیمی است که یا در دنیای امروز تولید شده یا معنای پیشینی آن تغییر کرده است. با این پیش‌فرض که دین اسلام شامل قرآن و سنت می‌تواند انسان و جامعه امروز را هدایت کرده و برای مسأله فردی و اجتماعی او و جامعه‌اش حرف دارد، به چالش فهم مفاهیم مدرن مانند عدالت اجتماعی از سیره معصوم(ع) وارد می‌شویم. اگر می‌گوییم عدالت اجتماعی مفهومی مدرن است، بدین معنا نیست که به‌طور کل در تاریخ اسلام یا در زمان نزول قرآن یا زمان امام رضا(ع) اساساً مسأله عدالت اجتماعی وجود نداشته است بلکه بدین معناست که با تشکیل دولت مدرن و تغییر الزامات حکمرانی، مفهوم عدالت اجتماعی کمی متغیر شده است.

شاید بهتر است بگوییم آنچه قدمت بیشتری دارد عدالت فردی است که در حوزه اخلاق و فقه از آن صحبت می‌کنیم و ناظر به رعایت انصاف و عدالت در مناسبات فردی است. یا از تبلور و عینیت عدالت در یک فرد مانند شاهد و قاضی سخن می‌گوید. دیگر چیزی که می‌توان رد پای آن را در تاریخ یافت، عدالت توزیعی است که ناظر به توزیع امکانات و مواهب است. اما عدالت اجتماعی قدمت چندانی ندارد. در تفاوت عدالت توزیعی و عدالت اجتماعی بسیار می‌توان سخن گفت که مورد بحث ما نیست. در همین حد کافی ست بدانیم که عدالت اجتماعی از اواخر قرن نوزدهم با نوشتن کتاب *social justice* نوشته وستل ویلوگی^۱ به عناوین کتاب‌ها اضافه شد. مکاتبی مانند مارکسیسم نیز با عدالت اجتماعی میانه چندانی نداشتند، چراکه عدالت اجتماعی را دستاویز سرمایه‌داری برای بقای خود می‌پنداشتند. آن‌ها معتقد بودند نظام سرمایه‌داری از اساس مبتنی بر استثمار طبقه کارگر است و باید فرو بپاشد. به هر حال مواجهه‌های چندگانه مفاهیمی مانند رفاه، دولت، بیمه، سرمایه، پول، آزادی‌های فردی، شایستگی، برابری، دموکراسی، ساختار، مالیات و با یکدیگر، مفهوم عدالت اجتماعی را پیچیده‌تر کرد. عدالت اقتصادی، عدالت کیفری، عدالت آموزشی، عدالت جنسیتی و ... همه ذیل عدالت اجتماعی می‌گنجد و در «توزیع» خلاصه نمی‌شوند.

1. Westel Woodbury Willoughby

این پیچیدگی به مراتب در عدالت فرهنگی بیشتر حس می‌شود، چراکه فرهنگ خود دارای پیچیدگی‌های بسیار است. از طرف دیگر بسط عدالت در حوزه فرهنگ در جامعه اسلامی و شیعی بدون توجه به سیره امامان معصوم (ع) امکان ندارد. سیره امام رضا (ع) از آن جهت که ولایتعهدی را پذیرفت و به نوعی در ساختار قرار گرفت و از آن جهت که تغییرات فرهنگی مانند نهضت ترجمه در آن زمان در اوج بود، می‌تواند برای فهم بهتر کنش‌های عدالت فرهنگی مورد مطالعه قرار گیرد. لذا این تحقیق درصدد است تلاش‌هایی که برای بسط عدالت فرهنگی در زمان حضرت صورت گرفت را واکاوی کند. قطعاً با توجه به فقدان شکل‌گیری ادبیات عدالت فرهنگی و مشکل تطبیق، این کار دشوار است اما نویسنده سعی دارد حداقل قدمی برداشته و باب بحث را باز کند.

۱. عدالت فرهنگی

عدالت بیشتر در حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد اما با حوزه‌های مختلف دیگر نیز در ارتباط است و ترکیب‌هایی مانند عدالت اقتصادی، عدالت سیاسی، عدالت قضایی و را تولید کرده است. یکی از حوزه‌هایی که با عدالت رابطه دارد و به نظر می‌رسد در عدالت پژوهی مغفول مانده است، فرهنگ است. این غفلت به حدی بوده است که منجر به یک نگاه تقلیل‌گرایانه به این رابطه و محدود کردن آن به فرهنگ عدالت یعنی فرهنگ عدالت گستر شده است و این واضح است که رابطه دو عرصه عدالت و فرهنگ به فرهنگ عدالت خلاصه نمی‌شود. هنگامی که به ساحت فرهنگ نگاه می‌کنیم دو مؤلفه مؤثر عمده وجود دارد؛ هر کدام از افراد جامعه در مقام کنشگر عمومی فرهنگ و سیستم در مقام نظام فرهنگی که هر دو قابلیت اتصاف به صفت عادلانه و یا ناعادلانه را دارند. از طرف دیگر با توجه به رسالت همه انبیا (ع) و پس از آن جامعه اسلامی در قالب جمهوری اسلامی مبتنی بر گسترش و بسط عدالت سبب می‌شود ما به عرصه فرهنگ به عنوان مهم‌ترین یا یکی از مهم‌ترین عرصه‌های صدور و تبلور عمل و کنش عادلانه یا ناعادلانه توجه ویژه داشته باشیم. فرهنگ در اینجا عرصه‌ای قسیم اقتصاد و سیاست است که قرار است متعلق عدالت قرار گیرد. یعنی در عدالت با هر تفسیری که باشد اعم از برابری یا اعطای حقوق یا رعایت تناسب و قرار است در

فرهنگ بسط پیدا کند. «در بحث عدالت فرهنگی پرسش اصلی این است که آیا می‌توان حوزه فرهنگ را مشمول مثلاً عدالت توزیعی قرار داد؟ آیا همان‌گونه که اقتصاد، سیاست، بهداشت و ... مشمول عدالت توزیعی می‌شوند و همان‌طور که از توزیع عادلانه خیرات سیاسی، توزیع عادلانه خیرات اقتصادی صحبت می‌کنیم آیا می‌توان از چیزی تحت عنوان عدالت فرهنگی یعنی توزیع عادلانه خیرات فرهنگی بحث کرد؟» (واعظی، ۱۳۹۸، جلسه نهم).

قطعاً در فرهنگ نیز به مانند دیگر ساحت‌های حیات جمعی، خیر و موهبتی وجود دارد که موضوع توزیع قرار می‌گیرد تا بتوان از عدالت توزیعی بحث کرد. این خیر می‌تواند کالای فرهنگی، امکانات فرهنگی و یا حق حیات فرهنگی باشد. البته بعضی معتقدند با توجه به اینکه بخشی از فرهنگ شامل باورها و اعتقادات است و توزیع در آن‌ها مفهومی ندارد، عدالت فرهنگی در آن بخش قابل بحث نیست. اما در بخش امکانات و کالاهای فرهنگی و ... می‌توان از عدالت توزیعی که در اینجا عدالت فرهنگی خواهد بود صحبت کرد (نک: همان). پس در عدالت اجتماعی همان‌گونه که از عدالت اقتصادی، عدالت سیاسی، عدالت قضایی و ... بحث می‌کنیم می‌توانیم عدالت فرهنگی را نیز محور مطالعات علمی و اجرایی قرار دهیم.

۲. بررسی سیره حضرت رضا(ع) در بسط عدالت فرهنگی

۳-۱. عدم توقف بر عدالت فردی

به‌طور کل عدالت را اگر به صورت وصف بکار ببریم با سه واژه ترکیبی خدای عادل، انسان عادل و حکومت (اجتماع) عادل مواجه می‌شویم. خاستگاه بحث عدالت در مورد خداوند، علم کلام است هرچند ممکن است به تبع در علوم دیگر مانند فلسفه و ... نیز بحث شود. عدالت در علم کلام در مورد عدل الهی و رفتار خداوند با بندگان در دنیا و آخرت و احکام عادلانه صحبت می‌کند. در بخش دیگر با عدالت فردی روبرو هستیم؛ هنگامی که از عدالت در مورد افراد صحبت می‌کنیم به دو حوزه فقه و اخلاق فردی وارد شده‌ایم. مانند بحث عدالت شاهد، عدالت قاضی، عدالت به‌مثابه ملکه اخلاقی و هنگامی که از دایره فرد فراتر رفته و انسان در یک جامعه مطالعه می‌کنیم، دیگر نمی‌توان

به عدالت فردی اکتفا کرد. اینجا انسان‌ها در کنار یکدیگر از چگونگی توزیع‌ها و رویه‌ها و معیارهای دستیابی به حقوق سؤال می‌کنند. جایی که امکانات و خیرات ممکن است محدود باشد و انسان‌ها با هم تفاوت‌هایی دارند. در جامعه است که با توجه به اقتضائات فراوانش صحبت از عدالت، عدالت اجتماعی خواهد بود. همان‌طور که در عدالت الهی، علم کلام و در عدالت فردی، علم اخلاق و فقه محل بحث بودند، در عدالت اجتماعی، فلسفه سیاسی، علم حقوق، علوم سیاسی، علم اقتصاد، جامعه‌شناسی و ... بحث عدالت را به دوش می‌کشند. با این توضیح، عدالت اجتماعی وصف بحال فرد نیست بلکه در مورد مناسبات و ساختارها صحبت می‌کند.

در عدالت اجتماعی دو بُعد عدالت توزیعی^۱ و عدالت فرایندی^۲ پررنگ است. عدالت توزیعی که مهم‌ترین و اصلی‌ترین اقسام عدالت است اساساً اولین معنای متبادر به ذهن از عدالت می‌باشد. عدالت توزیعی به دنبال توزیع عادلانه مواهب، خیرات، حقوق و منافع میان افراد جامعه است. عدالت فرایندی یا رویه‌ای به عدالت در رویه‌ها و فرایندها اشاره می‌کند. در این بعد از عدالت، هدف اصلی رویه‌ها، قواعد، قوانین و دستورالعمل‌های عادلانه است و نتیجه مد نظر قرار نمی‌گیرد، هرچند نتیجه عادلانه نیز ممکن است به همراه بیاورد.

امام رضا(ع) با پذیرش ولایتعهدی به‌نوعی به بحث عدالت ساختاری و عدالت فرایندی ورود کردند و به‌نوعی تلفیق عدالت فردی و عدالت ساختاری رخ داد. این را در زمان ائمه دیگر(ع) به جز حکومت امیرالمؤمنین(ع) نمی‌بینیم.

یک پرسش اساسی در عدالت‌پژوهی وجود دارد که «عامل^۳ عدالت کیست؟». در جامعه انسانی، همه در جستجوی عدالت‌اند. این جستجو عمدتاً سویه مطالبه دارد و در نتیجه این سؤال پیش می‌آید که چه کسی باید عدالت را اعطا کرده و بسط دهد؟! عامل و فاعل بسط عدالت چه کسی یا چه کسانی یا چه نهادی است؟ در بعضی از تعاریف مانند «اعطاء کل ذی حق حقه» فعل اعطا باید از سمت چه کسی یا کسانی صورت گیرد؟!

1. Distributive justice

2. Procedural justice

3. Agent

این بحث از آن جهت مهم است که دوگانه وظیفه-تکلیف را روشن می‌کند و در مورد وضعیت دائمی مطالبه عمومی عدالت از سمت مردم روشنگری می‌کند. زمانی که انسان‌ها در جوامع بدون دولت و حکومت زندگی می‌کردند، مطالبه عدالت نهایتاً از سمت فردی نسبت به فرد دیگر وجود داشت. اما از زمان مدرن که دولت‌ها متصدی امور مردم شدند این مطالبه به یک مطالبهٔ دائمی، جمعی و از حاکمیت تبدیل شد. «بحث‌های امروز عدالت حول این محور است که وظیفهٔ دولت در تضمین حقوق و دارایی و توزیع آن چیست؟ عدالت به مفهوم امروزی‌اش از دولت چنین انتظاری را دارد که توزیع عادلانه در جامعه را بر عهده داشته باشد» (Samuel Fleischacker, 2004, p.4). در مقابل، افرادی مانند نوزیک^۱ معتقدند دولت نباید در توزیع منابع ورود کند چراکه با آزادی‌های فردی و انتخاب‌های شخصی متعارض است. بلکه حکومت فقط باید مراقبت کند که افراد به حقوق دیگران تجاوز نکنند. (Adam Swift, 2014, p.60).

از طرف دیگر اگر از دولت انتظار کنترل منابع در اقتصاد و کنترل کالا در فرهنگ و کنترل قدرت در سیاست می‌رود، آیا از مردم به‌خصوص در اقتصاد و فرهنگ انتظار این نمی‌رود که در بسط عدالت سهیم باشند؟ یا به عبارت دیگر عدالت را برای خود و دیگران ایجاد کنند؟!

به نظر می‌رسد اعطای حق و اجرای عدالت نه فقط وظیفه دولت بلکه وظیفه مردم نیز هست. قطعاً دولت پس از ظهور مدل سیاسی دولت-ملت به جهت رشد روزافزون و قدرتمند شدن فراوان و افزایش تقاضای مردم نسبت به خدمات توسط دولت، (جیمز باربر؛ مایکل اسمیت، ۱۳۸۱، ص ۹۷) باید در هر عرصه متولی بسط عدالت باشد اما این به معنای فقدان تکلیف برای مردم در گسترش عدالت نیست.

در فرهنگ و عدالت فرهنگی نقش ساختار و مردم به وضوح دیده می‌شود. فرد فرد جامعه مسئول برقراری عدالت فرهنگی در جامعه هستند و همان گونه که ذکر شد باید با «کار فرهنگی» وظیفه خود را نسبت به فرهنگ ایفا کنند. تأکید بر نقش مردم در بسط عدالت فرهنگی مبتنی بر یک رویکرد عدالت مردم‌گرا است تا یک عدالت دولت‌گرا. به

1. Robert Nozick

عبارت دیگر هرچند دولت‌ها وظیفه بسط عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه را دارند اما این، به هیچ وجه خللی به نقش مردم در نهادهای سازی عدالت وارد نمی‌کند. در مکاتب دینی مانند اسلام نیز به این مسئله اشاره شده است. ذیل عبارت ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ در آیه ۲۵ سوره حدید، مردم را اقامه کننده عدالت معرفی می‌کند. یعنی مردم باید طوری پرورش یافته و ساخته شوند تا خودشان مجری و بسط دهنده عدالت باشند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۳۷۲) همچنین در تفسیر آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ علامه طباطبایی می‌نویسد که خداوند به تک‌تک افراد امر می‌کند تا عدالت اجتماعی را بیاورند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۷۸).

دولت نیز نقش تعیین کننده‌ای در بسط عدالت دارد به خصوص در جوامعی که دولت حداکثری وجود دارد. با این پیش فرض، در عدالت فرهنگی مقوله سیاست گذاری فرهنگی جدی تر می‌شود. سیاست گذاری فرهنگی همان اراده دولت و حاکمیت برای مدیریت و اداره عرصه فرهنگ در قالب سیاست‌ها و مقررات است. (وحید، ۱۳۸۶) این سیاست گذاری‌ها می‌تواند دو سطح داشته باشد؛ سطح اول همان ارزش‌ها و اصول کلیه حاکم بر فرهنگ است که می‌توان از آن به سیاست‌های کلی نظام فرهنگ یاد کرد. و سطح دوم^۲ تدبیرها، خطی‌های و راهکارهای اجرایی برای فرهنگ است (ذکایی؛ شفیع، ۱۳۸۹). در هر دو سطح دولت و حاکمیت می‌تواند در یک رویکرد آرمان‌گرا با نگاه ایدئولوژیک به فرهنگ، در جستجوی پیاده سازی آرمان‌های فرهنگی خویش بوده (آزاد ارمکی؛ منوری، ۱۳۸۹) و درک نظری و هستی‌شناسی خود را از جهان، انسان، جامعه و فرهنگ مبنا قرار دهد. واضح است که در این رویکرد، مبانی سیاست گذاری فرهنگی را باید‌ها و نبایدهای مطرح در جهان‌بینی تشکیل می‌دهند و عموماً یک روش دستوری در فرهنگ دیده می‌شود. (اشتریان، ۱۳۸۱، ص ۳۸) اما در مقابل، دولت می‌تواند رویکرد واقع‌گرا که واقعیات موجود فرهنگ و تکثرهای فرهنگی را اصل قرار می‌دهد (آزاد ارمکی؛ منوری، ۱۳۸۹)، انتخاب کند. من در اینجا نمی‌خواهم بگویم که عدالت فرهنگی با کدام رویکرد تطبیق بیشتری دارد و واضح است که انتخاب رویکرد سیاست گذاری از همان اتخاذ

1. Cultural Politics

2. Cultural Policy

مبانی نشأت می‌گیرد. عبارت دیگر عدالت فرهنگی در این بخش، ابتدائاً یعنی همان تطابق رویکرد سیاست‌گذاری فرهنگی با مبانی جمعی یک جامعه که قبلاً مشروعیت قانونی پیدا کرده است. اما نکته اصلی «عضویت فرهنگی» است که باید در رویکردهای فرهنگی دولت و حاکمیت لحاظ شود. عضویت فرهنگی به این مقوله می‌پردازد که چه کسی عضو یک جامعه فرهنگی است و چه کسی یا نهادی یا قدرتی این عضویت را توزیع، تأیید و تثبیت می‌کند؟! سؤالی اساسی که اگر پاسخ آن می‌تواند به قول رالز، وظایف ما را تنها برای یک بخش از مردم یا افرادی مشخص از جامعه تعریف نکند بلکه عموم اشخاص مسئله ما باشند. (Rawls, 1971. p.115) در اینجا منظور از عضویت فرهنگی، حقوق گروه‌ها^۱ نیست بلکه مقصود، عضویت عام فرهنگی برای آحاد جامعه است نه بحثی که پیرامون عضویت در گروه‌ها در فرهنگ وجود دارد. عضویت فرهنگی یک عضویت رسمی^۲ نیست (Penny Edgell and Eric Tranby, 2010, p.177) بلکه یک مقام غیر رسمی ثبت نشده اما پریامد است. یکی از مهم‌ترین پیامدهای آن، یابوری متقابل^۳ است (See: Walzer Michael, 1983, p.33). در عرصه فرهنگ، همانند اقتصاد، انسان‌ها برای رشد خویش و دستیابی به مواهب فرهنگی نیاز به کمک یکدیگر دارند، این کمک فقط پس از پذیرفتن طرفین به‌عنوان یک عضو فرهنگی میسر خواهد بود. اگر فرهنگ از یک انبساط فرهنگی در عضوگیری برخوردار نباشد، افراد جامعه نسبت به هم یابوری متقابل فرهنگی را از دست خواهند داد. پیش از آنکه این عضویت، توسط مردم به یکدیگر داده شود، دولت و حاکمیت نقش مهمی در به رسمیت شناختن آن دارند. البته به قول والزر اگر دولتی عالم‌گیر و جهانی وجود داشت یک تعلق واحد و همگانی را به همراه می‌آورد، نیاز به توزیع عضویت نبود اما مادامی که در واژگانی مانند خودی و بیگانه و عضو و غیر عضو برای ما معنا دارد، مجبوری که از توزیع عضویت صحبت کنیم (Walzer, 1983, p34-35). بخشی از این توزیع، توسط دولت و حاکمیت با اتخاذ یک

1. Groups rights

2. formal membership

3. Mutual aid

رویکرد انبساطی فرهنگی در سیاست‌گذاری‌های پذیرش^۱ رخ می‌دهد و بخش دیگر، توسط خود مردم در پذیرش یکدیگر به عنوان یک عضو و هم‌فرهنگ.

به نظر می‌رسد حضرت رضا(ع) فارغ از کنش‌های فردی که برای اقامه عدالت فرهنگی داشتند و می‌توان ذیل همه رفتارهای هدایت‌گر امام تعریف کرد، در بحث ساختاری عدالت فرهنگی نیز وارد شدند. یکی از اقدامات حضرت رضا(ع) ایجاد فضای گفتگوی بین‌الادیانی است. قطعاً می‌توان مناظرات فردی بین فرهنگی و بین‌الادیانی را در زمان دیگر ائمه(ع) مشاهده کرد اما در زمان امام رضا(ع) با نوعی آماده‌سازی زمینه‌ای از طرف حاکمیت برای این گفتگوها روبرو هستیم. این، نوعی تلاش برای عدالت در عرصه ساختارهاست که می‌تواند فوایدی بیش از عدالت در عرصه رفتار فردی داشته باشد. تاریخچه، چرایی و چگونگی پذیرش ولایت‌عهدی اکنون مورد بحث ما نیست، به هر شکل که اتفاق افتاد نتیجه این شد که حضرت از این فرصت بدست آمده کمال استفاده را فرمودند.

هرچند انگیزه حاکمیت یعنی مأمون از برگزاری مناظرات علمی و کلامی، به زعم خود پایین آوردن‌شان حضرت بود اما عملاً آنچه اتفاق افتاد بر ضرر مأمون و به نفع امام بود. حدیثی از خود علی بن موسی الرضا(ع) است در هنگامی که مأمون مجالس بحث و مناظره تشکیل می‌داد و شخصاً در مقابل مخالفان اهل بیت(ع) به بحث می‌نشست و امامت امیرمؤمنان علی(ع) و برتری او را بر تمام صحابه روشن می‌ساخت تا به حضرت رضا(ع) تقرب جوید، اما حضرت به برخی از یارانش چنین فرمود: «لَا تَعْتَزُّوا بِقَوْلِهِ، فَمَا يَفْتُلُنِي وَاللَّهِ غَيْرُهُ وَ لَكِنَّهُ لَا بُدَّ لِي مِنَ الصَّبْرِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ!»؛ (فریب سخنان او را نخورید؛ به خدا سوگند، هیچ کس جز او مرا به قتل نمی‌رساند، ولی چاره‌ای جز صبر ندارم تا دوران زندگی ام به سرآید) (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۹).

به هر حال، حضرت این مناظرات را به صورت ساختاری پیش بردند. نوع مناظرات حضرت فقط برای نشان دادن عقاید حقه تشیع نبود بلکه آموزش فرایند گفتگو و ایجاد بستری برای فهم حق بود. بستری که می‌تواند مهم‌ترین کنش در بسط عدالت فرهنگی

باشد. همان‌طور که عرض شد، تلاش حضرت رضا(ع) ایجاد یک فرایند گفتگو و ساختاری دائمی در ارتقا و اعتلای فرهنگ جامعه - به‌ویژه بخش نرم فرهنگ یعنی عقاید و جهان‌بینی - بود و این یعنی حرکت حضرت برای بسط عدالت فرهنگی.

۲-۳. تنوع فرهنگی

اصل تنوع فرهنگی یک مبنای جامعه شناختی از دیدگاه اسلام است که تفاوت‌ها و انواع را در جامعه تبیین می‌کند. هرچند چیزی مشترک به نام فطرت در وجود انسان‌ها نهاده شده است اما انسان‌ها با یکدیگر تفاوت دارند. علاوه بر اینکه این تفاوت در ظاهر و رفتار انسان‌ها و تمام ساحت‌های حیات جمعی آن‌ها از اقتصاد تا فرهنگ قابل مشاهده و ملموس است، آیات قرآن نیز بر آن دلالت دارند؛ آیه ۱۳ سوره حجرات می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا ۖ﴾. یا در آیه ۱۱۸ سوره هود می‌خوانیم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾. تفاوت شاکله‌ها در آیه ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ (اسراء / ۸۴) نیز اشاره به تفاوت رفتارها، اندیشه‌ها (فرهنگ‌ها) و (به عبارتی تفاوت فرهنگی) نه تفاوت فطرت‌ها دارد (نک: ابن‌جمعه حویزی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۱۲). این تفاوت در رفتارها، شاکله‌ها، فرهنگ‌ها و ... یکی از حکمت‌های الهی است که برای جامعه فواید بسیاری دارد. این فواید تا حدی است که به فرمایش امام علی(ع) این اختلاف‌ها مانع هلاکت انسان‌ها می‌شود: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا تَفَاوَتُوا فَإِذَا اسْتَوَوْا هَلَكُوا» (شیخ صدوق، ۱۳۹۰، ص ۵۳۱).

توجه به تفاوت‌ها و کثرت‌ها در جامعه‌شناسی، ذیل فرایند تفکیک^۱ مطرح می‌شود. این فرایند، ناظر به شکل‌گیری گروه‌ها و اقشار مختلف و تفاوت‌های آن‌هاست. یعنی این تفاوت‌ها است که در کنار اختیار فرهنگی، منجر به تشکیل گروه‌های فرهنگی و خرده فرهنگ‌ها می‌شود.

البته از زاویه مبانی ارزش‌شناسی نیز، اصل تفاوت لزوماً به معنای پذیرش و قبول فرهنگ‌های متفاوت و نسبییت فرهنگی نیست. از آن جهت که فرهنگ ریشه در فطرت دارد، تفاوت‌های فرهنگی در عین موجه الوقوع بودن باید به سمت تکامل انسانیت که

منطبق با فطرت است، حرکت کنند. شهید مطهری می‌گوید: «اگر ما قائل به فطرت انسانی باشیم، یعنی معیارهای انسانیت را معیارهایی ثابت که ریشه‌اش فطرت انسانی است بدانیم، انسانیت معنی و مفهوم پیدا می‌کند، نه تنها انسانیت، تکامل انسانیت نیز معنی و مفهوم خواهد داشت» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۰۸). فرهنگ پویا فرهنگ متحرک است، این حرکت باید منطبق بر فطرت به سمت کمال و غایت انسانی هدایت شود لذا اگر تفاوت‌های فرهنگی که ناشی از سلاقی و در مجموع اراده و اختیار انسانی است، مانعی بر سر راه این حرکت و اساساً تکامل فرهنگی جامعه باشد، یا باید تعدیل و یا باید حذف شود.

به عبارت دیگر، «درکنار فرایند تفکیک و تمایز یافتگی‌ها و طبعاً احساس تعلق‌های متناظر، فرایند انسجام ناظر به پیوند و پیوست این تفاوت‌ها به منظور جلوگیری از گسست و انفصال بین واحدهای فردی، گروهی، ملی، منطقه‌ای و در جهت توجه به اهداف و مسئولیت‌های مشترک است» (نک: افروغ، ۱۳۹۸) این انسجام در گروه توجه به اصل فطرت، ذات خدا و انسان و غایت و کمال بشر باید تعریف شود و تقلیل آن به گزاره‌های عام اخلاقی مشترک لزوماً رهگشا نمی‌باشد. الگوی وحدت فرهنگی به معنای یک‌شکل‌سازی فرهنگی تام و سرکوب هر کنش و خرده فرهنگ و الگوی تكثرگرایی فرهنگی یعنی به رسمیت شناختن کامل و افسارگسیخته خرده فرهنگ‌ها هیچکدام نمی‌تواند الگوی مفید و مطلوبی برای وضعیت فرهنگی جامعه باشد. بلکه رویکرد کثرت در وحدت فرهنگی (نک: صالحی امیری؛ عظیمی دولت آبادی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۱) به معنای تأکید بر مشترکات فرهنگی و به رسمیت شناختن تنوع انتخاب‌های فرهنگی ذیل مشترکات بهترین رویکرد است. این رویکرد، همان عام‌گرایی ذیل محور توحید است که دکتر افروغ از آن به‌عنوان عام‌گرایی توحیدی یاد می‌کند. (نک: افروغ، ۱۳۹۸) این عام‌گرایی در عین احترام به اصل تفاوت فرهنگی و کنش‌ها و انتخاب‌های فرهنگی افراد، آن‌ها را توصیه به پایبندی به مشترکات و بازگشت به صفر فرهنگی خویش یعنی فطرت الهی می‌کند. عام‌گرایی در اینجا نه به معنای نفی تاریخ فرهنگ و نقش هویت‌های ملی در ساخت فرهنگ جامعه است، بلکه به معنای ذات‌گرایی فرهنگی و رساندن فرهنگ به نقطه اتصال مشترک انسانیت است. عام‌گرایی برای نفی سنت‌های محلی یا هویت‌های ملی - تاریخی

یک جامعه نیست چراکه اساساً چنین برداشتی از عام‌گرایی، مخل اختیار فرهنگی انسان و اصالت تنوع فرهنگی است. اما اصرار نگاه اسلامی در فرهنگ بر وجود ذاتی توحیدی در انسان است. به عبارت دیگر، این عام‌گرایی، خاص‌گرایی فرهنگی به معنای اصرار بر حذف تفاوت‌ها، انتخاب‌ها و هویت‌های متفاوت را رد می‌کند.

اساساً دو نوع نگاه می‌توان به تفاوت‌های فرهنگی داشت؛ تفاوت به‌مثابه مشکل و تفاوت به‌مثابه ظرفیت و فرصت. تفاوت به‌عنوان یک مشکل، حاصل نگاه دنیوی به این تفاوت‌هاست جایی که بدون توجه به مشترکات انسانی و معنوی، تفاوت‌ها منجر به ستیز می‌شود، همان تنازع‌هایی که در آیه شریفه ﴿وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِیْحُكُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (انفال / ۴۶) بدان اشاره شده است. اما تفاوت به‌مثابه ظرفیت اشاره به اهمیت و فواید تفاوت‌های آحاد افراد جامعه در ترقی جامعه و تمدن انسانی دارد. (نک: بابایی، ۱۳۹۹، ص ۳۱۲-۳۱۵).

به‌طور کل، عدالت زمانی به میدان می‌آید که تنازع برای خیرات وجود دارد. و البته این تنازع می‌توان ناشی از فردگرایی و منفعت‌طلبی باشد. به هر حال عدالت اجتماعی زمانی که می‌بیند میان مردم تنازع بر سر منابع پیش آمده، برای حل تنازع پا به میدان می‌گذارد. در عرصه فرهنگ هم این تنازعات وجود دارد.

بخشی از فرهنگ حاصل خلاقیت، ایده، فکر، اندیشه، کنش فردی، کنش جمعی فرهنگی می‌باشد لذا منابع در فرهنگ، دیگر ماهیت اقتصادی ندارد هرچند می‌تواند پیامد اقتصادی داشته باشد. هنگامی که منابع در فرهنگ از ذهن، قلب، ایده و فکر فرد بجوشد. عرصه فرهنگ از آن جهت که محل بروز انتخاب‌ها و کنش‌های فرهنگی است می‌تواند محل مشاهده تفاوت‌ها نیز باشد. تفاوت‌هایی که به تفاوت‌های شخصیتی، ذهنی، روانی و شأنی باز می‌گردد. هر فرد در عرصه فرهنگ مبتنی بر شخصیت خود کنشگری انجام می‌دهد، ایده‌پردازی می‌کند، تأملات دارد و خلاقیت به خرج می‌دهد. کنش‌های فرهنگی مردم که برآمده از فکر فرهنگی، تأمل و اندیشه انسانی و خلاقیت بشری است به‌عنوان بخشی از فرهنگ به سراسر فرهنگ ارسال می‌شود. همین کنش‌ها زمانی که یک سیر جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری را طی می‌کنند بخش عمده فرهنگ را تشکیل می‌دهند و فرهنگ ساخته می‌شود. لذا طبیعی است که در عرصه فرهنگ با تفاوت‌ها و

تنوع‌ها روبرو شویم.

به نظر می‌رسد که امام رضا(ع) این تنوع را به رسمیت می‌شناسد. با برگزاری و حضور در گفتگوها شخصیت آن‌ها نه عقیده‌شان را به رسمیت می‌شناسد و اجازه گفتگو می‌دهد. او اکنون در مقام ولایتعهدی است و می‌تواند به صورت سلبی و نفی اقدام کرده و با تمام فرهنگ‌های دیگر مقابله کند اما بر اساس نگاه عادلانه‌ای که دارد سعی در استفاده از این تنوع می‌کند. وقتی که حضرت به ادیان دیگر و فرهنگ‌های دیگر اجازه گفتگو می‌دهد گویی برای آن‌ها حق گفتگو قائل شده است. این حق را به رسمیت می‌شناسد.

از طرف دیگر در نگاه حضرت، دسترسی و بهره‌برداری از عقیده درست یک حق است که نمی‌خواهد گمراهان از این حق محروم شوند. این، از مقام امامت نشأت می‌گیرد که به دنبال راهبری و هدایت است نه لزوماً حذف و نادیده گرفتن مخالفان. تمام معیارهای کنش عادلانه فرهنگی را در رفتار امام رضا(ع) در مواجهه با تنوع فرهنگی می‌توان دید؛ توجه به تفاوت‌ها، محترم شمردن حق گفتگو، توجه به خیری که باید دنبال کنند، حق هدایت و

خیر^۱ همان چیزی است که قرار است در عدالت، نصیب مردم شود. هنگامی که ما از عدالت اجتماعی یاد می‌کنیم طبیعتاً منظورمان عدالت در خیرات اجتماعی^۲ است. خیراتی که علاوه بر اینکه فرد را به موهبت و منفعت می‌رساند، جامعه به عنوان یک ساختار و سازمان را نیز در بر می‌گیرد. اساساً عدالت اجتماعی درصدد است عدالت را میان افراد و ساختارها برقرار کند، که نتیجه آن بسط مواهب برای همه یعنی جمع خواهد بود. اتفاقاً فرهنگ هم یک مقوله جمعی است و خیر فرهنگی نیز یک خیر جمعی خواهد بود. هرچند می‌توان خیر فرهنگی را هم فردی و هم جمعی دید، اما خیر جمعی در مقوله کلان فرهنگ نسبت به خیر فردی دارای اولویت می‌شود از آن جهت که موضوع بحث، کلان ساحت فرهنگ است. عدالت فرهنگی را از آن جهت که ذیل عدالت اجتماعی بحث می‌کنیم، پای جامعه به میان می‌آید.

1. goods

2. Social goods

حضرت رضا(ع) برای رساندن افراد به این خیر جمعی در بستر تفاوت‌ها و تنوع‌های فرهنگی، راه مدارا را پیش می‌گیرند. خود حضرت در باب مدارا این گونه می‌فرماید؛ لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا حَتَّى تَكُونَ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ: سُنَّةٌ مِنْ رَبِّهِ، وَ سُنَّةٌ مِنْ نَبِيِّهِ(ص) وَ سُنَّةٌ مِنْ وَلِيِّهِ(ع)؛ فَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ رَبِّهِ فَكُتْمَانُ السِّرِّ، وَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ نَبِيِّهِ(ص) فَمُدَارَاةُ النَّاسِ، وَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ وَلِيِّهِ(ع) فَالضَّبُّ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ (تحف العقول، ۱۳۸۲، ص ۴۴۲)؛ امام رضا(ع): تا سه خصلت در مؤمن نباشد، مؤمن نیست: خصلتی از پروردگارش، خصلتی از پیامبرش(ص) و خصلتی از ولی خدا. اما خصلت پروردگارش، نهفتن راز است؛ و خصلت پیامبر خدا(ص)، ملایمت با مردم است؛ و خصلت ولی خدا، شکیبایی در تنگنا و سختی است.

بحث مدارا در عدالت فرهنگی با عدالت اقتصادی تفاوت دارد بدین معنا که در عدالت اقتصادی به‌طور مثال هزاران میلیارد منابع وجود دارد، و پنجاه میلیون نفوس وجود دارد و هر یک مقداری را بر می‌دارند. ولی در فرهنگ از یک رشد، از یک تعالی، از یک سیر و از یک فرایند صحبت می‌کنیم که باید حق فرهنگی هر کس به وی اعطا شود تا رشد کند. لذا امام رضا(ع) مدارا را راهی برای ایجاد بستر رشد و دستیابی به حق هدایت انتخاب می‌کنند. درحالی که اوضاع در آن زمان شاید مناسب چنین رویکردی به نظر نمی‌آمد. دراین باره باید کمی توضیح داده شود؛

موضوع انتقال علوم یونانی پس از فتح مصر توسط مسلمانان شروع گردید، که در دنباله آن به دوران خلفای اموی و سپس عباسیان کشانده شده است. اما بیشتر ترجمه‌های کتب علمی و پزشکی و برگرداندن آن از زبان یونانی به سریانی یا به عربی از اواسط نیمه اول قرن دوم تا نیمه اول قرن سوم هجری قمری انجام یافته است (زحمتکش، ۱۳۹۸). واضح است که در زمانی که ترجمه آثار غیر اسلامی زیاد می‌شود، امکان التقاط و گمراهی نیز فراهم می‌گردد. در زمان امام رضا(ع) به دلیل فقدان افراد یا گروهی که این آثار ترجمه‌ای را بررسی کنند، خود حضرت با توجه به علم خود و اشراف بر علوم، سعی در کاهش آسیب‌ها داشتند (یاقوت الحموی، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۱۳۴). بحث جعل حدیث و خط رهبری شیعه نیز از شرایط زمینه‌ای فرهنگی زمان امام رضا(ع) است.

۳-۳. ذات فرهنگ

بحث در این است که آیا فرهنگ ذاتی ثابت داشته و لزوماً تغییرناپذیر است یا بطور کل برساخته و خالی از ذات است؟! و در حالت سوم بخشی از آن ثابت و دارای ذات، و بخشی برساخته است؟! این نزاع از آن جهت مهم است که دست انسان را در صورت اول یعنی ذاتی بودن فرهنگ کاملاً می‌بندد و اجازه دخل و تصرف در فرهنگ را نمی‌دهد و در صورت دوم یعنی برساخته بودن مطلق، هیچ‌گونه اصالتی برای فرهنگ قابل تصور نیست و باز شاید دست انسان در تغییرات بسته باشد چراکه نداند بکدام سمت باید حرکت کند. حالت سوم البته می‌تواند تا حدی جمع‌طرفین باشد.

نظریه «اصالت فرهنگ» که توسط حمید پارسانیا در پاسخ به مسئله «هستی‌شناسی جامعه» مطرح شده است (سیدی فرد؛ فرقانی، ۱۳۹۴) و نظریه فرهنگی حکمت متعالیه بشدت طرفدار ذات داشتن فرهنگ‌اند. پارسانیا مبتنی بر حکمت متعالیه، فرهنگ را بخشی از معرفت مشترک می‌داند که به زیست جهان انسان وارد شده است (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۵۲). این ورود حاکی از یک منشأ خاص ذاتی است که پیش از انسان بوده است. پس از ورود به انسان، این انسان‌ست که معانی نهاده شده را به عرصه کنش‌های روزانه وارد می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۷۵) و رفتار و کنش خود را شکل می‌دهد. انسان، بخشی از فرهنگ به‌خصوص لایه درونی و معنوی و معنایی و اعتقادی فرهنگ را از خداوند به ارث برده است. منشأ نظام‌های فکری متعددی که در جهان توسط انسان عرضه می‌شود کاربرد همان تعالیم اما متناسب با جهان محسوس است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۳۰). «دیگر سطوح فرهنگ از طریق شرح شارحان و تبلیغ معلمان و قانون‌گذاران، محتوای خود را از آن لایه اولیه و اصلی اخذ می‌کنند و بنابراین بیرونی‌ترین سطح فرهنگ که ناظر به رفتارها و اعمال فردی و اجتماعی افراد و جامعه است را شکل می‌دهند.» (ماحوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۶).

