

نسبت حق، عدالت و رضایت عمومی در اندیشه امام علی

دکتر علی اکبر علیخانی*

چکیده

علی (ع) در نامه خود به حاکم مصر می نویسد «باید بهترین کارها در نزد حاکم، حد وسط آنها در «حق»، فراگیرترین آنها در «عدل» و جمع کننده ترین آنها در «رضایت مردم» باشد». به نظر می رسد سخن امام جمله پیچیده ای است که نیاز به تبیین دارد و باید در آن نسبت بین سه مفهوم سیاسی «حق، عدل و رضایت عمومی» روشن شود. در مراجعه نگارنده به برخی تفاسیر نهج البلاغه و آثاری که در این خصوص وجود دارد، مطلب جدیدی به دست نیامد، پس از آن بود که تلاش شد تفسیر جدیدی از این سخن ارائه شود و بر اساس آن یک قاعده کلان سیاسی در حوزه عدالت ارائه گردد. فارغ از اینکه تفسیر و قاعده ارائه شده درست یا نادرست

* عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (aliakbar_alikhani@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۸/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۷/۱۱

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره سوم، تابستان ۱۳۸۸، صص ۱۶۰-۱۳۹.

باشد، اما به اندازه‌ای اهمیت دارد که هم مقاله حاضر را شایسته نقد می‌کند و هم نگارش تفسیرها و مطالب جدید را در خصوص جمله علی(ع) می‌طلبد.

واژه‌های کلیدی: علی(ع)، اندیشه سیاسی حق، عدل، رضایت عمومی، مردم

مقدمه

محور این مقاله، تفسیر یک جمله از علی(ع) در نهج البلاغه است که سه مفهوم «حق»، «عدالت» و «رضایت عمومی» در آن به کار رفته است. نگارنده تلاش می‌کند از این جمله امام، یک قاعده سیاسی - اجتماعی ارائه کند. قاعده استنباط شده و ارائه شده، چه درست باشد و چه نادرست، حائز اهمیت است و نقدهای بعدی را می‌طلبد.

وقتی انسان، در نظام هستی خلق می‌شود و در معرض انواع خطرها و ناامنی‌ها قرار می‌گیرد، برای تداوم حیات سیاسی - اجتماعی خود باید به چیزی تمسک جوید و بر تکیه‌گاه مطمئنی تکیه زند تا با اطمینان خاطر، اهداف و برنامه‌های آینده خود را پی بگیرد و تعاملات خود را با هموعانش به گونه‌ای پیریزی کند که دچار خدشه نشود و فرو نریزد. آنچه از آغاز خلقت انسان، همراه با او و برای او ایجاد می‌شود و تا آخرین لحظه حیات با اوست، «حق» است و همین حق تکیه‌گاه محکم انسان برای حفظ اوست. براساس حق، روابط متقابل بین انسان و خدا و انسان و هموعانش تعریف و تنظیم می‌شود. حق انواعی دارد و حق هیچ انسانی را نمی‌توان از او سلب کرد مگر در شرایط خاص و استثنایی و آن هم فقط برخی از حق‌ها را با حفظ شروط. این مقاله یکی از فرمایشات حضرت علی(ع)، را به گونه‌ای مورد تأویل و تفسیر قرار داده که براساس آن می‌توان با شرط‌هایی، برخی از حق‌های قشر خاصی از جامعه را نادیده گرفت.

در ابتدای مقاله، دو مفهوم «حق» و «رضایت عمومی» از دیدگاه حضرت علی(ع) به اجمال مورد اشاره قرار می‌گیرد. سپس بحث اصلی مقاله بر محور جمله علی(ع) به تبیین نسبت بین حق و رضایت عمومی می‌پردازد و تحت شرایطی خاص

و با حفظ شروطی، نادیده گرفتن بخشی از حق‌ها را به خاطر عدالت فراگیرتر و رضایت عمومی جایز می‌شمارد. روش بحث در این مقاله، آمیخته‌ای از روش عقلی و استدلالی، نقلی و اخباری، و تحلیل محتوای کیفی است که با رویکرد امروزی و کاربردی به طرح مباحث می‌پردازد. استفاده از یک روش خاص در چنین مباحثی که میان‌رشته‌ای بوده و جوانب و زوایای گوناگون دارند، عملاً امکان‌پذیر نیست.

مفاهیم حق و رضایت عمومی

۱. حق

«حق»، از جمله مفاهیم عمیق، پیچیده و اساسی است که مباحث فراوانی را به خود اختصاص داده و هر نوع تفسیر از این مفهوم، اثرات گسترده‌ای را در زندگی عملی بشر در پی دارد. حق در اندیشه علی(ع) از جایگاه مهمی برخوردار است و آن حضرت از ابعاد و زوایای مختلف و در حوزه‌های گوناگون، این مفهوم را از ابعاد نظری و عملی مورد توجه قرار داده‌اند. استخراج یک تعریف حقوقی یا فلسفی از اندیشه علی(ع) درباره حق، نیازمند غور در مجموع مباحث آن حضرت در این موضوع است^(۱) و این کار مجال گسترده‌ای می‌طلبد که این مقاله در مقام پرداختن به آن نیست.