همین فرهنگ که دارای ذات است تغییر و تحول دارد تا جایی که بعضاً کاملاً برساخته می‌شود. انسان‌ها همان‌طور که بیان شد دارای اختیار هستند و همین مختار بودن به آن‌ها اجازه می‌دهد به سمت نظام‌های معنایی متفاوت حرکت کرده (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹) و آن‌ها را در فرهنگ خود وارد کنند. این برساخته بودن می‌تواند تا حدی پیش

برود که حتی ایجاد ستیز درون فرهنگی بنماید. هنگامی که فرد با اراده خویش مبتنی بر آگاهی‌های جدید و دریافت‌های بدیعش از فرهنگ عمومی و نظام معنایی متفق القول جامعه‌اش عدول می‌کند و فرهنگ جدید را اتخاذ می‌کند و یا حداقل کنش متضاد از خود بروز می‌دهد، این تضاد قابل مشاهده است (پارسا، ۱۳۹۱، ص ۱۷۷). همین تضادهای فرهنگی قابل رؤیت نشان از امکان بر ساخته بودن فرهنگ دارند.

نهایتاً باید بگویم فرهنگ دو قسمت دارد؛ قسمتی که از عالم بالا به پایین نازل شده و به یک معرفت مشترک ذاتی درآمده است و قسمت دوم بخش بر ساخته فرهنگ است که انسان مختار آزاد تحت تأثیر عوامل متعدد آن معرفت مشترک را تغییر داده و بر ساخت می‌نماید. اگر قسمت اول فرهنگ را نادیده بگیریم طبیعت و فطرت بشری را حذف کرده‌ایم و اگر قسمت دوم را نادیده بگیریم، تحولات و تغییرات فرهنگ را نمی‌توانیم توجیه کنیم.

امام رضا(ع) در راستای بسط عدالت فرهنگی بر مقوله ذات داشتن فرهنگ سرمایه‌گذاری می‌کردند. به عبارتی کنش‌های خود را مبتنی بر فطرت، مبتنی بر آن بخش ذات‌گونه فرهنگ استوار می‌کردند. به عنوان مثال می‌بینیم که این ذات، خود را در این حدیث نشان می‌دهد؛ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَهُ حَمْدَهُ وَ قَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيَّتِهِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۱۳۹)، ستایش خدای راست؛ الهام کننده ستایش خود به بندگانش و آفریننده آنان بر معرفت ربوبیتش.

فرهنگی که امام رضا(ع) به دنبال آن است دارای غایت است. غایت در عدالت‌پژوهی اهمیت فراوانی دارد که ما را به سمت دعوای غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی سوق می‌دهد. بحث وظیفه‌گرایی^۱ و غایت‌گرایی^۲ و دعوای میان آن دو بحثی مهم در فلسفه اخلاق است که در عدالت نیز نقش بسزایی دارد. وظیفه‌گرایان همان‌طور که از نام آن‌ها پیداست، وظیفه را به نتیجه اولویت می‌دهند. وظیفه همیشه در اولویت و الزامی است حتی اگر پیروزی خیر بر شر را به همراه نیاورد. (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۴۶-۴۷) وظیفه‌گرایان قاطعی مانند کانت معتقدند همه باید بر اساس وظیفه عمل کنند حتی اگر آن وظیفه به ظاهر

1. deontologism

2. teleologicalism

سودمند نباشد. (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۴).

در مقابل غایت‌گرایی به هدف فعل، فواید و نتیجه آن می‌نگرد. به عبارتی یک عمل هنگامی صحیح است که نتایج مطلوب را به همراه بیاورد. معیار خوب یا بد بودن یک فعل را میزان اصابت آن به نتیجه مطلوب تعیین می‌کند (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۱۷). نظریه‌های غایت‌گرا به استقلال خیر^۱ و تقدم آن بر حق^۲ باور دارند و معتقدان به وظیفه‌گرایی می‌گویند که تشخیص آنچه حق و وظیفه است، هیچ‌گونه بستگی به ارائه تصویری خاص از خیر ندارد (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۷۳). نظریه رالز از جمله نظریات عدالتی است که بر مبنای وظیفه‌گرایی ارائه شده است. ادعای رالز این است که اصول پیشنهادی وی، درستی اخلاقی‌شان را وام‌دار هیچ تصویری از خیر نیستند چراکه آن اصول در یک وضع اصیل انتخاب می‌شوند که افراد در آن وضع، تصویری از خیر ندارند (همان). در مقابل، نظریه عدالت فارابی مبتنی بر یک رویکرد غایت‌گرا در اخلاق و قائل شدن به تعبیری از خیر است (همان، ص ۱۲۹-۱۳۰).

در نگاه اسلامی «خیر» اهمیت فراوان و دارای تصویری مشخص است و نزد بسیاری از مفسرین و اندیشمندان، خیر آنچیزی است که اگر انسان بدان دست یابد به سعادت رسیده است. به عبارت دیگر سعادت انسان همان خیری است که مخصوص انسان و مطابق با روح و جسمش می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۸). اساساً نگاه اسلام غایت‌گرایانه است و آیاتی مانند ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ (توبه / ۱۱۱) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (صف / ۱۰) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل‌عمران / ۲۰۰) که فلاح، رستگاری و بهشت را نتیجه مطلوب برخی اعمال مانند صدر و انفاق و جهاد و ... می‌شمارند، دلالت‌هایی بر غایت‌گرایی در اسلام دارند (شیروانی، ۱۳۷۸). از طرف دیگر انسان به واسطه ضعفی که در تشخیص دائمی و دقیق خیر دارد، باید تصور خود از خیر را از آنچه خداوند در قالب معارف الهی ارسال می‌کند، تکمیل نماید. امکان ندارد انسان بدون هدف و بی‌تفاوت به نتایج کنش‌ها، صرفاً حقوق و

1. good

2. right

تکالیف را برای خود تعریف کند. این سؤال همیشه در ذهن آدمی وجود دارد که این حق در صورتی که به من داده شود، نهایتاً مرا به کدام سمت خواهد برد و چه خیری را برای من رقم خواهد زد.

البته بعضی نظریات نیز سعی در جمع میان وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی داشته و می‌گویند از آن جهت که شرط خوب بودن اعمال ربط مستقیم آن‌ها با قرب الهی است، اسلام نگاهی غایت‌گرا دارد و اما از آن جهت که اسلام انسان را دعوت به تعبدی عقلانی از وحی می‌کند، نگاهی وظیفه‌گرا دارد (جوادی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۳).

در نهایت باید گفت فارغ از نگاه غایت‌گرایانه یا وظیفه‌گرایانه مهم این است که غایت و خیر و وظیفه و حق هر دو باید از سمت خداوند و علم الهی تعریف شود. انسان در دایره هستی‌شناسی و خداشناسی اسلامی نمی‌تواند سعادت خویش و وظایفی که منجر به آن سعادت می‌شود را منحصرأ و به صورت استقلالی، خود تشخیص دهد. لذا خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿... وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۲۱۶). انسان از یک فقر تشخیصی رنج می‌برد که باید برای فهم خیر به خداوند و آنچه از او به بشر داده می‌شود، رجوع کند. این خیر ذیل دلالت ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ سَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (نمل / ۵۹) به‌طور مطلق خداوند است و خیرات اجتماعی و فرهنگی نیز باید منتهی به همین خیر مطلق شود.

لذا امام رضا(ع) انسان را به سمت یک غایت یعنی ربوبیت و معرفت الهی سوق می‌دهد. تمام احادیث و فرمایشات حضرت برای نشان دادن مسیر رسیدن به این خیر غایی است. همان‌طور که بیان شد، عدالت بدون تصویری از خیر معنا ندارد و حضرت رضا(ع) با تأکید بر غایت و همچنین ذات فرهنگ که به فطرت بر می‌گردد، ربوبیت و معرفت را خیر معرفی کرده و عدالت فرهنگی طبیعتاً حرکت در رسیدن به این غایت و خیر خواهد بود.

۴-۳. طبقه‌بندی جریان عدالت فرهنگی

عدالت فرهنگی پس از تعیین معیارها و استخراج آن از مبانی فرهنگ و عدالت‌هنگامی

که به مرحله جریان یافتن در فرهنگ می‌رسد در سه سطح مبانی، سطح ساختار و سطح محصول دیده خواهد شد.

مبانی و ارزش‌ها به عنوان پایه سیاست‌های فرهنگی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند و جان مایه فرهنگ به حساب می‌آیند. خود این مبانی و ارزش‌ها هرچند از جنس فعل نیستند اما می‌توانند متصف به صفت عادلانه شوند. یعنی پس از اتخاذ معیار، یک ارزش یا یک مبنا در سطح زیرین فرهنگ، می‌تواند یک ارزش عادلانه یا ناعادلانه باشد. شافریتز^۱، بسط هر چیزی در فرهنگ را با تعبیر سیاست‌گذاری، منوط به بهره‌گیری از یک دکرترین به عنوان حد واسط تبدیل فلسفه به سیاست‌های عینی می‌داند (شافریتز؛ کریستوفر، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

سطح ساختارها و نهادها ما را به سمت عدالت فرایندی فرهنگی پیش می‌برد. به عبارتی جریان عدالت فرهنگی در سطح ساختارها و نهادها همان جریان عدالت فرایندی است. عدالت فرایندی در فرهنگ به دنبال پاسخ به این سؤال است که رویه‌ها و فرایندهای مورد استفاده برای تخصیص مواهب، خیرات و منابع فرهنگی تا چه حد منصفانه و عادلانه‌اند (Yamaguchi, 2009). ساختارها و نهادهای فرهنگی به عنوان سطح وسیعی از بدنه فرهنگ، محل حضور این فرایندها و رویه‌هاست.

و اما **سطح محصولات فرهنگی** سطح عینی‌تر سطوح فرهنگ است که عدالت فرهنگی باید در این سطح نیز ملموس و محسوس باشد.

باید اعتراف کرد پرداختن به این سه سطح در زمان امام رضا(ع) تفحص دقیق تری می‌خواهد اما به جهت فتح باب تحقیق در این باره و صرفاً اشاراتی به این موضوع، می‌توان مواردی را تبیین کرد.

در سطح ارزش‌ها و مبانی اساساً امام رضا(ع) در همان مکتب ارزشی اسلام و تشیع مبتنی بر علوم و حیانی، ارزش‌ها و مبانی فرهنگی را تبیین کرده‌اند. آنچه که ما در حدیث گهربار سلسله الذهب می‌بینیم بیانی‌ست ذیل تعریف ارزش‌ها و مبانی که می‌فرمایند: «كَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي». بیان سطح ارزش‌ها و مبانی

لزوماً به تنهایی منجر به عدالت فرهنگی نمی‌شود اما در سه گانه فوق (ارزش و ساختار و محصول) به عنوان بخشی از سطح اول، نقش آفرینی می‌کند.

در سطح ساختارها هم که بیان شد، حضرت با ورود به ساختار حاکمیت از فرصت پیش آمده کمال استفاده را می‌کنند و ساختار را به سمت عدالت فرهنگی سوق می‌دهند. به عنوان مثال، تشکیل جلسات مناظره از این منظر اصلاح ساختاری محسوب می‌شود. یا گسترش تشیع را می‌توان اجرای عدالت فرهنگی در سطح ساختار تلقی کرد. چون یکی از نخستین مراکز تشیع در ایران خراسان بود، که پس از استیلای بنی عباس بر بنی امیه و تسلط بر خراسان، مردم به طرف آن‌ها رفتند و فکر می‌کردند بین علوی و عباسی از بنی هاشم فرقی نیست، اما بعد از ورود امام رضا(ع) به این منطقه، تشیع واقعی و اعتقادی گسترش پیدا کرد (نک: مظفر، ۱۳۶۸). زمانی که امام رضا(ع) در دربار مأمون خطبه می‌خوانند به نوعی استفاده از ساختار برای بسط فرهنگ اصیل رخ داده است (نک: اصحابی دامغانی، ۱۳۵۰).

و در سطح محصول نیز، می‌بینیم که چگونه حضرت قرآن به مثابه یک محصول فرهنگی را ترویج می‌کنند. حضرت رضا(ع) برای نشان دادن شأن و اهمیت قرآن در تمام مناظره‌ها و مباحث علمی از قرآن استفاده می‌کنند (نک: شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸۹-۳۹۶؛ نیز: شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۴۲-۴۵۴، گفتگو با سلیمان مروزی). واضح است که در گفتگو با پیروان مذاهب دیگر، حضرت به کتاب آسمانی آن‌ها نیز استناد می‌کنند. همان گونه که در مناظره با جاثلیق مسیحی، به مطالب انجیل (نک: شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۲۰-۴۲۷) استناد کردند.

نتیجه گیری

عدالت فرهنگی مفهومی سهل و ممتنع است. با این توضیح که بسط عدالت در حوزه فرهنگ از آن جهت که فرهنگ باید از فرهنگ توحیدی پیروی کند، سهل است اما وقتی با انتخاب‌های مردم مواجه می‌شویم، به نظر دشوار می‌آید. امام رضا(ع) برای بسط عدالت در فرهنگ از فرصت ولایتعهدی بهره بردند بدین معنا که به صورت ساختاری به حرکت فرهنگ به سمت مطلوبیت کمک کردند. برگزاری جلسات مناظره که توسط

حاکمیت انجام می‌شد و امام رضا(ع) هم شرکت می‌کردند نمونه‌ای از این حرکت ساختاری ست. از طرفی حضرت ملتفت به تنوع فرهنگی که شاخصه هر فرهنگ و هر جامعه‌ای است، هستند لذا برای آن‌ها حق گفتگو قائل می‌شوند. اما در عین حال از خیر جمعی فرهنگی که به ذات فرهنگ متصل است و غایت عبودیت و معرفت الهی را دنبال می‌کند، عدول نمی‌کنند. همه این‌ها نشان از تلاش حضرت رضا(ع) در بسط عدالت فرهنگی دارد. البته واضح است که این یافته‌ها قطعاً تمام نیست و بعد از تکمیل ادبیات نظری عدالت فرهنگی باز هم باید به سیره رجوع کرد و دیگر کنش‌های حضرت که در مسیر بسط عدالت فرهنگی بوده را استخراج نمود.

فهرست منابع

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۸۲). تحف العقول، قم: نشر آل علی.
۲. اشتریان، کیومرث. (۱۳۸۱). روش سیاست گذاری فرهنگی. تهران: کتاب آشنا.
۳. اصحابی دامغانی، محمد. (۱۳۵۰). تاریخ انتشارات تشیع در ایران. قم: نشر علامه.
۴. افروغ، عماد. (۱۳۹۸). عام گرایی توحیدی و حق انسان. انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۵. آزاد ارمکی، تقی؛ منوری، نوح. (۱۳۸۹). ارائه مدلی برای تحلیل محتوای سیاست های فرهنگی. مطالعات فرهنگی و ارتباطات، (۲۰)، ص ۴۷-۷۶.
۶. بابایی، حبیب الله. (۱۳۹۹). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی. نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. باربر، جیمز؛ مایکل، اسمیت. (۱۳۸۱). ماهیت سیاست گزاری خارجی در دنیای وابستگی متقابل کشورها، (ترجمه حسین سیف زاده). تهران: نشر قومس.
۸. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۷). نسبت علم و فرهنگ. راهبرد فرهنگ، (۲)، ص ۵۱-۶۶.
۹. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۱). جهان های اجتماعی. نشر کتاب فردا.
۱۰. جوادی، محسن. (۱۳۸۳). «اخلاق»، دایره المعارف قرآن کریم، ج ۲. قم: بوستان کتاب قم.
۱۱. حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۳۸۳). تفسیر نورالثقلین، (ج ۵). بی جا: دار التفسیر.
۱۲. ذکایی، محمد سعید؛ شفیعی، سمیه سادات. (۱۳۸۹). کالبد شکافی سیاست گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در حوزه سبک زندگی دختران. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، (۲۰)، ص ۷۷-۱۲۰.
۱۳. زحمتکش، زهرا. (۱۳۹۸). شاخصه های تأثیرگذار نهضت ترجمه در عصر امام رضا(ع)، مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، (۱۱)، ص ۸۳-۹۹.
۱۴. سیدی فرد، سید علی؛ فرقانی، محمد کاظم. (۱۳۹۴). نقد نظریه «اصالت فرهنگ بر اساس آموزه های فلسفی حکمت متعالیه». نشریه دین و سیاست فرهنگی، (۵)، ص ۳۳-۴۸.
۱۵. شافریتز، جی. ام؛ کریستوفر پی بریک. (۱۳۹۰). سیاست گذاری عمومی در ایالات متحده آمریکا، (ترجمه حمیدرضا ملک محمدی). تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
۱۶. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی. (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا(ع)، (ج ۱). تهران: نشر جهان.
۱۷. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی. (۱۳۹۰). امالی، (ترجمه محمدباقر کمره ای). بی جا: نشر کتابچی.
۱۸. شیروانی، علی. (۱۳۷۸). ساختار کلی اخلاق اسلامی. قبسات، (۱۳)، ص ۳۸-۴۴.
۱۹. صالحی امیری، سید رضا؛ عظیمی دولت آبادی، امیر. (۱۳۹۶). مبانی سیاست گذاری و برنامه ریزی فرهنگی. بی جا: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.

۲۰. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان، (ج ۱۲، ترجمه موسوی همدانی). قم: انتشارات جامعه مدرسن حوزه علمیه قم.
۲۱. فرانکنا، کی. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق، (ترجمه هادی صادقی). قم: کتاب طه.
۲۲. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق، (ترجمه حمید عنایت و علی قیصری). تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی، (مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۴. ماحوزی، رضا. (۱۳۹۰). بنیاد فلسفی فرهنگ، فصلنامه تخصصی فلسفه و کلام، (۵)، ص ۱-۱۹.
۲۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). نقدی بر مارکسیسم. تهران: نشر صدرا.
۲۶. مظفر، محمدحسین، (۱۳۶۸). تاریخ شیعه، (ترجمه سید محمدباقر حجتی). نشر فرهنگ اسلامی.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). تفسیر نمونه، (ج ۲۳). قم: دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. نصر، سید حسین. (۱۳۸۲). خرد جاودان. مجموعه مقالات همایش نقد تجدید از دیدگاه سنت گرایان معاصر. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۲۹. واعظی، احمد. (۱۳۹۳). نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۰. واعظی، احمد. (۱۳۹۸). درس گفتارهای عدالت، (جلسه نهم، ۹۸/۴/۱۸). قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۳۱. وحید، مجید. (۱۳۸۶). بحثی در سیاست‌گذاری فرهنگی. فصلنامه سیاست، ۳۷(۳)، ص ۲۸۷-۳۰۶.
۳۲. ویلیامز، برنارد. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق، قم: نشر معارف.
۳۳. یاقوت الحموی، شهاب‌الدین ابی عبداللّه. (۱۹۹۰). معجم البلدان، (تحقیق عبدالعزیز الجندی، ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمیه.

34. Adam Swift, Political philosophy, Polity Press, 2014, p60.
35. Penny Edgell and Eric Tranby, (2010). Shared Visions? Diversity and Cultural Membership in American Life. *Social Problems*, 57(2), 175–204.
36. Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. U.S: Belknap Press.
37. Samuel Fleischacker, (2004). *A Short History of Distributive Justice*. Harvard University Press.
38. Walzer Michael (1983). *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. Oxford: Basil Blackwell.p33.
39. Yamaguchi, I. (2009). Influences of Organizational Communication Tactics on Trust with Procedural Justice Effects; A Cross – Cultural Study Between Japanese and American Workers. *International Journal of Intercultural Relations*. 33. 21-31.



The Nature and Scope of Scholars' Responsibility in Realizing Social Justice in Imam Reza's Teachings

Ali Jannati¹✉

1. Researcher of the Fiqh al-Ijtima' (Social Jurisprudence) Section at the Higher School of Jurisprudence of Ālem Āl Muḥammad (pbuh). Email: janati110313@gmail.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

30 September 2024

Accepted: 25

January 2025

Keywords:

Scholars, Social Responsibility, Social Justice, Islamic Civilization, Imam Reza (pbuh).



ABSTRACT

Scholars, as intellectual and religious leaders in society, play a crucial role in establishing social justice beyond their functions of guidance and propagation of religious teachings, bearing significant social responsibility. This article aims to elucidate the social responsibility of scholars as expressed in Imam Reza's (pbuh) statements, employing analytical and deductive methods and referencing narrative texts. Examining Imam Reza's (pbuh) words, the study highlights "being a source of goodness" as one of the scholars' duties. Analysis of the concept of "goodness" in the Quran and narrations reveals its broad scope and specific manifestations, including Jihād, observance of piety, enjoining good and forbidding evil, defending and saving people from enemies' harm, environmental protection, and prevention of oppression. Furthermore, Imam Reza (pbuh) considers scholars responsible for safeguarding people's lives, property, and beliefs, as well as facilitating divine blessings and pleasure. The article concludes that if scholars fulfill their social responsibility by implementing principles and values of justice in social life, they can contribute to developing policies and programs that enhance social justice.

Cite this article: Jannati, A. (2024). The Nature and Scope of Scholars' Responsibility in Realizing Social Justice in Imam Reza's Teachings. *Islamic Social Studies*, 30 (129) , 29_



52. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6397.1370>

© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



ماهیت و حدود مسئولیت علما در تحقق عدالت اجتماعی در معارف امام رضا (ع)

علی جنتی^۱

۱. پژوهشگر حلقه اجتهادی فقه الاجتماع مدرسه عالی فقاہت عالم آل محمد، ایران. رایانامه:
janati110313@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی	علما، به‌عنوان رهبران فکری و مذهبی در جامعه، علاوه بر نقش هدایتگری و تبلیغ آموزه‌های دینی، در ایجاد عدالت اجتماعی در جامعه نقش اساسی داشته و دارای مسئولیت اجتماعی هستند. این مقاله که با هدف تبیین مسئولیت اجتماعی علما در بیانات حضرت رضا(ع) به روش تحلیلی و استنتاجی و مراجعه به متون روایی، صورت گرفته است، با بررسی بیانات حضرت(ع)، به «منشأ خیر بودن» به‌عنوان یکی از وظایف علما اشاره شده است. با تحلیل مفهوم «خیر» در قرآن و روایات به این نتیجه رسیدیم که خیر مفهوم وسیع و مصادیق مشخصی از قبیل: جهاد، رعایت تقوا، امر به معروف و نهی از منکر، دفاع و نجات مردم از شر دشمنان، حفظ محیط زیست و جلوگیری از ظلم ... دارد. در ادامه حضرت حافظ و نگهبان (جان، مال و اعتقادات و...) مردم بودن و فراهم آوردن نعمت و رضوان خدا را وظیفه علما دانسته‌اند. در انتها اشاره شد، اگر علمای جامعه مسئولیت اجتماعی‌شان را در پیاده کردن اصول و ارزش‌های عدالت در زندگی اجتماعی عملی نمایند می‌توانند در ایجاد سیاست‌ها و برنامه‌هایی که به ارتقای عدالت اجتماعی می‌انجامد، کمک کنند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۹	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۶	
کلیدواژه‌ها: علما، مسئولیت اجتماعی، عدالت اجتماعی، تمدن اسلامی، امام رضا(ع).	



استناد: جنتی، علی. (۱۴۰۳). ماهیت و حدود مسئولیت علما در تحقق عدالت اجتماعی در معارف امام رضا(ع). پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۰ (۱۲۹)، ۲۹-۵۲. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6397.1370>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



مقدمه

غایت خلقت انسان، رسیدن به کمال و بالندگی اخلاقی و روحی است و ازاین‌رو دستیابی به عدالت اجتماعی نیز یکی از اهداف اساسی است که دین معرفی می‌کند و برای انسان به‌عنوان هدف محسوب می‌شود. انسان با تلاش برای تحقق عدالت اجتماعی، بر نردبان اصول اخلاقی و ارزش‌های انسانی بالا می‌رود و به‌نوعی به کمال نزدیک می‌شود. خداوند متعال به صراحت غایت انزال کتب و ارسال رسل را ایجاد عدالت بیان می‌دارد. شهید مطهری در کتاب انسان و ایمان، عدالت اجتماعی را به‌عنوان هدف اسلام و مذهب خاتم می‌داند و تصریح می‌کند؛ اسلام تئوری پیروزی انسانیت بر حیوانیت، علم بر جهل، عدالت بر ظلم، مساوات بر تبعیض، فضیلت بر رذیلت، تقوا بر بی‌بندوباری و توحید بر شرک است. پیروزی مستضعفان بر جباران و مستکبران یکی از مظاهر و مصادیق این پیروزی‌هاست (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۵۹).

لذا انسان‌ها برای برپا داشتن عدالت اجتماعی، دارای مسئولیت‌های فردی و اجتماعی هستند و تا وقتی به انجام این وظایف و مسئولیت‌ها پایبند نباشند و دغدغه‌ای هم نسبت به آن نداشته باشند، ایجاد عدالت اجتماعی امکان نخواهد داشت. لذا مسئولیت اجتماعی که به معنای ایجاد فعالیت در جامعه توسط فرد یا گروه یا مؤسسه یا شرکت یا دولت از خاستگاه اخلاق بر اساس تعادل و توازن در زمینه‌های مختلف زندگی است، یکی از ارکان ایجاد عدالت در جامعه است.

علمای جامعه اسلامی که وظیفه هدایت معنوی و فکری جامعه و همچنین مدیریت سیاسی و اجتماعی آن را برعهده دارند، در کنار دیگر اعضای جامعه اسلامی و بلکه بیشتر از آن‌ها، دارای مسئولیت اجتماعی هستند. یکی از شئون و وظایف اجتماعی علما، عمل نمودن و بلکه پیشران و محرک اصلی افراد جامعه در جهت برپایی عدالت اجتماعی بوده که خود یکی از ارکان ایجاد تمدن نوین اسلامی است و بلکه اساس این تمدن، بر عدالت اجتماعی استوار است. اگر علمای جامعه اسلامی، وظیفه و مسئولیت خود را در این زمینه به نحو احسن انجام ندهند شاید بتوان گفت اثری از عدالت اجتماعی و در نهایت رسیدن به سرمنزل تمدن نوین اسلامی نخواهد بود.

مقالاتی در زمینه مسئولیت اجتماعی نوشته شده است از جمله یعقوبی، فیاض و سبحانی نژاد (۱۳۹۲)، در مقاله با عنوان «بررسی مسئولیت‌پذیری اجتماعی در آموزه‌های اسلام و دلالت‌های تربیتی آن به معلمان»، با توجه به آموزه‌های قرآن، فطرت را به عنوان منشأ پیدایش مسئولیت دانسته و به سه نوع مسئولیت در برابر خود، در برابر خدا و در برابر دیگران اشاره می‌کنند.

داداشی، صفار حیدری، شریف‌زاده (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «اصول و روش‌های تربیتی مسئولیت‌پذیری در آموزه‌های اسلامی» به بررسی حیطه‌ها، اصول و روش‌های ترویج مسئولیت‌پذیری در آموزه‌های اسلامی پرداخته و تحقق مسئولیت‌پذیری را، نیازمند وضع اصول و روش‌های متناسب با آن‌ها دانسته و به ۱۰ روش تربیتی اشاره شده است. در مقالاتی که اشاره شد و سایر پژوهش‌هایی که در این موضوع نوشته شده است بعضاً به مسئولیت اجتماعی و شاخصه‌های آن اشاره شده است و یا اینکه در یک زمینه آماری خاص به موضوع نگاه شده است. در پژوهش حاضر ما در پی تبیین مسئولیت اجتماعی در معارف رضوی و به طور خاص نسبت به علمای جامعه و در راستای دستیابی به عدالت اجتماعی و تمدن نوین اسلامی هستیم.

در این مقاله سعی شده است با مطالعه منابع مطالعاتی روایی و متون اسلامی و آثار متفکران غربی و اسلامی و تحلیل آن‌ها به این سؤالات پاسخ دهیم:
اولاً؛ مسئولیت اجتماعی به چه معناست؟

ثانیاً؛ ماهیت و حدود مسئولیت اجتماعی علما در بیانات امام رضا(ع) چیست؟
ثالثاً؛ چه ارتباطی میان مسئولیت اجتماعی که متوجه علمای جامعه اسلامی است با برپایی عدالت اجتماعی وجود دارد؟

۱. مفاهیم و چهارچوب نظری

در این بخش مفاهیم اصلی موضوع مقاله تبیین می‌شود تا بر اساس یک مبنا و رویکرد صحیح بتوانیم به سؤالات اصلی تحقیق پاسخ داده و مسیر روشنی را طی نماییم.

۱-۱. "علماء" چه کسانی هستند؟

امام حسین(ع) می‌فرماید: «بِأَنَّ مَجَارِيَ الْأُمُورِ وَالْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْأُمَنَاءِ عَلَى

حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ...» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۲۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۶۸) امور جاری جامعه، بیان و اجرای احکام شرعی در جامعه، وظیفه علماء است که امین خداوند در حلال و حرام الهی هستند.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که به چه کسی عالم گفته می‌شود؟ و کسی که زمام امور به دست اوست و امین خداوند در حلال و حرام الهی است چه کسی است؟ در روایتی صحیح از امام صادق(ع) به این سؤال پاسخ داده شده است. «عَلَى بَنِي إِسْرَافِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: يَغْدُو النَّاسُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ عَالِمٍ وَ مُتَعَلِّمٍ وَ غُثَاءٍ فَتَنْحُنُ الْعُلَمَاءُ وَ شَيْعَتُنَا الْمُتَعَلِّمُونَ وَ سَائِرُ النَّاسِ غُثَاءً.» (کلینی ۱۳۶۳، ص ۳۳)

امام صادق(ع) مردم را به سه گروه تقسیم می‌کنند: عالم، متعلم، کف روی آب (کنایه از افراد جاهل و فاقد اثر و اراده که در حاشیه قرار دارند) و می‌فرمایند: ما اهل بیت، علما هستیم و شیعیان ما متعلمان و سایر مردم افراد جاهل فاقد اثر و اراده.

با توجه به روایت مذکور و سخن امام حسین(ع)، می‌توان گفت علما و فقهای عصر غیبت که وظیفه رساندن کلام خدا و اولیای معصومین(ع) را به مردم دارند و در زمینه آگاهی و تعلیم دین اسلام قدم گذارده‌اند حکم عالم را داشته و به تعبیر امام عصر ارواحنا له الفداء در توقیعی که به اسحاق ابن یعقوب می‌فرمایند: «وَأَمَّا الْخَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُؤَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ» (استرآبادی ۱۴۲، ص ۲۹۰) مورد رجوع اهل ایمان، در عصر غیبت حجت خدا هستند و موقعیت و جایگاه مدیریت دینی و سیاسی و اجتماعی معصوم(ع) را دارا هستند و در زمانه حاضر ما مراجع تقلید و فقهای امامیه و مجتهدین هستند و اینها هستند که بنا به فرموده پیامبر اکرم(ص): «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ» (کلینی ۱۳۶۳، ص ۳۲) بوده و مقامی بالاتر از عابد دارند.

۲-۱. مسئولیت اجتماعی

اصطلاح «مسئولیت اجتماعی» اختصاص به علم خاصی ندارد بلکه می‌توان آن را از رویکردهای مختلف، تبیین نمود.

از دیدگاه جامعه‌شناسی، مسئولیت اجتماعی به معنای تعهد و وظیفه فرد یا سازمان

نسبت به جامعه و جوامع است که در آن فرد یا سازمان فعالیت می‌کند. این تعهد شامل مسئولیت‌هایی مانند احترام به حقوق انسانی، پایبندی به اخلاقیات، کمک به حل مشکلات اجتماعی و ترویج عدالت اجتماعی می‌شود. بنابراین، مسئولیت اجتماعی در زمینه‌های مختلفی از جامعه‌شناسی نظیر سازمان‌های اجتماعی، نگرانی‌ها و رفتارها، تعاملات فرهنگی و اقتصادی مورد بررسی قرار می‌گیرد و مفهوم خود را از زاویه تحولات اجتماعی و فرهنگی مورد مطالعه قرار می‌دهد. (تامسون؛ بیوان ۲۰۱۰، ص ۲۱۷) لذا از این دیدگاه مسئولیت اجتماعی نوعی تعهد به انجام برخی وظایف اخلاقی و عرفی در جامعه است که عدالت اجتماعی و ترویج آن بخشی از این تعهد انسانی و اخلاقی است.

از دیدگاه علم مدیریت، مسئولیت اجتماعی را این‌گونه تعریف می‌کند: «مسئولیت اجتماعی به معنای تعهد و وظیفه فرد یا سازمان نسبت به بهبود و رفاه جامعه و برآورده کردن نیازهای اجتماعی و اخلاقی است. این مسئولیت شامل توجه به آثار عملکرد، تصمیمات و رفتار فرد یا سازمان بر جامعه و محیط زیست است. به‌طور کلی، مسئولیت اجتماعی فرد یا سازمان را به میزان تأثیر و مسئولیت آن بر جامعه و محیط زیست اندازه می‌گیرد.» (کارل؛ شبانا، ۲۰۱۰، ص ۸۵) در این تعریف بر آثار و پیامدهای رفتار فردی و سازمانی بر جامعه و محیط زیست تأکید شده است.

متفکران اسلامی هم مسئولیت اجتماعی را تعریف و تبیین کرده‌اند. شهید مطهری در یادداشت‌های خودشان به این مفهوم به خوبی اشاره می‌کنند و دیدگاه اسلام را بیان می‌دارند: «درباره مسئولیت‌ها اسلام آن وقت سخن گفته که نه از این فلسفه‌ها نام و نشان بوده است و نه از صاحبانشان: «رُوی عَنِ النَّبِیِّ (ص): کُلُّكُمْ رَاعٍ وَ کُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِیَّتِهِ.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۳۸) «انکم مسؤولون حتی عن البقاع و البهائم» (شریف الرضی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷) قال رسول الله (ص) «من أصبح و لم یهتّم بامور المسلمین فلیس بمسلم» (ابن بابویه، ۱۳۶۶، ص ۱۳۱) پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند: «هرکس صبح کند و اهمتامی به امور مسلمانان نداشته باشد مسلمان نیست»

«وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: الْمُؤْمِنُونَ فِي تَبَارِهِمْ وَ تَرَاحُمِهِمْ وَ تَعَاظِفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى تَدَاعَى لَهُ سَائِرُهُ بِالسَّهْرِ وَ الْحُمَى» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۴، ص ۳۹) امام صادق (ع) می‌فرمایند: «مؤمنان در احسان و نیکی، مهربانی و دلسوزی، همدردی و علاقه همانند

یک جسم می‌باشند که چنانچه بر عضوی از آن دردی و ناراحتی پیش آید، همه بیدار و در سوخت و گداز قرار می‌گیرند.» چه زیبا سعدی؛ سروده است که؛

بنی آم اعضای یک پیکرند که در آفرینش زیک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

(سعدی، ۱۳۹۸)

اما درباره چه چیزهایی مسئول هستیم؟ درباره چند چیز:

الف. گمراهی‌ها، ضلالت‌ها، فساد اخلاق‌ها، تباهی‌ها، انحراف از دین‌ها. ما عذری نداریم که جوانان ما روز به روز گمراه‌تر بشوند. ارشاد جاهل یعنی گمراه، واجب است: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ...﴾ (توبه / ۶)

ب. جهالت‌ها و بی‌خبری‌ها: «إِنَّ اللَّهَ مَا أَوْجِبَ عَلَى الْجَهَالِ أَنْ يَتَعَلَّمُوا إِلَّا أَوْجِبَ قَبْلَهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ يَعْلَمُوا..»

ج. فقر و گرسنگی‌ها» (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۷۵)

تعریف دقیقی که از مسئولیت اجتماعی، مبنای تحلیل در این مقاله قرار خواهد گرفت و از این نظر دارای شمولیت و جامعیت بوده و به‌نوعی تعریف اخلاقی و ارزشی است، تعریفی است که در مبانی فقه الاجتماع از آن یاد می‌شود که عبارتست از: «ایجاد فعالیت در جامعه توسط فرد یا گروه یا مؤسسه یا شرکت یا دولت از خاستگاه اخلاق بر اساس تعادل و توازن در زمینه‌های مختلف زندگی است» (جنتی، ۱۴۰۲، ص ۱۱).

۳-۱. عدالت اجتماعی

اگر بخواهیم عدالت اجتماعی را تعریف کنیم ابتدا باید تعریفی جامع از مفهوم «عدالت» داشته باشیم. شهید مطهری در کتاب عدل الهی این مفهوم را به خوبی تعریف می‌کند:

«رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی‌حق، حق او را؛ و ظلم عبارت است

از پامال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران.» (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۸۰)

اکنون به مفهوم «عدالت اجتماعی» از رویکردهای مختلف می‌پردازیم. جامعه‌شناسان، «عدالت اجتماعی» را به معنای توزیع منصفانه منابع، فرصت‌ها و حقوق در یک جامعه، به‌طوری که همه افراد بتوانند به‌طور برابر به فرصت‌ها و منابع دسترسی پیدا

کنند، تعریف کرده و برای شناسایی ادراکات و ارزش‌های مختلف افراد و گروه‌ها و توزیع عادلانه منابع و حقوق در جامعه به بررسی نقش عدالت اجتماعی می‌پردازند. (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹؛ نیلسن، ۱۳۸۲، ص ۳۷۰) ولی در این مورد نیازی به اطاله بیان نیست و آنچه سایر مکاتب و دیدگاه‌ها بیان کرده‌اند تفاوت زیادی با نگاه متفکران اسلامی در مفهوم عدالت اجتماعی ندارد لذا تنها به دیدگاه متفکران اسلامی خواهیم پرداخت. با وجود قلم‌فرسایی متفکران زیادی در این زمینه ماحصل بیان و رویکرد همه آن‌ها در آثار علامه طباطبایی ره و شاگرد ایشان شهید مطهری ره به نحو مبین مطروح است.

علامه طباطبایی در کتاب تفسیر المیزان در ذیل تفسیر آیه ۱۵۷ سوره بقره عدالت اجتماعی را این‌گونه تعریف می‌نماید:

«عدالت اجتماعی عبارت است از اینکه حق هر صاحب حقی را به او بدهند، و هر کس به حق خودش که لایق و شایسته آن است برسد، نه ظمی به او بشود و نه او به کسی ظلم کند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۷۰)

شهید مطهری در کتاب عدل الهی بعد از اینکه سه معنا برای عدل بیان می‌کند، اشکالاتی را به دو معنای اول کرده و معنای سوم را بر می‌گزیند؛ ایشان عدالت را این‌گونه تعریف می‌کند:

«عدالت یعنی رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های متساوی، البته این معنا، معنی درستی [از عدالت] است؛ عدل، ایجاب می‌کند این چنین مساواتی را، و این چنین مساوات از لوازم عدل است؛ ولی در این صورت بازگشت این معنی به معنی سوم است.» (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۸۰)

شهید مطهری تعریف اصلی خودشان را از عدالت که به نحوی عدالت اجتماعی را هم در بر دارد این‌گونه ارائه می‌نماید:

«رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی‌حق، حق او را؛ و ظلم عبارت است از پامال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران. معنی حقیقی عدالت اجتماعی بشری، یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند همین معنی است. این عدالت مئی بر دو چیز است: یکی حقوق و اولویتها؛ یعنی افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر،

نوعی حقوق و اولویت پیدا می‌کنند. مثلاً کسی که با کار خود، محصولی تولید می‌کند، طبعاً نوعی اولویت نسبت به آن محصول پیدا می‌کند و منشأ این اولویت، کار و فعالیت اوست. همچنین کودکی که از مادر متولد می‌شود، نسبت به شیر مادر حق و اولویت پیدا می‌کند و منشأ این اولویت، دستگاه هدف‌دار خلقت است که آن شیر را برای کودک بوجود آورده است. یکی دیگر خصوصیت ذاتی بشر است که طوری آفریده شده است که در کارهای خود الزاماً نوعی اندیشه‌ها که آن‌ها را اندیشه اعتباری می‌نامیم استخدام می‌کند و با استفاده از آن اندیشه‌های اعتباری به‌عنوان «آلت فعل» به مقاصد طبیعی خود نائل می‌آید. آن اندیشه‌ها یک سلسله اندیشه‌های «انشائی» است که با «باید»‌ها مشخص می‌شود. از آن جمله این است که برای اینکه افراد جامعه بهتر به سعادت خود برسند «باید» حقوق و اولویت‌ها رعایت شود. و این است مفهوم عدالت بشری که وجدان هر فرد آن را تأیید می‌کند و نقطهٔ مقابلش را که ظلم نامیده می‌شود محکوم می‌سازد. (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۸۱)

۴-۱. جمع بندی تعاریف

در بین تعاریفی که در مورد مسئولیت اجتماعی و عدالت اجتماعی بیان گردید بایستی به یک نکته اساسی اشاره کرد. اساساً تعاریفی که فیلسوفان، جامعه‌شناسان و متفکران غربی از این دو مفهوم ارائه می‌نمایند بر پایه نوعی قرارداد اجتماعی است. رویکرد آن‌ها این است که جامعه اساساً بر پایهٔ قرار داد اجتماعی بنا شده است کما اینکه اشخاصی همچون «روسو» در کتاب «قرارداد اجتماعی» خود در اواسط قرن ۱۸ میلادی این مبنا را به وضوح بیان می‌کند. (روسو، ۱۳۴۱، ص ۴۹) لذا طبق مبنای این متفکران تمامی مناسبات میان افراد جامعه در دایره قرار داد اجتماعی تعریف می‌شود و تمامی حقوق و مسئولیت‌ها را انسان‌ها با قرار داد تعیین می‌نمایند.