تعریفی که می‌توان در مورد حق ارائه داد و عجالاً و برای این بحث ما کافی به نظر می‌رسد، این است که «حق عبارت است از توانایی نشئت گرفته از دین که به صاحب خود امکان می‌دهد از منابع و فرصت‌هایی بهره‌بردار یا طرف مقابلی را به کاری وادار سازد. در ازای هر حقی تکلیفی وجود دارد، به‌جز خداوند که فقط ذی‌حق است.» اهمیت حق نزد حضرت علی(ع) چنان است که بدون کمترین تردیدی حاضر نمی‌شود در قبال گرفتن آسمان و زمین و آنچه در آن است، پوست جویی را به ناحق از دهان مورچه‌ای بستاند، چون این کار ستم و بی‌عدالتی است و هرگونه ظلم و بی‌عدالتی تبعات سیاسی - اجتماعی به دنبال دارد؛ ضمن اینکه پیامدهای اخروی آن نیز به جای خود محفوظ است.^(۲)

۲. رضایت عمومی

مفهوم رضایت عمومی یکی از مهم‌ترین مفاهیم در حوزه فلسفه سیاسی و سیاست

عملی است. رضایت عمومی چیست و شاخص‌های آن کدام است؟ عامه یا عموم چه کسانی هستند؟ آیا منظور تمام مردم است یا بر اکثریت اطلاق می‌شود؟ چستی رضایت عمومی مسئله‌ای است که ابتدا باید روشن شود، آیا می‌توان آن را با کنار هم گذاشتن مصالح افراد و جمع آنها به دست آورد؟ یا رضایت عمومی از طریق تصمیم‌ها و سیاست‌گذاری‌های نظام سیاسی که مبتنی بر مصلحت عمومی باشد به دست می‌آید؟ آیا مصلحت عمومی را می‌توان با خیر همه یا اغلب مردم یکی دانست که در نهایت رضایت عمومی را به دنبال دارد؟ در این صورت شاخص اندازه‌گیری خیر چه خواهد بود؟ سؤال‌ها و ابهام‌هایی از این دست در خصوص مصلحت و رضایت عمومی زیاد است و ما در اینجا قصد تبیین آنها را نداریم بلکه تنها درصدد نشان‌دادن عمق و پیچیدگی این مفهوم هستیم.

آنچه مسلم است مصلحت عمومی، مصلحت حکومت و نظام سیاسی نیست بلکه مصلحت عمومی آن‌گونه که رضایت عمومی را در پی داشته باشد، دارای مباحث و شاخص‌های خاص خود است و در منطق درونی خود تعیین می‌شود. مفهوم «رضایت عمومی» در اندیشه علی(ع) در چند مورد به صراحت مورد اشاره قرار گرفته است. منظور ایشان از «عموم» یا «العامه»، اکثریت مردم هستند^(۳) که به «همگان» ترجمه شده و هیچ اهرم خارج از چهارچوب‌های عمومی تعریف‌شده‌ای، برای اعمال فشار و نفوذ بر تصمیم‌گیران و دستگاه‌های تصمیم‌گیری ندارند و در پی زیاده‌خواهی نیستند. این مفهوم به طور دقیق در مقابل «خواص» قرار دارد. خواص در دیدگاه علی(ع) دو گروهند: اول بزرگان و متنفذان جامعه و صاحبان ثروت و قدرت و نفوذ که توقع دارند سخنانشان و خواست و منافعشان مورد توجه «بیشتر» قرار گیرد و علاوه بر آنکه نزد حاکمان و مدیران و در دستگاه‌های دولتی از احترام و جایگاه بالاتری نسبت به عموم مردم برخوردارند، در مواردی نیز حاکمان و مدیران، از اینان حرف‌شنوی داشته باشند، منافع اینها را مد نظر قرار دهند یا اینکه بتوانند در روند تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری تأثیر بگذارند.^(۴) گروه دوم، نزدیکان و دوستان و همفکران حاکمان و مدیران هستند. این نزدیکی به کانون‌های قدرت، به طور طبیعی موجب بروز نگرش‌ها و منش‌هایی می‌شود که موجب می‌شود آنها خوی برتری جستن پیدا کنند و در بهره‌گیری از منابع و فرصت، بین خود و سایر

مردم تفاوت احساس کنند و توقع بیشتری داشته باشند.^(۶) این دو گروه، خواص تلقی می‌شوند که دارای انواع اهرم‌های فشار هستند و در مقابل آنها عموم قرار دارند که فاقد اهرم‌های فشار و توقعات خواص هستند. خواص در حوزه سیاست و اجتماع از ویژگی‌هایی برخوردارند که برخی از آنها عبارت است از:^(۷)

۱. سنگینی بارشان برای حکومت و دستگاه‌های اداری از همگان بیشتر است؛
۲. در مواقع بحران و گرفتاری، یاری و همراهی اینان از همگان کمتر است؛
۳. نسبت به عدالت و انصاف، از همه بی‌رغبت‌ترند؛
۴. هنگام درخواست، فزون‌تر از دیگران می‌خواهند؛
۵. در صورت نیکی و ارائه خدمات به آنان، از همه کمتر سپاسگزارند و قدرناشناس‌ترند؛
۶. در صورت بروز مشکل یا برآورده نشدن درخواستشان، زود ناخشنود می‌شوند و دیرتر از همه عذر می‌پذیرند؛
۷. در سختی روزگار و شرایط از همه ناشکیباترند.

به همین نسبت، عموم مردم نیز از ویژگی‌هایی برخوردارند که عکس ویژگی‌های خواص است.^(۸) نکته مهم این است که منافع و مصالح عموم مردم که از آن به «مصلحت عمومی» تعبیر می‌شود، بر منافع و مصالح خواص ترجیح دارد و شاخص «مصلحت عمومی»، همان «رضایت عمومی» است که علی (ع) از آن به «رضی الرعیة» و «رضی العامة» تعبیر کرده است.^(۹) ایشان انجام هر عملی را در حوزه سیاست که برای «عموم مسلمانان» ناخوشایند باشد، به شدت نهی می‌کند.^(۱۰) بنابراین شاید بتوان رضایت عمومی را از شاخص‌های سنجش عدالت در هر نظام سیاسی محسوب کرد، و منظور از «مصلحت عمومی» به عنوان مبنای رضایت عمومی در اندیشه علی (ع) - به نظر نگارنده - نه رضایت حکومت و حاکمان، و نه رضایتی است که حکومت و حاکمان برای مردم تشخیص دهند؛ حتی رضایت بزرگان و متنفذان جامعه نیز نیست بلکه مصالح و منافع عموم مردمی است که هیچ اهرم فشار و قدرت و نفوذی ندارند. باید گفت انبوه توده مردم و کسانی که معمولاً مورد توجه حکومت‌ها و حاکمان نیستند جایگاه بس عظیمی در نگرش حضرت علی (ع) دارند و آن حضرت نگاه خطیری به اینان دارد و ادای حقوق اینان را - از طریق

سازوکارهای عدالت - مقدم می‌داند.^(۱۰)

چشم‌پوشی از حق برای رضایت عمومی

در ادامه مقاله، به نسبت بین حق و رضایت عمومی در اندیشه علی(ع) می‌پردازیم و چگونگی تقدم رضایت عمومی را بر بخشی از برخی حق‌ها تبیین می‌کنیم. کل این بحث، بر اساس جمله‌ای از علی(ع)، انجام می‌شود که به توضیح آن خواهیم پرداخت و به قاعده‌ای می‌رسیم که براساس آن می‌توان از بخشی از حق‌های خاص در حوزه اجتماع چشم‌پوشی کرد.

۱. ضرورت گذر از برخی حق‌ها

وظیفه عدالت در هر زمان و مکان و در هر موضوعی که متعلق آن قرار می‌گیرد، ارائه قواعد و راهکارهایی است که با توجه به واقعیت‌های موجود، بیشترین منابع و فرصت مجاز را به مثابه حق، به مستحق‌ترین افراد یعنی کسانی که بیشترین شایستگی و استحقاق را دارند، برساند. اگر انسان تنها زندگی کند از تمام حق‌های مربوط به خودش - بالقوه - برخوردار است و نیاز چندانی به عدالت پیش نمی‌آید اما انسان، نیازمند زندگی با دیگران است مثلاً اگر فقط یک نفر در این دنیا زندگی می‌کرد و یک معدن زیر پای او قرار داشت، تمام معدن حق او بود اگر یک نفر دیگر اضافه شود، قضیه کاملاً دگرگون خواهد شد. چون حق نفر اول از معدن نصف می‌شود و تکالیفی نیز بر گردن او می‌آید. با اضافه شدن افراد بیشتر، اوضاع پیچیده‌تر می‌شود و همگان به نسبت صاحب حق می‌شوند. اگر افراد به اندازه‌ای افزایش پیدا کنند که برای استخراج و بهره‌برداری از معدن فقط تعداد اندکی از آنها کافی باشد درحالی‌که سود معدن از آن همگان است، شرایط بسیار پیچیده‌تر خواهد شد چون باید سازوکارهای عادلانه‌ای برای کار عده‌ای خاص و برای سود همگان تعریف شود. از هنگامی که یک نفر به دو نفر تبدیل می‌شود وجود عدالت لازم می‌شود و هرچه اوضاع پیچیده‌تر می‌شود به قواعد پیچیده‌تر یعنی عدالت پیچیده‌تر نیاز می‌افتد تا به بهترین نحو ممکن حق هرکسی را تعیین کند و بدو برساند.

حق مطلق هر فرد - یعنی حق هرکس در بالاترین حد و مطلوب‌ترین وضع آن - فقط هنگامی به او اختصاص دارد که تنها زندگی می‌کند، چه بتواند از آن استفاده

کند و چه نتواند. به محض اینکه فرد می‌پذیرد انسان دیگری به محدوده زندگی او قدم نهد در اصل پذیرفته است که اولاً از بخشی از حق‌های خویش چشم‌پوشی و صرف‌نظر کند، ثانیاً تکالیفی - که قبلاً نبوده - بر عهده او گذاشته شود. این چشم‌پوشی از حق‌ها و پذیرفتن تکالیف، به سبب زندگی اجتماعی برای بشر که از آغاز، اجتماعی‌زیستن را گردن نهاده یا ویژگی فطری اوست، بسیار زیاد است و در جوامع پیچیده امروزی به اندازه‌ای افزایش یافته که می‌توان گفت حق‌هایی که انسان از آنها چشم می‌پوشد بیشتر از حق‌هایی است که از آنها استفاده می‌کند.