اما در نگاه متفکران اسلامی این‌گونه نیست که تمامی مناسبات و مسئولیت‌های اجتماعی مبتنی بر اعتبارات و قراردادهای اجتماعی باشد. خداوند انسان را موجودی بااختیار و اراده آفریده و دستورات و تکالیف فردی و اجتماعی را هم بیان داشته است.

لذا در این مقاله بر طبق مبنای متفکران اسلامی، مسئولیت اجتماعی، که خود مبنایی برای رسیدن به عدالت اجتماعی تبیین می‌شود.

۲. مسئولیت اجتماعی علما در معارف امام رضا

با تتبعی که در روایات منسوب به حضرت رضا(ع) صورت گرفت تنها به روایتی موثق و صحیح به نقل از امام حسن عسکری(ع) در این موضوع دست یافتیم که صراحتاً حضرت در باب مسئولیت‌های علما و فقها در جامعه که به ایجاد عدالت اجتماعی و بهره‌مندی آحاد مردم جامعه از حقوق اجتماعی، امنیت، خشنودی و رضایت الهی می‌انجامد، اشاره دارد، که بدین شرح است:

روایتی از امام رضا(ع) از امام حسن عسکری(ع) نقل شده است؛ وَ عَنْهُ(ع) قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا(ع): «... أَلَا إِنَّ الْفَقِيهَ مَنْ أَقَاضَ عَلَى النَّاسِ خَيْرَهُ وَ أَنْقَذَهُمْ مِنْ أَغْدَائِهِمْ وَ وَفَّرَ عَلَيْهِمْ نِعَمَ جَنَّاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَ حَصَلَ لَهُمْ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى وَ يَقَالُ لِلْفَقِيهِ يَا أَيُّهَا الْكَافِلُ لِإِيْتَامِ آلِ مُحَمَّدٍ الْهَادِي لِضِعْفَاءِ مُحِبِّيهِمْ وَ مُوَالِيهِمْ قِفْ حَتَّى تَشْفَعَ لِكُلِّ مَنْ أَخَذَ عَنْكَ أَوْ تَعَلَّمَ مِنْكَ فَيُخِلَّ الْجَنَّةَ مَعَهُ فَنَاماً وَ فَنَاماً حَتَّى قَالَ عَشْرًا وَ هُمْ الَّذِينَ أَخَذُوا عَنْهُ عُلُومَهُ وَ أَخَذُوا عَنْهُ غَمَّنَ أَخَذَ عَنْهُ وَ غَمَّنَ أَخَذَ عَنْهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَأَنْظُرُوا كَمْ صُرِفَ مَا بَيْنَ الْمَمْرُئَتَيْنِ» (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۱۷).

امام رضا(ع) در موردشان فقیه و عالم دین می‌فرمایند: «فقیه کسی است که احسان خود را به مردم ارزانی دارد و آن‌ها را از شر دشمنان نجات می‌دهد و برکات بهشت‌های خدای تعالی را به آن‌ها ارزانی می‌دارد و رضایت خداوند متعال را برای آن‌ها به دست می‌آورد. به فقیه گفته می‌شودای تو که سرپرستی یتیمان آل محمد(ص) را می‌کنی و ضعیفان را که آن‌ها را دوست دارند و به آن‌ها وفادارند، هدایت می‌کنی، بایستی تا هر کس را از تو آموخت، شفاعت کنی و او بایستد و وارد بهشت شود پس همراه او را دسته دسته و گروه گروه تا این که گفت: ده نفر را و آنانند که علمش را از او گرفتند و اخذ کردن علوم خودشان را از کسی که از او علمشان را گرفته‌اند و در مرتبه بعد از کسانی که اخذ کرده‌اند علمشان را از کسی که از او علمشان را اخذ کرده‌اند تا روز قیامت پس بنگر که بین آن دو جایگاه چقدر فضیلت است.»

۲-۱. تحلیل سندی حدیث

این روایت ابتدا در کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع) آمده است و احمد بن علی طبرسی آن را از این کتاب نقل کرده است و در مقدمه کتاب می نویسد: «من بجز روایات تفسیر امام عسکری(ع) بقیه روایات کتاب را بدون سند آورده ام زیرا یا اجماع بر آنها هست یا موافق عقل اند یا در کتب مخالف و موافق مشهورند و روایات تفسیر منسوب به امام عسکری(ع) را با ذکر سند در ابتدای کتاب آوردم، چراکه از حیث شهرت مانند بقیه روایات کتاب نیستند.» (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۱۰) دوگونه سند برای تفسیر امام حسن عسکری(ع) آمده است.

سند در نسخه «ب، د، س، ص، و»: قال الشيخ أبو الفضل شاذان بن جبريل بن إسماعيل القمي أدام الله تأييده، حدّثنا السيد محمد بن شراحتك الحسيني الجرجاني عن السيد أبي جعفر مهدي بن الحارث الحسيني المرعشي عن الشيخ الصدوق أبي عبد الله جعفر بن محمد الدوریستی عن أبيه عن الشيخ الفقيه أبي جعفر محمد بن علي ...

سند در نسخه «أ، ب، د، ط، ق، و»: قال محمد بن علي بن محمد بن جعفر بن الدقاق، حدّثني الشيخان الفقيهان: أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان و أبو محمد جعفر بن أحمد بن علي القمي رحمه الله، قالوا: حدّثنا الشيخ الفقيه أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي رحمه الله، قال: أخبرنا أبو الحسن محمد بن القاسم المفسر الأسترآبادي الخطيب رحمه الله، قال: حدّثني أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد و أبو الحسن علي بن محمد بن سيار (حسن بن علي)(ع)، ۱۴۰۲، ص ۱).

لذا روایات منسوب به امام حسن عسکری(ع) در این کتاب دارای سند متصل است. مرحوم آقابزرگ تهرانی صاحب کتاب «الذريعة في التصانيف الشيعة» در مورد این کتاب و نویسنده آن، می نویسد: «در کتاب «الاحتجاج» که احتجاجات پیامبر(ص) و سلم و ائمه اطهار(ع) و برخی از صحابه و برخی از اولیای پاک آن حضرت در آن آمده است، بیشتر احادیث و روایات مرسل است، مگر آنچه از امام حسن عسکری(ع) نقل شده، چنان که در ابتدا بعد از خطبه بیان کرده است این کتاب از جمله کتاب های مورد توجه علمای برجسته است که به آن تمسک کرده اند: مانند علامه مجلسی، محدث شیخ

حرام‌ملی و مانند آن‌ها» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ص ۲۸۱).

مرحوم محقق خویی: در کتاب معجم رجال الحديث به نقل از شیخ حر عاملی می‌گوید: احمد بن علی بن طبرسی عالم، فاضل، فقیه، محدث، ثقة، امامی جلیل است (خوئی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۴).

روایاتی هم در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) آمده است با سند متصل و صحیح است که محمد بن قاسم استرآبادی خطیب، مشهور به مفسر جرجانی، که شاید تدوین‌کننده تفسیر نیز باشد، از دو راوی آن، یعنی ابو الحسن علی بن محمد بن سیار و ابو یعقوب یوسف بن محمد بن زیاد، نقل کرده است. در مقدمه کتاب به سند آن اشاره شده است. (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۲) لذا این روایت از نظر سند مسند بوده و صحیح است.

۲-۳. بررسی دلالت حدیث

در این روایت حضرت به سه وظیفه و مسئولیت اجتماعی عالم و فقیه اشاره می‌نمایند که با انجام این وظایف، در کنار وظیفه سرپرستی و آموختن علوم اهل بیت: به پیروان و شیعیان که تعبیر به ایتم آل محمد (ص) شده است دارای حق شفاعت می‌شود. در ادامه به تبیین فرازهای این حدیث پرداخته و حدود مسئولیت اجتماعی علما در تحقق عدالت اجتماعی بیان می‌شود.

۳. حدود مسئولیت اجتماعی علما در تحقق عدالت اجتماعی

اگر آحاد جامعه و به طرق اولی امامان و فقهای و علمای آن‌ها به مسئولیت اجتماعی خود عمل نمایند و در چهارچوب وظایف و حدود شرعی، اخلاقی و اجتماعی حرکت نمایند، موانع ایجاد و تحقق عدالت اجتماعی در جامعه از بین می‌رود و سیر تحول و پیشرفت آن صعودی و سریع خواهد شد. در ادامه به این مسئولیت‌هایی که در بیان نورانی حضرت رضا (ع) آمده است اشاره شده و دلالت‌های آن بررسی می‌شود.

۳-۱. خیر رساندن به مردم جامعه

در ابتدای حدیث، حضرت (ع) می‌فرمایند: «إِنَّ الْفَقِيهَ مَنْ أَفَاضَ عَلَى النَّاسِ خَيْرَهُ...» فقیه و عالم کسی است که مردم از خیر او بهره‌مند می‌شوند. خیر در مقابل شر است و مفهوم آن دایره وسیعی دارد و با توجه به اطلاق آن، هر امر

پسندیده‌ای که باعث از بین رفتن سختی و مشکلات و امور قبیح و ناپسند از زندگی مردم شود و تسهیل و آرامش و نعمت را فراهم آورد در بر می‌گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۰۰)، لذا باید در وهله اول پرسید مصادیق خیری که از جانب عالم و فقیه برای جامعه اسلامی می‌تواند به ارمغان آید چیست؟

در قرآن و روایات مصادیقی برای عمل خیر نام برده‌اند و بایستی برای تبیین مسئولیت اجتماعی علما و کسانی که دارای شان و وظیفه اجتماعی در راستای تحقق عدالت اجتماعی می‌باشند، به این مصادیق فرعی اشاره شود تا تحلیل مناسبی در مورد نقش اساسی آن‌ها در رهبری و هدایت جامعه از دیدگاه حضرت رضا(ع) ارائه دهیم.

۳-۱-۱. مصادیق خیر در قرآن

کلمه «خیر» در قرآن حدود ۱۸۸ بار تکرار شده است اما آن مواردی که در این بخش به آن اشاره شده است، آیاتی است که به مصادیقی اشاره دارند که در بعد مسئولیت اجتماعی و عملی است و در رابطه حق و حقوق انسانی و اجتماعی دخیل هستند. در قرآن مصادیقی برای «خیر» بیان شده است:

۳-۱-۱-۱. مال و ثروت

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ...﴾ (بقره / ۱۸۰) واجب است کسی که مرگش فرارسیده است اگر دارای متاع دنیا و ثروت است، وصیت کند. مفسرین از «خیر» در این آیه به مال و ثروت تفسیر کرده‌اند. اما داشتن مال و ثروت به تنهایی نمی‌تواند عدالت اجتماعی را فراهم آورد، ولی در صورت استفاده مسئولانه و منصفانه از آن، می‌تواند به تعادل و انصاف اقتصادی و اجتماعی در جامعه کمک کند. وصیت کردن در جهت:

۳-۱-۱-۱-۱. تأمین نیازهای اساسی افراد مانند مسکن، غذا، پوشاک و بهداشت

تأمین نیازهای اساسی افراد مانند مسکن، غذا، پوشاک و بهداشت، به افزایش عدالت اجتماعی کمک کنند.

۳-۱-۱-۲. ایجاد فرصت‌های شغلی

سرمایه‌گذاری در کسب و کارها و ایجاد فرصت‌های شغلی برای افراد زمینه‌ای برای بهبود

شرایط اقتصادی آن‌ها فراهم می‌آورد و به تسهیل رشد اقتصادی و عدالت اجتماعی کمک می‌کند.

۳-۱-۱-۳. حمایت از خدمات و منافع عمومی

افراد دارای مال و ثروت می‌توانند با حمایت مالی از پروژه‌های عمومی مانند بنیادهای خیریه، بیمارستان‌ها، مدارس و زیرساخت‌های عمومی، به توسعه جامعه و افزایش عدالت اجتماعی کمک کنند.

۳-۱-۲-۲. جهاد

قرآن «جهاد» را خیر معرفی کرده است: ﴿كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ...﴾ (بقره / ۲۱۶) «حکم جهاد بر شما نوشته شده و حال آنکه بر شما ناگوار و ناپسند است و چه بسا شما چیزی را ناپسند می‌پندارید و آن برای شما خیر است» جهاد به عنوان عمل خیر و یکی از مصادیق مسئولیت اجتماعی علمای امت بایستی به عنوان یک امر اساسی و مهم در راستای ایجاد عدالت اجتماعی که نجات مستضعفان فکری جامعه اسلامی از چنگال دشمن از مصادیق آن است، قرار گیرد. عالمان در صف اول جهاد در مبارزه با هر گونه تجاوزات فکری و عقیدتی و بیان راهکارها و پاسخگویی مناسب به شبهات و هججه‌های اعتقادی عمل کرده و حتی در میدان مبارزه فیزیکی در کنار سربازان دفاع از مرزهای اسلام عمل می‌کنند.

۳-۱-۳. تقوی

﴿لِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ (اعراف / ۲۶) «لباس پرهیزکاری بهتر است» داشتن تقوا و سفارش مردم جامعه به رعایت آن از شئون مسئولیت اجتماعی علماست و بایستی هم در عرصه فردی و هم اجتماعی رعایت شود و طبق بیان نورانی امام صادق (ع): «كُونُوا دُعَاةَ النَّاسِ بِأَعْمَالِكُمْ، وَ لَا تَكُونُوا دُعَاةَ بِلَاسَتِكُمْ...» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۷۷) با عمل محرک جامعه به سوی دینداری و توحید عملی باشند.

۳-۱-۴. توبه کردن

﴿فَإِنْ تُبْتَغُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ (توبه / ۳) «اگر توبه کنید برای شما بهتر است» در صورت خطا و گناه، بازگشت به سوی خدا و توبه به درگاه خداوند متعال مصادیقی از خیر است. توبه

می‌تواند یک مصداق از مسئولیت اجتماعی علما باشد. در اسلام، توبه به معنای بازگشت به خداوند و ترک گناهان است، اما این مفهوم می‌تواند به وسیله علما به‌عنوان یک نمونه برای دیگران نشان داده شود. وقتی یک عالم یا رهبر مذهبی توبه می‌کند، این اقدام می‌تواند بر دیگران تأثیرگذار باشد و آن‌ها را به توبه و تغییر بهبودی در زندگی دعوت کند. در این صورت، توبه به‌عنوان یک مسئولیت اجتماعی برای ارتقاء اخلاق و روحیه جامعه به‌عنوان مصداقی از عدالت اجتماعی محسوب می‌شود. از طرفی، توبه علما و فقها می‌تواند یک نمونه خوب از تواضع و اعتراف به اشتباهات باشد، که می‌تواند جامعه را به سمت بهبود و تحول روحی و اخلاقی هدایت کند. به علاوه، توبه علما می‌تواند نشانگر اعتراض به سیاست‌ها و اعمال نادرست اجتماعی شود و از سوی دیگر، دعوتی به تغییر و اصلاح در جهت بهبود شرایط جامعه. به‌عنوان نمونه رهبری معظم انقلاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در بیاناتی که در جمع مردم بجنورد در ۱۹ مهرماه سال ۱۳۹۱ داشتند در مورد سیاست کنترل جمعیت در دهه هفتاد و رویه نادرستی که صورت پذیرفته بود بیان کردند:

«یکی از خطاهائی که خود ما کردیم - بنده خودم هم در این خطا سهیمم - این مسئله تحدید نسل از اواسط دهه ۷۰ به این طرف باید متوقف می‌شد. البته اولی که سیاست تحدید نسل اتخاذ شد، خوب بود، لازم بود، لیکن از اواسط دهه ۷۰ باید متوقف می‌شد. این را متوقف نکردیم؛ این اشتباه بود. عرض کردم؛ مسئولین کشور در این اشتباه سهیمند، خود بنده حقیر هم در این اشتباه سهیمم. این را خدای متعال و تاریخ باید بر ما ببخشد.»

لذا چنین سخنان و اذعان به رویه نادرست صورت گرفته توسط امام جامعه، خود باعث ایجاد رویه‌ای جدید و اصلاح شرایط و تغییر و بهبود اوضاع شده است.

۳-۱-۵. امر به معروف و نهی از منکر

قرآن، امت اسلام را که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، «خیر» معرفی می‌کند و هر کس در زمره این امت باشد خیر است:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ

لَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿۱۱۰﴾ (آل عمران، ۱۱۰)
«شما بهترین امتی هستید که [برای اصلاح جوامع انسانی] پدیدار شده‌اید، به کار شایسته و پسندیده فرمان می‌دهید و از کار ناپسند و زشت باز می‌دارید، و [از روی تحقیق، معرفت، صدق و اخلاص] به خدا ایمان می‌آورید. و اگر اهل کتاب ایمان می‌آوردند قطعاً برای آنان بهتر بود؛ برخی از آنان مؤمن [به قرآن و پیامبرند] و بیشترشان فاسقند.»

علت و ملاک خیر را در این آیه امر به معروف و نهی از منکر ذکر می‌کند و بر ایمان به خدا مقدم داشته است. شاید به خاطر این است که ایمان وقتی ریشه‌دار است که دو اصل امر به معروف و نهی از منکر حاکم باشد. از طرفی امر به معروف و نهی از منکر، به‌عنوان یک مسئولیت اجتماعی مهم در جامعه اسلامی که همه‌آحاد جامعه و در رأس آن‌ها علما و فقهای آن جامعه باید به آن ملتزم باشد و این امری نیکو و خیر است و باعث خیر آن جامعه است.

ایمان به خدا و امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان اصل اسلامی، نقش بسیار مهمی در ایجاد عدالت اجتماعی دارد؛

۱. **حفظ حقوق انسانی:** امر به معروف شامل حمایت از حقوق انسانی، احترام به همه اعضای جامعه و مبارزه با تبعیض است، که در نهایت به تقویت عدالت اجتماعی کمک می‌کند.

۲. **مبارزه با فساد:** امر به معروف و نهی از منکر می‌تواند به‌شناسایی و مبارزه با فساد در اقتصاد، سیاست و جوامع کمک کند و در نهایت بهبود و توزیع منصفانه‌تر منابع و ثروت در جامعه را فراهم آورد.

۳. **تقویت اخلاق جامعه:** ترویج اخلاقیات مثبت و جلوگیری از انحرافات اخلاقی از طریق امر به معروف و نهی از منکر، می‌تواند به تحقق عدالت اجتماعی و افزایش روحیه همبستگی و همدردی در جامعه کمک کند.

۳-۱-۲. مصادیق خیر در روایات

بسیاری از روایاتی که به عمل خیر اشاره دارند در قالب «خیر الناس» مطرح شده است و اشاره دارند که بهترین مردم کسانی هستند که دارای ویژگی‌ها و کردار و اعمال خاصی

باشند که مورد رضایت خداوند متعال است و برای طلب خشنودی خدا عمل کنند. از آنجا که بسیاری از موارد خیر را در آیات و شرح آن اشاره شده است برای اجتناب از اطاله به مواردی اشاره می شود.

۳-۱-۲-۱. روایت اول

در برخی روایات انجام واجبات و ترک محرمات را مصداقی از خیر دانسته اند: «وَعَنْهُ، عَنْ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَهُ فَرَفَعَ رَأْسَهُ، فَقَالَ: خُذُوهَا مِنِّي: مَنْ عَمِلَ بِمَا افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَهُوَ مِنْ خَيْرِ النَّاسِ، وَمَنْ اجْتَنَبَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَهُوَ مِنْ أَغْيَدِ النَّاسِ، وَمَنْ قَنَعَ بِمَا قَسَمَ اللَّهُ لَهُ فَهُوَ مِنْ أَغْنَى النَّاسِ» (عهده ای از علما، ۱۴۲۳، ص ۱۷۹).

«ابوحمزه ثمالی از علی بن الحسین: نقل می کند که فرمود: ما با او بودیم و سرش را بلند کرد و گفت: این [سفارش] را از من بگیر. هر کس آنچه را که خدا به او امر کرده است انجام دهد از بهترین مردم است و هر کس از حرام خدا دوری کند از عابدترین مردم است و هر کس به آنچه خدا برایش قرار داده راضی باشد از ثروتمندترین مردم است.»

به طور کلی، عمل به واجبات الهی و ترک محرمات می تواند به فرهنگ انسانی و اجتماعی پیشرفت و تقویت عدالت اجتماعی کمک کند. زیرا این اوامر و دستورات الهی، اصول و مقرراتی است که به منظور رعایت حقوق انسانی، اخلاق و انصاف در جامعه تعیین شده اند را ترویج می دهند. برخی از روش هایی که عمل به واجبات الهی و ترک محرمات ممکن است به ایجاد عدالت اجتماعی کمک کند عبارتند از:

۱. **رعایت حقوق دیگران:** اعمال دینی شامل تعهد به رعایت حقوق دیگران و انجام وظایف اجتماعی است، که این اقدامات می توانند به تقویت روابط اجتماعی، افزایش اعتماد و مساوات بین افراد کمک کنند.

۲. **جلوگیری از ظلم و نهی از فساد:** عمل به واجبات و ترک محرمات در اسلام شامل جلوگیری از انحراف ها و فسادها در جوامع است. اسلام افراد را به نهی از منکرات، یعنی منع از کارهای زشت و ناپسند، تشویق می کند. زمانی که افراد در برابر ظلم و ستم سکوت نکنند و با منکرات مبارزه کنند، جامعه از فساد و تباهی پاک می شود و صداقت و امانت داری در تمام امور زندگی، رعایت حقوق متقابل، عمل به تعهدات، احسان، تعاون

و همبستگی اجتماعی جای آن را خواهد گرفت و جامعه به سمت عدالت اجتماعی حرکت می‌کند.

۳. **حفظ منابع طبیعی:** به عنوان مثال، ترک مصارف محرم، ترویج استفاده مسئولانه از منابع طبیعی مانند آب، خاک و هوا را فراهم می‌آورد که این اقدام‌ها به حفظ محیط زیست و ارتقای سطح زندگی اجتماعی کمک می‌کنند.

۳-۱-۲. روایت دوم

در روایتی از امام صادق (ع) نفع رساندن به مردم را مصادیق خیر است: «وَرَوَى يُونُسُ بْنُ ظَبْيَانَ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع) أَنَّهُ قَالَ: ... خَيْرُ النَّاسِ مَنْ انْتَفَعَ بِهِ النَّاسُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۹۶).

«نفع» در مقابل «ضرر» است. عالم باید نه تنها منشأ نفع و بهره‌دهی به جامعه باشد بلکه باید هر گونه ضرر را از جامعه و آحاد مردم دفع کند تا همگان از حقوق و مسئولیت‌ها و تکالیف خود آگاهی یافته و در جهت عدالت اجتماعی در جامعه عمل نمایند. می‌توان گفت مصادیق نفع رساندن به مردم به گونه‌ای همان مصادیق «خیر» است که بیان شد.

۳-۲. عالم و فقیه مردم را از شر دشمنان نجات می‌دهد

در ادامه فرمایش حضرت رضا (ع) آمده است: «... وَأَنْقَذَهُمْ مِنْ أَعْدَائِهِمْ ...» فقیه کسی است که مایه نجات امت می‌شود. با توجه به فرمایش حضرت می‌توان گفت؛ عالم و فقیه با توجه به نقش بسیار مهم و تأثیرگذاری که در بین مردم دارند، می‌توانند نقش مهمی در نجات جامعه از دشمنان داشته باشند. آن‌ها می‌توانند با ارائه اندیشه‌ها و آموزه‌های دینی، اخلاقی و اجتماعی، افراد را به همدلی، همبستگی و انسجام اجتماعی تشویق کنند. عالمان و فقها می‌توانند از ابزارهای مختلفی که در دین وجود دارد، نظیر مراسم و مناسک دینی در ابعاد تجربی دین، سخنرانی‌ها و در کنار آن، کتب و انتشارات، رسانه‌های اجتماعی و ... استفاده کنند تا پیام‌های مهم و موجب نیکوکاری را به جامعه انتقال دهند و افراد را برای مقابله با دشمنان و حفظ امنیت و آرامش جامعه ترغیب کنند. همچنین، آن‌ها می‌توانند برای آموزش افراد در مورد شناخت و مقابله با دشمنان و تهدیدات امنیتی از

طریق اقداماتی نظیر افشاگری اطلاعات مهم، تقویت امنیت و اطمینان جامعه، همکاری با مقامات محلی و نهادهای امنیتی، آموزش به مردم در خصوص شناخت دشمنان و روش‌های مقابله با آن‌ها و پرهیز از ترویج تبلیغات دشمنانه و بی‌اطلاعی از موضوعات حساس مردم را آگاه نمایند. همچنین، شناخت و درک خوبی از مخاطرات و تهدیدات موجود عقیدتی، شبهه افکنی‌ها و پاسخگویی مناسب به آن‌ها از جمله اقداماتی است که جامعه را در برابر دشمنان محافظت می‌کند. برای نجات جامعه از شر دشمنان، مهم است که مردم به صورت یکپارچه و هماهنگ عمل کنند که این وظیفه علما و فقهای جامعه است. یکی از این مخاطرات در جامعه اسلامی احساس ناعدالتی اجتماعی و عدم پابندی به حقوق اجتماعی و انسانی و ظلم است. فقها بایستی با مظاهر ناعدالتی و تبعیض مبارزه کرده و روحیه ظلم ستیزی و عدالت خواهی و پابندی به حقوق اخلاقی و انسانی و اجتماعی را به جامعه تزریق نمایند.

در روایتی دیگر به همین مسئولیت عالم مورد تأکید قرار گرفته است:

وَ قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ (ع) قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا (ع): «أَفْضَلُ مَا يَقْدُمُهُ الْعَالِمُ مِنْ مُحِبِّينَا وَ مَوَالِينَا أَمَامَهُ لِيَوْمِ قَبْرِهِ وَ فَاقَتِهِ وَ ذَلِكَ وَ مَسْكَنَتِهِ أَنْ يَغِيثَ فِي الدُّنْيَا مَسْكِينًا مِنْ مُحِبِّينَا مِنْ يَدِ نَاصِبٍ عَدُوٍّ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ يَقُومُ مِنْ قَبْرِهِ وَ الْمَلَائِكَةُ صُفُوفٌ مِنْ شَفِيرِ قَبْرِهِ إِلَى مَوْضِعِ مَحَلِّهِ مِنْ جَنَانِ اللَّهِ فَيَحْمِلُونَهُ عَلَى أَجْنَحَتِهِمْ يَقُولُونَ لَهُ مَرْحَبًا طُوبَاكَ يَا دَافِعَ الْكَلَابِ عَنِ الْأَبْرَارِ وَ يَا أَيُّهَا الْمُتَعَصِّبُ لِلْإِثْمَةِ الْأَخْيَارِ» (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۱۹). امام حسن عسکری (ع) از امام رضا (ع) این روایت را نقل می‌کند: عالم از شیعیان و دوستان ما، بهترین چیزی که برای آخرت پیش می‌فرستد، این است که در دنیا دست یکی از شیعیانی که گرفتار دشمن خدا و پیغمبر شده است، می‌گیرد و در مقابل آن دشمن خدا او را نجاتش می‌دهد و به دادش می‌رسد - آن شخص را کمک می‌کند تا از شرّ وساوس و شبهه‌ها نجات پیدا کند و دانش را انتقال می‌دهد - قیامت، ملائکه از کنار قبر این عالم، تا محلی که در بهشت، خدا برای او قرار داده، صف می‌بندند و این انسان عالم را روی بال خودشان می‌برند. ملائکه در مقام خیر مقدم، وقتی می‌خواهد وارد بهشت شود، می‌گویند: مرحبا طوباک طوباک یا دافع الکلاب عن الابرار و یا ایها المتعصب للأئمة الاخيار»

در این روایت به روشنی به نقش عالم در نجات شیعیان از شر دشمنان (نفسی و

اعتقادی) که دشمن خدا و سول خدا(ص) هستند اشاره می‌شود که این خود یکی از مقدمات عدالت اجتماعی در جامعه اسلامی است، چراکه ایستادگی و نبرد در مقابل دشمنان خدا و اهل بیت: که برای نابودی اسلام و جامعه اسلامی دندان تیز کرده‌اند و آن را به‌عنوان مانع در مقابل دنیا خواهی خود می‌دانند و تبیین و عملیاتی کردن معارف و آموزه‌های والای اسلام در جامعه، به ایجاد مدینه فاضله بر پایه عدالت اجتماعی و در نهایت تمدن نوین اسلامی منجر خواهد شد. لذا شهید سید محمد باقر صدر، اصل «کفالت فراگیر» را به‌عنوان یکی از اصول عدالت اجتماعی بیان می‌دارد که پیامبر اسلام در ابتدای دعوت جامعه به اسلام برای مقابله با هرگونه تهدید کفار و دشمنان اسلام، این اصل را پیاده نموده است. شهید صدر می‌نویسد: «پیامبر اکرم(ص) برای تحقق عدالت اجتماعی مورد نظر اسلام، کار سیاسی خود را با ایجاد برادری در میان مهاجرین و انصار و پیاده کردن اصل کفالت متقابل در بین آنان آغاز کرد» (صدر، ۱۳۹۳، ص ۳۴۸)، پیگیری و ایجاد این اصل برعهده عالم و فقیه است.

۳-۳. فراهم آوردن نعمت و رضوان خداوند برای مردم

در فراز سوم حدیث حضرت رضا(ع) می‌فرمایند؛ «وَقَرَّ عَلَيْهِمْ نِعَمَ جَنَّاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَ حَصَلَ لَهُمْ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى ...»

می‌توان این بیان حضرت را به این نحو تفسیر نمود که عالم و فقیه بایستی برای مردم نعمت‌های بهشتی و رضوان خدا را به ارمغان آورند و این میسر نمی‌باشد جز از طریق هدایت آن‌ها در ابعاد مختلف عبادی، اخلاقی و اجتماعی، نشان دادن راه و روش درست زیستی که مورد رضایت خداوند است، ارتباط داشتن بر پایه احترام متقابل و حفظ کرامت‌های انسانی یکدیگر و پایبندی به حقوق انسانی، اجتماعی و سیاسی توأم با شناخت ارزش‌های الهی و اسلامی و ایمانی.

نمونه هدایت‌گری و راهبری جامعه اسلامی در امام خمینی(ره) به‌عنوان رهبری انقلاب اسلامی است که توانست جامعه‌ای الهی و ایمانی ایجاد نماید و نظامی بر اساس آموزه‌های دین اسلام و رضایت خداوند متعال ایجاد نماید.

شهید صدر (ره) در سلسله مباحث «اسلام، راهبر زندگی»، که شامل شش رساله

است و آنرا در اواخر عمر شریف خویش و پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران نگاشته است و ناظر به نیازهای فکری و فرهنگی جامعه اسلامی در سایه حاکمیت اسلام است و طرحی اجمالی را از مسائل مهمی که امت اسلامی در مرحله پس از انقلاب و به دست گرفتن حکومت با آن روبه رو می‌شود، ارائه داده است. وی در رساله اول، دکترینی استوار و در نوع خود بی‌نظیر در مورد پیشنویس قانون اساسی جمهوری اسلامی مطرح و پایه‌های اساسی سیستم حکومت و اداره آنرا بنا نهاده است (صدر، ۱۳۹۳، ص ۱۰). می‌نویسد:

«جمهوری اسلامی در عرصه داخلی این اهداف را پیگیری می‌کند: الف: پیاده کردن اسلام در عرصه‌های مختلف زندگی ب: عینیت بخشیدن به روح اسلام با برپایی اصول تأمین اجتماعی و توازن اجتماعی و پایان دادن به اختلاف طبقاتی در معیشت و تأمین حداقل رفاه همراه با حفظ کرامت، برای هر شهروند و از سرگیری توزیع ثروت با روش‌های قانونی و روشی که این اصول اسلامی عدالت اجتماعی را تحقق بخشد ج: آموزش هدفمند و آگاهانه اسلام به شهروندان و شکل دادن هویت اسلامی و عقیدتی همه آنان تا از این رهگذر پایگاه مستحکم فکری امت برای ادامه حمایت از انقلاب اسلامی شکل گیرد» (صدر، ۱۳۹۳، ص ۳۵ و ۳۶).

نتیجه‌گیری

غایت خلقت انسان رسیدن به کمال است و دستیابی به این مهم جز از طریق دین که برنامه هدایت بشر است میسر نیست، لذا انزال کتاب و ارسال رسل صورت گرفته است. از طرفی یکی از اهداف عالیه دین، عدالت اجتماعی است و برای دستیابی به آن بایستی افراد جامعه با آگاهی از وظایف دینی و اجتماعی خود، مسئولیت‌های اجتماعی خود را به نحو احسن انجام دهند و علمای جامعه به عنوان امامان جامعه اسلامی که محل رجوع مردم در امور سیاسی و اجتماعی و دینی بوده و وظیفه آگاه نمودن مردم و آشنا کردن آنها با آموزه‌های اسلام را دارند، دارای وظیفه و مسئولیت اجتماعی مضاعفی هستند. در غیر این صورت غایت و هدف نهایی که ایجاد عدالت اجتماعی در جامعه اسلامی و به

تبع آن ایجاد تمدن نوین اسلامی که سرآغاز جهانی نو با امامت تنها حجت خدا در روی زمین یعنی حجت بن الحسن (ع) مهیا نخواهد شد. لذا مسئولیت اجتماعی علما امری بسیار اساسی و رکن حیاتی برای جامعه اسلامی است و در بیان نورانی امام رضا (ع) این امر به نحو بسیار موجز و درعین حال کامل و مطلوب بیان گردیده است.

حضرت (ع) تعبیر به سرچشمه خیر بودن علما می‌کنند و در بحثی مبسوط با اشاره به آیات قرآن و روایات به مصادیق و مفاهیم «خیر» اشاره گردید و در روایات هم از برخی امور و افعالی که انجام می‌شود تعبیر به «خیر» شده است.

دومین وظیفه علما رهایی بخشی و نجات مردم از شر دشمنان است. در زمانه حاضر باوجود تمامی دشمنی‌های سیاسی و عقیدتی، وظیفه علما از این نظر بسیار سخت است. علما با تبلیغ عملی دین و بیان آموزه‌های والای اسلام و به بیان رهبری معظم انقلاب که تعبیر به جهاد تبیین دارند در همه عرصه‌ها می‌توانند بصیرت‌افزایی نمایند و باشناساندن دشمن و روشن کردن زمین بازی دشمن و میدان نبرد نرم، این مسئولیت را به خوبی انجام دهند و عرصه را برای تحقق عدالت اجتماعی و تمدن نوین اسلامی مهیا کنند و همچنین از طریق شوراهای مشاوره‌ای، تعاملات با سردمداران و تحقیقات و تحلیل‌های تخصصی، می‌توانند به شکل عملی در ایجاد سیاست‌ها و برنامه‌هایی که به ارتقای عدالت اجتماعی کمک کنند، مشارکت داشته باشند.

در نهایت بایستی علما مردم را به سمت نعمت‌های بهشتی و رضوان الهی هدایت و راهنمایی کنند. اما این انجام وظایف و مسئولیت‌ها بدون پاداش نخواهد بود. زمانی که فقها و علما وظیفه و مسئولیت اجتماعی خود را به نحو مطلوب انجام دهند مصداق ورثه الانبیا و افضل از عباد خواهند بود و دارای حق شفاعت می‌شوند و شاهد برپایی عَلم و گستره عدالت اجتماعی در همه عرصه‌های نظام جامعه اسلامی بوده در نهایت شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی خواهیم بود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۶ش). علل الشرائع، (ترجمه مسترحمی). تهران: بی‌نا.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه، (مصحح علی اکبر غفاری). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم: بی نا.
۵. اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۷۹ش). عدالت در اندیشه سیاسی غرب. اطلاعات سیاسی و اقتصادی، (۱۵۳-۱۵۴).
۶. استرآبادی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ق). منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال. قم: مؤسسة آل البيت(ع) لإحياء التراث.
۷. استرآبادی، محمد بن قاسم. (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری(ع)، قم: بی نا.
۸. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۸ق). الذریعة إلى تصانیف الشیعة. قم: انتشارات اسماعیلیان.
۹. جنتی، علی. (۱۴۰۲ش). درآمدی بر فقه مسئولیت اجتماعی، (تقریرات درس خارج فقه آیت الله مبلغی. به صورت غیر چاپی). بی جا: مدرسه عالی فقاقت عالم آل محمد.
۱۰. حمیری، عبد الله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد (ط - الحدیث)، قم: بی نا.
۱۱. خوئی سید ابوالقاسم. (۱۳۷۲ش). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. بی جا: بی نا.
۱۲. داداشی، فاطمه؛ صفار حیدری، حجت؛ شریف زاده، حکیمه سادات. (۱۳۷۹). اصول و روش های تربیتی مسئولیت پذیری در آموزه های اسلامی، پژوهش و مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۶(۴۱).
۱۳. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۰۸ق). أعلام الدین فی صفات المؤمنین. قم: بی نا.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، (مصحح: داوودی، صفوان عدنان). بیروت: دار الشامية.
۱۵. روسو، ژان ژاک. (۱۳۴۱ش). قرارداد اجتماعی، (ترجمه غلامحسین زیرک زاده). تهران: شرکت سهامی چهر.
۱۶. سعدی، ابو محمد مشرف الدین مصلح بن عبدالله بن مشرف، (۱۳۹۸ش). گلستان، بی جا: انتشارات مرسل.
۱۷. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۹ش). نهج البلاغة (ترجمه و شرح فیض الإسلام). تهران: بی نا.
۱۸. صدر، محمد باقر. (۱۳۹۳ش). اسلام، راهبر زندگی؛ مکتب اسلام؛ رسالت ما. قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، دار الصدر.
۱۹. صدر، محمد باقر، (۱۳۹۳ش). اقتصاد ما، قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، دار الصدر.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴ش). ترجمه تفسیر المیزان. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج. مشهد: بی نا.