به سه دلیل انسان امروز راضی شده از بیشتر حق‌های خود بگذرد تا بتواند از حق‌های کمتر خود استفاده خوب بکند: اول کیفیت و ارزش بالای حق‌هایی است که از آنها استفاده می‌کند اگرچه اندک باشند، و می‌ارزد که در قبال آن از تعداد بیشتری از حق‌های خود بگذرد که اگر از آنها هم نمی‌گذشت چندان نمی‌توانست بهره‌برد. دوم اینکه شرط استفاده خوب و افزایش بهره‌وری و کیفیت در استفاده از برخی حق‌های اندک، چشم‌پوشی از حق‌های بیشتر است و شرایط اجتماعی به‌گونه‌ای رقم خورده که بدون آن امکان‌پذیر نیست. سوم اینکه این صرف‌نظر کردن از حق‌های بیشتر برای بهره‌وری کیفی از حق‌های باارزش‌تر کمتر که تکالیف بیشتر، سنگین‌تر و عمیق‌تری نیز برای انسان به دنبال دارد، یک امر متقابل در جامعه است، و هرکس بپذیرد و وارد آن شرایط شود تن به چنین معادله‌ای می‌دهد که در برخی موارد - بیشتر به لحاظ کمی - به ضرر او و در برخی موارد - به‌خصوص از نظر کیفی - به نفع اوست و در مجموع نفع آن از ضررش بیشتر است.

۲. شروط نادیده‌انگاری بخشی از حق‌ها

این قاعده که براساس آن می‌توان از بخشی از حق‌های خاص چشم‌پوشی کرد یا آنها را نادیده گرفت و به صاحبانشان نرساند از این جمله علی(ع) استنباط می‌شود که: «باید بهترین امور نزد حاکم، حد وسط آنها در حق، فراگیرترین آنها در عدل و جمع‌کننده‌ترین آنها در رضایت مردم باشد.»^(۱۱)

ابن میثم بحرانی در شرح جمله فوق معتقد است که علی(ع) فرمان می‌دهد بهترین امور نزد حاکمش، نزدیک‌ترین آن به نقطه حد وسط از دو طرف افراط و

تفریط باشد. و این نقطه همان حق است و در خصوص عدل می‌گوید گاهی عدل به گونه‌ای اجرا می‌شود که رضایت خواص را به دنبال دارد و امام در اینجا به پایبندی به عدلی توصیه می‌کند که برای عموم مردم باشد و رضایت آنها را جلب کند. در خصوص تفسیر ابن‌میثم چند نکته قابل ذکر است:^(۱۲) اولاً حد وسط افراط و تفریط را معمولاً نقطه تعادل و عدل می‌نامند و اگر بین مفهوم حق و عدل فرق قائل شویم - که ما قائل شده‌ایم - تفسیر ابن‌میثم چندان درست به نظر نمی‌رسد؛ ثانیاً علی(ع) نفرموده حد وسط امور که ما آن را حد وسط افراط و تفریط بگیریم بلکه امام(ع) در عبارت «اوسطها فی الحق» بر «حد وسط حق» تأکید کرده که شاید بتوان آن را به «حد وسط حق در هر امری» تفسیر کرد. در این صورت، اگر حق را یک نقطه، محدوده یا مجموعه حساب کنیم خود آن به طیفی تبدیل می‌شود که ممکن است ما مجاز باشیم با تحقق شروط بعدی، حد وسط، یا حداقل و حداکثر آن را بگیریم. ثالثاً عدالت در مورد هر مصداقی، یک عمل است. اینکه بتوان در یک موضوع متنازع فیه، هم به گونه‌ای رفتار کرد که رضایت خواص را به دنبال داشته باشد و هم به گونه‌ای که بر عکس رضایت عموم را و در عین حال هر دو را بتوان عدالت نامید، غیر عملی به نظر می‌رسد.

میرزا محمدباقر نواب لاهیجی نیز اوسط امور در حق را، «اعدل آنها در حق» و عبارت‌های بعدی امام را «شامل‌ترین آنها در عدالت و جمع‌کننده‌ترین آنها در رضا و خشنودی رعیت را» تفسیر کرده است.^(۱۳) در اینجا نیز اشکال قبلی کماکان باقی است، چون اعدل را همان حد وسط و میانه افراط و تفریط گرفته است. به علاوه اینکه عبارت «اعدلها فی الحق و اعّمها فی العدل» چندان معنا نخواهد داشت.

مرحوم محمدتقی جعفری تفسیر کاملاً متفاوتی ارائه می‌دهد که با نوع نگاه ما به بحث فرق دارد اما به دلیل اهمیت آن، عیناً نقل می‌کنیم. ایشان در تفسیر «ولیکن احب الامور الیک اوسطها فی الحق و اعّمها فی العدل و أجمعها لرّضی الرعیّه» می‌گوید:

در اظهار حق و اجرای آن، معتدل‌ترین امور باید انتخاب شود. علت این تناسب (مراعات اعتدال با اظهار و اجرای حق) عدم تحمل و ناتوانی اغلب مردم از برقراری ارتباط همه‌جانبه با همه ابعاد حق است. به عنوان مثال، در نظر بگیرید که آیا می‌توانید به افراد بسیار فراوان جامعه بگویید: «چون شما نادانید، پس زندگی

شما حیوانی است» اگرچه این حق است، یا اگر شما از نیت‌های پلید یک انسان آگاه باشید و این امر برای شما اثبات شود، حق است ولی آیا می‌توان با اظهار این حق یا عمل طبق آن، بدون هیچ شرط و ملاحظه موقعیت، همان انسان را اصلاحش کنید و جامعه را از شر او راحت کنید.

در اظهار عدالت و اجرای آن، فراگیرترین امور باید منظور شود. علت این تناسب، (مراعات فراگیر بودن با اظهار و اجرای عدالت) این است که عدالت همان‌گونه که قانون واقعی و حق را در نظر می‌گیرد شخص یا گروه مورد جریان عدل را از نظر توانایی و ناتوانی و دیگر شئون مربوطه نیز به حساب می‌آورد. در همان مثال، اگر بخواهید حق را ابراز کنید می‌توانید به آن شخص دارای نیت بد بگویید: تو انسان پلیدی هستی ولی اگر این ابراز حق او را اصلاح نکند و سودی به حال دیگر انسان‌ها نداشته باشد، به‌خصوص اگر آن شخص را وادار به لجاجت هم کند، عدالت این است که شما آن حق را ابراز نکنید مگر با ملاحظه شرایط و موقعیتی که آن انسان را نجات بدهید. پس در حقیقت ابراز عدل و اجرای آن که همه علل و معلولات و خصوصیت‌های موردی را به محاسبه درمی‌آورد، مساوی ابراز و اجرای حق است با حد وسط‌ترین و معقول‌ترین امور.

در اجرای امور اجتماعی، جامع‌ترین آنها برای رضایت مردم منظور شود و علت آن متناسب همان است که می‌تواند درمان واقعی دردهای زندگی اجتماعی بشر و ارتباط آن با سیاست‌مداران و زمامداران و بلکه با هر صنف از گردانندگان امور انسان‌ها باشد. البته بدیهی است که مقصود جلب رضایت همه مردم جامعه در همه حالات نیست، زیرا مردم به اضافه اینکه در اموری که رضایت آنها را جلب می‌کند بسیار مختلف و دارای تضاد فکری و آرمانی هستند، هیچ قانون و زمامداری پیدا نمی‌شود که بتواند این اختلاف‌ها و تضادها را برطرف سازد. رضایت اغلب مردم هم بدان جهت که بر مبنای حیات طبیعی محض استوار است، نمی‌تواند مورد تصدیق اسلام باشد که بر حیات معقول تأکید دارد. بنابراین، مقصود از رضای مردم رضایتی است که از تأمین حق حیات و حق کرامت و حق آزادی معقول آنان به طور کامل در آخرین حد ممکن ناشی می‌شود، و این رضایت و عوامل و نتایج آن است که می‌تواند با معتدل‌ترین در حق و فراگیرترین امور در عدل هماهنگ شود.^(۱۴)

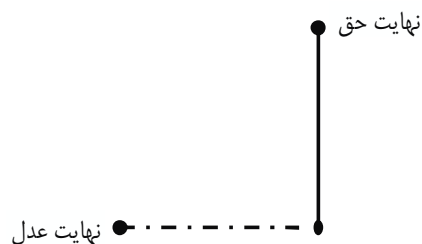
نخستین نکته‌ای که بر تفسیر استاد جعفری وارد است اینکه باید بین سخن حق (در مقابل باطل) که برخی افراد تحمل شنیدن آن را ندارند، با حق (به معنی حقوق افراد) اعم از مادی و غیرمادی، فرق گذاشت.

می‌توان سخن حقی را که جامعه تحمل آن را ندارد نگفت اما نمی‌توان حقوق انسان‌ها را نداد چون جامعه تحمل آن را ندارد زیرا «حق الناس» بر ذمه تضييع کننده حق است و حاکم نمی‌تواند حقوق مردم را به آنها نرساند چنان‌که علی(ع) فرمود: اگر تمام آسمان و زمین و آنچه در آن است به من دهند تا پوست جویی را به ناحق از دهان مورچه‌ای بگیرم چنین نخواهم کرد^(۱۵) و چنان‌که در مباحث مربوط به برابری بحث کردیم، علی(ع) در اعطای حقوق مردم کوچک‌ترین قصور و یا تسامحی از خود نشان ندادند. ایراد دوم این است که استاد جعفری هیچ ارتباط نظام‌مندی بین سه مفهوم ایجاد نکرده و هرکدام را جدا از دیگری تفسیر کرده است. سایر شارحان نهج‌البلاغه نیز از این فرمایش حضرت علی(ع) تفسیر کمابیش مشابهی داشته‌اند.^(۱۶)