۲۲. عده ای از علماء. (۱۳۸۱ش). الأصول الستة عشر، قم: دار الحديث.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). اصول الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۴. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، المؤمن. (۱۴۰۴ق). قم: انتشارات مؤسسه الإمام المهدی (ع).
۲۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق) بحار الأنوار. بیروت: بی نا.
۲۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴ش). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، (انسان و ایمان، جلد دوم). تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴ش). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، (عدل الهی، چاپ هفتم). تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴ش). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، (هدف زندگی، جلد بیست و نهم). تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴ش). یادداشت‌های استاد مطهری، (چاپ هفتم). تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. نیلسن، کای. (۱۳۸۲ش). واکاوی مفهوم عدالت، (ترجمة علیرضا کاهه). مجله راهبرد، (۳۰).
۳۱. یعقوبی، لیلا؛ فیاض، ایراندخت؛ سبحانی‌نژاد، مهدی. (۱۳۹۲). بررسی مسئولیت‌پذیری اجتماعی در آموزه‌های اسلام و دلالت‌های تربیتی آن به معلمان، فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت، ۲(۳۲).
32. Carroll, A. B., & Shabana, K. M. (2010). The business case for corporate social responsibility: A review of concepts, research and practice. *International journal of management reviews*, 12 (1), 85-105.
33. Thompson, P., & Bevan, S. (2010). Cultural theory and policy – a media analysis. *Cultural Trends*, 19 (3), 217-229.



The Philosophy of Hijāb in the Shadow of Gender Justice in the Words of Imam Reza

Mehdi Shajarian^{1✉}

1. Research Institute of Hawzah and University. Email: m.shajarian@isca.ac.ir

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 28 September 2024

Accepted 25 January 2025

Keywords:

Imam Reza (pbuh),
Gender Justice, Hijāb,
Reason for Legal Ruling,
Wisdom of Legal Ruling,
Social Justice in
Legislation; A Case Study
of Rezavi Narrations.



ABSTRACT

It is narrated from Imam Reza (pbuh) that looking at women's hair can lead to arousal of desire and social harms. Most studies on justifying hijāb share this viewpoint. However, the question remains whether this narration can fully justify the obligation of hijāb with all its boundaries and realize gender justice in this context. This article examines the primary question using library resources and a descriptive-analytical method. The aim is to analyze the philosophy of hijāb and explain its relationship with the issue of gender justice, focusing on the aforementioned narration. The findings indicate that while considering the arousal of desire as a reason is a necessary condition for perceiving gender justice, it cannot be considered the sole reason for the legal obligation of hijāb in current jurisprudence. On the other hand, recognizing the arousal of desire as a wisdom, although consistent with legal necessities, is only a necessary condition for perceiving gender justice. Only cases of hijāb that involve the harm of arousal can be justified in this way. However, legal exceptions to hijab and rare cases where arousal is entirely absent cannot be justified. The concept of hijāb with all its boundaries can only be justified by emphasizing the necessity of obedience to religious commands, and the words of Imam Reza (pbuh) should be understood at this level. The mentioned narration is only a necessary condition for perceiving gender justice in the context of hijāb, not a sufficient one.

Cite this article: Shajarian, M. (2024). The Philosophy of Hijāb in the Shadow of Gender Justice in the Words of Imam Reza. *Islamic Social Studies*, 30 (129) , 53-76.

<https://doi.org/10.30513/iss.2025.6387.1365>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



فلسفه حجاب در سایه عدالت جنسیتی در کلام رضوی

مهدی شجریان^۱

۱. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی m.shajarian@isca.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
در خصوص فلسفه حجاب از امام رضا(ع) نقل شده است که نگاه به موی سر زنان تهییج شهوت و مفاسد اجتماعی به دنبال خواهد داشت. عموم پژوهش‌هایی که در باب توجیه حجاب نگاشته شده‌اند نیز همین دیدگاه را دارند. در این میان باید دید که آیا این روایت می‌تواند تکلیف حجاب را با تمام حدود و ثغورش توجیه کرده و ادراک عدالت جنسیتی در این زمینه را به صورت کامل محقق سازد؟ این مقاله با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی سؤال اصلی فوق را بررسی می‌کند. هدف این مقاله تحلیل فلسفه حجاب و تبیین رابطه آن با مسئله عدالت جنسیتی با تمرکز بر تبیین روائی فوق است. یافته‌های مقاله حاکی از آن است که هرچند علت شمردن تهییج شهوت شرط کافی برای ادراک عدالت جنسیتی است اما در فقه رایج نمی‌توان آن را علت حجاب شرعی محسوب شود و الا لازم است وجوب حجاب دایم‌دار تهییج شهوت باشد. از سوی دیگر حکمت شمردن تهییج شهوت هرچند با ضرورت‌های فقهی سازگار است، اما صرفاً شرط لازم برای ادراک عدالت جنسیتی است و تنها مواردی از حجاب که مفسده تهییج را به دنبال دارند، توجیه خواهد کرد. اما استثنائات فقهی حجاب و نیز موارد هرچند نادری که تهییج در آن‌ها به کلی منتفی است، توجیه نخواهند شد. مقوله حجاب را با تمام حدود و ثغور آن تنها می‌توان با تکیه بر لزوم تعبد به دستورات شرعی توجیه کرد و کلام امام رضا(ع) نیز باید در همین سطح فهم گردد. روایت مذکور در این مقام تنها شرط لازم ادراک عدالت جنسیتی در مقوله حجاب است نه شرط کافی آن.	نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۶ کلیدواژه‌ها: امام رضا(ع)، عدالت جنسیتی، حجاب، علت حکم شرعی، حکمت حکم شرعی.



استناد: شجریان، مهدی. (۱۴۰۳). فلسفه حجاب در سایه عدالت جنسیتی در کلام رضوی. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی،

۳۰ (۱۲۹)، ۵۳-۷۶. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6387.1365>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

اهمیت این پژوهش از آنجاست که به دو مسئله عینی جوامع کنونی و به صورت خاص جمهوری اسلامی، توجه دارد: فلسفه حجاب و عدالت جنسیتی. حجاب و دلیل چرائی و ضرورت آن، نه تنها در جوامع اسلامی بلکه در کل جهان مورد سؤال بسیاری از افراد است و همچنان افرادی از زنان و مردان مسلمان و غیر مسلمان، در خصوص ضرورت این تکلیف شرعی، سؤال دارند. عدالت جنسیتی نیز با این باور که در بستر تاریخ تبعیض‌های جنسیتی رواج یافته است، مطالبه‌ای عمومی در سطح جوامع است.

این مقاله پیوندی بین دو مسئله فوق برقرار می‌کند و می‌کوشد تا با تمرکز بر کلامی که از امام رضا(ع) نقل شده است، پاسخ‌هایی برای هر دو مسئله تبیین نماید. کلام منقول درصدد توجیه حجاب و تبیین فلسفه آن است. به حسب جستجو هیچ روایت به صراحت این روایت در این موضوع نیز وجود ندارد. شیخ صدوق از آن حضرت(ع) نقل کرده است: «حُرِّمَ النَّظَرُ إِلَى شُعُورِ النِّسَاءِ الْمُخْجَوَاتِ بِالْأَزْوَاجِ وَإِلَى غَيْرِهِنَّ مِنَ النِّسَاءِ لِمَا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرِّجَالِ وَ مَا يَدْعُو التَّهْيِيجُ إِلَيْهِ مِنَ الْفَسَادِ وَ الدُّخُولِ فِيهَا لَا يَحِلُّ وَ لَا يَجْمَلُ؛ نگاه کردن به موی سر زنان حرام شده است به علت مفسده تهیج مردان و آنچه این تهیج به آن منجر می‌شود که عبارت است از فساد و اقدام به کاری که حلال و شایسته نیست» (ابن بابویه، بی‌تا، ص ۸۸).

پیداست که از نظر فقهی بر مردان نگاه به موی سر زنان بیگانه حرام است و متقابلاً بر زنان نیز پوشش موی سر واجب است. هرچند موضوع این روایت «موی سر بانوان» است اما می‌توان با الغای خصوصیت آن را به تمامی اعضای که پوشش آن‌ها بر زنان واجب است تعمیم داد و در نتیجه این روایت را توجیه حجاب شرعی با تعریفی که در بخش مفاهیم بیان خواهیم کرد، شمرد. بر اساس این روایت حجاب بر زنان واجب شده و متقابلاً نگاه بر مردان حرام شده است؛ زیرا عدم رعایت حجاب شرعی و آشکار بودن موی زنان، موجب تهیج شهوت مردان می‌شود و در ادامه تهیج شهوت مردان نیز فسادهای اجتماعی دیگری را به دنبال خواهد داشت.

به حسب جستجو به نظر می‌رسد مفاد روایت فوق، شاه‌بیت غزل تمام پژوهش‌هایی

است که تاکنون در باب توجیه حجاب شرعی نگاشته شده‌اند. این پژوهش‌ها برای حجاب از فواید متعددی سخن گفته‌اند که می‌توان آن‌ها را در سه سطح فردی، خانوادگی و اجتماعی صورت‌بندی کرد. در سطح فردی حجاب شرعی به واسطه محافظت از روح عفاف، آرامش روانی و فراغت از غم و اندوه را برای خود شخص به دنبال دارد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۴۳۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۷-۳۰۳). در سطح خانوادگی به شیرینی ازدواج، استمرار خانواده و کنترل آستانه رضایتمندی جنسی منجر خواهد شد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۴۳۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، صص ۲۹۷-۳۰۳) و بالاخره در نتیجه فواید فردی و خانوادگی پیشین، جامعه به واسطه مراقبت بر حجاب از انواع فسادهای جنسی و عواقب خانمان‌سوز آن مصون خواهد ماند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۶). به نظر می‌رسد این سخنان تفصیل چیزی هستند که اجمال آن در روایت فوق بیان شده است مبنی بر اینکه بی‌حجابی فوران شهوت جنسی را رقم می‌زند و آن نیز به نوبه خود انواع فسادهای فردی، خانوادگی و اجتماعی را به بار خواهد آورد و برای جلوگیری از این مفساد و دستیابی به مصالح مقابل آن‌ها، لازم است حجاب شرعی از طرف بانوان رعایت شود.

در این میان سؤال اصلی که این مقاله این است که «آیا روایت منقول از امام رضا(ع)، می‌تواند فلسفه حجاب بانوان را تبیین کرده و ادراک عدالت جنسیتی در این زمینه را محقق سازد». بر این اساس سؤالات فرعی این مقاله بدین شرح هستند: آیا روایت فوق علت حجاب شرعی بانوان را بیان کرده است یا به حکمت آن اکتفا نموده است؟ در صورتی که روایت فوق صرفاً مبین حکمت حجاب باشد، آنگاه می‌توان با تکیه بر این روایت و تفصیلاتی که مبتنی بر اصل اجمالی بیان شده در آن داده شده است، مسئله حجاب را در سطح ادراک عدالت جنسیتی حل و فصل کرد؟ در صورتی که این روایت مبین علت حجاب باشد، چه آثار و نتایجی بر آن مترتب می‌شود؟

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته است و داده‌های آن با مراجعه به منابع کتابخان‌های و فیش‌برداری از آن‌ها جمع شده است.

نگارنده پیشینه خاصی برای این مقاله سراغ ندارد. منابع فقهی که در حاشیه روایت فوق نکاتی تبیین کرده‌اند و نیز منابعی که به تبیین و تشریح فلسفه حجاب از منظری کلان و بدون نگاه ویژه به این روایت سامان یافته‌اند، پیشینه عام این مقاله محسوب

می‌شوند که در متن مقاله از آن‌ها استفاده شده است و نیازی به معرفی مستقل آن‌ها در مقدمه نیست.

نوآوری این مقاله را می‌توان از جهاتی شمرد که در پیشینه عام فوق دیده نمی‌شود: ۱. تمرکز ویژه بر روایت مذکور؛ ۲. تأملات فقه الحدیثی در روایت مدنظر، ۳. نقد و بررسی برخی دیدگاه‌ها که در حاشیه این روایت مطرح شده‌اند و ۴. نگاه به روایت مدنظر از زاویه بحث عدالت جنسیتی.

در ادامه ابتدا در بخش اول مقاله، مفاهیم عدالت جنسیتی و حجاب را تبیین کرده و دو اصطلاح علت و حکمت - که تبیین آن‌ها برای پاسخ به مسائل مقاله ضرورت دارد - را تشریح خواهیم کرد. پس از آن در بخش دوم مقاله استظهار علت از روایت رضوی را مدنظر قرار خواهیم داد و مؤیدات، اشکالات و لوازم و نتایج آن را تبیین خواهیم کرد و پس از آن به همین ترتیب در بخش سوم مقاله استظهار حکمت از روایت مذکور را مورد بررسی قرار خواهیم داد و در نهایت نتایج کلی به دست آمده از مقاله را تشریح خواهیم کرد.

۱. مفاهیم

۱-۱. عدالت جنسیتی

نگارنده به تفصیل در خصوص معنای عدالت و جنسیت در مقالاتی دیگر سخن گفته است (شجریان، ۱۳۹۹ب؛ شجریان، ۱۳۹۹الف). حاصل مطلب این است که در زوج ترکیبی «عدالت جنسیتی» منظور از عدالت، «عدالت استحقاقی» به معنای «اعطای حق به ذی حق» است، نه عدالت مساواتی که برابری از جهات مختلف را شرط لازم تحقق عدالت می‌شمارد. از سویی دیگر جنسیت در محاورات فارسی دو کاربرد دارد. کاربردی سیال، برساختی و غیر اصیل، که در ادبیات فمینیستی رواج یافته است و کاربردی متعین و اصیل به معنای دوگانه عینی زن و مرد و در عدالت جنسیتی معنای دوم مدنظر است. بر این اساس عدالت جنسیتی به معنای اعطای حقوق زنان و مردان و نفی تبعیض‌های ناروا در خصوص آن‌ها است.

عدالت جنسیتی به معنای فوق را می‌توان در دو سطح واقعی و ادراکی مورد مطالعه

قرارداد. در سطح واقعی آنچه تحقق عدالت جنسیتی را تضمین می‌کند، لزوماً برابری، تشابه و تناظر یک‌به‌یک حقوق و تکالیف آنان نیست. در این سطح حکیمانه بودن حقوق و تکالیف این دو صنف اصل است (شجریان، ۱۳۹۹ب؛ شجریان، ۱۳۹۹الف) نه لزوماً برابری یا نابرابری حقوق و تکالیف. اما در سطح ادراکی برابری و تشابه اصل است. عدالت حقیقتاً درگرو شکل‌گیری برابری نیست اما ادراک عدالت در فرض نابرابری با چالش روبرو می‌شود. به دیگر سخن به مجرد عدم تشابه حقوق و تکالیف نمی‌توان گفت که عدالت واقعی منتفی شده است اما به نظر می‌رسد در این شرایط می‌توان گفت ادراک عدالت آسیب می‌بیند و باید برای نابرابری توجیه موجهی اقامه کرد. در نتیجه هرچند در سطح واقعی برابری و نابرابری اصل نیستند، اما در سطح ادراکی، اصل برابری است و حقوق و تکالیف نابرابر و نامتشابه، تنها هنگامی عادلانه ادراک می‌شوند، که بتوان وجه نابرابری آن‌ها را به روشنی تبیین کرد و ملاک حکیمانه بودن آن را تشریح نمود. بر این اساس نابرابری‌ها مسئله عدالت خواند شد و پژوهشگر عدالت باید بتواند آن‌ها را توجیه کند.

حاصل مطلب این است که برابری هرچند در عدالت واقعی نقشی تعیین کننده ندارد اما در حوزه عدالت ادراکی، نقش برابری بسیار پررنگ است. در این حوزه حقوق و تکالیف نابرابر میان زن و مرد غیرعادلانه «تلقی» می‌شود و نابرابری تنها در فرضی مقبولیت یافته و به مصاف عدالت نمی‌رود، که توجیهی قانع کننده در قبال آن وجود داشته باشد و وجه حکیمانه بودن آن به صورت دقیق تبیین شود.

صرف نابرابری و تمایز میان حقوق و تکالیف زنان و مردان - که در فقه اسلامی موارد فراوانی دارد - دلیل کافی برای غیرعادلانه محسوب کردن آن‌ها در سطح عدالت واقعی نیست، اما با این همه عدالت جنسیتی در سطح ادراکی با صرف وجود نابرابری ضربه می‌خورد و نیازمند توجیه و اقناع اندیشه است و پژوهشگر حوزه عدالت، نسبت به «تلقی بی‌عدالتی» بی تفاوت نخواهد بود و بر او لازم است تا با تبیین چرایی نابرابری، وجه عادلانه بودن آن را تشریح کرده و به مقابله با این تلقی برخیزد.

۲-۱. حجاب

حجاب شرعی بانوان یک تکلیف نابرابر و نامتشابه فقهی میان زنان و مردان است. به تصریح فقیهان زن و مرد در باب پوشش یک تکلیف مشترک دارند که عبارت است از پوشاندن شرمگاه و در مقابل تنها زنان هستند که تکلیفی اختصاصی دارند که به فتوای مشهور معاصرین عبارت است از پوشاندن تمام بدن غیر از گردی صورت (وجه) و دست‌ها تا مچ (کفین) (یزدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۶). پوشش بیش از شرمگاه بر مردان تنها به حکم ثانوی و در فرض وجود مفسده و یا تحقق شرایط فتنه‌انگیز، واجب می‌شود اما تکلیف اختصاصی بانوان در اینجا حکمی اولی است و حتی باوجود یقین به نبودن مفسده، منتفی نخواهد شد. در نتیجه حجاب فقهی در حکم اولی خود یک تکلیف نابرابر و نامتشابه میان زن و مرد است و هرچند بر زبان‌ها جاری است که حجاب وظیفه شرعی زن و مرد است اما از نظر شرعی این گونه نیست و حجاب یک تکلیف حداکثری مختص به بانوان است.

ممکن است گفته شود حجاب تکلیفی مشترک میان زن و مرد است. این سخن را باید تحلیل کرد و در آن دو احتمال وجود دارد. اگر مقصود از اشتراک تکلیف، «اشتراک در حکم اولی» باشد، بدون شک این سخن صحیح نیست؛ زیرا چنانچه گذشت به حکم اولی بر مردان فقط پوشش شرمگاه واجب است اما بر زنان پوشش تمام بدن غیر از وجه و کفین لازم است و این دقیقاً به معنای وجوب پوشش حداکثری بر زنان و نه مردان است. اما اگر مقصود از اشتراک تکلیف، «اشتراک در حکم ثانوی» باشد؛ به این معنا که در شرایط فساد و فتنه، بر زن و مرد لازم است که بدن خود به میزانی که این شرایط از بین رود بپوشانند، آنگاه می‌توان این تکلیف ثانوی را مشترک میان زن و مرد شمرد، که جنسیت مکلف در آن نقشی ندارد. با این همه باید توجه داشت که این حکم ثانوی، اساساً محل نزاع و سؤال نیست؛ زیرا تبعیضی در تکلیف محسوب نمی‌شود و در آن زن و مرد تکلیفی مشترک دارند که می‌توان آن را از آن جهت که منحصر به دفع شرایط فتنه و فساد تلقی شده است، قابل دفاع و موجه شمرد. اگر بر فرض در شریعت اسلامی حکم اولی مذکور وجود نداشت و به حکم ثانوی فوق بسنده می‌شد و به دیگر سخن زنان نیز مانند مردان در خصوص پوشش بیش از شرمگاه تکلیف اولی نداشتند و میزان پوشش

آن‌ها منحصر به شرایط خوف و فتنه می‌گردید، سؤال از فلسفه حجاب از اساس مطرح نمی‌شد.

بنابر آنچه گفته شد معلوم می‌شود که حجاب شرعی بانوان، مسئله عدالت جنسیتی است. حجاب تکلیفی نابرابر و نامتشابه میان زن و مرد است و در چنین تکالیفی بدون توجیه نابرابری، ادراک عدالت آسیب خواهد دید. هرچند نفس وجود این تکلیف نابرابر و نامتشابه، لزوماً عدالت واقعی را منتفی نمی‌کند و نمی‌توان آن را استدلال تمامی بر بی‌عدالتی جنسیتی در سطح واقعی شمرد، اما در سطح ادراکی این نابرابری نیازمند توجیه است و محقق عدالت جنسیتی باید پاسخ کافی به آن بدهد و الا عدالت جنسیتی در سطح ادراکی دچار چالش خواهد شد.

۳-۱. علت و حکمت

برای پاسخ به سؤال اصلی و سؤالات فرعی این مقاله، توجه به اصطلاح علت و حکمت در دانش فقه و اصول فقه راهگشاست. مسئله این است که آیا در روایت مذکور، تهییج شهوت و مفساسدی که به دنبال آن می‌آیند، نسبت به حکم حرمت نظر به موی زنان و وجوب حجاب بر آنان، علت است یا حکمت؟

علت حکم ملاکی کلی است که حکم شرعی دایر مدار آن است و با بودن آن، سرنوشت حکم شرعی معین می‌شود. مثلاً «مست‌کنندگی» علت حرمت شراب است به همین دلیل است که هرگاه مست‌کنندگی باشد، حرمت نیز هست، مانند آب جو و سایر مایعات مست‌کننده که حرام هستند و هرگاه مست‌کنندگی نباشد، حرمت نیز نیست مانند سرکه و نوشیدنی‌های بدون الکل که حرمت ندارند (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۹۷). در نقطه مقابل حکمت قرار دارد. حکمت ملاک حکم نبوده و حکم دایر مدار آن نیست اما فایده و مصلحت غالبی حکم را بیان می‌کند. مثلاً «بقای نسل» حکمت حرام بودن لواط است اما حرمت این عمل، به هیچ وجه وابسته به این امر نیست و قطعاً افرادی که مقطوع النسل هستند یا فرزندان زیاد دارند نیز مجاز به این عمل نمی‌باشند. به دیگر سخن علت حکم درواقع مصلحت یا مفسده‌ای «دائمی» است که در تمام موارد یک حکم شرعی حضور دارد. علت موضوع حقیقی حکم شرعی است، که با بودن آن حکم

پابرجاست و با رفتن آن حکم نیز از بین خواهد رفت. متقابلاً حکمت حکم یک مصلحت یا مفسده «غالبی» است و وجود آن در تمام موارد حکم ضرورت ندارد و در نتیجه حتی با نبودن آن نیز اصل حکم منتفی نخواهد شد (رشتی، بی تا، ص ۲۸۹؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۲۵، ص ۱۴۷).

۲. بررسی استظهار علت از روایت امام رضا(ع)

در صورتی که تهییج شهوت در روایت مدنظر علت حکم باشد، در نتیجه حکم حرمت نگاه کردن مردان به موی زنان و متقابلاً وجوب حجاب بر زنان، دایر مدار تهییج شهوت و مفاسد اجتماعی در پی آن خواهد شد؛ یعنی اگر نگاه مردان و بی حجابی زنان به این مفاسد بیانجامد، نگاه مردان حرام و حجاب زنان واجب خواهد شد و الا این دو حکم منتفی می شود. به دیگر سخن موضوع اصلی حکم حرمت «تهییج شهوت» است نه «نگاه به موی سر زنان». در نتیجه هر نگاهی از ناحیه مردان به عضوی از اندام زنان، که تهییج شهوت در پی داشته باشد، حرام است و سایر نگاه ها، بدون تهییج شهوت حتی اگر نگاه به موی سر زنان بیگانه باشد، حرام نیست. در ادامه، مؤیدات، اشکالات و لوازم و نتایج این احتمال را تبیین خواهیم کرد.

مؤیدات

۱-۱-۲. قرینه داخلی استثناء

در ادامه روایت سخن از یک استثناء به میان آمده است؛ استثنایی که اصل آن در آیه ۶۰ سوره نور مطرح شده است. بر اساس این آیه کنار گذاشتن لباس و حجاب شرعی برای «القواعد من النساء» جایز است. القواعد زنانی هستند که از سن ازدواج کردن آن ها گذشته است و در عرف عمومی کسی رغبت به ارتباط جنسی با آن ها ندارد و خود این زنان نیز امیدی به ازدواج کردن ندارند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۲، ص ۷۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۵۲۳). بنابراین حاصل معنای روایت این است: «نگاه به موی سر زنان به علت تهییج شهوت و سایر مفاسد، حرام شده است مگر نگاه به موی سر زنان از کار افتاده ای که امیدی به ازدواج کردن آن ها نیست». طرح این استثناء در روایت، مؤید این نکته است که امام رضا(ع) امور مذکور را علت حکم محسوب کرده است و در خصوص زنان مذکور،

به دلیل نبودن علت، حکم را منتفی شمرده است. خصوصاً اینکه در متن روایت بعد از طرح استثناء و ذکر متن آیه شریفه، نتیجه گرفته شده است: «فَلَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى شُعُورِ مِثْلِهِنَّ؛ بنابراین اشکالی در نگاه کردن به موی سر مانند این زنان نیست». تعبیر «مثل» در این عبارت نشان می‌دهد که استثنای مذکور منحصر در این زنان نیست بلکه در مثل و مانند این زنان، در مواردی که تهییج شهوت به کلی منتفی است نیز نگاه کردن جایز است.

۲-۱-۲. برخی فتاوی فقهی

صرف نظر از استظهار از خود روایت، فتاوی برخی از فقیهان نیز تأیید کننده و تقویت کننده این احتمال است. این فتاوا در حاشیه مسئله تشبیب مطرح شده‌اند. تشبیب به معنای سرودن شعرهای عاشقانه در حق زنان مشخص، از منظر بسیاری از فقیهان حرام است. شیخ انصاری در مقام بیان یکی از دلایل حرمت این امر معتقد است، از برخی از فتاوی فقهی نظیر حرمت نظر به زن نامحرم، ممنوعیت خلوت با او و مانند آن به دست می‌آید که هر عملی که موجب به هیجان آمدن قوه شهوانی نسبت به زنان بیگانه گردد حرام است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۸۰). سبزواری معتقد است نمی‌توان حکم شرع در این موارد را تعبدی محض دانست و از تعمیم آن به مسئله تشبیب جلوگیری کرد؛ خصوصاً اینکه در برخی از ادله، این امور ظهور در «علت حکم» دارند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۸۱). منتظری نیز در مقام تعمیم حکم به تشبیب معتقد است تعبد محض تنها در عبادات صرف معنا دارد و الا در احکامی که سویه اجتماعی دارند، تشریع حکم به تبع مصالح و مفاسد واقعیه‌ای است که در متعلق این احکام وجود دارد (انصاری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۵۲۹).

به هر حال از تعمیم احکام مذکور به مسئله تشبیب، نمایان می‌شود که فقیهان مذکور جلوگیری از تهییج شهوت را علت حکم شمرده‌اند و از همین روی آن را به مسئله تشبیب نیز سرایت داده، و برای جلوگیری از مفسده مذکور، این عمل را نیز حرام قلمداد کرده‌اند؛ با این باور که تشبیب نیز مصداقی روشن از تهییج است. این سیر استدلالی منطبق بر قاعده مشهور اصولی «العله تعمم» است. علت حکم در اینجا «تهییج قوای

شهوانی» است و هر موضوع جدیدی نظیر تشبیب که این علت در آن وجود داشته باشد، مشمول حکم مذکور خواهد شد.

محقق کرکی علاوه بر فتوای به جواز نظر به زنان ازکارافتاده، سخن مهمی در خصوص علت این حکم نیز دارد. توضیح اینکه او در ابتدا نگاه به دختر بچه غیر بالغ را مطرح کرده، می‌نویسد: «نگاه کردن به دختر بچه خردسالی که در مظان شهوت دیگران نیست جایز است؛ زیرا «انگیزه شهوانی» که مناط و علت حرمت است در خصوص آن منتفی است» (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۳). از این عبارت معلوم می‌شود که از نظر او علت حرمت نگاه کردن، وجود انگیزه‌های شهوانی است و چون در دختر بچه این انگیزه وجود ندارد، نگاه کردن به او رواست. وی در ادامه سخن را به زنان محل بحث رسانده و می‌گوید:

وقتی زنان مذکور به سنی برسند که به صورت غالبی نگاه کردن به آن‌ها از فتنه [و انگیزه‌های شهوانی] منتفی باشد، آنگاه نگاه کردن به آنان جایز است؛ زیرا [اولاً] مقتضی حرمت نگاه در خصوص این زنان منتفی است و [ثانیاً] خداوند متعال در خصوص آن‌ها می‌فرماید: «الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً» (نور / ۶۰) ... (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۳).

توضیح عبارت او این است که از منظر کرکی، علت حرمت نگاه کردن، مسئله تهییج شهوت و وجود انگیزه‌های جنسی است و چون این امر هم در مورد دختر بچه‌های خردسال و هم در مورد زنان مسنی که امیدی به ازدواج ندارند منتفی است، در نتیجه نگاه به هر دو صنف مذکور جایز است. وی این دلیل را به قدری محکم دانسته که حتی بر آیه مذکور نیز مقدم کرده است؛ گویا آیه نیز خود ارشادی به همین مسئله است و چیزی فراتر از آن ندارد. به هر رو لازمه فتوای او این است که در هر مورد دیگری که انگیزه شهوانی بالکل منتفی است، نگاه کردن جایز خواهد بود.

صادقی تهرانی نیز در برخی فتاوای خود به نوعی مسئله تهییج شهوت را علت شمرده است. به اعتقاد او:

دختر و پسر اجنبی‌ای که همچون فرزند خود بزرگ کرده‌اید که یا نمی‌دانند از فرزندان اصلی شما نیستند و یا می‌دانند ولی در هر صورت هرگز تجاذب جنسی در این میان

نیست، پسرشان مشمول «أَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» و «التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِزْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» است، و دخترشان هم برحسب آیاتی مانند «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ» هر دو در حکم محارمانند، که نه برای این پسر و نه برای آن دختر نسبت به زن و مرد خانه و پسران و دختران خانه هرگز جاذبه جنسی وجود ندارد- ولی در محارم اگر جاذبه جنسی باشد حجاب هم بر آنان واجب می‌شود (صادقی تهرانی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۶).

به نظر می‌رسد صادقی تهرانی با توجه به این سه حکم شرعی و از باب مناسبت حکم و موضوع تلاش کرده است تا علت حکم را استخراج کند. به اعتقاد او علت حکم در این موارد، فقدان جاذبه جنسی است و اگر حجاب در این موارد وجوب شرعی ندارد، به این علت است که هیچ‌گونه جاذبه جنسی در این میان در کار نیست. او پس از کشف علت در اینجا به قاعده «العله تعمم» تمسک کرده است. اگر استنباط این علت صحیح باشد، آنگاه می‌توان با توجه به این علت حکم را به موارد دیگری که جاذبه جنسی کاملاً در آنها منتفی است تعمیم داد و بر همین اساس می‌توان گفت پسرخوانده و دخترخوانده نیز داخل در این حکم هستند؛ زیرا این دو مانند فرزند خونی شخص و در آغوش او از کودکی رشد کرده‌اند و به هیچ‌وجه جاذبه جنسی در روابط میان آنها تصور نمی‌شود. بنابراین همان‌طور که حجاب در مقابل بردگان و مردان طفیلی بی‌نیاز از ازدواج واجب نیست؛ زیرا در ارتباط آنها با زن جاذبه جنسی منتفی است، به همین علت حجاب مادرخوانده در مقابل پسرخوانده نیز واجب نیست. از سوی دیگر همان‌طور که حجاب گرفتن زنان از کارافتاده در مقابل عموم مردان واجب نیست؛ زیرا در رابطه میان آنها نیز جاذبه جنسی منتفی است، به همین علت حجاب گرفتن دخترخوانده از پدرخوانده و پسران او نیز واجب نیست.

۳-۱-۲. برخی دیگر از روایات

برخی دیگر از روایات نیز احتمال علت بودن تهییج شهوت را تأیید می‌کنند. در روایتی صحیح راوی از امام می‌پرسد: «إِنِّي مُبْتَلًى بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَرْأَةِ الْجَمِيلَةِ فَيَعْجِبُنِي النَّظَرُ إِلَيْهَا؛ من مبتلا به نگاه کردن به زن زیبا هستم و نگاه به او اعجاب مرا برمی‌انگیزاند». امام به او پاسخ می‌دهد: «لَا بَأْسَ إِذَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْ نِيَّتِكَ الصَّدَقَ وَ إِيَّاكَ وَ الرَّأْيَ فَإِنَّهُ يَمْحَقُ الْبَرَكَةَ وَ

يُهْلِكُ الدِّينَ؛ وقتی خداوند نیت تو را صادق می‌شناسد اشکالی ندارد و از زنا کردن پرهیز که برکت را نابود می‌کند و دین را ویران می‌سازد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۴۲). در این روایت هرچند شخص از نوعی نگاه غیرمتعارف به زن بیگانه سؤال کرده است - که در آن مرتبه‌ای از لذت بردن وجود دارد - زیرا به صورت طبیعی انسان از دیدن زیبایی‌ها لذت می‌برد و اعجاب زده می‌شود و این، اما در عین حال حضرت این نگاه را حرام نشمرده بلکه وی را از زنا کردن پرهیز داده است.

برخی از فقیهان در ذیل این روایت معتقدند:

این روایت صریحاً بر جواز نگاه کردن به همراه لذت و شهوت دلالت دارد و کسی که به صورت یقینی این دلالت را منتفی شمرده، ادعایی کرده که باید برای آن دلیل آورد؛ زیرا احکام شرعی به دست شارع است و مجالی برای اعمال نظر شخصی در آن وجود ندارد (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۹، ص ۵۷۱).

به هر رو بر اساس ظاهر این روایت، آنچه موضوع حرمت است، نگاه به اجنبیه حتی با مرتبه‌ای از لذت نیست بلکه تنها به حرمت زنا و عمل خلاف عفت پرداخته شده است و چنین تعبیری دست کم اشعار به این نکته دارد که علت محدودیت‌هایی که میان زن و مرد وجود دارد، حفظ حریم عفاف و دوری از شهوات جنسی است. البته ناگفته نماند که غالب فقیهان از این روایات صحیح برداشت‌هایی دیگر دارند و آن را مقید ساخته‌اند، که در این صورت نمی‌توان روایت را تأییدی برای استظهار علت محسوب کرد. مانند کسانی که روایت را ناظر به نگاه بدون قصد شهوت (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۶۵) و یا نگاه از سر اضطرار شمرده‌اند (روحانی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۱۱۹).

۲-۲. اشکالات

۲-۲-۱. عدم تناسب ادعا و دلیل

اثبات این ادعای بزرگ که در مسئله وجوب حجاب بر بانوان و حرمت نظر بر مردان، موضوع حکم «تهییج شهوت» است، نیازمند اقامه دلایلی متقن از حیث صدور و دلالت است که بتوان به واسطه آن‌ها ادله فراوان وجوب حجاب و حرمت نظر را مقید ساخت. چنین چیزی با تمسک به یک خبر واحد ممکن نیست؛ خصوصاً اینکه همین خبر نیز به

لحاظ صدور محلی تردید است و هرچند برخی فقیهان سند آن را معتبر شمرده‌اند (شیری زنجان، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۲۹)، اما عده‌ای دیگر در سند آن مناقشه دارند (روحانی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۱۲).

علاوه بر این استظهار علت از این روایت، در مقابل اجماع بلکه ضرورت وجوب حجاب به صورت مطلق قرار دارد. از نظر فقهی وجوب حجاب بر بانوان حتی در مواردی که تهییج شهوت منتفی است، ضروری است و برداشت فوق برداشتی در مقابل ضرورت فقهی است و به تأسیس فقهی جدید منجر خواهد شد که در نظام فقهی رایج به هیچ وجه امر مقبولی نیست (صدر، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۹۴).

۲-۲-۲. محدود شدن دایره نگاه‌های حرام

لازمه علت شمردن «تهییج شهوت» در روایت، این است که «تهییج شهوت» علت نباشد بلکه به صورت خاص‌تر، مفاسد بیرونی تهییج شهوت حرام باشند. توضیح اینکه تهییج شهوت حالتی درونی است که لزوماً به فعل بیرونی نمی‌انجامد. در ادامه روایت به عواقب بیرونی تهییج شهوت مردان می‌پردازد و حکم را بر همین علت و موضوع (نفس تهییج شهوت) مستقر نمی‌سازد، بلکه ثمرات و عواقب بیرونی این تهییج را تذکر می‌دهد. این نحوه بیان نشان‌دهنده این نکته است که نفس تهییج شهوت مردان، علت حرمت نگاه نیست؛ بلکه مفاسد عینی واقعی و ثمرات بیرونی که به دنبال دارد، مثل از بین رفتن بنای خانواده و نابودی روح حیا و عفت عمومی، علت حکم است.

در اینجا دو احتمال پیش روی ماست، هر که دو در فقه موجود پذیرفتنی نیست: احتمال اول اینکه مطابق استظهار فوق علت حکم را تهییج شهوت به عنوان امری درونی ندانیم بلکه آن مفاسد عینی و خارجی را علت حکم بشماریم. بر اساس این احتمال لازم است اکثریت قریب به اتفاق مصادیق نگاه‌های مهیج - که در آنها تهییج شهوت درونی و نوعی التذاذ جنسی وجود دارد اما عملاً به مفسده عینی و بیرونی نظیر زنا و مانند آن ختم نمی‌شود - از باب «العله تخصص» از دایره حکم حرمت خارج شوند و این دایره محدود به وجود آن مفاسد خارجی و بیرونی گردد. پیداست که این امر موجب حلال شدن بسیاری از نگاه‌های مهیج و التذاذات جنسی تابع آن می‌شود و چنین لازمه‌ای

در فقه موجود پذیرفتنی نیست.

اما احتمال دوم این است که برخلاف استظهار فوق خود امر درونی تهییج شهوت را علت حکم بدانیم، نه مفساد عینی و بیرونی دیگری که به دنبال دارد. حتی بر اساس این احتمال نیز بسیاری دیگر از مصادیق نگاه - که در آن‌ها هیچ جاذبه جنسی وجود ندارد - از دایره حکم خارج می‌شوند. مثلاً نگاه فرزندخوانده‌ای که از طفولیت در دامن یک نامادری بزرگ شده است، عمدتاً خالی از جاذبه جنسی است، اما به فتوای عموم فقیهان حرام است. پیداست که در این موارد نیز فقیهان نگاه را حرام و حجاب را واجب می‌شمارند و در فقه موجود این احتمال دوم نیز پذیرفتنی نیست.

۲-۳. لوازم و نتایج

گذشت که حجاب یک تکلیف اختصاصی بر عهده بانوان است که تمایزی برجسته با تکلیف مختص به مردان (صرف پوشش شرمگاه) دارد و بدون ارائه توجیهی متقن برای آن، این تکلیف نابرابر چالشی جدی در برابر ادراک عدالت جنسیتی خواهد بود. اینک صرف‌نظر از مؤیدات و اشکالاتی که نسبت به احتمال اول بیان کردیم، باید دید آیا این احتمال می‌تواند توجیه متقنی برای حجاب ارائه کرده و چالش ادراک عدالت جنسیتی را برطرف نماید؟

پاسخ به سؤال فوق مثبت است. علت شمردن تهییج «شرط کافی» برای توجیه حجاب و ادراک عدالت جنسیتی است. البته این احتمال منجر به تفسیر جدیدی از حجاب خواهد شد که از جهتی موسع و از جهتی دیگر مضیق است؛ چراکه علت حکم، آن را توسعه و تضییق می‌بخشد. هرچند حجاب در تفسیر رایج فقهی پوششی مختص به بانوان است اما با علت شمردن تهییج شهوت، این پوشش در مورد مردان نیز قابل تعمیم است. بر این اساس حکم اولی اختصاص حجاب برای بانوان از میان می‌رود؛ زیرا پوشش سر توسط آن‌ها، تنها منحصر به موارد تهییج شهوت خواهد شد و در نتیجه تنها حکم ثانوی وجوب حجاب برای زن و مرد در شرایط فساد و فتنه باقی خواهد ماند. به دیگر سخن تهییج شهوت و مفساد عینی که به دنبال آن رخ می‌نماید، در موضوع حکم اخذ خواهد شد و در نتیجه زن و مرد تنها در فرض وجود این شرایط مکلف به پوشش خواهند

بود. هر جا مفسده تهییج شهوت و متقابلاً سایر مفاصد اجتماعی که به دنبال آن می‌آیند، وجود داشته باشد، پوشاندن لازم و نگاه کردن حرام می‌شود و در این میان تفاوتی میان زن و مرد نیست. اگر نوعی از پوشش در مردان نیز منجر به این مفاصد شود، حرمت کار آنها مسلم است و نگاه زنان نسبت به آنان نیز حرام خواهد شد. از سویی دیگر وقتی تهییج شهوت علت حکم باشد، دامنه حکم در برخی موارد نیز تخصیص می‌یابد و نگاه کردن‌هایی که به تهییج شهوت نمی‌انجامد و نیز پوشاندن‌هایی که این گونه است، هرچند مواردی نادر باشند، حرمتی نخواهند داشت.

بر اساس این احتمال اساساً حجاب به معنای پوشش تمامی بدن غیر از وجه و کفین، به‌خودی‌خود واجب نیست. آنچه واجب است پوشاندن بخشی از بدن است که از تهییج شهوت جنس مقابل جلوگیری کند و چنین چیزی اختصاصی به زنان ندارد و بین زن و مرد مشترک است. پیداست که این دستور هرگز تبعیضی جنسیتی تلقی نخواهد شد؛ زیرا دستوری برابر و مشابه میان زن و مرد است و بر این اساس چالشی در حوزه ادراک عدالت جنسیتی ایجاد نخواهد کرد. در این دستور شریعت به صورت برابر زن و مرد را مخاطب قرار داده و هر یک را تنها در شرایطی که مفاصد اجتماعی بر برهنگی آنها مترتب می‌شود، مکلف به پوشش کرده است. این دستور حتی پوشش را در کمیت و کیفیتی خاص بر زن و مرد لازم نمی‌کند، بلکه کمیت و کیفیت پوشش آنها نیز امری عرفی و فرهنگی خواهد شد. آن مقدار از برهنگی بدن زن و مرد که در یک عرف خاص موجب تهییج شهوت و مفساد اجتماعی می‌شود، حرام خواهد شد و همین مقدار برهنگی اگر در عرفی دیگر این مفاصد را به دنبال نداشته باشد، حرام نخواهد بود. پیداست که مطابق این تحلیل پوشش امری واگذار شده به وجدان جامعه خواهد بود و زنان و مردان در مراعات کمیت و کیفیت آن، مطابق با آنچه در عرف خودشان موجب تهییج شهوت و مفاصد اجتماعی دیگر خواهد شد، عمل خواهند کرد.

به هر رو هرچند تحلیل فوق به‌صورت شرط کافی می‌تواند چالش ادراک عدالت جنسیتی را مرتفع سازد اما به دلیل اشکالاتی که پیش‌تر به آن اشاره شده که عمده این اشکالات نیز مسئله تأسیس فقه جدید است، پذیرفتنی نیست و باید با بررسی احتمال دوم، راه‌حل دیگری برای مسئله جست.

۳. بررسی استظهار حکمت از روایت امام رضا(ع)

اگر تهیج شهوت به عنوان یک پدیده درونی و فردی و مفسد مترتب بر آن به عنوان یک پدیده بیرونی و اجتماعی حکمت حکم محسوب شوند، آنگاه معنای روایت این است که آشکار بودن موی زنان، به صورت غالبی به مفسد فوق منجر می شود، هرچند ممکن است در پاره ای از موارد این مفسد منتفی باشد، اما حکم شرعی منوط به تحقق این مفسد نیست و با انتفای آن ها نیز حکم شرعی باقی است. به دیگر سخن مفسد فوق در نهایت علت نوعی حکم مذکور هستند نه علت شخصی. برای اثبات حکم لازم نیست در تمام موارد شخصی آن مفسد مذکور وجود داشته باشد بلکه همین مقدار که در نوع و اکثریت موارد این مفسد وجود دارند، در اثبات حکم شرعی کافی است. در این فرض اصل حکم با رویکردی تعبدی مسلم است. مثبت این حکم نه وجود حکمت مذکور در تمام موارد شخصی حکم، بلکه تعبد به حجت واصله از طریق شارع است و حتی اگر در موارد شخصی حکمت نوعی آن محقق نشود، تبعیت از آن الزامی است.

در نظام قانون گذاری بشری نیز این قاعده مدنظر قرار می گیرد و همواره مصالح و مفسد شخصی که در تمام افراد حکم وجود داشته باشند، سرنوشت یک حکم قانونی را تعیین نمی کنند. بلکه وجود این مفسد و مصالح در غالب موارد حکم، برای جعل و اعتبار قانونی یک حکم کفایت می کند.

۳-۱. مؤیدات

۳-۱-۱. سیاق روایت

بررسی روایت امام رضا(ع) نشان می دهد که سیاق این روایت طولانی، سیاق بیان حکمت است نه علت. توضیح اینکه در این روایت درباره مصالح و مفسدی که در حدود ۵۰ حکم شرعی وجود دارد، سخن گفته شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸-۹۸) اما تمام آن ها از منظر فقهی حکمت هستند و هیچ یک بیانگر علت حکم نیستند. مثلاً در مورد مسئله تعدد زوجات در این روایت آمده است:

علت ازدواج کردن مرد با چهار زن و حرام بودن بیش از یک شوهر برای زن، آن است که اگر مرد با چهار زن ازدواج کند، فرزند منسوب به او خواهد بود. اما اگر زن دو شوهر

یا بیشتر داشته باشد، معلوم نمی‌شود که فرزند متعلق به کیست؛ زیرا مردان در ازدواج با آن زن مشارکت داشته‌اند و وقتی پدر فرزند مجهول بماند، نسبت خانوادگی، میراث بردن و شناخته شدن افراد به فساد کشیده می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۵).

پیدا است که تحلیل فوق صرفاً مبین حکمت این حکم است و نمی‌توان امروزه با پیشرفت علم پزشکی و امکان تشخیص پدر واقعی فرزند، این حکم را منتفی شمرد؛ زیرا وجه بیان‌شده در روایت صرفاً حکمت حکم است نه علت آن (محمد صدر، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۶۱-۱۶۲). بر همین اساس در فقره مربوط به فلسفه حجاب نیز این روایت صرفاً حکمت حکم را بیان کرده است.

به هر رو می‌توان گفت از باب وحدت سیاق، چنانچه سایر فقرات روایت ناظر به حکمت تبیین شده‌اند، فقره مدنظر نیز تنها مبین حکمت است.

۲-۱-۳. برخی فتاوی فقهی

برداشت صریح برخی فقیهان نیز مؤید حکمت بودن تهییج شهوت است. چنانچه پیش‌تر اشاره شد، برخی فقیهان در حاشیه مسئله تشبیب، علت بودن «تهییج شهوت» را مطرح کرده‌اند اما بسیاری دیگر در نقد این دیدگاه، تهییج را صرفاً حکمت شمرده‌اند و اثبات حرمت تشبیب از طریق تعمیم علت به آن را برنرفته‌اند. میرزای شیرازی در خصوص حرمت نگاه به زنان اجنبیه معتقد است: «این امر که حرمت نگاه کردن بدین جهت باشد که از اسباب تهییج شهوت است ثابت نشده است» (انصاری، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۳). یزدی نیز در حاشیه سخنان شیخ انصاری می‌گوید: «نمی‌توان مناط را در احکام مذکور تهییج شهوت دانست بلکه حرمت نگاه کردن یا کراهت آن امری تعبدی است» (یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۷).

۲-۳. اشکالات

۱-۲-۳. ناسازگاری تهییج نوعی با جواز نگاه به موی سر برخی از زنان

بر این اساس که تهییج شهوت، حکمت حکم وجوب حجاب باشد، لازم است هرچند در تمام موارد این حکمت وجود ندارد، اما دست کم در غالب موارد وجود داشته باشد؛ زیرا چنانچه گذشت علت ملاکی دائمی اما حکمت ملاکی غالبی است. این همه در حالی

است که نگاه به موی سر برخی از بانوان در فقه اسلامی جایز است و این جواز با تحلیل غالب بودن تهییج شهوت ناسازگار است.

دست کم می توان سه گروه از زنان را نام برد که از منظر فقیهان نگاه به موی سر آنها جایز است: کنیزان (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۲۱؛ کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۱؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۶۹)، زنان نامسلمان (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۵۸؛ یزدی، بی تا، ج ۵، ص ۴۹۳؛ محقق داماد، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۱) و زنان مسلمانی که عادت به پوشش ندارند و در صورت نهی از منکر نیز پذیرای آن نیستند (تبریزی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۳۳؛ حسینی حائری، بی تا، ص ۲۴۰؛ خویی و وحید خراسانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۹۸؛ سیستانی، بی تا، ص ۱۳۱؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۷۵؛ مکارم شیرازی، بی تا، ج ۲، ص ۶۶۹). به هر رو اگر نگاه به موی سر زنان از آن جهت که زن هستند، در غالب موارد به تهییج شهوت منجر می شود، آنگاه چگونه می توان بین آنها تفکیک کرد و حرمت را در برخی از این زنان متفتی دانست. این موارد نیز زن هستند و تکویناً با سایر زنان تمایزی ندارند و اگر نگاه به موی سر زنان به صورت غالبی چنین مفاسدی را به دنبال داشته باشد، باید این مفسده غالبی در مورد کنیزان و زنان نامسلمان و زنان نهی ناپذیر نیز وجود داشته باشد. بنابراین جواز نگاه به موی سر این زنان با مفسده غالبی بودن تهییج شهوت سازگار به نظر نمی رسد.

۲-۲-۳. عدم پاسخ گویی به اختصاص حجاب به زنان

چنانچه گذشت حجاب به معنای پوشش تمام بدن غیر از وجه و کفین، تکلیف اختصاص زنان است و مردان چنین تکلیفی ندارند. اگر تهییج شهوت را علت بشماریم، این حکم به مردان نیز تعمیم خواهد یافت و اشکال اختصاص حجاب به زنان، سالبه به انتفای موضوع می شود. اما با حکمت شماری تهییج شهوت، این اشکال باقی می ماند. مسئله تهییج شهوت غالبی، برای زنان نیز در نگاه به مردان وجود دارد، اما چرا در اینجا مردان برخلاف زنان به حکم اولی مکلف به پوشش نشده اند؟ برخلاف تصویری که گمان می کند این تنها مردان هستند که با برهنگی زنان تحریک

می‌شوند، این رابطه دوسویه است. این مدعا شواهدی از خود روایات نیز دارد. حسن بن جهم نزد امام رضا(ع) می‌رود و می‌بیند که ایشان محاسن و موی سر خود را آراسته و رنگ کرده است. امام(ع) به او می‌فرماید: «رنگ کردن اجر دارد. رنگ کردن و آراستگی از اموری است که عفت زنان را افزایش می‌دهد و برخی زنان به دلیل اینکه شوهران آن‌ها خود را آراسته نمی‌کنند، عفت را ترک می‌کنند» (طبرسی، بی‌تا، ص ۷۹). در روایتی دیگر از امام باقر(ع) نقل شده است: «زنان دوستان دارند مردان را در زینت و آراستگی ببینند همان‌طور که مردان نیز دوست دارند زنان را در زینت و آراستگی ببینند» (طبرسی، بی‌تا، ص ۸۰).

۳-۳. لوازم و نتایج

۳-۳-۱. تعبدی شدن مسئله حجاب

اولین لازمه حمل روایت مدنظر بر حکمت، این است که حجاب شرعی با همه حدود و ثغور آن مقوله‌ای تعبدی مانند ده‌ها مسئله شرعی دیگر نظیر حج، نماز، روزه و مانند آن باشد. توجه به این لازمه در عرصه توجیه مسئله حجاب بسیار مهم است. چنانچه در تحلیل بسیاری از پژوهشگران دیده می‌شود، آنان به مفسده تهییج شهوت بسنده می‌کنند و به این نکته تصریح ندارند که بسیاری از مصادیق بی‌حجابی و نیز بسیاری از استثنائات حجاب شرعی - که نگارنده به تفصیل از آن‌ها در مجال دیگری سخن گفته است (شجریان، ۱۴۰۱) - قطعاً از این مفسده مبرا هستند. برخلاف تصویری که گمان می‌کند به مجرد آشکار شدن موی زنان، تهییج شهوت برای اکثریت افراد رخ می‌دهد، این‌گونه نیست. زنان در رعایت حجاب شرعی در وهله نخست در مقام عبودیت و تعبد به دستور مسلم شرعی هستند نه اینکه چنین زنانی هرزه هستند و به صورت قطعی مفاسد اجتماعی را به بار می‌آورند.

برای فهم بهتر تعبدی بودن حجاب، می‌توان از مبنای شهید صدر نیز بهره برد. به اعتقاد او مولا چنانچه بر مکلف خود حق طاعت دارد، حق دارد تا مرکز این حق طاعت را نیز خودش تعیین کند. بر این اساس ممکن است رفتاری دارای مصلحت یا مفسده واقعی الزامی باشد اما در عین حال مولا به جای اینکه همان عمل را مرکز حق طاعت خود قرار

دهد، مقدمات آن عمل را مرکز قرار دهد؛ زیرا مقدمات هرچند خود فاقد آن ملاک باشند اما درنهایت به آن عمل ختم می‌شوند و غرض اصلی مولا با مراعات آن‌ها حاصل می‌شود. در این موارد مولا هرچند این مقدمات را اراده کرده است، اما این اراده تبعی است و آنچه اصالتاً متعلق اراده اوست همان اعمالی است که ملاک در آن‌ها وجود دارد و این مقدمات را تنها از آن جهت می‌خواهد که منجر به آن عمل می‌شوند (صدر، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۶).

این قاعده را کاملاً می‌توان بر مسئله «حجاب فقهی» منطبق ساخت. در این مقام آنچه شارع اصالتاً از بندگان خود می‌خواهد، «حفظ حریم عفاف» و دوری از مفاسد اخلاقی است. اما مرکز حق طاعت خود را روی این عنوان کلی و کیفی - که به حسب اقتضائات فرهنگی و اجتماعی مصادیق و اشکال مختلف دارد - قرار نداده است بلکه حق طاعت خود را روی «حجاب فقهی» با تعریفی کمی متمرکز ساخته است تا از طریق این پوشش حداکثری برای جامعه زنان، آن غایت اصلی (عفاف اخلاقی و پوشش عقیقانه) محقق شود؛ بنابراین اگر فقیه با ادله‌ای معتبر به وجوب حجاب فقهی رسید، آنگاه تبعیت از این حکم بر او و مقلدینش لازم می‌شود؛ حتی اگر پاره‌ای از موارد این حکم ضامن تحقق آن ملاک اصلی نباشد و به آن منجر نشود.

۲-۳-۳. عدم پاسخ‌گویی نام به ادراک عدالت جنسیتی

گذشت که اگر تهییج شهوت علت وجوب حجاب باشد، آنگاه به دلیل محدود شدن موارد وجوب حجاب به این علت و اشتراک آن به مردان و زنان، ادراک عدالت جنسیتی آسیب نخواهد دید. اما اگر تهییج را حکمت شماریم، آنگاه به صرف تأکید بر مسئله تهییج، این آسیب مرتفع نمی‌شود. تهییج شهوت مردان، تنها در برخی نگاه‌ها و برخی بی‌حجابی رخ می‌دهد نه در همه آن‌ها. بر این اساس تأکید بر مسئله تهییج تنها «شرط لازم» فلسفه حجاب است، به این بیان که در برخی موارد بی‌حجابی زنان، تهییج مردان رقم خواهد خورد و مفاسد خانوادگی و اجتماعی به دنبال خواهد داشت. تهییج مذکور «شرط کافی» در این مقام نیست؛ زیرا سایر مصادیق بی‌حجابی که تهییج شهوت به دنبال ندارند، تنها با تکیه بر تعبد شرعی نظیر ده‌ها حکم شرعی دیگر قابل توجیه هستند.

نتیجه‌گیری

در روایت نقل شده از امام رضا(ع)، فلسفه حرمت نگاه به موی سر زنان، تهییج شهوت مردان و مفساد اجتماعی به دنبال آن بیان شده است. این مقاله برای فهم دقیق این روایت، به نکاتی دست یافته است:

۱. علت شمردن تهییج شهوت در متن روایت با قرینه استثنای زنان از کار افتاده و برخی فتاوای فقهی و برخی دیگر از روایات قابل تأیید است.
۲. اگر تهییج شهوت علت باشد، این امر شرط کافی ادراک عدالت جنسیتی است اما به تفسیری جدید از حجاب که منوط و منحصر به وجود مفساد مذکور است و نیز اختصاصی به بانوان ندارد منجر خواهد شد.
۳. به رغم وجود مؤیدات فوق و نیز کفایت این احتمال برای ادراک عدالت جنسیتی، در فقه رایج کنونی، تهییج شهوت را نمی‌توان علت وجوب حجاب بر بانوان شمرد و الا در مواردی که تهییج شهوت منتفی است، وجوب حجاب منتفی خواهد شد. این در حالی است که فقیهان به چنین لازمه‌ای که مستلزم تأسیس فقه جدید است تن نمی‌دهند.
۴. حکمت شمردن تهییج شهوت با سیاق کل متن روایت سازگار است علاوه بر اینکه فتاوای متعدد فقهی آن را تأیید می‌کند.
۵. لازمه حکمت شمردن تهییج شهوت این است که اولاً حجاب فقهی با تمام حدود و ثغورش مسئله‌ای تبعیدی باشد و ثانیاً با تکیه صرف بر این مطلب نتوان مصادیق حجاب شرعی را توجیه کرد.
۶. حکمت شمردن تهییج شهوت صرفاً شرط لازم ادراک عدالت جنسیتی است که صرف نظر از استثنائات حجاب و موارد ولو نادر فقدان تهییج شهوت، صرفاً مصادیقی از حجاب را که حقیقتاً به این مفساد منجر می‌شوند توجیه خواهد کرد.
۷. علت شمردن تهییج شهوت صرف نظر از اینکه با ضرورت‌های فقهی سازگار نیست، نیازمند اثبات با تکیه بر ادله متقن و فراوان است. چنین روندی مستلزم یک پژوهش تفصیلی مستقل است و تنها با بررسی یک روایت، نمی‌توان آن را اثبات کرد. در نتیجه نهایت برداشت صحیح که می‌توان از روایت امام رضا(ع) داشت، حکمت بودن تهییج شهوت است و باید به لحاظ علمی به لوازم آن نیز توجه کرد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا(ع). (مهدی لاجوردی). تهران: جهان.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۲ق). حاشیة المكاسب، (محمد تقی بن محب علی شیرازی). قم: الشریف الرضی.
۴. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، (محمد تقی ایروانی، عبد العزیز طباطبائی و عبدالرزاق مقرر). قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية. مؤسسة النشر الإسلامی.
۵. تبریزی، جواد. (۱۴۲۶). منهاج الصالحین. قم: مدين.
۶. حسینی حائری، کاظم. (بی تا). الفتاوی المنتخبة. بی جا: دار التفسیر.
۷. خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). تحریر الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۸. خویی، ابوالقاسم؛ وحید خراسانی، حسین. (۱۳۸۶). منهاج الصالحین، (حسین وحید خراسانی). قم: مدرسة الامام باقر العلوم(ع).
۹. رشتی، حبیب الله بن محمد علی. (بی تا). بدائع الأفكار. بی جا: مؤسسة آل البيت(ع) لإحياء التراث.
۱۰. روحانی، محمد صادق. (بی تا). فقه الصادق(ع). قم: مؤلف.
۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۳). أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه. قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۱۲. سیستانی، علی. (بی تا). المسائل المنتخبة. بی جا: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني.
۱۳. شبیری زنجانی، موسی. (۱۴۱۶). كتاب نکاح، (تصحیح محمد کاظم بن عبد العظیم یزدی). قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۱۴. شجریان، مهدی (الف). (۱۳۹۹). بررسی رویکردهای رایج در مفهوم عدالت جنسیتی. مطالعات اسلامی زنان و خانواده، ۱۲ (۷)، ۳۱-۵۲.
۱۵. شجریان، مهدی (ب). (۱۳۹۹). راه حلی برای چالش مفهوم شناسی عدالت. حکمت اسلامی، ۲۶ (۷)، ۹۳-۱۱۶.
۱۶. شجریان، مهدی. (۱۴۰۱). تبیین و تحلیل مرزهای حجاب و عفاف. اخلاق پژوهی، ۵ (۳)، ۵-۳۲.
۱۷. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. (۱۴۰۴). جواهر الکلام (ط. القديمة). بیروت: دار إحياء التراث

العربی.

۱۸. صدر، محمد باقر. (۱۴۱۸). دروس فی علم الأصول. قم: انتشارات اسلامی.
۱۹. طباطبائی حکیم، محمد سعید. (۱۴۱۵). منهاج الصالحین. بیروت: دار الصفوة.
۲۰. طباطبائی قمی، تقی. (۱۴۲۶). مبانی منهاج الصالحین. قم: قلم الشرق.
۲۱. طبرسی، حسن بن فضل. (بی تا). مکارم الأخلاق. بی جا: الشریف الرضی.
۲۲. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۴۲۵). ثلاث رسائل. (محمد فاضل موحدی لنکرانی). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۲۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶). الوافی، (ضیاء الدین علامه و کمال فقیه ایمانی). اصفهان: مکتبه الإمام أمير المؤمنين علی (ع) العامة.
۲۴. کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی (اسلامیه). (محمد آخوندی و علی اکبر غفاری). تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۶. محقق داماد، محمد. (۱۴۱۶). کتاب الصلاة. (عبدالله جوادی آملی و محمد مؤمن قمی). قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامية.
۲۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.
۲۸. مظاهری، حسین. (۱۳۸۷). اخلاق و جوان. قم: شفق.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). اخلاق در قرآن. (ناصر مکارم شیرازی و مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث). قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع).
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر. (بی تا). الفتاوی الجديدة. (کاظم خاقانی و ابوالقاسم علیان نژادی). مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع).
۳۱. مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث؛ و کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی حسنت. (۱۳۸۹). سیری در سپهر اخلاق. قم: صحفه خرد.
۳۲. موسوی خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸). مؤسوعه الامام الخوئی. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی.
۳۳. یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۲۱). حاشیه المکاسب. قم: اسماعیلیان.
۳۴. یزدی، سید محمد کاظم (بی تا). العروة الوثقی. (عده من الفقهاء العظام و احمد محسنی سبزواری). جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامية.



Justice as a Governance Strategy with Emphasis on the Narrations of Imam Reza (pbuh)

Fariba Alasvand¹ 

1. Associate Professor, Department of Theoretical Foundations of Gender, Women and Family Research Institute, Tehran, Iran. Email: alasvand.f@gmail.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 6 October 2024

Accepted: 25 January 2025

Keywords:

Justice, Governance, Pragmatism, Perception Measurement, Imam Reza (pbuh), Strategy.



ABSTRACT

Admiration for justice and abstract discussions about it do not lead to the realization of justice in society; an issue frequently observed in Islamic studies on justice. Implementing justice requires a pragmatic approach that considers justice as a strategic and governance tool for achieving a balanced society. A focus on Quranic and narrative literature reveals a lexical and conceptual family for justice that, when considered at all levels of policymaking, legislation, and governance planning, can pragmatically ensure justice. The practical actions completing this cycle include perception measurement, action assessment, and index development. This article, written using a library-based method and analysis of religious texts, aims to deepen Islamic studies on justice while emphasizing its theoretical and practical gaps.

Cite this article: Alasvand, F. (2024). Justice as a Governance Strategy with Emphasis on the Narrations of Imam Reza (pbuh). *Islamic Social Studies*, 30 (129) , 77_105.

<https://doi.org/10.30513/iss.2025.6413.1372>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



عدالت به مثابه راهبردی حاکمیتی با تأکید بر روایات امام رضا(ع)

فریبا عباسوند^۱

۱. دانشیار، گروه مبانی نظری جنسیت، پژوهشکده زن و خانواده، تهران، ایران. رایانامه:

alasvand.f@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶ کلیدواژه‌ها: عدالت، حاکمیت، عمل‌گرایی، ادراک‌سنجی، امام رضا(ع)، راهبرد.	تحسین عدالت و مباحثات انتزاعی درباره آن به تحقق عدالت در جامعه نمی‌انجامد؛ امری که در مطالعات اسلامی عدالت به وفور به چشم می‌خورد. اجرای عدالت نیازمند رویکردی عمل‌گرایانه است که این است عدالت را ابزاری راهبردی و حاکمیتی برای تحقق جامعه متعادل بداند. تمرکز بر حوزه ادبیات قرآنی و روایی نشان می‌دهد خانواده‌ای واژگانی و مفهومی برای عدالت وجود دارد که با توجه به آن‌ها در همه سطوح سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی حاکمیت می‌تواند به طرز عمل‌گرایانه عدالت را تأمین کند. اقدامات عملیاتی که این چرخه را تکمیل می‌کنند عبارتند از ادراک‌سنجی، اقدام‌سنجی و شاخص‌سازی. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و با تحلیل متون دینی با هدف تعمیق مطالعات اسلامی حوزه عدالت و تأکید بر خلاهای نظری و عملی آن نگاشته شده است.



استناد: عباسوند، فریبا. (۱۴۰۳). عدالت به مثابه راهبردی حاکمیتی با تأکید بر روایات امام رضا(ع). پژوهش‌های اجتماعی

اسلامی، ۳۰ (۱۲۹)، ۷۷-۱۰۵. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6413.1372>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.



مقدمه

از نیمه اول قرن بیستم اصل عدم تبعیض به مثابه نجات بخش ترین اصل حقوق بشری در مجامع حقوقی بین المللی مطرح شد و در طول دهه ها با اصرار بر برابری، همه تفاوت ها را نادیده می گرفتند. سپس در دو دهه اخیر با تنوع گرایی به دنبال اهمیت دادن به تکرر و تفاوت بوده اند که این امر نشان می دهد برابری و تفاوت امری حل نشده برای جامعه حقوقی و سیاسی در مقیاس جهانی است. عدالت مضمونی با دو متغیر است که عبارت هستند از برابری و تفاوت. از میان این دو متغیر هم تفاوت از برابری مهم تر و پیچیده تر است. اگر هیچ بنیاد نابرابری سازی وجود نداشت برابری مفهومی مکفی برای اداره هر جمعی بود اما تفاوت های متعدد در زندگی بشر و میان آحاد سیستم ها را به سمت مفهوم دیگری که مکمل برابری است می کشاند که عدالت است بنابراین درست است که بگوئیم مطالعات عدالت مطالعات نابرابری ها هستند. پیچیدگی متغیر تفاوت هم به این دلیل است که تفاوت ها چه طبیعی و چه اکتسابی ظرفیت داخلی برای ستم دارند پس اداره کنندگان اجتماعات مختلف بشری نیازمند راهبردهایی برای مهار و مدیریت تفاوت ها برای جلوگیری از ظلم هستند این همان چیزی است که به عدالت معروف است. عدالت همزاد با اندیشه بشری است زیرا تفاوت ها و برابری ها همزاد با بشر و نظامات زندگی او هستند. با این وجود اگر چه در متون کهن در موارد اندکی از عدالت به مثابه یک ابزار حاکمیتی سخن به میان آمده و در معدود دیدگاه های اندیشمندان طرحواره های نظام مندی در به کارگیری عدالت از سوی حاکمان سخن گفته شده سابقه نظریه پردازی و نظام سازی درباره عدالت به دو قرن اخیر برمی گردد که فیلسوفان سیاست و اقتصاد را به دو ابر جناح فکری در جهان غرب تقسیم کرد. یک محل منازعه جدی میان چپ و راست سیاسی و اقتصادی در اندیشه غربی موضوع عدالت است. در حوزه اسلامی با وجود آموزه های متکثر درباره عدالت و بیان چندوجهی پیامبر گرامی اسلام و امامان شیعی درباره عدالت که از حوزه اخلاق فردی تا کلان حوزه سیاسی و اجتماعی را دربر می گیرد، درباره عدالت نظریه پردازی و نظام سازی نشده است. مطالعه منابع دینی اگر چه اهمیت عدالت را برای تعالی اخلاقی فرد، اصلاح مناسبات خانواده و جامعه نشان

می‌دهد، این اصل را به دست می‌دهد که اصولاً با امامت و رهبری ارتباط تنگاتنگی دارد؛ از امامت جماعت، امامت اقتصاد و حقوق خانواده تا امامت جامعه. این امر به گونه‌ای در احادیث اسلامی برجسته است که می‌توان گفت عدالت بیش از هر چیزی راهبردی حاکمیتی است که با عملیات محقق می‌شود. به همین سبب امام علی(ع) از گفتهٔ اصبع بن نباته که او را به ماندن در خانه سفارش کرد شکفت زده شد و فرمود من به جای شما سرکشی به بازار را انجام می‌دهم. در تاریخ آمده است حضرت در بازارها تازیانه به دست، راه می‌رفت و هر کم‌فروش و فریبکاری را که در میان بازاریان مسلمان می‌دید، تنبیه و بازارها را بررسی کرده و سپس به بازار خرمافروشان رفته و می‌فرمود خوب و بد جنس‌های خود را آشکار کنید (ابن‌حیون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۳۸). هم ایشان در سفارش به عمر بن خطاب که حاکم وقت بود، فرمود که رعایت آن‌ها برای [زمامداری] اساسی است و بدون رعایت آن‌ها، اجرای امور دیگر ناکارآمد است. یکی از این امور، تساوی و عدالت در تقسیم مزایای اجتماعی بدون توجه به نژاد است (حر عاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۱۵۶). با این وجود مطالعات اسلامی حوزهٔ عدالت از این بعد عمل‌گرایانه و سیاسی فقیر است. مهم‌ترین موضوعات در این رابطه که این مقاله به آن‌ها خواهد پرداخت نشان دادن برخی مناشی نظری گمگشتگی مفهومی دربارهٔ عدالت، گستره حاکمیتی عدالت و تبیین ضرورت‌های عملی دربارهٔ آن به مثابهٔ یک ابزار حاکمیتی است که یکی از مهم‌ترین موارد تبیین معیار نابرابری، شاخص‌سازی و ادراک سنجی است. هدف این مقاله نشان دادن خلاء مطالعات اسلامی عدالت از نقطه نظر عمل‌گرایانه و اثبات ضرورت توجه به جنبه حاکمیتی آن است. در این مقاله در همهٔ سطوح و در حد امکان به روایات حضرت رضا(ع) استناد می‌شود زیرا نظر مبارک آن امام همام این است که وظیفهٔ مهم امام در نسبت با مردم و در فرض حاکمیت عدالت است (کشف الغمه، ج ۳، ص ۱۷).

۱. ضرورت ایضاح مفهومی در بحث عدالت

مطالعات نشان می‌دهد کلمات در طول تاریخ و با عبور از نقاط عطف مانند ظهور ادیان یا نظریه‌های فلسفی اخلاقی، حامل برخی معانی می‌شوند یا بخشی از دلالت خود را از دست می‌دهند؛ برای نمونه واژگان «مروت» و «فضیلت» که پیش از اسلام حامل معانی

و صفات جوانمردانه برای دفاع از ناموس و عرضِ قبیله و کوشش برای بالا بردن شان آن بود و خود غایت به شمار می‌آمد، پس از اسلام و با دخالت قرآن تا حدی معنای غایی بودن را از دست داد و راهی شد برای رسیدن به هدفی دیگر. بنا بر قرائت قرآنی، زمانی فضیلت فضیلت و مروت فضیلت است که عامل به آن در پی کسب رضایت خالق خویش و سعادت اخروی باشد. گفتنی است این سیالیت در معنا متوقف نشد و پس از رحلت پیامبر(ص) فضیلت وارد عرصهٔ درگیری‌ها و نزاع‌هایی شد که این بار با ارزش‌های دینی رنگ شده بودند (ارکون، ۱۳۹۵، ص ۴۶۲-۴۶۳)؛ برای نمونه تفاخر به عنوان صحابی بودن، ساقی حاجیان بودن و مانند آن جای تفاخر به قبیله و عشیره را گرفت. در همین راستا، ما نیازمند مطالعه‌ای مفهوم‌شناسانه دربارهٔ عدالت هستیم که بدانیم دربارهٔ آن تحولات معنایی رخ داده است یا خیر.

۱-۱. قرائت دل‌بخواهانه از عدالت و ضرورت تعریف معیار از عدالت

نخست باید توجه داشت ارجاع به عدالت برای اثبات یا تأیید امور متناقض همواره وجود داشته است؛ امری که می‌تواند متأثر از تفسیرپذیری این مفهوم باشد. علامه طباطبائی در تفسیر خود نوشته‌اند تعریف عدالت در همهٔ زمان‌ها یکی است؛ اما مصادیق آن در طول زمان یا بر اساس عناصر فرهنگی و اجتماعی، متغیر است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۳۰-۳۳۲؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۸۲۲). در نتیجه ممکن است دو امر متخالف به عدالت مستند شوند. از سوی دیگر احتمال دارد افراد برای توجیه رفتار خود به قرائتی دل‌بخواهانه از عدالت استدلال کنند. این امر نیز همواره وجود داشته است؛ برای نمونه قریشیان با هدف از بین بردن حمایت ابوطالب از رسول خدا(ص) و کشتن حضرت نزد ابوطالب آمدند و گفتند: از تو می‌خواهیم پیشنهاد عادلانهٔ ما را بپذیری، عمارهٔ بن ولید بن مغیره (جوانی که از همهٔ قریش خوش‌منظرتر بود) را بگیر و او را پسر قرار بده و محمد را به ما تسلیم کن تا او را بکشیم. ابوطالب مفهوم آنان از عدالت و رفتار عادلانه را تخطئه کرد و پاسخ داد: با من از در انصاف سخن نگفتید. پسر من را به شما تسلیم کنم تا او را بکشید و پسر خود را به من می‌دهید که او را پرورش دهم؟ (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۸۱).

طبعاً درک مفهوم عدالت، حرکت اجتماعی بر پایهٔ عدالت و گفت‌وگو دربارهٔ عدالت

و ستم به هیچ وجه از اختصاصات جامعه عربی نبود و عدالت و ظلم از پرتکرارترین واژگان در ادبیات و تاریخ ملل بودند. استناد به جامعه عربی از آن رو مهم است که ظرف ظهور اسلام است و فرایند تحول معانی در این ظرف، پیش و پس از اسلام برای این پژوهش مهم است. در تفسیر جامع البیان از سعید بن جبیر نقل شده است اسلام آمد؛ درحالی که مردم بر روش و سلوک جاهلی خود بودند؛ مگر اینکه به چیزی امر می شدند که آن را پیروی می کردند یا از چیزی نهی می شدند که از آن پرهیز می کردند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۵۶-۱۵۷).

بر این اساس برای درک نسبت میان معانی عرفی و شرعی از هر واژه، باید به تاریخ پیش و پس از اسلام هردو توجه کنیم که یکی از آن‌ها مفهوم عدالت است. بررسی اشعار به جامانده از جامعه عربی آن روز که برخاسته از روحیه بسیط مردم آن سرزمین بودند، معلوم می کند جامعه پیشااسلام درک شفافی در حدود فهم خود از عدالت داشتند؛ اگرچه در مصادیق آن همواره هم راستا نبودند. یک نمونه از این اشعار «صعالیک» هستند. اشعار شاعران معترضی که «صعالیک» خوانده می شوند، ماهیت اعتراضی داشت. توزیع ناعادلانه ثروت در میان افراد قبایل مختلف، پدید آمدن دو طبقه ثروتمند و فقیر، نبود عدالت اجتماعی به همراه جریان های اعتقادی و فکری مبتنی بر تعصب و تبعیض بر اساس رنگ پوست، نژاد، موقعیت اجتماعی بر روی این گروه از شاعران جاهلی تأثیری عمیق بر جای نهاد. شعر صعالیک بیانگر روح شورش بر ضد وضع موجود بود و در آن از ارزش های والای انسانی و کرامت های اخلاقی مانند عدالت، جوانمردی، صبر و پایداری در برابر سختی ها سخن می رفت. صعالیک ضمن پرده برداری از وضع جوامع پیشااسلامی، نشان می دهند چرا نهضت عدالت محور پیامبر (ص) تا به آن حد در جامعه عربی آن روز موفق شد (فروغی، ۲۰۱۸).

بررسی اشعار عربی به مثابه بخش مهمی از ادبیاتی که فرهنگ و باورها و ارزش های جامعه عربی را منعکس کرده، نشان می دهد فخر، رثا و تغزل بخش مهمی از محورهای شعری آن شاعران بود (نک: عامری و طاهری، ۱۳۸۹). ارزش های اخلاقی متناسب با جامعه آن روز در این سه محور اصلی نادیده گرفته نمی شدند؛ اما چندان هم اهمیت نداشتند. در غزلیات، هم زن به عنوان محبوب و معشوق حضور داشته که در بهترین حالت و در غزل

عفیف به جای شرح جمال او به ارزش‌های اخلاقی او تصریح می‌شد (همان، ص ۵۰). با این وصف اگر چه اشعار به دنبال بیان ارزش‌های اخلاقی نبودند اما در میان اشعار و قصاید عربی، بخشی را با نام «منصفات» معرفی کرده‌اند که در این اشعار، مضامینی دربارهٔ اسلوب منصفانه رفتار جامعه آن روز وجود دارد؛ مانند اینکه مبارزان ممتاز و بسیار شجاع در جنگ‌ها از سربازان عادی با این خصلت جدا می‌شدند که اهل خدعه و نیرنگ نبودند و دشمن را فریب نمی‌دادند. برخی نیز قصیده‌هایی را که در آن‌ها شاعر صادقانه به نقاط ضعف خود یا جبههٔ خودی مانند فرار از معرکه و نقاط قوت دشمن به‌صراحت سخن گفته، «منصفات» نامیده‌اند؛ زیرا در آن‌ها به صورت منصفانه مطلبی گزارش شده است (وهبة و کامل مهندس، ۱۹۸۴، ص ۳۹۱). اگرچه نویسندگان گوناگون دلایل متعددی برای این سنت شعری بیان کرده‌اند (عبدالرحمن، ۱۹۸۴م، ص ۳۰۴؛ مولوی، ۱۹۷۰، ص ۱۰۳)، در کتاب شعر جاهلی تا قرن اول هجری آمده است تربیت اصیل، تعهد انسانی و اعتماد به نفس در روح جامعهٔ عربی، این سلوک منصفانه را در جنگ با دشمن برای آن‌ها رقم می‌زد (قیسی، ۱۹۸۷، ص ۶). نتیجه این است که توجه به ارزش‌هایی همچون عدالت و انصاف در جامعهٔ پیشااسلامی نیز مطرح بود؛ اگرچه مصادیق آن مختص اوضاع اجتماعی و فرهنگی همان زمان بود.