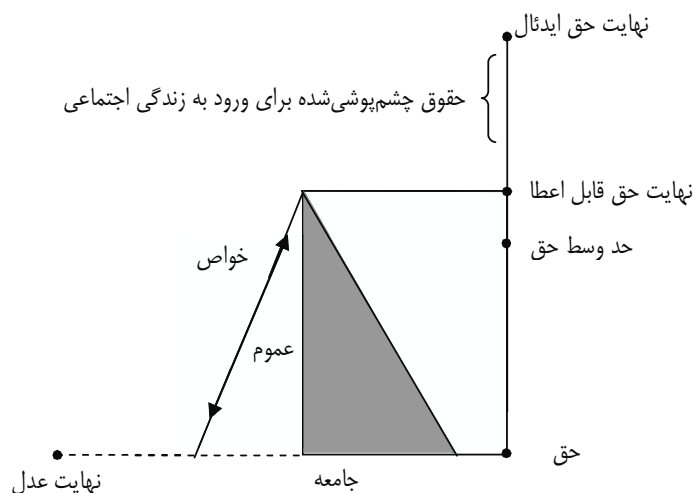
اینک از منظری دیگر به توضیح و تفسیر جمله علی(ع) می‌پردازیم. انسان وقتی وارد اجتماع می‌شود خودبه‌خود از برخی حق‌های خود چشم‌پوشی می‌کند، چه نسبت به آن آگاه باشد و چه نباشد. به همین دلیل، از بالاترین حد حق‌های خود فاصله می‌گیرد و بخشی از حق‌ها، به اختیار و انتخاب خود او چشم‌پوشی و دست‌نیافتنی می‌شود. وقتی در اجتماع وارد انجمن‌ها و نهادهایی می‌شود یا می‌پذیرد که در شرایط خاصی زندگی کند باز هم از بخش دیگری از حق‌های خود می‌گذرد. تمام این حق‌های ازدست‌رفته مورد بحث ما نیست، چون یا ضرورتاً یا به میل و اختیار، افراد به آن تن داده‌اند، بحث ما از حق‌هایی آغاز می‌شود که افراد طالب آنند، نسبت به آنها حساسیت و واکنش نشان می‌دهند و نظام سیاسی مسئول رساندن آنها به مستحقان است. میزان حق، میزان استحقاق و نحوه رساندن حق را به مستحق، عدالت تعیین می‌کند.

حال در تقسیم حق‌های اساسی اجتماعی، اگر نادیده گرفتن یا ندادن بخشی یا برخی از حق‌های خواص و اختصاص آنها به اکثریت و عموم مردم، منجر به این شود که اولاً عدالت در سطح فراگیرتری تحقق یابد (بدین معنی که یا بیشتر اجرا

شود یا برای تعداد بیشتری از افراد اجرا شود)، ثانیاً رضایت عمومی جلب گردد به شرطی که نادیده گرفتن حق خواص، از حد وسط تجاوز نکند، این نادیده گرفتن یا ندادن بخشی یا برخی از حق‌ها مجاز است. معیار حد وسط در اینجا آن است که کمترین برخورداری خواص و اقلیتی که حق آنها نادیده گرفته یا داده نمی‌شود، از بیشترین برخورداری عموم مردم کمتر نباشد، و این، حد و مرز مجاز و عادلانه برای تخصیص حق اقلیت خواص به عموم، در جهت کسب رضایت عمومی است. نمودارهای زیر بحث مورد نظر ما را نشان می‌دهند.

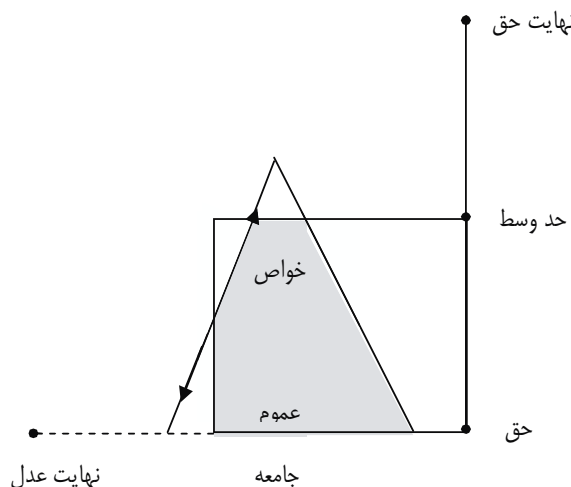


نمودار اول نهایت حق را نشان می‌دهد و آن هنگامی است که انسان زندگی فردی را انتخاب می‌کند. در این حالت ایدئال - که تحقق خارجی ندارد - عدالت به مفهومی که ما در مورد آن بحث می‌کنیم نیز موضوعیتی نخواهد داشت چون جامعه‌ای وجود ندارد.