پس از ظهور اسلام و پیدایش گفتار و متون دینی، عدالت به شکل‌های گوناگون معرفی شده است. گاهی مضمون آن مفروض و متفاهم گرفته شده و مردم و حاکمان به آن امر شده‌اند. گاه خود عدالت را تعریف کرده و گاهی عدالت با مضامین درونی‌اش یا ارزش‌های همسو و وابسته یا آثار مهم آن که توجیه‌کنندهٔ لزوم اجرای عدالت قلمداد می‌شوند (آمدی تمیمی، ۱۴۰۱، ص ۲۵۴) یا با عرصه‌های اساسی که عدالت باید در آن‌ها جاری شود، معرفی شده است. تمرکز بر همهٔ آن‌ها با هم، فهم از معیار عدالت در تراز اندیشهٔ اسلامی را معلوم می‌دارد. فهم معیار و اصول عدالت از آن‌رو مهم است که بی‌گمان بُعدی از آن، دستوری و حاکمیتی است. قرآن کریم به پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «به مردم بگو من مأمور شده‌ام تا عدالت را در میان شما اجرا کنم» (شوری/ ۱۵). امام علی(ع) نیز پس از انکار صریح تبعیض بر مبنای نژاد، رعایت انصاف و عدالت را از حقوق مردم بر حاکم می‌شمرد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۵، ص ۳۵۶). ایشان در پاسخ این

پرسش که عدل بهتر است یا جود، فرمود: عدالت هرچیز را در جای خود می‌نهد؛ ولی جود امور را از جهت اصلی‌شان خارج می‌کند (به این معنا که بخشش نباید اصل در اداره اقتصادی جامعه باشد و حاکمان برای اداره جامعه به بخشش مردم اتکا کنند). عدالت تدبیرکننده‌ای به سود همگان است؛ اما سخاوت و بخشش امری خاص است. پس عدل شریف‌تر و بافضیلت‌تر است (نهج البلاغه، حکمت ۱۲۹۰).

۲-۱. خانواده‌واژگانی و مفهومی عدالت به مثابه استراتژی حاکمیتی

بررسی‌ها نشان می‌دهد پژوهش جزئی‌نگر و سنت‌پژوهانه‌ای درباره فهم از عدالت، در عرصه برابری‌های اجتماعی و به مثابه یک ابزار حکمرانی صورت نگرفته است به نوعی که نتیجه آن توسعه امکان‌های روز آمد برای حکمرانی دینی باشد. این در حالی است که گفتمان عدالت و نفی ظلم ادر ادبیات زسول خدا به عنوان برهم زننده نظم پیشین و پیام‌آور نظام اجتماعی جدید، اولین روزهای انتشار خبر اسلام شایع شد. چنان‌که مفهوم عدالت تنها مفهومی نبود که در اسلام بدان ارجاع می‌شد. پیامبر(ص) در تقسیم مواهب اجتماعی و مزایای گوناگون مالی و غیرمالی به عناوین مختلف استدلال می‌کرد و مبنای توزیع حضرت طبق قواعد اسلامی، متکثر و بخشی از آن در شریعت مخفی بود؛ مانند احکام مربوط به توزیع زکات و خمس. برای نمونه می‌توان به نامه ایشان به سوی مردم یمن اشاره کرد که به وسیله معاذ بن جبل فرستاده شد و در آن، نظام توزیع ثروت به مثابه قوانین شرعی بیان شده بود (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۴۸). مساوات در کنار عدالت نیز از نخستین مفاهیمی بودند که در ادبیات حضرت رسول(ص) به عنوان استراتژی حاکمیتی بارها به کار می‌رفتند. ایشان فرمود مردم در اسلام برابرنند؛ مردم به یک اندازه، فرزند آدم و حوایند؛ عربی را بر عجمی و عجمی را بر عربی - جز به پرهیزکاری و ترس از خداوند - برتری نیست (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۰۴). اگرچه در میان خلفا بیشترین تأکید و سفارش بر خودداری از ستم در سخنان امیرمؤمنان(ع) وجود دارد، این گفتمان پس از پیامبر(ص) در زمان سایر امامان نیز ادامه داشت. برای نمونه، عبدالله بن فقیه ازدی می‌گوید: در زمان حضرت امیر(ع) من و برادرم، کعب، در سپاه با معقل بن قیس بودیم. زمانی که او می‌خواست حرکت کند، پیش علی(ع) رفت تا با او وداع کند. حضرت به او فرمود: ای

معقل، چندان که توانی از خدا بترس که خدا به مؤمنان چنین سفارش کرده است؛ به مسلمانان تعدی مکن، به زمین ستم مکن، گردن‌فرازی مکن که خدا گردن‌فرازان را دوست ندارد (همان، ج ۵، ص ۱۹۴۰). همو در جریان بیعتش در پاسخ افراد فرمود: من حق ندارم از [از پیش خود] حقوق الهی تعیین کنم ... پس در هرچه برای خدا و [و جزو اموال] مسلمین است، بر مبنای عدالت و به‌طور کامل میان شما توزیع می‌شود (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۷۵). افزون بر پیامبر(ص) و حاکمان، مردم نیز به عدالت ارجاع می‌دادند و آن را ویژگی زمامداری صالح می‌دانستند؛ از آن جمله گفتار مقداد در رد انتخاب عبدالرحمن بن عوف است که عثمان را بر علی(ع) ترجیح داده بود. او در استدلال خود به عدالت امیرالمؤمنین(ع) استناد جست و گفت «ای عبدالرحمان، به خدا کار را از کسانی که به حق حکم می‌کنند و به حق عدالت می‌کنند، بازگرفتی ... به خدا هرگز حوادثی مانند آنچه از پس پیامبر(ص) بر این خاندان رخ داد، ندیده‌ام. از قریش در عجبم، مردی را واگذاشتند که ناگفته پیداست هیچ‌کس عالم‌تر و عادل‌تر از او نیست (همان، ص ۲۰۷۴).

تأکیدات و رفتارهای عدالت‌محور شامل همه صنوف و طبقات مردم می‌شد. نمونه‌ای از اجرای عدالت که هم جنسیت و هم قومیت را به سود عدالت نادیده گرفته، داستانی در سیره پیامبر(ص) است. در زمان فتح مکه، زنی از قبیله بنی‌مخزوم مرتکب دزدی شد. خانواده او از مجازات این زن هراسان بودند و آن را منافی با شئون اشرافی خود می‌دانستند. به همین سبب از اسامه خواستند نزد پیامبر(ص) شفاعت کند تا حضرت از مجازات زن منصرف شود؛ اما به محض شنیدن سخن اسامه، رنگ چهره پیامبر اعظم(ص) از شدت خشم، برافروخته شد و ایشان با ناراحتی فرمود: «چه جای شفاعت است؟ مگر می‌توان حدود قانون خدا را بی‌اجرا گذاشت؟» پیامبر(ص) برای اینکه فکر تبعیض در اجرای قانون به ذهن مردم خطور نکند، عصر آن روز برای مردم سخنرانی فرمود و تأکید کرد در اجرای فرمان خداوند هرگز تبعیض روا نمی‌دارد (بخاری، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۵۲).

مضامین عدالت در یک نظم معنایی همواره متنوع و رایج بودند. افزون بر خانواده لغت، خانواده مفهوم نیز برای عدالت وجود داشته است. عدالت با مفاهیمی مانند حق،

برابری، تفاوت، حمایت، انصاف، رعایت، ستم‌گریزی، مراقبت از ضعیف، اعطا و دادن حق به‌مثابه عنصر سیاسی مرتبط است که می‌توان چنین بحثی را تحت عنوان مضامین عدالت دنبال کرد. در متون اسلامی به این بسته مفهومی ذیل عدالت تصریح شده است. روایت ذیل یک دسته از معانی اخلاقی را در مضمون عدالت شمرده است. برای مثال، از امام رضا(ع) نقل شده است که نعمت‌ها بر مردم با دو چیز دوام می‌یابند: عدل و احسان (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶). این نشان می‌دهد که توجه انحصاری به عدالت برای تحقق جامعه متعادل و برخوردار کافی نیست و باید به سراغ خانواده مفاهیم مرتبط رفت.

گاهی نیز تعبیر «عدالت» به‌صراحت در متون به کار نرفته؛ بلکه مقابل آن یعنی رفع ستم و ضرورت خودداری از ظلم یا کوشش برای جبران ستم مطرح شده است که صرفاً از باب نمونه به مواردی اشاره می‌شود. چنین مضامینی پس از قرآن کریم در دستورها و پیام‌های پیامبر اکرم(ص) به‌وفور یافت می‌شوند. دستورالعمل پیامبر خدا(ص) به عمرو بن حزم انصاری یک نمونه است که حضرت از عمرو خواستند مردم‌داری کند تا آن‌ها به‌تدریج در کار دین، بینا و دانا شوند. جنبه حمایتی و مدارا در این نامه مفصل کاملاً مشهود است (همان، ص ۱۲۵۹). نمونه دیگر فرمایش امام هشتم است که دقیقاً عدم ستم به دیگران در تعاملات اجتماعی را مروت دانسته‌اند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳).

مضامین عدالت که در عبارت ذیل با گزاره‌های گوناگون منعکس شده، بیانگر توجه دین اسلام به تأثیر رفتار عادلانه در ایجاد همدلی و راهیابی است. در این میان تأکید بر حقوق اقلیت‌ها و حمایت از طبقات ضعیف یا ضعیف انگاشته‌شده به‌عنوان یک سیاست در متن ذیل و موارد مشابه کاملاً قابل‌درک است. زنان، کودکان و افراد سال‌خورده در این سیره حقوقی همواره مورد توجه ویژه بودند؛ چنان‌که در کتاب‌های تاریخی آمده است پیامبر اعظم(ص) وقتی لشکر اسلام را بسیج می‌کرد، سپاه را با تمام افراد لشکر احضار می‌کرد و به ایشان می‌فرمود: «بروید به نام خدای تعالی و استقامت جوید به خدای و در راه خدا و بر ملت پیغمبر خدا جهاد کنید. مکر نکنید، از غنایم ندزدید و کافران را پس از کشتن، مثله نکنید و پیران و کودکان و زنان را نکشید و رهبانان را که در غارها و بیخوله‌ها جای دارند، به قتل نرسانید، حیوانات حلال‌گوشت را نکشید؛ مگر اینکه برای تغذیه به آن‌ها نیاز داشته باشید. هرگز آب مشرکان را زهرآلود نکنید، بر دشمن شیخون نزنید،

درختان را از بیخ قطع نکنید؛ مگر اینکه مضطر باشید و درختان میوه را برنیاورید و حرث و زرع و نخلستان را نسوزانید و می‌فرمود: من بیشتر دوست دارم شما را در هنگام بازگشت [از جهاد]، همراه با مردمی ببینم که به اسلام گرویده‌اند؛ نه با عده‌ای کودکان و زنانی که پدران و شوهران آن‌ها را کشته باشید» (شیبانی و سرخسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۸-۵۹).

مفهوم برابری نیز به مثابه رهاورد اسلام و بخشی از مضمون عدالت، برای عرب مسلمان اهمیت داشت و در برابر اقوام دیگر به آن استدلال می‌جست. در یکی از جنگ‌های مسلمانان با ایرانیان، رستم فرخزاد فرمانده لشکر ایران خواست مسلمانان نماینده‌ای برای مذاکره نزد او بفرستند. فرستاده جلو رفت تا اینکه کنار رستم فرخزاد بر تخت و مخده او نشست. ایرانیان از رفتار فرستاده مسلمانان برآشفتمند و او را به زیر کشیدند و کتک زدند. فرستاده در پاسخ رفتار آنان به برابری میان مسلمانان استاد جست و گفت: از خردمندی شما سخن‌ها شنیده بودم؛ اما کسی را از شما سفیه‌تر نمی‌بینم. پس از ظهور اسلام، ما مردم عرب همه برابریم و کسی از ما، دیگری را به بندگی نمی‌گیرد؛ مگر آنکه اسیر جنگ باشد. پنداشتم شما نیز با قوم خویش برابرید؛ چنان‌که ما عربان برابریم. بهتر بود به من می‌گفتید که بعضی‌تان خدای بعضی دیگرید (طبری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۶۹۶).

در واقع مساوات و برابری مفهومی در مضامین عدالت و به تعبیر صحیح‌تر نیمی از معنای عدالت به شمار می‌آید. پیامبر اکرم(ص) در موارد زیادی این مساوات را رعایت می‌کردند؛ حتی اگر مورد اعتراض خواص قرار می‌گرفتند. از این جمله است تقسیم غنائم جنگ بدر (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۶، ص ۲۱۴). امام صادق(ع) با تأکید بر این مساوات تصریح می‌کنند تفاوت‌های مردم و برتری گروهی از مردم تأثیری در این‌باره ندارد. متن فرمایش ایشان از این قرار است: اهل اسلام (همه مسلمانان) فرزندان اسلام‌اند؛ میان ایشان در عطا (حق مالی هر کدام)، مساوات برقرار می‌کنم؛ برتری‌های ایشان امری است میان خود و خدایشان. من آنان را مانند فرزندان یک تن در نظر می‌گیرم (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۲۰۴).

واژه پرتکرار دیگر که در بردارنده مضمون عدالت است «قسط» است. در آیات قرآن به قسط اشاره شده که گاهی به معنای سهم و بهره و نصیب است؛ چنان‌که به معنای

دادگری و برابرسازی نیز آمده است. صاحب الحیاة توضیح درخوری درباره نصیب هر کسی دارد. نصیب در مفهوم اسلامی آن، چیزی است که هر فرد باید در زندگی واجد آن باشد. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ (بخورید و بیاشامید) که خطابی عام است و افزون بر عمومی بودن تکوینی اکل و شرب است. بنابراین هر فردی نصیبی از معیشت و روزی دارد که با آن، زندگی او تأمین می‌شود. این سهم که باید به هر کسی برسد، سهمی قوامی و مبتنی بر حد میانه و اعتدال است. بنابراین هر کسی سهم و حصه‌ای دارد که با فقر متضاد بوده و به همین سبب قابل قبول نیست؛ چنان‌که فزون‌طلبی مالی، اتراف و اسراف نیز افزون‌خواهی بر سهم است و مانع رسیدن سهم‌های مردمان دیگر به ایشان می‌شود که به همین سبب آن نیز باطل و مردود است (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۵۷۴). این معنا برای قسط دربردارنده مفهوم عدالت نیز است.

انصاف نیز از خانواده مفهومی عدالت قلمداد می‌شود که امروزه در نظام قضایی کشورها به‌عنوان مکمل عدالت قانونی به آن استناد می‌شود. در تفاوت دو واژه «عدل» و «انصاف»، عدل را احقاق حق طبق مَر قانون و موازین قضایی دانسته‌اند؛ اگرچه در مواقعی سخت و انعطاف‌ناپذیر باشد؛ حال آنکه در انصاف، سختگیری و شدت کمتری وجود دارد و سخن از رحمت و شفقت است. در روایتی از پیامبر اسلام (ص) آمده است امتی که به عدل حکم می‌دهند و بر کسانی که خواهان رحم و شفقت باشند رحم می‌کنند، نابود نمی‌شوند.

از نظر برخی قانون‌پژوهان نیز اگرچه تعریف روشنی از انصاف وجود ندارد، ارجاع به انصاف و ذکر آن در قوانین چه به‌طور ضمنی و چه صریح، نشان می‌دهد توافقی وجود دارد مبنی بر اینکه انصاف دارای بار اخلاقی است و قانون‌گذاران یا قاضیان با کمک آن، ارزش‌های اخلاقی را به مراتب قانونی وارد کرده‌اند؛ برای نمونه گفته‌اند در مفهوم انصاف، لطافت و مسئولیت‌پذیری وجود دارد (چاتوپادیای، ۱۹۷۵، ص ۳۸۲). برخی معتقدند اصولی مانند ملاحظات اخلاقی، وجدان خوب و حسن‌نیت با کمک واژه انصاف به قوانین بین‌الملل مانند قانون انگلیس، فرانسه، آلمان و سوئیس راه یافته است و سپس

معنایی از انصاف در دادگاه‌ها، داوری و سیاست‌های مربوط به عدالت گنجانده شده است (همان). کونو می‌نویسد شواهد نیمه‌میدانی بسیاری نشان می‌دهد انصاف عموماً به‌عنوان انگیزه پشت صحنه بیشتر رفتارهای مشاهده‌شده در جهان واقعیت دیده می‌شود و اغلب توسط انگیزه‌های دیگر، متعادل یا تقویت می‌شود؛ مانند نفع شخصی، روح جمعی، دوستی و نوع‌دوستی متقابل (کونو، ۲۰۰۳، ص ۱۱۹۱). این سخن بدان معناست که انصاف بیشتر امری اخلاقی است.

۲. حکمرانی و گستره عدالت

امام رضا(ع) در روایت مفصلی که در بیان اوصاف امام معصوم انشا فرمود از جمله وظائف اما را سیاست کردن مردم، نظم‌بخشی به امور مسلمین و اصلاح امر دنیای مردم را در کنار وظیفه خطیر راهبری و هدایت معنوی آن‌ها شمرده است (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۵-۲۰۰). بنابراین حاکمیت از مهم‌ترین ابزار برای امام برای تحقق این اهداف است. هم‌ایشان در میان همه صفاتی که می‌شد به‌عنوان سبب دور شدن حاکم از خداوند بیان کنند به عدم رعایت عدالت نام بردند (همان، ج ۲، ص ۳۱). چنان‌که حضرت در بیان علت لزوم اطاعت از ولی امر و ضرورت حاکم الهی به این مسئله اشاره کرده و آن را مهم‌ترین عامل برای جلوگیری تعدی مردم بر یکدیگر دانسته است (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸). آنگاه بررسی سایر روایات شیعی این باور را تقویت می‌کنند که جوهر و اساس حاکمیت اجرای عدالت است؛ چه آنکه با فرض تحقق عدالت، اجرای فرمان‌های اسلامی دیگر و ایجاد تمدنی همه‌جانبه بر اساس اندیشه‌های اسلامی ممکن خواهد بود. پیامبر اکرم(ص) خوارترین فرد نزد خداوند را کسی می‌داند که سرپرست مسلمانان شود؛ اما عدالت را اجرا نکند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۵، ص ۳۵۲). امام علی(ع) دولت عادل را از واجبات دانسته (آمدی تمیمی، ۱۴۰۱، ص ۱۷۷) و عدالت را ملاک و معیار سیاست شمرده است (همان، ص ۳۱۵). از نگاه سیاسی امام علی(ع) تنها عدالت است که یک جامعه را اصلاح می‌کند (همان، ص ۲۹) و بنا به فرموده امام صادق(ع) اجرای معروف و عدالت و احسان - به‌عنوان یک بسته - از مشخصات «اولی الامر» است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۵). حضرت با عبارت «اغْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَ الرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَ أُولِيَ الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ»، نشان می‌دهد

حل معضلات اجتماعی با سه ضلعی «معروف، عدالت و احسان» امکان‌پذیر است؛ زیرا مسائل و افراد، متنوع و متفاوت‌اند؛ درعین‌حال عدالت عمومی‌ترین اصل است و معروف و احسان مکمل آن هستند. چنان‌که آمده است شماری از صوفیان خراسان نزد امام رضا(ع) آمدند و گفتند: مأمون، با تأمل در ولایتی که خداوند به او سپرده به این نتیجه رسیده که شما اهل بیت، اولی بر سایر مردمان در این امر هستید که مردم را امامت کنید، و باز از میان مردمان، شخص شما را از میان اهل بیت برای این امر مقدم و اولی بر دیگران دانسته است که حکومت را به شما بسپارد. مردم نیاز به کسی دارند که غذای سخت بخورد، لباس خشن و خشک بپوشد، سوار الاغ شود، و از مریض عیادت کند. امام رضا(ع) درحالی که تکیه داده بود، از حالت تکیه درآمد، نشست و فرمود: یوسف(ع) پیامبر خدا بود، اما قبای ابریشمین که طلا در زینت آن بکار رفته بود می‌پوشید و بر متکاهای آل فرعون تکیه می‌زد و حکومت می‌کرد. آنچه از امام انتظار می‌رود قسط و عدل است، و این که وقتی سخن می‌گویند راست بگویند، و وقتی حکم می‌کند به عدالت رفتار کند، و وقتی وعده می‌دهد عمل کند. خداوند هیچ خوردنی و پوشیدنی را [جز آنچه صریح قرآن است] تحریم نکرده است. آنگاه این آیه را خواند که: بگو چه کسی زینت الهی و پاک‌ترین رزق‌ها را که خدا برای بندگانش قرار داده حرام کرده است؟ (اربلی، کشف الغمه، ج ۳، ص ۱۷). امام علی(ع) در خطبه ۳۴ نهج البلاغه، حق حاکم را این‌گونه بیان فرموده‌اند: ای مردم، مرا بر شما و شما را بر من حقی واجب شده است. حق شما بر من، آنکه از خیرخواهی شما دریغ نوزم، بیت‌المال را میان شما عادلانه تقسیم کنم، شما را آموزش دهم تا بی‌سواد و نادان نباشید و شما را تربیت کنم تا راه و رسم زندگی را بدانید. اما حق من بر شما این است که به بیعت با من وفادار باشید، در آشکار و نهان برایم خیرخواهی کنید، هرگاه شما را فراخواندم، اجابت نمایید و هر زمان فرمان دادم، اطاعت کنید.

فهم فقیهانی مانند امام خمینی نیز این برداشت را تأیید می‌کند. ایشان حکومت اسلامی را حکومت قانون، بلکه قانون الهی می‌دانند و معتقدند حکومت اساس برای اجرای قانون و بسط عدالت قرار داده می‌شود؛ ازاین‌رو هر حاکمی باید دو صفت داشته باشد: اول اینکه به قانون آگاه باشد؛ دوم اینکه عادل باشد تا بتواند عدالت را در سطوح

اجتماعی محقق کند (موسوی خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۲۳). روشن است که هیچ حکومتی بدون پشتیبانی مردم و سرمایه‌های اجتماعی، کاری از پیش نمی‌برد. عدالت مهم‌ترین ابزار در دست حکومت برای جلب رضایت، اعتماد و همراهی مردم است. در این باره روایات پیامبر(ص) و امام علی بن ابی طالب(ع) سرشار از نکته هستند. حضرت فرموده است استقرار عدالت در شهرها و روستاها که خود موجب دوستی و رزای مردم به حاکمانشان می‌شود، می‌تواند دلپذیرترین و بهترین هدف حاکمان قرار گیرد (نهج البلاغه، نامه ۵۳). ایشان به صراحت می‌فرمایند عدالت راهی برای جلب اعتماد مردم و باعث پشتیبانی آنهاست (همان، ۵۳). در واقع عدالت تئوری اداره دنیای مردم، نفوذ در دل‌ها و راهبرد حل مشکلات آنهاست. در گستره مضامین و مصادیق عدالت می‌توان وظیفه حاکم اسلامی را پرداخت قرض کسی دانست که برای او اثبات شده که شخص مقروض از بازپرداخت قرضش ناتوان است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۴). قرار دادن چنین مصداقی در مضامین عدالت برای این است که حاکم با این کار، جلوی ضرر آحاد مردم را گرفته و از ضعیفان حمایت کرده است. کاری که به جلوگیری از ستم و انتشار کینه در میان امت اسلامی و پیامدهای بعدی آن می‌انجامد.

یکی از کدهای مهم در روایات، ضرورت عمومیت عدالت است. امام علی(ع) در خطاب به مالک اشتر دستور داد باید عدالت نزد او عمومی‌ترین چیز باشد؛ به این معنا که کسی یا چیزی را از آن استثنا نکند (نهج البلاغه، نامه ۵۳). عمومیت عدالت و ارجاع به آن در بیان حقوق حیوانات، گستره استثنانپذیر آن را به وضوح بیان می‌کند (همان). پس بی‌گمان در مناسبات اجتماعی و در سطح کلان اداره اجتماع انسانی، عدالت مرجع اصلی است. همین معنا در فرمایش امام صادق(ع) بیان شده و معرفت به آن را برای اجرای عدالت ضروری دانسته‌اند. ایشان در بیان شناخت‌های واجب بر انسان، شناخت وجوب عادلانه عمل کردن در برابر همه مردم را برشمرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۸۳) که نشان می‌دهد بدون این معرفت‌های پایه، حکومت عادلانه برپا نمی‌شود.

چنان‌که در گفتار دیگری از امام تأکید شده گستره عدالت به مذهب استثنا نمی‌خورد. ایشان در توصیف حکومت اسلامی و کیفیت ساخته شدن جامعه به دست حکومت فرمودند [در حکومت اسلامی] هیچ صاحب عائله‌ای نیازمند نخواهد ماند و

هیچ مسلمان یا غیرمسلمان هم‌پیمانی ستم نخواهد دید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۲؛ حکیمی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۶۲۳). در این روایت به خانواده و عیال نیز توجه شده و در آن آمده است خانواده از عدالت حاکمیتی بهره‌مند خواهد شد. کنار نهادن مذهب در عمل و در توزیع مواهب اجتماعی نیز مورد توجه امام علی (ع) در حکمرانی‌شان بود؛ به بیان دیگر دین و مذهب عامل اثرگذاری برای ایجاد تفاوت نیست و توزیع امکانات اجتماعی بر پایه دین، تبعیض شمرده می‌شود. یکی از شواهد این امر آن است که روزی امیرالمؤمنین (ع) بر پیرمرد کهن سال نابینایی گذشت که گدایی می‌کرد. حضرت پرسید: این کیست؟ گفتند: یا امیرالمؤمنین، نصرانی است. گفت: از او چندان کار کشیدید تا پیر و ناتوان شد؛ حال به او چیزی نمی‌دهید؟ خرج او را از بیت‌المال بدهید (حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۹). در نتیجه عمومیت عدالت به مثابه یک سیاست حتی به این معناست که رعایت آن به جامعه هدف ایمانی اختصاص ندارد. قرآن کریم تصریح می‌کند دشمنی با قومی هرگز شما را به بی‌عدالتی وادار نکند. به عدالت رفتار کنید که به تقوا نزدیک‌تر است (مائده ۸). عدالت در این خوانش، تنها راهبرد برای رفع فقر و بی‌نیازی مردم معرفی شده است. امام کاظم (ع) فرموده است خداوند در تقسیم معایش و امکانات - چه به لحاظ تکوینی و چه به لحاظ تشریعی - عدالت را اجرا کرده و به همه صنوف مردم با رعایت قاعده اعطای حق هر صاحب حقی، رسیدگی کرده است: اما مانع در سر راه توزیع و وصول مواهب و مزایا، خود آدمیان هستند. بر این اساس باید حاکم عادل وساطت کند و نظام توزیع عادلانه را برقرار نماید. در صورت اجرای عدالت، همه بی‌نیاز می‌شوند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۵۴۲).

در عبارت مفصلی از حضرت درباره گستره عدالت و رعایت انصاف به نکات مهمی اشاره شده است. حضرت ملاک بهروزی حکومت را رعایت حال عموم مردم می‌داند، نه خواص جامعه که نورچشمی‌ها و حداقلی از آحاد جامعه باشند؛ زیرا این طبقات بیشتر بار بر حکومت نهاده، کمتر در خدمت آن‌اند، در گشایش پرخرج و در سختی کم‌کارند، انصاف بر آن‌ها گرانبار است و مُصِرّ بر درخواست خویش‌اند؛ اگر عطایشان کنند، شاکر نیستند و اگر کمکی از آن‌ها خواسته شود، یاری نمی‌کنند و خود در سختی‌ها بسی کم‌طاقت‌اند؛ درحالی که ستون و تکیه‌گاه جامعه و حاکمیت عموم مردم هستند؛ پس باید

مراعات حال آن‌ها و اجرای عدالت را بر ملاحظه طبقات خاصه ترجیح داد (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

بی‌گمان یکی از عرصه‌های مهم عدالت، حوزه اقتصاد و حمایت از دارایی‌های مردم به‌ویژه افراد و طبقات ضعیف مانند ایتام است که بسیار بر آن تأکید شده است (علامه حلی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۴۸). اگر ملاک این موارد را عدالت بگیریم و جنبه حمایتی آن نسبت به طبقات ضعیف نگه‌داشته‌شده مورد تأکید باشد، می‌توان از ایتام به افراد ازکارافتاده یا زنان یا هر گروه مشابه راه یافت. در روایت مفصلی با متنی محکم و متقن، امام فرمود یکی از دلایل مهم برای ضرورت حکومت و نصب حاکمی که مأمور اجرای دستورها و قوانین شرعی هم است، همین است که از ستم و تعدی افراد به یکدیگر جلوگیری کند (همان، ص ۲۵۳).

ازجمله موارد گستره عدالت، تأمین حقوق مردم بابت خسارتی است که در جنگ‌ها متحمل می‌شوند و این امر از وظایف حاکم و در موارد مقتضی بر عهده بیت‌المال است؛ به بیان دیگر جبران پیامدهای خشونت‌های اجتماعی و جنگ‌ها در بسته عدالت حاکمان قرار دارد که گاهی با اجرای دقیق احکام اولی و گاه با تکمیل آن‌ها با قوانین حاکمیتی محقق می‌شود. یک نمونه از آن رفتار امام علی(ع) در جبران خسارت مرگ مادر و نوزادی بود که بر اثر ترس از سپاه فراری در جنگ جمل رخ داد (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۳۷). همچنین امام در دوران حکومت خود، مقرر کرده بود دیه کسانی که در حج - به سبب ازدحام جمعیت - کشته می‌شوند (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۲۰۱)، همچنین دیه کسانی که در پی خطای قضاوت قاضیان، دچار نقص عضو یا مرگ می‌شوند بر عهده بیت‌المال مسلمانان است (همان، ص ۲۰۳). در این روایات و احکام، تعبیر عدالت به کار نرفته است؛ اما در فهم و ارتکاز همه این موارد از مصادیق اجرای عدالت قلمداد می‌شوند.

امام صادق(ع) در تفسیر آیه ذیل و در پاسخ ابن‌سنان، جلوه دیگری از عدالت اسلامی را که ناظر به عدالت جبرانی است، مطرح کرده است که تابعی از جبران نسبت به احکام اسلامی است. متن پرسش و پاسخ دربردارنده نکات مهم و گویایی است که ذکر همه آن لازم است. ابن‌سنان می‌گوید: از امام صادق(ع) درباره زنی پرسیدم که به کافران پیوسته است و خدا در کتاب خود گفته است: ﴿إِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعاقِبْتُمْ

فَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَرْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا ...» (ممتحنه / ۱۱) (اگر همسر شما به نزد کافران رفت و در پی آن غنیمتی از کافران به شما رسید، پس به کسانی که زنانشان رفته‌اند، به اندازه‌ای که مهریه آن زنان کرده‌اند، بدهید)، گفتم معنای عقوبت در این آیه [در «فَعَاثِبْتُمْ»] چیست؟ امام فرمود: معنا این است که آن مرد که زن خود را از دست داده است و در پی آن، زن دیگری را به همسری خود بر می‌گزیند، بر امام (حاکم) است که مهریه زنش را که از دست داده است، به او بدهد. گفتم: چگونه مؤمنان که در رفتار آن زن نقشی نداشته‌اند، مهریه او را به شوهرش بازگردانند؟ امام پاسخ داد: امام می‌دهد؛ خواه از کافران چیزی به‌عنوان غنیمت نصیب مؤمنان بشود یا نشود؛ زیرا بر امام واجب است جبران خسارت زیردستان خود را بکند و چون بنای قسمت غنایم شود، نخست باید زیان‌هایی که رسیده است، جبران شود و پس از آن اگر چیزی ماند، تقسیم می‌شود و اگر مالی بر جای نماند، چیزی بر عهده او نیست (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۲، ۷۳۰-۷۳۱).

عدالت توزیعی و حمایت حاکم اسلامی از طبقات ضعیف یا جبران خسارت مردم از سوی حاکمیت از نقاط بسیار روشن و امیدبخش تئوری حاکمیتی اسلامی است که تبیین آن در عهد رسول‌الله (ص) نقطه عطفی در گرایش به اسلام بود؛ به این دلیل که موجبات امنیت خاطر افراد را فراهم آورد. امام صادق (ع) در روایتی از قول پیامبر (ص) فرمود: من به هر مؤمنی از خود او اولی و سزاوارترم و پس از من علی چنین است. از ایشان پرسیدند معنای این چیست؟ فرمود همان که پیامبر (ص) تصریح کرد که هرکس دینی یا زمینی مزروعی بر جای گذارد [و مالی و وارثی نداشته باشد]، ادای آن دین بر عهده من است و آن زمین به من [به‌عنوان حاکم اسلامی] باز می‌گردد و هرکس مالی بر جای گذارد، از آن وارثان اوست. در صورتی که مرد مالی نداشته باشد، بر نفس خود ولایت ندارد و اگر خرج زن و فرزند خود را ندهد، نمی‌تواند امر و نهی بر آنان داشته باشد و بر پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) و امامان پس از ایشان انجام دادن این کار لازم شده است و از اینجا بر مؤمنان، اولویت و ولایت یافتند و سبب اسلام عموم یهودیان همین سخن پیامبر (ص) بود که در نتیجه آن بر خود و عائله خویش، ایمنی و اطمینان یافتند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۰۶). در بخش زیادی از عهدنامه مالک اشتر، حضرت به رعایت انصاف که همواره گفته‌ایم وسیع‌تر از مناسبات عدالت‌محور است، سفارش کرده است. طبقات ضعیف،

افراد زمین گیر، ایتام و هر نیازمندی که راه به جایی نبرد، به طور خاص و به دلیل ضرورت رعایت انصاف باید مورد توجه و رسیدگی حاکم باشند. چنان که گذشت، از این گسترده تر ضرورت اجرای عدالت در رفتار با دشمنان است که دستور صریح قرآن کریم است (مانده / ۸).

در باره گستره عدالت، نویسندۀ الحیة معتقد است اگرچه مدار قوامی (استحکام و استواری جامعه) جز با توازن اقتصادی و معیشتی تحقق نمی یابد، قوام اجتماعی تنها به بعد اقتصادی اختصاص ندارد؛ بلکه آن بعد و ابعاد دیگری جز آن، همچون ابعاد علمی، صنعتی، قضایی، فرهنگی، پرورشی، اخلاقی، هنری، روانی، سیاسی و نظامی همه را شامل می شود و همه اینها باید بر «مدار قوامی» به گردش درآیند. نگارنده اضافه می کند این مدار قوامی همچنان که تأثیر نژاد و زبان در ایجاد تفاوت میان آحاد را نمی پذیرد، باید به جنسیت نیز حساس باشد و بدون دلیل شرعی، محدودیت برای بانوان ایجاد نکند. درواقع تنها اصل حاکم، عمومی بودن گستره عدالت است. به سخن دیگر «مدار قوامی» جز با تحقق «قسط» تحقق نمی یابد و قسط جز با تسلط «میزان» و حضور آن در میان مردم و عمل کردن به آن تجسم نمی یابد؛ پس قسط و قیام مردم به آن عالی ترین هدف اجتماعی و اقتصادی برای بعثت پیامبران است که در قرآن کریم به آن تصریح شده است و کتاب و میزان این هدف بزرگ را تجسم می بخشند و از آن پاسداری می کنند ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ (حدید / ۲۵)، اگر به آن ها عمل شود (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۵۷۴).

امام خمینی تصریح می کند احکام اسلامی درواقع مقدمه تحقق عدالت هستند (موسوی خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۷۲) و حوزه های مرتبط احکام را در ادامه سخنان معلوم می کنند. ایشان عرصه های اجرای عدالت را ارتباط با دولت ها، معاشرت با مردم، دادرسی و تقسیم درآمد عمومی از سوی حاکمیت دانسته و با اشاره به آیه: ﴿...وَإِنْ تُبْتِغُوا فَلَکُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (بقره / ۲۷۹)، حوزه معاملات را نیز در معرض اجرای عدالت یا ظلم شمرده و برای نمونه نوشته اند ربا مصداقی از ظلم مردم به یکدیگر است؛ زیرا گرفتن زیادی بر اصل مال از دیدگاه شارع، ظلم و ستم است و همین ظلم و ستم حکمت تحریم یا علت آن است. در معنای عدالت ورزی میان مردمان نیز معتقدند

نزول میزان از سوی خداوند تبارک و تعالی به معنای قیام مردم به عدل در معاملات خود است که در نتیجه به واسطه اختلال در اوزان و نسبت‌های میان اشیا به یکدیگر ضرر نزنند. علامه طباطبایی نیز در بیانی مشابه می‌نویسد قوام حیات انسان با اجتماع است و قوام اجتماع در معاملات بین خود و مبادلات کالاهاست و قوام معاملات در اشیای موزون، حفظ نسبت‌های بین آنهاست که این شأن میزان است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۷۱).

۳. توجه به ادراک و احساس مردم در راستای عدالت‌گستری

توجه به نگرانی‌های مردم در نظریه‌پردازی برای عدالت بسیار مهم است (سن، ۲۰۰۹، ص xiii). مردم باید درک کنند که یک امر عادلانه است (همان، ص ۳۹۴). برای تحقق این درک، استدلالی که برای عدالت یا شیوه اجرای آن آورده می‌شود، مهم است و نیز این اهمیت دارد که مردم این استدلال را درک کنند. از نظر آمارتیا سن مشارکت آزادانه مردم در استدلال عمومی محوری برای پیگیری عدالت است (همان، ص ۳۹۰) و نیز زمانی که عدالت آشکارا انجام می‌شود، مردم آن را درک و احساس خواهند کرد. اجرای آشکار عدالت می‌تواند به معنای شفافیت قوانین، اجرای آنها در حق همه سطوح و طبقات، نتایج ملموس در زندگی روزمره، مجازات علنی و متناسب با جرم خاطیان، کاهش شکاف‌های اجتماعی و دسترسی همه مردم به حداقلی از امکانات زندگی باشد. احساس خرسندی نسبی در جامعه در کنار موارد فوق البته به میزان آگاه شدن جامعه از فرایندهای عادلانه، عملیات حکومت در راستای بهره‌مندی مردم از مزایای اجتماعی و کاهش ستم در همه عرصه‌ها بستگی دارد. نهادهای حکومتی و غیرحکومتی با پایش این ادراک و احساس می‌توانند میزان کارآمدی نهادهای موجود را به‌طور مداوم سنجش کنند.

گاهی نیز در توزیع حقوق اجتماعی و مزایای عمومی یا خصوصی، درست عمل می‌شود یا دست کم اتفاق نادرستی رخ نمی‌دهد؛ ولی جامعه احساس عدالت نمی‌کند یا چنان‌که برخی به‌درستی نوشته‌اند، ممکن است جامعه‌ای با محرومیت بخش زیادی روبه‌رو باشد؛ ولی نتوان آن را در سیمای حقوق عدالت نشان داد (واعظی، ۱۳۹۸، ص ۵۱). این اوضاع نشان می‌دهد در کنار کوشش حاکمیتی برای رفع محرومیت‌ها در قانون باید به اصلاح ساختارهایی که این قوانین را به اقدامات سازنده تبدیل کنند یا برطرف کردن

ساختارهایی که خود مانع از اجرای قانون یا تحقق عدالت هستند، همت گماشت؛ به بیان دیگر گاهی قانون به وسیله ساختارها یا موانع قانونی به دست مصرف کننده نمی‌رسد. چنان که گاهی جامعه نیازمند قانون نیست؛ بلکه نیازمند طراحی ساختارها و طرح‌های تسهیل کننده، میانبر، حمایتی و منصفانه که نزدیک به عوامل انسانی یعنی مردم است، نه قانون که میان متن آن با مردم فاصله وجود دارد و گاهی خود بوروکراسی قانونی بخشی از این فاصله را ایجاد می‌کند.

این امر نشان می‌دهد یک حکومت با وجود قوانین بسیار در راستای احقاق حقوق دسته‌ای از مردمش ممکن است به بی‌عدالتی متهم شود؛ زیرا آن گروه به همین دلیل احساس عدالت نمی‌کنند. یکی از اصول ترمیمی در نظریه عدالت، همین است که به ادراک مردم از عدالت توجه شود. در نامه مشهور و مستند حضرت علی(ع) به مالک اشتر به او امر شده خود را از مردم مخفی ندارد؛ زیرا حاکمی که در میان مردم نباشد و خود را در موقعیت ریاست خود محصور کند، از مسائل واقعی مردم ناآگاه می‌ماند. ناآگاهی حاکم از مسائل واقعی که شامل احساس و ادراک آن‌ها، همچنین بازخورد مستقیم آن‌ها در برابر برنامه‌ها و قوانین حاکمیتی است، به فاصله بیشتر میان قدرت و مردم و ناکارآمدی می‌انجامد. در چنین اوضاعی، سودجویان و دلالان قدرت واقعیت‌ها را نزد حاکمان وارونه جلوه می‌دهند و راه را بر اجرای عدالت و ترمیم آن می‌بندند.

با وجود همه پیشرفت‌های مختلف، ادراک شخصی از عدالت یا توقع منفعت صرفاً شخصی یا گروهی از اجرای عدالت، آن را از فایده‌مندی برای اداره جامعه دور می‌کند. افراد به هر دلیل کاملاً شخصاً یا صنفی ممکن است عدالت را درک یا احساس نکنند؛ زیرا در حق آنان بر الگوی مورد انتظارشان پیش نرفته است. برای مثال، حاکمیت در ایران برای رفع نابرابری‌های متعدد میان زنان و مردان کار زیادی انجام داده است؛ اما به موازات تلاش در این راستا، کوشش بسیاری از سوی مخالفان برای القای احساس تبعیض و ستم انجام گرفت؛ به نوعی که احساس عدالت از سوی زنان کاهش یافت. در این مسیر، هر تفاوت حقوقی دستمایه‌ای برای اثبات تبعیض و ستم قرار گرفت. این کار به شکل‌های گوناگونی انجام شد؛ اما یکی از صورت‌های آن تکرار و تلقین این الگو بود که عدالت همان برابری است و برابری تنها چیزی است که می‌تواند عدالت را محقق کند. در این

گزاره، عدالت یک امر انتزاعی است که برابری قوانین، حقوق و تکالیف برابر است. در این صورت زمانی که ادراک مردم از عدالت درباره زنان با برابری مساوی دانسته شود، تعریفی مانند اعطاء کل ذی حق حقه که به نوعی مستلزم رعایت تناسب است، مفید نخواهد بود و با ادراک مردم در این باره تنافی دارد.

عدالت یک چیز و احساس مردم از عدالت چیز دیگری است چنان که فقرزدایی، ظلم‌ستیزی و عدالت‌محوری از وظایف حاکمیت است، ایجاد احساس مثبت که خود سرمایه اجتماعی نظام نیز به شمار می‌آید، وظیفه آن است. امروزه در کشورهای گوناگون، مدل‌های زیادی برای ادراک‌سنجی وجود دارد که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد. بنابراین حاکمیت ضمن اینکه باید برای تحقق عدالت از نظریه‌پردازی محققان بهره‌برد، نیاز دارد علوم انسانی را به کار گیرد تا از روش‌های اثرگذاری بر ادراک و احساس مردم نیز استفاده درست بکند. آمارتیا سن به نکته مهمی درباره احساس عدالت یا بی‌عدالتی اشاره می‌کند و آن این است که احساس و غرایز به‌تنهایی یعنی زمانی که نتوان آن‌ها را با دلایل عقلی تبیین کرد، منبع خوبی برای نظریه‌سازی درباره عدالت نیستند (سن، ۲۰۰۹، ص xvii) و لازم است این احساس با دلیل متقن اثبات یا انکار شود. در عین حال باید احساس بی‌عدالتی بررسی شود؛ حتی اگر مشخص شود این احساس نادرست است (همان، ص ۳۳۸-۳۳۹).

احساسات منفی مردم خاستگاه اعتراضات اجتماعی است؛ زیرا باعث نادیده گرفتن پیشرفت‌ها، امکانات و عینیت‌ها می‌شود (مسجدی، ۱۳۸۱، ص ۷۶-۷۷). در تمام سال‌های گذشته، چگونگی کنترل احساس بی‌عدالتی مردم سیاست‌گذاری نشد تا این حس کاهش یابد یا پیشگیری شود؛ چنان‌که از علومی که در پی کشف و حل آن باشند نیز غفلت شد. احساس تبعیض و برابری میان زن و مرد نیز ازجمله مصادیقی از موضوع احساس بی‌عدالتی است که به‌طور ویژه طی دو - سه دهه اخیر از سوی جریان‌های معاند تقویت شد. افزون بر این جریان‌های فمینیستی فعال در کشور از هر تفاوت حقوقی، دستمایه‌ای برای تقویت احساس تبعیض ساختند. وجود پاره‌ای مشکلات مانند طولانی شدن پرونده‌های خانوادگی که مسائل ویژه‌ای برای زنان ایجاد می‌کرده است، در کنار کاستی‌های دادرسی، مسائل زنان مطلقه، سرپرستان خانواده، بی‌توجهی نظام شهرسازی و مدیریت شهری به اقتضانات مؤثر و مثبت شهر خانواده‌محور و حساس به نیازمندی‌های

زنان، دختران و کودکان، غفلت طولانی از مسائل و مشکلات خاص زنان در حوزه درمان و فرایندهای هتلینگ بیمارستان‌ها که حتی در چارچوب دولت جمهوری اسلامی، حجاب زنان محجبه در اتاق عمل، ریکاوری، زمان بستری را نیز پشتیبانی میدانی نمی‌کند یا تجربه زایمان را به تجربه بد مادران باردار تبدیل می‌کند، مصادیقی هستند که به فروکاهش احساس برابری دامن زدند. درعین حال عملیات ایجابی نیز برای کاهش این احساس صورت نگرفت؛ زیرا نظریه‌های موجود اسلامی از عدالت از نظریه‌های تکمیلی برای سنجش بازخورد اقدامات عادلانه برخوردار نیست. برای همین نظریه‌ها انتزاعی و کلی هستند و در راستای حل مسائل اجتماعی که ذاتاً تحول‌پذیرند، قرار نمی‌گیرند.

ادراک‌سنجی، اقدام‌سنجی و پیامدسنجی از راهبردهای اصلی آن‌ها در راستای تحقق عدالت است. در کشورهای گوناگون، قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی از عینیت اجتماعی استخراج می‌شود و درباره آن‌ها به‌طور دائم، اقدام‌سنجی و پیامدسنجی صورت می‌گیرد. مدل‌های شیکاگو، هاروارد و MIT به منظور ادراک‌سنجی و مدل LSE برای تحلیل اثباتی، برای نمونه درک عدالت و نظریه‌های مربوط به آن در مقام اجرا به کار گرفته می‌شوند (پیغامی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۴۵). عدالت جنسیتی با قرائت بین‌المللی نیز یک راهبرد موقت برای رسیدن به برابری موردنظر نظام بین‌الملل بوده است که پیرو اقدام‌سنجی، با تغییر رویکرد زنان و توسعه به جنسیت و توسعه و تغییر راهبرد برابری در فرصت‌ها به برابری در نتایج پدید آمده است.

رمز دیگر، اندازه‌گیری توسعه و پیشرفت با ابزار کمی است. کمی دانستن همه سنجه‌های پیشرفت بی‌گمان نادرست است؛ اما اندازه‌گیری امور با کمک کمیت‌ها و تبدیل امور کیفی به معیارهای کمی تا دولتمردان بدانند چه وظایفی، در چه میزان و در چه محدوده زمانی بر عهده دارند، کاملاً منطقی و بسیار لازم است. می‌توان ادعا کرد بخش بزرگی از توسعه در کشورهای دیگر مرهون همین امر است؛ برای نمونه چنان‌که در اسناد یادشده آمده است، به منظور درک بهبود شاخص سلامت و مرگ‌ومیر مادران، اگر بر اساس آمار معلوم شود از سال فلان تا فلان چه مقدار زایمان طبیعی به وسیله افراد و کادر مجرب و تحصیل‌کرده در کشور انجام شده است و در این زمینه، اعداد و ارقام چه تغییری را نشان می‌دهند، می‌توان میزان پیشرفت خود را سنجید. اگرچه اسناد بین‌المللی

خود می‌توانند از جهاتی به تهدید علیه کشورها تبدیل شوند، مدل عملیات در آن‌ها از این جهت قابلیت الگوبرداری در چارچوب‌های بومی را دارد (نک: پیروزینک، کمیسیون ملی یونسکو ایران). تعیین مقادیر و خرد کردن پیشرفت در درصد و واحد زمان از آرمان‌گرایی فلج‌کننده جلوگیری می‌کند. آمارتیا سن در بخشی از کتاب خود که به نگرانی‌های نظریه‌پردازی درباره عدالت می‌پردازد، نکات مهمی در این رابطه مطرح می‌کند. او می‌نویسد تمرکز بر مطالبات و ایدئال‌های ما از جامعه کاملاً عادلانه، ممکن است ما را از پاسخ‌گویی به پرسش‌های دیگر که او آن‌ها را پرسش‌ها یا نیازهای مقایسه‌ای می‌نامد، بازبدارد (سن، ۲۰۰۹، ص ۹۰). من پرسش‌های سن را عمل‌گرایانه، خرد و ناظر به نیازهای واقعی جامعه در حال گذار تعبیر می‌کنم که برای رسیدن به مطلوب نهایی باید از مراحل منطقی‌تر و واقعی‌تر عبور کند؛ برای نمونه اگر در یک جامعه، لازم است زنان و مردان یا معلولان و افراد سالم به یک اندازه از امکانات شغلی برخوردار باشند و این عدالت واقعی و ایدئال باشد، برای رسیدن به این نقطه، نیاز است از درصدهای منطقی‌تر و متناسب با امکانات و زیرساخت‌های هر جامعه آغاز کرد. این کار به تحقق اهداف عادلانه کمک می‌کند و مانع از این می‌شود که ایدئال‌گری مانع آغاز هر برنامه‌ای به دلیل نبود امکانات برای تحقق صددرصدی اهداف باشد. به بیان دیگر مراد این عدالت‌پژوه این است که باید دانست فلان برنامه حمایتی در مقایسه با برنامه‌های دیگر تا چه حد عمومی‌تر یا حمایت‌کننده‌تر است؛ بنابراین تغییرات یا اصلاحات عدالت‌خواهانه نیازمند ارزیابی‌های مقایسه‌ای است، نه صرفاً شناسایی بی‌نقص جامعه عادلانه (همان، ص ۴۰۱) درواقع منظور این است که تحقق یک جامعه ایدئال عدالت‌محور شاید ممکن به نظر نرسد؛ اما معیار فوق می‌تواند هم در تئوری و هم در عمل کاملاً درخور دفاع باشد.

راهکار دیگر در این کشورها تغییر وضعی در فضای واقعی و نه بخشنامه‌ای به همراه رصد میدان است؛ برای نمونه در کشورهای توسعه‌افته، زایمان یکی از بدترین خاطره‌های زنان نیست. شرایط فوق‌العاده و امکانات کلینیکی در کنار مراقبت‌های واقعی پیش و پس از زایمان که سلامت مادر و کودک را مدنظر داشته، راهبرد مهم این کشورها برای شاخص رشد جمعیت است. این امر در کنار امکانات واقعی و دسترسی‌های آرامش‌بخش برای مادران شاغل مانند مهدکودک‌های حرفه‌ای با امکانات خوب، کادر معرب و

علاقه‌مند به کار که نگرانی‌های مادرانه را کاهش می‌دهند، در کشورهایی مانند هلند موجب افزایش میزان باروری نسبت به دهه ۱۹۸۰ میلادی شده است.^۱

ازجمله راهبردهای موفق در تحقق عدالت در کشورهای توسعه یافته عمل‌گرایی و صرفه‌جویی در ایجاد نهاد به‌ویژه نهادهای دولتی و وابسته به دولت است که خود باعث تأخیر در حل مشکلات است. در این کشورها، نهادهای کوچک، با افراد شاغل به کار محدود و با بهره‌گیری از نیروهای داوطلب فعالیت انجام می‌شود. واداشتن مردم به‌ویژه نیروهای متخصص به انجام کارهای داوطلبانه سازوکار خود را دارد که باعث رونق این فعالیت‌ها شده است؛ برای نمونه در شهرداری لندن، ضمن اینکه فرد داوطلب با همراه داشتن نمادهای اهدایی برای انجام کار داوطلبانه، از احترام اجتماعی برخوردار می‌شود، از امتیازاتی مانند اولویت استخدام یا پذیرش دانشگاهی یا تخفیف در شهریه دانشگاه برخوردار می‌شود. همین امر در کشور کانادا نیز وجود دارد (منبع: مشاهدات مستقیم نگارنده).

۴. شاخص‌سازی برای عدالت

عدالت میان آحاد به‌عنوان یک سیاست مهم و اصلی به معنای ایجاد برابری در عرصه‌های برابر و کمک به حفظ تفاوت‌هایی است که نظم انسانی را در خانواده و اجتماع نگه می‌دارد؛ بنابراین شاخص‌ها باید تأمین‌کننده هردو جهت باشند. از سوی دیگر، اگرچه درباره شاخص‌های توسعه‌افتگی و پیشرفت در دانش اقتصاد، اختلاف نظر وجود دارد و مسیر شاخص‌گذاری به سمت شاخص‌های تلفیقی تغییر کرده است (مسجدی، ۱۳۸۱، ص ۷۶-۷۷)، شاخص‌های کمی هنوز دارای اهمیت ویژه و قابل درک برای سیاست‌مداران هستند. برای مثال، به منظور ایجاد امنیت فردی در شاخص امنیت به اقدامات متناسب با شرایط جدید نیاز است؛ مانند افزایش حس اعتماد به نفس در دختران و پسران و جایگاه‌شناسی بدن و ایجاد احساس رضایت به داده‌های الهی از طریق کوشش برای اصلاح نگرش درباره زیبایی. تحقق این اقدامات نیازمند ایجاد روش‌های گفت‌وگو محور در مدرسه تا حد ممکن با کارشناسان مذهبی و مشاوران متعهد، برگزاری اردوهای معرفتی

1. <http://www.worldometers.info/world-population/netherlands-population>.

در حاشیه شهرهای محل زندگی به صورت مستمر، استفاده از ظرفیت حوزه‌های علمی به‌ویژه حوزه علمی قم برای برگزاری دوره‌های معرفتی و اخلاقی در طول تابستان است. تمام این موارد باید در برنامه‌های سالانه، کمیت‌گذاری و نتایج به‌طور دائم رصد شوند. برای درک منحنی تغییر باید مواردی مانند رشد تحصیلی، میزان تغییر پوشش، افزایش خویشتن‌داری در برقراری روابط با جنس مخالف و رشد میزان شرکت یا مشارکت در برنامه‌ها را اندازه گرفت تا از درستی عملکرد اطمینان به دست آید.

در حوزه امنیت خانوادگی که به لحاظ خصوصی بودن عرصه آن، رصد مسائل چندان آسان نیست، نیازمند اقداماتی برای پایش وضع واقعی و سپس کاهش مشکلات هستیم. اقداماتی که به ما کمک می‌کند، می‌تواند شامل این موارد باشد: بررسی آسیب‌شناسانه وقایع ازدواج در مناطق دچار آسیب مانند مناطق مرزی و دارای بافت خاص مذهبی برای جلوگیری درمان‌گرایانه از ازدواج‌های تحمیلی؛ ازدواج کودکان با فاصله سنی چشمگیر؛ ایجاد دسترسی به روان‌پزشک خانواده برای اطمینان از سلامت روانی اعضا؛ رصد خشونت خانگی به صورت ضرب‌وجرح و آسیب‌های جسمی و روانی مهلک و ایجاد دسترسی‌های بهتر و بیشتر برای ثبت موارد ضرب‌وجرح در اختلافات زوجین؛ رصد اعتیاد با ابزارهای پیشرفته‌تر و مشاوره‌های بالینی پیش از ازدواج.

مثال دیگر کودکان هستند. به دلیل ستم‌پذیری کودکان و قدرت دفاع نداشتن آن‌ها، لازم است شاخص امنیت درباره دختر بچه‌ها و پسر بچه‌ها جداگانه طراحی و اقدامات لازم آن فهرست شود، سپس درصد پیشرفت حل مشکلات، کمیت‌گذاری شود. اقدامات ذیل در راستای امنیت آنان، بخشی از وظایف لازم است: پایش سلامت جنسی کودک در محل زندگی به‌ویژه روابط خانوادگی به کمک غربالگری جسمی و روانی مستمر در مدارس؛ استفاده از ظرفیت انجمن اولیا و مربیان در راستای کاهش آسیب‌های کودکان با افزایش آگاهی والدین؛ برنامه‌ریزی متمرکز برای جلسات این انجمن بر اساس پایش استانی آسیب‌های اجتماعی؛ بهره‌گیری از ظرفیت بزرگ فارغ‌التحصیلان رشته‌های مشاوره، روان‌شناسی، مطالعات خانواده و فارغ‌التحصیلان حوزه‌های علمی برای بازپروری کودکان کار و کودکان خانواده‌های حاشیه‌نشین که طبعاً این کارشناسان با دوره‌های تکمیلی در اختیار برنامه قرار خواهند گرفت. لازم است در کنار آموزش‌ها و

درمانگری‌های این افراد، نهادهای اجرایی که به منابع مالی دسترسی دارند و امکان کمک به افراد نیازمند را فراهم می‌کنند، مانند کمیته امداد، بهزیستی و نهادهای نیکوکار حضور داشته باشند. چنین برنامه‌ای طی سال‌های اخیر با همکاری طلبه‌ها و کمیته امداد در شهرستان قم به صورت خودجوش انجام گرفت و نتایج فوق‌العاده‌ای از خود بر جای نهاد. برای رصد نتایج، دائماً باید میزان بازگشت این کودکان به تحصیل، میزان پیشرفت تحصیلی، میزان کاهش اضطراب و نگرانی و اعتماد به نفس آن‌ها اندازه‌گیری شود.

نتیجه‌گیری

یکی از امور مورد تأکید در متون اسلامی، تأکید بر عدالت به مثابه راهبرد اداره و عمران است و نگاه داشتن آن در حد یک نظریه تحسین‌برانگیز کافی نیست و دوره حاکم عدالت گستر، بهترین زمان هر جامعه است. پیرو همین امر، باید از مباحثات صرفاً انتزاعی درباره عدالت صرف‌نظر کرد و آن را به عنوان یک ابزار حاکمیتی مدنظر داشت. چنین رخدادی نیازمند رویکرد عمل‌گرایانه بوده تا به دنبال آن اقدامات عملی در سطح حاکمیت رخ دهد.

در نتیجه نگاه راهبردی به عدالت باعث انتشار نظریه عدالت در سیاست‌ها، قوانین خرد و برنامه‌ها می‌شود که خود نگاهی عمل‌گرایانه به عدالت است. توجه به خانواده وازگانی و مفهومی عدالت دست حاکم را برای اجرای یک منظومه راهبرد در راستای عدالت باز می‌کند به گونه‌ای که در عرصه‌های فوق بر اساس ادبیات دینی عدالت راهی به سوی احقاق حق آحاد گشوده می‌شود. در کنار همه امور تحقق عدالت نیازمند ادراک‌سنجی، اقدام‌سنجی و شاخص‌سازی است تا میزان اجرای عدالت در میان مردم و سطوح اجتماعی به طور مداوم سنجش شده و مسیر تحقق عدالت به وسیله حاکمیت پایش گردد.

فهرست منابع

۱. آمدی تمیمی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۰۱ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۷۸ش)، عیون اخبار الرضا(ع)، قم: شریف رضی.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام. قم: مؤسسة آل‌البيت(ع).
۴. اربلی، علی بن عیسی. (۱۴۰۵ق). کشف الغمة فی معرفة الائمة. بیروت: دارالاضواء.

۵. ارکون، محمد. (۱۳۹۵). انسان‌گرایی در تفکر اسلامی، (ترجمه احسان موسوی خلخالی). تهران: طرح نقد.
۶. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح بخاری، قاهره: وزارة الاوقاف، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، لجنة إحياء كتب السنة.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۸ق). صحیح البخاری. بیروت: دارالقلم بن ابی الارقم.
۸. پیغامی، عادل و محمدصادق ترابزاده جهرمی و سیدعلیرضا سجادی. (۱۳۹۵). گفتارهایی در عدالت اجتماعی. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۹. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۷۴). وسائل الشیعة الى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.
۱۰. حکیمی، محمدرضا و محمد حکیمی و علی حکیمی. (۱۳۸۰). الحیة، (ترجمه احمد آرام). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. شبانی، محمد بن الحسن و محمد بن احمد السرخسی. (بی تا). شرح کتاب السیر الکبیر. بیروت: دار الکتب العلمیه، محمد علی بیضون.
۱۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی.
۱۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵). التهذیب. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۵. عامری، شاکر و مهدی طاهری. (۱۳۸۹، بهار و تابستان). «الشعر الجاهلی فی حقیقته مدح». فصلنامه ادب عربی، دوره ۱، ش ۲، ص ۵۸-۴۱.
۱۶. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۶). علل الشرایع. نجف اشرف: انتشارات الحیدریه.
۱۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین(ع).
۱۸. قیسی، نوری حمودی. (۱۹۸۷م). شعر الحرب حتی القرن الأول الهجری. قاهره: عالم الکتب.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الوفا.
۲۱. مسجدی، فرخ. (۱۳۸۱). «سنجش توسعه‌افتگی کشورها». پژوهش‌های اقتصادی ایران، س ۱۰، ش ۴، ص ۶۷-۱۰۳.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. قم: صدرا.
۲۳. موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۶۳). کتاب البیع. قم: مؤسسه مطبوعاتی، قم: اسماعیلیان.
۲۴. واعظی، احمد. (۱۳۹۸). مطهری و عدالت. تهران: ندای فطرت وابسته به بنیاد علمی و فرهنگی علامه مرتضی مطهری.
۲۵. وهبه، مجدی؛ کامل، مهندس. (۱۹۸۴م). معجم المصطلحات العربیة فی اللغة والأدب. بیروت: مکتبه

لبنان.

۲۶. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. (۱۳۷۱). تاریخ یعقوبی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

27. Chattopadhyay, S. K. (1975). "Equity in International law: its Growth and Development". *Georgia of Jurnal of International and Comparative Law*, V.1 5, Issue. 2, 381- 406.
28. Konow, James. (2003). "Which Is the Fairest One of All? A Positive Analysis of Justice Theory". *Journal of Economic Literature*, V. 1. 41, Issue. 4, 1188- 1129 .
29. Maitrayee, Mukhopadhyay & Singh Navsharan. (2007). "*Gender Justice, Citizenship and Development*" New Delhi: Zubaan, an imprint of Kali for Women.
30. Malanczuk, Peter. (1997). *Akehurst's Modern Introduction to International Law*. New York: Routledge & Oxfordshire, Taylor & Francis e-Library.
31. Sen, Amartya. (2009). *The Idea of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.



Indicators of Justice-Centered Social Transformation from the Perspective of Imam Reza's Teachings

Mohammad Reza Mokhtari^{1✉}

1. Student of the Seminary, Higher School of Jurisprudence of Ālem Āl Muḥammad (pbuh), Astan Quds Razavi, Cultural Deputy of Astan Quds Razavi, Mashhad, Iran. Email: mokhtarimohammadreza113@gmail.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 29
September 2024

Accepted: 25
January 2025

Keywords:

Justice, Social
Transformation,
Imam Reza (pbuh),
Islamic Civilization,
Leadership of
Transformation.



ABSTRACT

Undoubtedly, the mission of the prophets in establishing monotheism (Tawḥīd) revolves around building a monotheistic, justice-oriented civilization. A core element in creating an Islamic civilization and eradicating global oppression lies in initiating a series of transformations in social structures and relationships. Without such changes—whether at the structural or interpersonal level—progress toward a monotheistic, oppression-free society remains unattainable. In Islamic thought, social transformation is rooted in justice. Imam Reza (pbuh), as a religious reformer and infallible leader, navigated a unique position within the court of his contemporary rulers. By analyzing his teachings and narrations through library research and an analytical jurisprudential approach, this study identifies clear indicators of justice-centered transformation in his conduct. From Imam Reza's (AS) perspective, key indicators of justice include: Intellectual and Epistemic Foundations, Ethical Standards, and Behavioral Practices such as Embodying truthfulness, fulfilling social commitments. When these indicators permeate society, they catalyze an inner transformation in public consciousness, reshaping attitudes and behaviors. This shift lays the groundwork for systemic social change, ultimately advancing the realization of a monotheistic society free from oppression.

Cite this article: Mokhtari, M., R. (2024). Indicators of Justice-Centered Social Transformation from the Perspective of Imam Reza's Teachings. *Islamic Social Studies*, 30 (129) , 107-126. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6396.1369>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



شاخصه‌های عدالت‌محوری در تحول اجتماعی از منظر معارف رضوی

محمدرضا مختاری^۱

۱. طلبه حوزه علمیه، مدرسه عالی فقاہت عالم آل محمد (ص)، آستان قدس رضوی، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: mokhtarimohammadreza113@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۶ کلیدواژه‌ها: عدالت، تحول اجتماعی، امام رضا(ع)، تمدن اسلامی، رهبری تحول. 	بی‌شک حرکت انبیا در استقرار کلمه توحید، از مسیر بنای تمدنی توحیدی و عدالت‌محور می‌گذرد. یکی از مؤلفه‌های اصلی در ایجاد تمدن اسلامی و رفع ظلم از جهان، ایجاد سلسله‌ای از تحولات در ساختارها و روابط اجتماعی است؛ چراکه بدون تحول در وضع موجود؛ چه در سطح ساختارها و چه در سطح روابط اجتماعی، امکان حرکت به سوی جامعه توحیدی و بدون ظلم نخواهد بود. تحول اجتماعی در تفکر اسلامی بر پایه عدالت بوده، و از آنجایی که امام رضا(ع) به‌عنوان مصلحی دینی و پیشوایی معصوم در موقعیتی خاص در دربار حکومت وقت آمد و شد دارد با بررسی کلمات و معارفی که از ایشان رسیده با روش کتابخانه‌ای و با رویکرد فقهی تحلیلی به وضوح می‌توان رد پای تحولی عدالت‌محور را در سیره ایشان یافت و شاخصه‌های آن را استنباط نمود. در نگاه امام رضا(ع) برخی از شاخصه‌های عدالت عبارتند از: شاخصه‌های علمی و معرفتی، شاخصه‌های اخلاقی، و نیز شاخصه‌های رفتاری عدالت مثل صدق و عمل به وعده‌های اجتماعی. در صورت تحقق این شاخصه‌ها در فضای اجتماعی، تحولی باطنی در نگرش مردم و به تبع آن تغییری اساسی در رفتار و کنش‌های مردم رخ داده که مقدمه‌ای برای تغییر اجتماعی خواهد بود، تحولی اجتماعی که سبب تحقق جامعه توحیدی و بدون ظلم می‌گردد.

استناد: مختاری، محمدرضا. (۱۴۰۳). شاخصه‌های عدالت‌محوری در تحول اجتماعی از منظر معارف رضوی.

پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۰ (۱۲۹)، ۱۰۷-۱۲۶.

<https://doi.org/10.30513/iss.2025.6396.1369>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

حرکت انسان به سوی هدف خلقت خود با هدایت و دستگیری انبیای الهی و از طریق حضور اجتماعی مؤثر ایشان شکل می‌گیرد. ازجمله مباحث مهم در هدایت انسان وجود یک برنامه الهی است که کتب آسمانی عهده‌دار آن هستند و شریعت مقدس حرکتی تکاملی برای انسان تصویر می‌کند که محور اصلی آن عدالت است.^۱ محوریت عدالت در تحولات اجتماعی، مکتبی با شکوه را محقق ساخته است و همراهی با این حرکت تحولی جز با شناخت شاخصه‌های محور اصلی آن میسر نیست.

از ویژگی‌های منحصر به فرد مکتب شیعه بهره‌مندی از امامان معصوم و مفسرانی است که خزان علم الهی بوده و پیامبرانه دستگیر طالبان هدایت الهی می‌باشند. بررسی زندگی و سیره این انوار هدایت راه سخت پیش رو را بسی راحت و طی آن را میسر می‌کند. در این میان زندگی پر فراز و نشیب امام رضا(ع) و گنجینه کلمات ایشان بخاطر ویژگی‌هایی منحصر به فرد ازجمله حضور رسمی در دستگاه حکومتی و بهره‌مندی از جایگاه رسمی اجتماعی بالا در جامعه از اهمیت خاصی برخوردار است.

تاکنون آثار متعددی در حوزه عدالت اجتماعی و تحولات جامعه ارائه شده است؛ ازجمله مقاله «عدالت اجتماعی» از آقای محمود اصغری (اندیشه حوزه، ۱۳۸۴، شماره ۵۵). کتاب «عدالت اجتماعی، آزادی و توسعه در ایران امروز» از آقای فرشاد مؤمنی ارائه شده است. همچنین در زمینه سیره و زندگی هدایتگر امام رضا(ع) با محوریت عدالت اجتماعی آثار ارزشمندی مانند مقاله سید علیرضا واسعی و طاهره‌سادات صالح شریعتی با عنوان «عدالت اجتماعی به مثابه پیشران علمی در عهد رضوی» (سیره پژوهی اهل بیت، ۱۴۰۱، ش ۱۵) و کتاب «عدالت امام از دیدگاه امام رضا(ع) با تأکید بر عدالت اجتماعی» از آقای حسن صادقی، و نیز «مجموعه مقالات همایش بین‌المللی عدالت و اخلاق در مکتب اهل بیت(ع) با تأکید بر سیره امام رضا(ع)»، با همت آقای عباس جوارشکیان عرضه شده است. به نظر می‌رسد با توجه به رشد سریع تحولات اجتماعی و توجه عمومی به مسئله عدالت در دنیای امروز، دریافت شاخصه‌هایی هدایتگر از سیره

۱. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». (حدید/۲۵)

اهل بیت (ع) در این زمینه بیش از هر زمان دیگر ضروری به نظر می‌رسد. در مقاله حاضر با روش مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی تحلیلی و با رویکرد فقهی اجتهادی مؤلفه‌های عدالت‌محوری در تحول اجتماعی و شاخصه‌های آن در کلمات امام رضا (ع) بررسی می‌گردد.

۱. تحول

مفهوم تحول اجتماعی یا دگرگونی اجتماعی محل اختلاف نظر متفکران و اندیشمندان اجتماعی است که منشأ این اختلاف عوامل نظری، ایدئولوژیک، و سطح تحلیل دانشمندان است (کوئن، ۱۳۷۴، ص ۳۱۵). همچنین جامعه‌شناسان در باب دگرگون اجتماعی نظریات مختلفی از جمله نظریه‌های تکاملی، چرخه‌ای، توازنی و تعارضی ارائه کرده‌اند.^۱ روشن است که در مکتب اسلام و بنابر حکمت اسلامی در حکمت متعالیه وجود یک حرکت تکاملی در انسان و جامعه انسانی ممکن بلکه ضروری است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۹۲).

۱-۲. تحول اجتماعی و انواع آن

اگرچه انسان تنها موجودی نیست که زندگی اجتماعی دارد ولی از تفاوت‌های مهم زندگی اجتماعی انسان و زندگی اجتماعی دیگر موجوداتی که زندگی اجتماعی دارند وجود تحول و تطور در زندگی اجتماعی انسان است. این تحول ممکن است در ابعاد مختلف مثل لوازم معیشت (صید و کشاورزی و صنعتی)، نظام اقتصادی (نظام اشتراکی، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری، سوسیالیسم)، نظام سیاسی (دوره ملوک الطوائفی،

۱. در اینجا اشاره‌ای مختصر به مفهوم این نظریات می‌شود:

نظریه‌های تکاملی: معتقدند جوامع بشری از صورت‌های ساده به صورت‌های پیچیده‌تر تکامل می‌یابند.
نظریه‌های چرخه‌ای: معتقد هر جامعه‌ای مراحل گوناگونی را پشت سر می‌گذارد که در یک چرخه دور زنده نمایان می‌شوند نه حرکت تکاملی.

نظریه‌های توازنی: معتقدند جوامع از بخش‌های به هم وابسته‌ای تشکیل شده است که هر یک از آن‌ها در کارایی جامعه نقش دارد. با دگرگونی در یکی از این بخش‌ها جامعه و بخش‌های دیگر دستخوش عدم تعادل می‌گردد.

بعد از دگرگونی همه بخش‌ها، جامعه دوباره به حالت توازن برمی‌گردد.
نظریه تعارضی: معتقدند جامعه متشکل از گروه‌های گوناگون است که تعارضی مستمر دارند و که موجب دگرگونی مستمر جامعه می‌گردد. (از نظر مارکس تضاد حاکم بر جامعه موتور محرک تغییرات و تحولات جامعه است).

(پروس کوئن، ۱۳۷۴، ۳۳۰)

استبدادی، اریستوکراسی، دموکراسی)، از نظر جنسی (دوره زن‌سالاری، مردسالاری) و مانند آن صورت گیرد (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۲۵). تحول ممکن است به دلیل بروز عواملی گاهی کند و گاهی سریع صورت گیرد.

همچنین تحول در دو سطح درونی و بیرونی رخ می‌دهد. انبیای الهی نیز برای ایجاد تحولی بنیادین در جهت ایجاد جهانی توحیدی از تحول درونی انسان شروع کرده‌اند. روشن است که در مکاتب مادی تحول را با نگاه مادی سنجیده و برای تحقق آن به دنبال ایجاد دگرگونی در جلوه‌های مادی زندگی هستند درحالی‌که در مکاتبی که به بعد روحانی و معنوی انسان توجه دارند و برای ماوراء طبیعت نیز اصالت قائل هستند در تحقق دگرگونی اجتماعی به بعد غیر مادی انسان نیز توجه داشته و ریشه‌های تحول را در جایی دیگر جستجو می‌کنند. این تفاوت نگاه ثمرات فراوانی در جریان تحول در جامعه ایجاد می‌کند ازجمله در ارائه مکانیسم تحول و دفع آفات و آسیب‌های تحول و برنامه‌ریزی اجتماعی چنان‌که خواهد آمد (مطهری، ۱۳۹۷، ص ۲۵-۳۵).

در کلام اهل بیت (ع) و بخصوص امام رضا (ع) آثار فراوانی در پیگیری تحول جامعه اسلامی در ابعاد مختلف برای ایجاد عوامل تحول و رفع موانع و آسیب‌های تحول تکاملی و صحیح جامعه اسلامی دیده می‌شود که در آینده به بخشی از آن اشاره می‌شود.

۳-۱. منشأ و عوامل تحول

در منشأ تحول در جامعه آراء مختلفی وجود دارد. منشأ تحول به تناسب جامعه و روحیات و افکار و اندیشه‌های رایج اعضای جامعه و همچنین متناسب قوت و ضعف ایشان ممکن است متفاوت باشد. انقلاب سیاسی، تحول روحی و فکری، نخبگان و قهرمانان، نژاد، جغرافیا (نوسان‌های شدید حرارت، طوفان‌ها یا زلزله‌های شدید و فقدان یا فراوانی منابع طبیعی)، سن جمعیت، تحول روابط اجتماعی، تحول خانواده، تکنولوژی (تلویزیون، فضای مجازی، هوش مصنوعی، زندگی دیجیتال، ماشین و صنعت و ...)، مردم و جمعیت (کاهش و افزایش جمعیت) و موارد دیگری از این قبیل می‌تواند منشأی برای دگرگونی اجتماعی باشد.

در بیان عوامل تحول _ چنان‌که گذشت _ میان مکاتب مختلف فکری تفاوت نظر

است. در نگاه متفکران اسلامی فطرت انسانی بواسطه دارا بودن چند خصیصه قادر است موجب تحول و دگرگونی اجتماعی گردد:

۴-۱. حفظ تجارب و جمع آن

۱. استعداد یادگیری از راه بیان و قلم.

۲. مجهز بودن به نیروی عقل و ابتکار.

۳. میل ذاتی و فطری به نوآوری (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۲)

از سوی دیگر، هر مکتبی متناسب مکانیسمی که برای حرکت تاریخ معتقد است برنامه تحول و تطور پیروان خود را تنظیم می‌کند. مکتبی که مکانیسم حرکت را فشار طبقه‌ای بر طبقه دیگر می‌داند برای اینکه جامعه را به جنبش و حرکت آورد احیاناً اگر به قدر کافی تضییق و فشار وجد نداشته باشد آن را می‌افزاید. مارکس در برخی از آثار خود یادآور شده است: «برای اینکه طبقه‌ای از آزادگان وجود داشته باشد وجود طبقه‌ای از بردگان ضروری است. همچنین می‌گوید: پس امکان آزادی ملت آلمان در کجاست؟ پاسخ ما چنین است: بایستی طبقه‌ای که به‌طور قاطعی در زنجیر باشد تشکیل داد.» (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۱۹). در این نگاه اصلاحات سبب کاهش فشار و مانع ترقی و تحول خواهد بود. ولی مکتبی که به حرکت ذاتی و فطری جامعه قائل است فشار را لازمه تکامل نمی‌داند همچنان که اصلاحات را مانع تطور نمی‌بیند. در اسلام شرایط و موانع غالباً یا همیشه حول فطرت دور می‌زند: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره/۲) ﴿لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا﴾ (یس/۷۰). در نظر قرآن دغدغه‌مندی و احساس مسئولیت در برابر نظام هستی، پاکی اولی، زنده ماندن فطرت، حیات فطری داشتن از عوامل تحول، و فساد روحی، اثم، مختم شدن قلب‌ها، اسراف و ترف و ... از موانع تحول است. از این روست که در نگاه اسلام جوانان بخاطر آلودگی کمتر، برای تحول آماده‌ترند (همان).

۵-۱. تحول در جامعه انسانی هدف نبوت و امامت

بی‌شک جوامع انسانی در مسیر خود بسوی به توحید و دین حنیف نیازمند برنامه‌ای جامع و البته ابزاری مؤثر در ترویج تفکر توحیدی بوده‌اند و این امر فلسفه بعثت انبیا و وصایت اولیای الهی را ترسیم می‌کند. از سوی دیگر تبلیغ چهره به چهره همه افراد جامعه انسانی و

ایجاد فهم الهی در تک‌تک افراد بصورت انفرادی کاری دشوار بلکه غیرممکن بود. در این راستا انبیای الهی و جانشینان ایشان همراه به دنبال ایجاد حکومت دینی بوده تا در سایه آن تمدنی توحیدی شکل گرفته و فرایند هدایت تکوینی و تشریعی با سرعت و کیفیت بالاتری تحقق یابد. ایجاد تمدن توحیدی علاوه بر رهبری الهی نیازمند مردمی توحید محور بوده و این مهم مستلزم تحولی اجتماعی می‌باشد.^۱

فرایند بعثت نبی در جامعه‌ای که زمینه ایجاد تحول را دارد متوقف بر دو تحول، یکی در شخص نبی و دیگری در جامعه می‌باشد. بنابراین ابتدا باید شخص امام جامعه متحول شده و سپس این تحول درونی به جهان اجتماعی او فیضان کرده و سبب ایجاد تمدنی جدید گردد (خامنه‌ای، ۱۳۵۳، ص ۲۵۹-۲۹۴). از این رو در بعثت انبیا دو تحول در سطح امام جامعه و اعضای جامعه توحیدی رخ می‌دهد و زمینه‌ساز تشکیل تمدنی توحیدی می‌گردد.