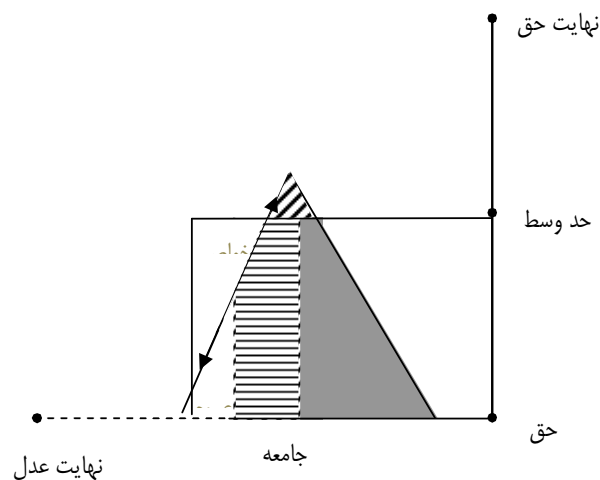


در نمودار فوق که افراد برای ورود به اجتماع، از بخشی از حقوق‌های خود چشم‌پوشی کرده‌اند و به عوض آن امتیازات و دستاوردهای دیگری از قبل تشکیل جامعه به دست آورده‌اند، حقوق بخشی از افراد جامعه و از جمله خواص به آنها رسانده می‌شود و عدالت تا حدی و به طور نسبی تحقق می‌یابد. حال ممکن است عدالت در بخشی از جامعه، یا بخشی از عدالت در تمام جامعه اجرا گردد. قسمت خاکستری، میزان فراگیری عدل را نشان می‌دهد و قاعدهٔ مثلث، جامعه است.

نمودار بعدی که موضوع بحث ماست نشان می‌دهد ندادن بخشی از حقوق‌های خواص، - تا جایی که از حد وسط کمتر نشود - و اختصاص آن به عموم مردم، موجب فراگیرتر شدن عدالت در جامعه می‌گردد، چه این فراگیری کیفی - و عمقی - باشد و چه کمی و تعداد بیشتری از افراد جامعه را شامل شود.



در نمودار بعدی، خط‌های مورب میزان حقی را نشان می‌دهد که از خواص نادیده گرفته شده، ولی به فراگیرتر شدن عدالت منجر شده که با خط‌های موازی نشان داده شده است.



بنابراین در بحث حق‌های اجتماعی، مطلوب‌ترین وضعیت این است که حد وسطی از حق‌ها در نظر گرفته شود که طبیعتاً برخی از حق‌ها نادیده گرفته می‌شود. نادیده گرفتن این حق‌ها به شرطی مشروع است که:

اولاً به فراگیرتر شدن عدالت در جامعه منجر شود؛

ثانیاً رضایت عمومی مردم را به دنبال داشته باشد؛

ثالثاً آن بخش از حق‌ها را که نادیده گرفته می‌شود از آن خواص باشد؛

رابعاً حق‌های نادیده‌گرفته‌شده از حد وسط کمتر نباشد یعنی پس از نادیده گرفتن آن، کمترین برخورداری خواص، از بیشترین برخورداری عموم کمتر نشود. نکته مهم اینکه عدالتی که از این طریق ایجاد می‌شود نسبت به عدالت ایجادشده قبلی از ارزش بالاتری برخوردار است، چون در اجرای عدالت و قواعد عادلانه، ابتدا بخش‌هایی از جامعه که تحقق عدالت در آن آسان‌تر است مشمول عدالت می‌شود و بخش‌های دشوارتر، پیچیده‌تر و چالش‌برانگیزتر باقی می‌ماند و دیرتر مشمول عدالت می‌شوند.

مبنای چشم‌پوشی از بخشی از حق‌ها

یک سؤال مهم باقی می‌ماند و آن اینکه جواز و مشروعیت ندادن بخشی از حق خواص و اختصاص آن به عموم مردم چیست؟ اگر کارویژه عدالت رساندن حق‌ها

به مستحقان آنهاست، ندادن بخشی از حق‌های بخشی از افراد نقض غرض می‌شود، پس منطق مشروع این کار چیست؟ پاسخ این است که اساساً حقی نادیده گرفته نمی‌شود، این حقوق در اصل متعلق به توده مردم و محروم‌ترین‌هاست و آن بخشی است که قواعد تعریف‌شده عدالت، توان تشخیص و رساندن آن را به مستحقان نداشته است. مباحث زیر موضوع را روشن‌تر می‌کند.

۱. اهداف عدالت

هدف عدالت، انسان است و خود عدالت شیوه و وسیله‌ای برای رسیدن به هدف است. حق به انسان تعلق دارد و دارایی - مادی یا معنوی - اوست. عدالت ابزار و وسیله تعیین این حق و رساندن آن به صاحب حق است. در مجموع این معادله، انسان در کانون و مرکز قرار دارد و محور است و جوهر انسان، عزت نفس و کرامت ذاتی اوست. اما قواعد عدالت به طور کامل نمی‌تواند حق‌های واقعی و حقیقی افراد را تشخیص دهد و به آنها بازگرداند و اندکی نقصان و خلأ باقی می‌ماند. برای جبران این نقیصه، در شرایط خاص و طبق قواعد مشخص و شفاف و با سنجیدن تمام جوانب امور، و تا یک حد معین، می‌توان بخشی از قواعد قابل مشاهده عدالت را به نفع بخش دیگری از آن که به ناچار قابل مشاهده نیست و نمی‌تواند حق‌ها را تعیین کند و نقصان هم از همین جا پدید می‌آید، نادیده گرفت. مشروط به اینکه: اولاً نتیجه‌ای که از قیل فدا شدن بخش دیگر به دست می‌آید، از نظر کمی یا کیفی بیشتر از عدالت - به ظاهر - فدا شده باشد؛ ثانیاً با فدا شدن ظاهری بخشی از عدالت به عنوان وسیله و ابزار، هدف عدالت بهتر و بیشتر تأمین شود. اگر هدف عدالت را انسان و حفظ عزت نفس و کرامت ذاتی او از طریق رساندن حق هرکس به او بدانیم، دستیابی بهتر و بیشتر به این هدف، با نادیده گرفتن بخشی از حق خواص به دست می‌آید که قواعد ظاهری و قابل مشاهده و توافق عدالت نمی‌توانست آن را تأمین کند و دو شرط مورد نظر ما را برآورده می‌سازد. اما این نادیده گرفتن بخشی از حق تعلق گرفته به موجب قواعد قابل مشاهده عدالت، یا نادیده گرفتن بخشی از ظاهر عدالت به نفع هدف آن، تا حد معینی مجاز است و این حد، حدسه‌دار شدن هدف عدالت است که علی(ع) این حد را «اوسطها» یا حد