۲. عدالت

عدالت از ریشه عدل است و عدل از جمله کلماتی است که بر دو معنای متضاد تساوی و عدم آن دلالت می‌کنند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۴۶). برخی دانشمندان معاصر عدل را به معنای «وضع کلی شیء فی موضعه» بیان کرده‌اند و ظلم خلاف آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲). همچنین عدل را به معنای ارزش و معادل چیزی و نیز به معنای ضد جور و ستم دانسته‌اند (ابن فارس، ج ۴، ص ۲۴۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۳۰). برخی دیگر عدل را معادل حق دانسته‌اند که در آن زیاده و نقصانی نیست (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۵۹).

لازم به ذکر است که «قسط» و «میزان» را نیز به معنای عدل و عدالت دانسته‌اند. ترازو نیز از آن جهت که ابزاری برای سنجش در معاملات و جلوگیری از پایمال شدن حقوق دیگران است اشاره به لزوم برقراری عدالت دارد (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۳۱).

عدالت در لسان حکما و در علم اخلاق ملکه‌ای نفسانی است که انسان را بر تعدیل صفات و افعال خویش و رفع نزاع بین قوای انسانی و ایجاد طمئینه و تعامل مناسب بین

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ». (انفال/۲۴)

آنها قادر می‌سازد. در اصطلاح جامعه‌شناسی نیز عدالت به معنای عدم ظلم به دیگران و دفع ظلم برخی به برخی دیگر می‌باشد. علامه طباطبایی معتقدند عدالت به معنای اعتدال و حد وسط بین عالی و دانی و میانه افراط و تفریط است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۲۰۵). این همان معنای فقهی عدالت است که غیر از معنای عدالت در علم اخلاق است چه اینکه در عدالت در فقه هیئتی نفسانی است که انسان را از ارتکاب ناهنجاری‌های عرف متشرعه باز می‌دارد درحالی که عدلت در اخلاق، ملکه‌ای نفسانی است که ناظر به مراقبت نسبت به رذایل و فضایل واقعی (و نه عرفی) شکل می‌گیرد (همان، ص ۲۰۶).

عدالت بر دو قسم است: فردی و اجتماعی. عدالت فردی آن است که انسان چه در جایگاه امام جامعه و چه در جایگاه مأموم، در امور فردی خویش هر چیزی را در جای خود قرار دهد و به تعبیر دیگر آنچه سبب سعادت وی می‌گردد انجام دهد و برعکس آنچه برخلاف سعادت دنیوی و اخروی اوست ترک کند.

عدالت اجتماعی نیز آن است که انسان به‌طور کلی و حاکم جامعه به‌طور خاص حقوق افراد دیگر را رعایت کرده و با هرکس مناسب با خود او رفتار نماید. به تعبیر دیگر عدالت اجتماعی این است که هر کسی را در جای خود که به حکم عقل و یا شرع و یا عرف شایسته آن است قرار دهد و نیکوکار را به خاطر احسانش پاداش دهد و بدکار را به خاطر بدی‌اش عقاب نماید و حق مظلوم را از ظالم بستاند و در اجرای قانون تبعیض قائل نشود. قرآن کریم به عدالت اجتماعی اهتمام داشته و در آیات متعددی از این عدالت سخن گفته است: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^۱.

آنچه در این نوشتار مورد نظر است شامل همه معانی فوق از عدالت می‌شود.

۲-۱. عدالت‌محوری در تحول اجتماعی

بنابر آنچه گذشت روشن شد که در تفکر اسلامی یکی از محورهای حیاتی و اساسی در تحول جوامع، عدالت است (مطهری، ۱۳۹۷، ص ۴۳). عدالت به‌عنوان اصلی اساسی و برخاسته از فطرت انسانی، حضوری پر رنگ در همه کنش‌های اجتماعی در تفکر شیعی و اسلامی داشته و تحول اجتماعی از این امر مستثنی نیست، چه اینکه بدون عدالت

۱. علامه طباطبایی معتقد است امر به عدل در این آیه امر به عدالت اجتماعی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۳۱).

هیچ‌گونه رشد و تحول تکاملی در جامعه محقق نخواهد شد همچنان‌که عدالت ضامن بقای دین به‌عنوان برنامهٔ سعادت انسان است (همان، ۴۶).

از مسلمات نصوص اسلامی نیز همین است که تحول توحیدی جامعه اسلامی بر مدار قسط و عدل تحقق یافته و قرآن کریم یکی از مهم‌ترین و اولین هدف بعثت انبیا را اقامه عدل معرفی می‌فرماید: ﴿وَأْمُرْ بِالْعَدْلِ بَيْنَكُمْ﴾ (شوری/۱۵)، ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (اعراف/۲۹) بگونه‌ای که بدون رکن عدالت، حرکت تحولی میسر نیست و صلاحیت رهبری تحول اجتماعی در گرو عدالت با همهٔ گستردگی‌اش است؛ اعم از عدالت اخلاقی و رفتاری و اندیشه‌ای: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/۱۲۴). بنابراین، تحول در دو سطح امام و جامعه بر مبنای عدالت مطلوب است و انبیای الهی و اوصیای ایشان به‌عنوان رهبران تحول اجتماعی - چنان‌که خواهد آمد - به این دو توجه داشته‌اند.

در معارف رضوی نیز به عدالت‌محوری در هر دو سطح تحول توجه ویژه شده است و شاخصه‌های مهمی ارائه گردیده است. سخنان امام رضا(ع) به‌عنوان رهبر تحول جامعه و در شرایط خاص اجتماعی که برای ایشان ایجاد شده بود سزاوار امعان نظر بوده و شاخصه‌های عدالت‌محوری در شرایط ارتباط نزدیک امام با مرکز حکومت برای تحقق تحول باطنی، شایسته تحلیل و بررسی جدی‌تر می‌باشد. در اینجا به کلمات امام رضا(ع) در مورد شاخصه‌های عدالت‌محوری در دو سطح امام و جامعه می‌پردازیم.

۲-۱-۱. سطح اول جامعه: عدالت، شرط رهبر تحول

امام رضا(ع) به‌عنوان رهبر تحول جامعه شیعی، بلکه جامعهٔ انسانی زمان خویش، در مورد شاخصه‌های عدالت در رهبر تحول اجتماعی به سه عرصهٔ معرفتی، اخلاقی و رفتاری توجه دارند.^۱

۱. روشن است که شاخصه‌های معرفتی پایه‌ای برای شاخصه‌های اخلاقی هستند. به بیان دیگر، برای اینکه بتوانیم در مورد یک موضوع اخلاقی قضاوت کنیم، ابتدا باید در مورد آن موضوع اطلاعات کافی داشته باشیم. همچنین شاخصه‌های اخلاقی انگیزه‌ای برای شاخصه‌های رفتاری هستند. یعنی زمانی که به چیزی اعتقاد داریم، احتمال اینکه بر اساس آن اعتقاد عمل کنیم بیشتر است. شاخصه‌های رفتاری نیز تجلی شاخصه‌های معرفتی و اخلاقی در دنیای واقعی هستند و زمانی که بر اساس دانش و اعتقادات خود عمل می‌کنیم، عدالت را در جامعه به وجود می‌آوریم. در اینجا نمونه‌هایی از این شاخصه‌ها ارائه می‌گردد.

۲-۱-۱-۱. شاخصه‌های علمی - معرفتی عدالت‌محوری

شاخصه‌های علمی - معرفتی عدالت‌محوری بیانگر نگرش ویژه به عدالت و شناخت آن به‌عنوان محور ایجاد تحول اجتماعی است. امام رضا(ع) در احادیث متعددی به تبیین مفهوم عدالت و اهمیت آن در جامعه پرداخته‌اند. ایشان عدالت را از مهم‌ترین پایه‌های حکومت اسلامی می‌دانستند و بارها بر لزوم اجرای عدالت در همه سطوح جامعه تأکید می‌کردند. تحلیل انتقادی ساختارها و روابط اجتماعی، توانمندسازی افراد و گروه‌های آسیب‌پذیر، تبیین ضرورت عدالت در امامت به شناخت و درک صحیح از مقام امامت و لزوم عدالت در امام اشاره دارد از مهم‌ترین شاخصه‌های معرفتی عدالت‌محوری در کلام امام رضا(ع) در فرایند تحول می‌باشد.

۲-۱-۱-۱-۱. تحلیل انتقادی ساختارها و روابط اجتماعی

به زور مسلمان کردن کفار: امام رضا(ع) از قول پدرانشان از قول امیرالمؤمنین(ع) از پیامبر اکرم(ص) نقل می‌کنند در زمانی که از ایشان خواسته شد برای افزایش تعداد مسلمانان و قوت گرفتن در برابر دشمنان برخی از مردم را با اکراه و زور به اسلام دعوت کنند، پیامبر اکرم فرمودند: «دوست ندارم خدا را در حالی ملاقات کنم که بدعتی انجام داده‌ام که به من نفرموده است و من از متکلفین نیستم. خداوند فرموده است: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ (یونس/۹۹)؛ «اگر پروردگار تو می‌خواست، همه کسانی که در زمین هستند ایمان می‌آوردند.»، و این از طریق اجبار و اضطراب بود چنان‌که در لحظه احتضار و دیدن صحنه‌های عالم دیگر هر کسی معتقد به حق می‌شود ولی دیگر مستحق ثواب نخواهد بود. ولی من می‌خواهم با اختیار خود ایمان بیاورند تا مستحق پاداش و کرامت و بهشت ابدی گردند.» (حسین بن علی(ع)، ۱۴۰۳، ص ۱۷۵؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۴۱).

روشن است که امام رضا(ع) به تبع پدران گرامی‌شان و جدشان پیامبر اکرم معتقدند در پذیرش دین هیچ‌گونه اکراه و الزامی سزاوار نیست و افراد باید به اختیار خود به اندیشه حق معتقد گردند. این تفکر اسلامی جلوه‌ای پررنگ در آیات قرآنی دارد به گونه‌ای که خلاف آن در کلام نبی مکرم اسلام بدعت خوانده شده و نتیجه آن نیز ایمانی بی‌ارزش و

خالی از هرگونه کرامت و استحقاق ثواب می‌باشد. بیان فوق روشن می‌سازد که ایمانی که از روی اکراه باشد هرگز منجر به تحول باطنی افراد و در نتیجه تحول اجتماعی نمی‌گردد، بلکه آنچه تحول اجتماعی را به دنبال دارد ایمان اختیاری و به دور از هرگونه زور و ظلم می‌باشد.

۲-۱-۱-۱-۲. ارائه تعریف عدالت‌محور از امام جامعه

صفت امام آشنایی با زبان‌ها و پاسخ هر کس به زبان خودش، با کتاب خودش:
امام رضا(ع) در مقام پاسخ به سؤال رأس جالوت از ویژگی‌های امام جامعه می‌فرمایند: «به تورات و انجیل و زبور و قرآن آگاه باشد و برای اهل تورات با تورات خوشان و برای اهل انجیل با انجیل خودشان و برای اهل قرآن با قرآن خودشان حجت آورد و دانا به همه زبان‌ها باشد و حتی یک زبان بر او پنهان نباشد و هر قومی با زبان خودشان برهان آورد.» (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۵۰).

در این کلام نورانی امام رضا(ع) که در حضور علما و دانشمندان از مکاتب و ادیان مختلف مثل رأس الجالوت؛ عالم یهودی، لقاء می‌شود ذکر عدالت و انصاف بعد از بیان ویژگی‌هایی همچون باتقوا بودن، و پاک بودن از هر عیب و نقص ظهور در عدالت اجتماعی دارد. همچنان‌که قبلاً ذکر شد توجه به این نکته لازم است که «امام» در تفکر شیعی محور جامعه و همه کنش‌ها و کنشگران آن می‌باشد و هرگونه رهبری تحولات اجتماعی با اراده و نظارت و تدبیر او صورت می‌گیرد. بدین ترتیب، ویژگی‌هایی که در کلام اهل بیت برای «امام» بیان می‌شود در حقیقت ویژگی‌های محور اصلی تحول جامعه است. بنابراین، در این کلام امام رضا(ع)، امام با هر قومی و ملتی با زبان و کتاب خودشان سخن می‌گوید و این تساوی بین همه ملل و نحل در پیشگاه امام برای دریافت کلام حق جلوه‌ای با شکوه از عدالت معرفتی و اعتقادی در سیره امام رضا(ع) می‌باشد.

۲-۱-۱-۳. انصاف و عدالت از صفات امام

از شاخصه‌های اخلاقی عدالت‌محوری در سیره امام رضا(ع) می‌توان به لزوم التزام به عدالت در کلمات ایشان استناد کرد. در نگاه امام رضا(ع) همبستگی و همدلی امام با همه اقشار جامعه اعم از مسلمان و غیر مسلمان و شریک غم و شادی عموم مردم بودن از

شاخصه‌های اخلاقی این رهبر تحول است. انصاف و برابری، تقوا، پاکدامنی، حکمت و مهربانی، گذشت و راستگویی، نیکوکاری و خیرخواهی، امانتداری و درستکاری نیز از ویژگی‌های امام است که امام رضا(ع) در مناظره خود با رأس الجالوت بیان می‌فرمایند (همان).

۲-۱-۱-۱-۴. مهدویت برای عدالت

از مهم‌ترین شواهد عدالت‌محوری تحول اجتماعی که در لسان معصومین از جمله امام رضا(ع) تکرار شده است هدف عدالت‌گستری مهدی موعود(ع) است: «فَإِذَا خَرَجَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِهِ وَوَضَعَ مِيزَانَ الْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ فَلَا يَظْلِمُ أَحَدٌ أَحَدًا» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۷۲).

۲-۱-۱-۲. شاخصه‌های اخلاقی عدالت‌محوری

شاخصه‌های اخلاقی به ارزش‌ها و باورهای ما در مورد یک موضوع خاص اشاره دارند. این شاخص‌ها نشان می‌دهند که چه چیزی را در مورد یک موضوع درست و چه چیزی را نادرست می‌دانیم. در حقیقت شاخصه‌های اخلاقی به قلب ما مربوط می‌شوند. مثل باور به اهمیت عدالت، اعتقاد به اینکه همه افراد سزاوار عدالت هستند، التزام به عمل عادلانه و امثال آن.

۲-۱-۱-۲-۱. التزام به عدالت در رسیدن به قدرت نسبت به همه مردم

امام رضا(ع) در عهدنامه مأمون به ایشان نوشتند: «... با خدای خود عهد بسته‌ام که اگر رهبری مسلمانان را به دستم دهد نسبت به همه مسلمانان به‌ویژه با بنی‌عباس بر اساس اطاعت خدا و رسولش(ص) رفتار کنم و هرگز خونی را نریزم و مال و ناموس مردم را حفظ کنم، مگر کسی را که حدود خداوند خون وی را بریزد و واجبات خداوند خون او را مباح شمارد و به اندازه کفایت و توانایی خود کوشش خواهم کرد، و با نفس خود پیمان محکمی بستم که خداوند از من نسبت به آن سؤال خواهد کرد، خداوند - عزوجل - می‌فرماید: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (اسراء/۳۴)؛ (به پیمان‌ها وفا کنید که خداوند از پیمان‌ها بازخواست می‌کند)» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ۱۲۸-۱۲۹).

۲-۱-۱-۲. التزام به عدالت در رسیدن به قدرت نسبت به نزدیکان

محمد بن ابی‌عباد^۱ نقل می‌کند: «بعد از کشته شدن فضل بن سهل، مأمون در حالی که گریه می‌کرد، حضور امام رضا(ع) رسید و به ایشان گفت: «این زمان، هنگام نیاز من به توست ای ابالحسن؟ در امور نظارت کنی و مرا یاری رسانی.» امام رضا(ع) فرمود: «تدبیر بر عهده توست ای امیرالمؤمنین! و بر عهده ما دعاست.» هنگامی که مأمون خارج شد، به امام رضا(ع) عرض کرد: «خدا شما را عزیز کند، چرا آنچه را که امیرالمؤمنین به شما گفتند، تأخیر انداختید و رد نمودید؟!» ایشان فرمود: «وای بر تو ای ابا حسن! در اندیشه این امر (خلافت) نیستم.» سپس وقتی مرا دید که غمگین شدم، به من فرمود: «از این کار چه می‌جویی؟ اگر این کار (خلافت) به آنجا که می‌گویی باز گردد (و در دست من قرار گیرد) و آن هنگام تو همین‌گونه باشی که اکنون با من هستی، تو تنها به اندازه خود بهره‌ای خواهی داشت و یکی همچون دیگر مردم خواهی بود.» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۴).

امام(ع) با این سخن، به ابن ابی‌عباد توجه دادند که در صورت دست یافتن به حکومت، میان نزدیکان خود با دیگر مردم تفاوتی قائل نخواهد شد و ملتزم به عدالتی هستند که لازمه رهبر تحول اجتماعی است.

۲-۱-۱-۳. شاخصه رفتاری عدالت‌محوری

شاخصه‌های رفتاری به اعمال و رفتار ما در مورد یک موضوع خاص اشاره دارند. این شاخص‌ها نشان می‌دهند که چگونه در مورد یک موضوع عمل می‌کنیم. در واقع، شاخصه‌های رفتاری به حوزه رفتار و عملکرد مربوط‌اند. رفتار عادلانه با دیگران، دفاع از حقوق دیگران، کمک به ستم‌دیدگان، از جمله شاخصه‌های عدالت‌محوری است.

۲-۱-۱-۳-۱. شرط امام، عدالتی در حد عصمت

در کلمات امام رضا(ع) عدالتی در حد عصمت شرط امامت است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۹۶ و ۱۹۹؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۹۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۷۸). مشارکت در

۱. اگرچه محمد بن ابی‌عباد در کتب رجالی تضعیف شده است، ولی چون در این روایت اقرار بر علیه خود می‌کند در معرض اتهام نیست (خوئی، ۱۳۷۲، ج ۱۵، ص ۲۷۸).

فعالیت‌های عدالت‌خواهانه و ترغیب مردم به پیروی از امام عادل به دفاع از خود از جمله شاخصه‌های رفتاری عدالت‌محوری در کلام امام رضا(ع) است.

۲-۱-۱-۲. اقتدا به امام عادل، شرط جواز اعتکاف

امام رضا(ع) از جمله شروط مسجد برای صحت اعتکاف در آن، حضور امام عادل می‌داند: «لَا يَجُوزُ الْإِعْتِكَافُ فِي غَيْرِ هَؤُلَاءِ الْمَسَاجِدِ الْأَرْبَعَةِ وَالْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَغْتَكِفُ إِلَّا فِي مَسْجِدٍ جَمَعَ فِيهِ إِمَامٌ عَدْلٌ وَ جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَبِيحَةً وَ الْمَدِينَةَ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ الْمَسَاجِدِ» (منسوب به علی بن موسی، امام هشتم(ع)، ۱۴۰۶ق، ص ۲۱۳).

۲-۱-۱-۳. وجوب جهاد و حرمت ترک آن دائر مدار امام عادل

در سیره پیشوایان دین اسلام، جنگ یکی از مهم‌ترین راه‌های رفع موانع تحول می‌باشد. بر اساس روایت محمد بن سنان، امام رضا(ع) از جمله علل حرمت فرار از جنگ را ظهور عدالت و رفع ظلم می‌دانند: «خدا فرار از جنگ در راه او را حرام شمرده است؛ زیرا در آن سستی در دین و سبک شمردن دستور پیامبران و امامان عادل است و نیز فرار از جنگ سبب ترک یاری آن‌ها بر دشمنان و عقوبت برای آن‌هاست به خاطر انکار آنچه را به سوی او دعوت کرده‌اند؛ از قبیل اقرار به ربوبیت و آشکار ساختن عدالت و ترک جور و از بین بردن فساد. به علاوه، این کار به دشمن جرئت می‌دهد که به مسلمانان حمله کند و اعمال فسادى مانند قتل و گرفتن اسیر و ابطال دین خدای - عزوجل - و فسادهای دیگری انجام دهد.^۱ البته این جهاد و جنگ در مسیر تحول زمانی واجب است که در رکاب امامی عادل باشد: «الْجِهَادُ وَاجِبٌ مَعَ الْإِمَامِ الْعَدْلِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۴).

۲-۱-۱-۴. عدالت، وظیفه اصلی امام

امام رضا(ع) نه تنها این لزوم عدالت‌محوری در حرکت تحولی جامعه را برای مردم ترسیم می‌کردند بلکه زدودن زوائد برای پر رنگ‌تر شدن این محور اساسی را نیز در دستور کار

۱. «وَ حَرَّمَ اللَّهُ الْفِرَارَ مِنَ الرَّخْبِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْوَهْنِ فِي الدِّينِ وَ الْإِسْتِخْفَافِ بِالرُّسُلِ وَ الْأَنْبِيَاءِ الْعَادِلَةِ (ع) وَ تَرَكَ نُصْرَتَهُمْ عَلَى الْأَعْدَاءِ وَ الْعُقُوبَةَ لَهُمْ عَلَى إِنْكَارِ مَا دَعَوْا إِلَيْهِ مِنَ الْإِفْرَارِ بِالزُّبُوبِ وَ إِظْهَارِ الْعَدْلِ وَ تَرَكَ الْجَوْرَ وَ إِمَانَةَ الْفَسَادِ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ جُرْأَةِ الْعَدُوِّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَ مَا يَكُونُ فِي ذَلِكَ مِنَ السَّبْيِ وَ الْقَتْلِ وَ إِظْطَالِ دِينِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ غَيْرِهِ مِنَ الْقَسَادِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۲).

قرار دادند. لذا زمانی که جمعی از صوفیه در خراسان بر امام (ع) وارد شدند و گفتند: خلیفه عباسی خاندان شما و از میان آن‌ها شما را برگزیده تا مقام ولایت و خلافت را به شما واگذارد که شایستگی آن را دارید، ولی امت اسلامی نیازمند رهبری است که لباس خشن بپوشد! و غذای ناگوار تناول کند! و بر درازگوش سوار شود و بیماران را عیادت نماید! حضرت که تا آن وقت تکیه داده بودند، با شنیدن این سخن دو زانو نشستند و فرمودند: «یوسف (ع) پیامبر بود، در حالی که لباس‌های زیبا و زربفت می‌پوشید و بر متکای خاندان فرعون تکیه می‌زد و حکومت می‌کرد. [رهبری شایسته به آن نیست که شما گمان کرده‌اید، بلکه] تنها از امام عدالت و دادگستری خواسته می‌شود. هنگامی که سخن گوید، راست بگوید و هنگامی که حکم کند، عدالت را رعایت کند و هنگامی که وعده داد، به وعده وفا نماید. خداوند لباس و غذا را بر کسی حرام نکرده است. و آن‌گاه این آیه را تلاوت فرمود: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (اعراف/۳۲)؛ (بگو چه کسی حرام کرده است زینت‌هایی را که خداوند برای بندگان خود قرار داده و رزق نیکو را؟)^۱

۲-۱-۲. سطح دوم جامعه: عدالت حاکمان و سلطان به‌عنوان پیشروان تحول جامعه

امام رضا (ع) علاوه بر تشویق مردم به عدم سکوت در برابر ظلم، و پیروی از امام عادل، بر موعظه حکام و مسئولان و دعوت ایشان به عدالت در رفتار تأکید داشته که خود شاخصه دیگری در تحول عدالت‌محور است. در واقع، در مسیر تحول اجتماعی در جامعه دینی، به تبع رهبر تحول، همه کسانی که از سوی او حاکم و والی بر مردم‌اند باید عادل باشند.

امام رضا (ع) در روایتی سه شرط برای تحول اجتماعی ذکر می‌کنند که دو شرط به عدالت حاکم و یک شرط به عدالت مردم اشاره می‌کند. ایشان می‌فرمایند: «قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ قَوْلَوَيْهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ

۱. «و دَخَلَ عَلَيْهِ بِخُرَاسَانَ قَوْمٌ مِنَ الصُّوفِيَّةِ فَقَالُوا لَهُ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ الْمَأْمُونِ نَظَرَ فِيهَا وَلَدَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْأُمَرَاءِ فَرَأَاهُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ أَوَّلَى النَّاسِ بِأَنْ تَوُفُّوا النَّاسَ وَ نَظَرَ فِيكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ فَرَأَاهُمْ أَوَّلَى النَّاسِ بِأَلَّا يَرُدَّ هَذَا الْأَمْرَ إِلَيْكَ وَ الْأَكْمَةُ تَحْتَاجُ إِلَى مَنْ يَأْكُلُ الْجَشِبَ وَ يَلْبَسُ الْخَشِينَ وَ يَرْكَبُ الْجِمَارَ وَ يَغُودُ الْمَرِيضَ قَالَ وَ كَانَ الرِّضَا مُتَكِنًا فَاسْتَوَى جَالِسًا ثُمَّ قَالَ كَانَ يُوسُفُ نَبِيًّا يَلْبَسُ أَقْبِيَةَ الذَّبَاجِ الْمُرْزُودَةِ بِالذَّهَبِ وَ يَجْلِسُ عَلَى مُتَكْنَاتٍ آلِ فِرْعَوْنَ وَ يَحْكُمُ إِنَّمَا يَرَاؤُ مِنَ الْإِمَامِ قِسْطُهُ وَ عَدْلُهُ إِذَا قَالَ صَدَقَ وَ إِذَا حَكَمَ عَدَلَ وَ إِذَا وَعَدَ أَتَجَزَّ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْرُمْ لِبُوسًا وَ لَا مَظْعَمًا وَ تَلَا قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۱۰).

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ يَاسِرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَى بْنِ مُوسَى (ع) قَالَ: إِذَا كَذَبَ الْوَلَاءُ حُبْسَ الْمَطْرُوقِ إِذَا جَارَ السُّلْطَانُ هَانَتْ الدَّوْلَةُ وَإِذَا حُبِسَتْ الزَّكَاةُ مَاتَتِ الْمَوَاشِي» (مفيد، ۱۴۱۳، ص ۳۱۰). در این روایت، امام (ع) دروغگویی حاکم را مانع نزولات آسمانی، ستمکاری او را موجب سستی حکومت اسلامی و منع زکات در میان مردم را از بین رفتن سرمایه‌های اقتصادی کشور می‌شمردند که همه اینها از سرمایه‌های یک حکومت قوی برای تحول اجتماعی است.

۲-۱-۳. سطح سوم جامعه: هدف امام، تحول عدالت‌محور در مردم به عنوان اعضای

جامعه تحول‌گرا

همچنان‌که قبلاً ذکر شد در فرایند تکوین تمدن اسلامی ابتدا تحول درونی امام شکل گرفته و سپس به تحول ظاهری جامعه و مردم منتهی می‌شود. بنابراین هدف امام ایجاد تحول در مردم است. از این رو هم تحول درونی امام با بر محور عدالت می‌گردد و هم مردم باید عدالت‌محور باشند چراکه مجری اصلی عدالت مردم هستند: «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» و تحول هم در مردم قرار است رخ دهد: «لَمَّا يُحْيِيكُمْ». بنابراین آنچه در تحول عدالت‌محور در مورد رهبر جامعه ذکر شد در مورد اعضای جامعه نیز جاری خواهد بود.

۲-۱-۳-۱. تحول درونی

در سیره اهل بیت از جمله امام رضا (ع) نیز به روشنی می‌توان یافت که این تحول اجتماعی با محوریت عدالت تحقق می‌یابد. در این راستا امام (ع) اهتمام جدی بر رشد عدالت و گرایش به آن در میان اعضای جامعه اسلامی و مردم داشته و البته این توصیه و تأکید بر عدالت با هدف تحول درونی ایشان صورت می‌گیرد؛ همچنان‌که امام رضا (ع) در کلامی نورانی می‌فرمایند: «(رسول خدا(ص) فرمود از ظلم بپرهیزید که قلب‌ها را ویران می‌کند».^۱ همچنین ایشان در بیان شروط شاهد در باب قضا، عدالت ظاهری را در بستری آماده برای تحولی درونی و فطرتی طاهر لازم می‌شمردند.^۲

۱. «قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): إِيَّاكُمْ وَالظُّلْمَ فَإِنَّهُ يَخْرِبُ قُلُوبَكُمْ» (علی بن موسی، امام هشتم (ع)، ۱۴۰۶، ص ۴۸).

۲. «عَنْهُ عَنْ سَلَمَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) قَالَ: مَنْ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَغُرِفَ بِالصَّلَاحِ فِي نَفْسِهِ جَازَتْ شَهَادَتُهُ». (طوسی، ۱۴۰۷، ۶/۲۸۳/۱۸۳)

۲-۱-۳-۲. اخوت، همزاد عدالت

بی‌شک یکی از ارکان جامعه توحیدی در مسیر تحولی اجتماعی به سوی هدایت و بلکه مهم‌ترین رکن ساخت واقعیت اجتماعی در اسلام اخوت است. از سوی دیگر، یکی از راه‌های شناخت واقعیت‌ها شناخت نظائر آن‌هاست. تقارن عدالت اجتماعی و اخوت به عنوان رکن ساخت جامعه در مکتب اسلام حاکی از جایگاه عدالت در تحولات اجتماعی در منظر اسلام است. امام رضا(ع) در بیانی گهربار می‌فرماید: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَنْ عَامَلَ النَّاسَ فَلَمْ يَظْلِمْهُمْ- وَ حَدَّثَهُمْ فَلَمْ يَكْذِبْهُمْ وَ وَعَدَهُمْ فَلَمْ يَخْلِفْهُمْ- فَهُوَ مُؤْمِنٌ كَمَلَتْ مُرُوءَتُهُ وَ ظَهَرَتْ عَدَالَتُهُ- وَ وَجَبَتْ أُخُوَّتُهُ وَ حُرِمَتْ غِيْبَتُهُ»؛ آن‌که با مردم در تعامل است و بر آنان حکومت می‌کند، ولی ظلم و ستم نمی‌کند؛ و با مردم سخن می‌گوید، اما دروغ نمی‌گوید؛ به مردم وعده می‌دهد، ولی تخلف نمی‌کند، چنین شخصی از حیث مروّت کامل است و از عدالت آشکار و عیان است و برادری با او واجب و غیبت کردن از او حرام است» (علی بن موسی، امام هشتم(ع)، ۱۴۰۶، ص ۴۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۰).

از جهت سیاق و نحوه بیان محورهای تحول، در همین دسته روایات می‌گنجد روایاتی که مرزهای اخوت را مشخص کرده و برخی را از دایره جامعه ایمانی خارج می‌کند. در واقع روایت گذشته در مقام بیان جامعیت مرزهای ایمانی بود در این دسته روایات در مقام بیان مانعیت این مرزها و اخراج کسانی است که بخاطر داشته برخی ویژگی‌ها و یا عدم دارا بودن برخی خصوصیت‌ها از این جامعه خارج است. ازجمله این روایت که البته کم هم نیستند روایتی است که برخوردی کاملاً متفاوت از امام حرکت تحول جامعه با اعضای جامعه ایمانی به تصویر می‌کشد. در این واقعه امام(ع) مرزهای جامعه دینی را برای کسانی که خود را شیعه امام معرفی می‌کنند بگونه‌ای روشن و واضح معرفی می‌کنند که ازجمله این مرزهای جامعه تحولی ایمانی، رعایت حقوق برادران ایمانی و تقوای الهی از سوی اعضای جامعه دینی است: «وَيَحْكُمُ إِنَّمَا شِيعَتُهُ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ(ع) وَ سَلْمَانُ وَ أَبِي [أَبُو] دَرَّ وَ الْمِقْدَادُ وَ عَمَّارُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ، الَّذِينَ لَمْ يَخَالِفُوا شَيْئاً مِنْ أَوَامِرِهِ، وَ لَمْ يَرْتَكِبُوا شَيْئاً مِنْ [فُنُونِ] رَوَاجِرِهِ. فَأَمَّا أَنْتُمْ إِذَا قُلْتُمْ إِنَّكُمْ شِيعَتُهُ، وَأَنْتُمْ فِي أَكْثَرِ أَعْمَالِكُمْ لَهُ مُخَالِفُونَ، مُقْصِرُونَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْفَرَائِضِ [وَ] مَتَهَاوِنُونَ حُقُوقَ إِخْوَانِكُمْ فِي اللَّهِ، وَ تَتَّقُونَ حَيْثُ لَا تَجِبُ

التَّائِبَةُ، وَ تَتَزَكَّى التَّقِيَّةَ [حَيْثُ لَا بُدَّ مِنَ التَّقِيَّةِ]. لَوْ قُلْتُمْ أَنْتُمْ مُؤَالُوهُ وَ مُحِبُّوهُ، وَ الْمُؤَالُونَ لِأَوْلِيَائِهِ، وَ الْمُعَادُونَ لِأَعْدَائِهِ، لَمْ أَنْكَرْهُ مِنْ قَوْلِكُمْ» (حسن بن علی(ع)، امام یازدهم، ۱۴۰۹، ص ۳۱۳).

نتیجه‌گیری

در نگاه دینی عدالت جایگاهی محوری در تحولات اجتماعی دارد و در حقیقت، وجه اشتراک مجموع برنامه‌های تحولی شرع مقدس در مسیر تحقق تمدن اسلامی، عدالت است. در سیره امام رضا(ع) به عنوان مصلحی اجتماعی در جایگاه امامت و عصمت که رهبری تحول جامعه دینی، بلکه جامعه انسانی را به عهده دارد آثار محوریت عدالت اجتماعی بوضوح قابل پیگیری است. شاخصه‌های عدالت محوری در تحولات اجتماعی در کلمات امام رضا(ع) در سه سطح امام جامعه، حاکمان و مردم قابل رصد می‌باشد. همچنین این شاخصه‌ها در سه عرصه شاخصه‌های علمی - معرفتی، شاخصه‌های اخلاقی و شاخصه‌های رفتاری قابل تنظیم و ارائه می‌باشد. در صورت تحقق این شاخصه‌ها در فضای اجتماعی، تحولی باطنی در نگرش مردم و به تبع آن تغییری اساسی در رفتار و کنش‌های مردم رخ داده که مقدمه‌ای برای تغییر اجتماعی خواهد بود، تحولی اجتماعی که سبب تحقق جامعه توحیدی و بدون ظلم می‌گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۸ش). نهج البلاغة. (ترجمه: جعفر شهیدی). تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ش). عیون أخبار الرضا(ع)، (محقق: مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق.). کمال الدین و تمام النعمة، (محقق: علی اکبر غفاری). تهران: اسلامیه.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق.). التوحید للصدوق. قم: جامعه مدرسین.
۶. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق.). معجم مقاییس اللغة، (محقق: عبد السلام محمد هارون). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۷. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. محقق: جمال الدین میردامادی. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۸. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق). کشف الغمة فی معرفة الأئمة، (محقق: سید هاشم رسولی محلاتی). تبریز: بنی هاشمی.
۹. حسین بن علی، (امام). (۱۴۳۰ق). تفسیر الامام الحسین (ع) التفسیر الاثری التطبیقی، (تحقیق: محمد علی حلو). کربلا: العتبة الحسینیة المقدسة.
۱۰. حسینی خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۵۳). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تنظیم: صهباء. قم: مؤسسه ایمان جهادی.
۱۱. خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۷۲). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. قم: مرکز نشر الثقافة الإسلامية.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، (محقق: صفوان عدنان داوودی). لبنان: دار الشامیة.
۱۳. راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله، (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائع، (محقق: مؤسسه الإمام المهدي (ع)). قم: مؤسسه امام مهدي (عج).
۱۴. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام، (محقق: حسن الموسوی خراسان). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. عسکری، حسن بن علی، (امام). [منسوب]. (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن بن علی العسكري (ع). قم: مدرسة الإمام المهدي (ع).
۱۷. علی بن موسی الرضا، (امام). (۱۴۰۶ق). صحیفة الإمام الرضا (ع)، (محقق: محمد مهدی نجف). مشهد: کنگره جهانی امام رضا (ع).
۱۸. علی بن موسی الرضا، (امام)، [منسوب]. (۱۴۰۶ق)، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا (ع). مشهد: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۹. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). کافی، (محقق: دارالحديث). قم: دارالحديث.
۲۱. کوئن، بروس. (۱۳۷۴). درآمدی بر جامعه‌شناسی، (ترجمه: محسن ثلاثی). تهران: فرهنگ معاصر.
۲۲. مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲ش). دایرة المعارف قرآن کریم. قم: بوستان کتاب.
۲۳. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ش). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، جامعه و تاریخ. تهران: صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ش). احیای تفکر اسلامی. تهران، صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷ش). انحطاط و ترقی تمدن‌ها از نظر قرآن و منطق دیالکتیک. تهران: صدرا.
۲۷. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأملی. قم: کنگره شیخ مفید.



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 وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ 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 حقّه» است و این تعریفی است که قدماء 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 (جهانیان، 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 أَكْلًا وَلَا شُرْبًا إِلَّا لِمَا فِيهِ الْمُنْفَعَةُ وَالصَّلَاحُ وَلَمْ يَحْظُمْ إِلَّا مَا فِيهِ الضَّرَرُ وَالتَّلَفُ وَالْفَسَادُ».

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 يجعل شيئا و لم يختره 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 تسليته 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 الصَّيَامِ 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: «وَعَلَى الزَّكَاةِ مِنْ أَجْلِ قُوتِ الْفُقَرَاءِ وَ تَخَصُّصِ 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، کإسکار 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 المأء 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، کقولہ(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 يَوْصِ لِفُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ، وَ لَكِنْ يُنْبَغِي أَنْ يُؤْخَذَ بِمِثْلِ 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 ثَقِيًّا ثَقِيًّا مِنْ كُلِّ دَنَسٍ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ غِيْبٍ عَادِلًا مُنْصَبًا حَكِيمًا زَوْفًا رَجِيمًا غَفُورًا غَطُوفًا ضَاحِكًا مُشْفِقًا نَارًا أَمِينًا مَأْمُونًا زَانِقًا فَاتِقًا».

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 مَنْعُ 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 تعدّی 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 متشّت 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 بِظَاعَتِهِمْ قَبْلَ لِعَلِّي كَثِيرَةٍ 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 به‌عنوان 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 التَّغَدَى وَ الدُّخُولِ فِيْمَا حُظِرَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَكَانَ أَحَدٌ لَا يَثُرُ لَدُنَّهُ 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 فِيْهِمْ وَ يَقِيْمُ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَ جَمَاعَتُهُمْ 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 فِيْهِ الْمُتَبَدِّعُونَ وَ نَقَصَ مِنْهُ الْمُلْحِدُونَ وَ شَبَّهُوا ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ لِأَنَّا وَجَدْنَا الْخَلْقَ مُتَّفَقِينَ مُخْتَلَجِينَ غَيْرَ كَامِلِينَ مَعَ اخْتِلَافِهِمْ وَ اخْتِلَافِ أَهْوَائِهِمْ وَ تَشَبَّهَ أَتَحَاثِمِهِمْ 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 برسوی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر.
۱۵. خطیبی کوشکک، محمد. (۱۳۸۵). فرهنگ شیعه (کلام). بی جا: 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 الکتب الإسلامیة.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافة.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
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 الکتب الاسلامیة.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). پیام قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
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).