وسط تعبیر کرده است. شاخصی که ما برای این حد وسط تعیین کردیم «بالاترین سطح عموم» بود، بدین معنی که حقی که به ظاهر نادیده گرفته می‌شود نباید به اندازه‌ای باشد که آن مقدار که باقی می‌ماند از بالاترین سطح برخوردارِ عموم مردم از آن حق - و مشابه آن - کمتر باشد. بر این شاخص دو فایده مترتب است: اول اینکه خواص با اینکه به‌ظاهر حقی از آنها نادیده گرفته می‌شود، هنوز بیش از دیگران برخوردارند، به همین دلیل بر نمی‌آشوبند و اطمینان درونی خود را حفظ خواهند کرد و نارضایتی آنها به مرحله حاد نخواهد رسید.

دوم اینکه چون هنوز بیش از دیگران برخوردارند، احساس می‌کنند حیثیت و عزت نفس آنها خدشه‌دار نشده و هنوز برتری سابق خود را حفظ کرده‌اند. کل مردم جامعه نیز نسبت به آنها همین احساس را خواهند داشت، یعنی حفظ حرمت و کرامت و عزت نفس انسان‌ها، در آن بخش که به حق‌ها و دارایی‌هایشان اختصاص دارد. از سوی دیگر، وضعیت طبقات پایین‌تر جامعه نیز بهبود یافته است.

۲. سازگاری با انصاف

به نظر می‌رسد دادن بخشی از حق‌های عموم مردم به محروم‌ترین افراد جامعه از این طریق، به موجب انصاف است. براساس قاعده انصاف^(۱۷) تشکیل اجتماع، زمینه‌ها، امکانات و فرصت‌های جدیدی ایجاد می‌کند که همه افراد از بخش عمده‌ای از آنها بهره‌مند می‌شوند، اما از برخی زمینه‌ها و امکانات و فرصت‌هایی که از ارزش بالاتری برخوردارند و نیز محدودند، تنها بعضی از افراد استفاده می‌کنند و عموم جامعه به هر دلیل از آنها محرومند درحالی‌که تمام آنها حق برابر دارند. ممکن است تمام افرادی که از این امکانات و فرصت‌ها استفاده می‌کنند به خواص تبدیل نشوند اما تمام خواص از این امکانات و فرصت‌ها بهره‌برده‌اند در غیر این صورت نمی‌توانستند به آن مرتبه برسند. جایگاهی که خواص به آن رسیده‌اند تا حدی مرهون تلاش خود آنهاست اما بخش دیگر آن مرهون جامعه و سایر مردم است که زمینه را برای آنها فراهم کرده‌اند یا از عرصه رقابت کنار رفته‌اند. آن بخش از دارایی‌ها و دستاوردهای برخوردارها که مرهون جامعه و سایر مردم است، در اصل حق آنها نیست اما در تسلط آنهاست. این بخش از حق آنها را حق ظاهری

می‌گوییم، بدین معنی که در چهارچوب قواعد جاری به آنها تعلق گرفته اما در اصل دین جامعه و سایر مردم است. در اینجا حکومت موظف است آن بخش از حق عموم مردم را که در آن امکانات و فرصتهایی داشته‌اند اما از آن استفاده نکرده‌اند و میدان را برای دیگران باز گذاشته‌اند، اخذ و به عموم مردم برگرداند، و یکی از راه‌های آن، نادیده گرفتن بخشی از این حق‌های ظاهریِ خواص به نفع صاحبان واقعی و حقیقی این حقوق یعنی عموم مردم، با هدف فراگیرتر شدن عدالت و جلب رضایت افراد بیشتر است.

۳. اصل تعادل ثروت

حضرت علی(ع) در مسائل مالی و دارایی‌های مادی افراد، به یک اصل مهم اشاره دارند و آن اینکه خداوند تعالی، بهره فقرا را در اموال اغنیا قرار داده است. یا اینکه هیچ‌کسی فقیر نمی‌شود مگر اینکه به واسطه حق و بهره او، دیگری غنی می‌شود.^(۱۸) همچنین هیچ ثروت انبوهی جمع نمی‌شود مگر اینکه در آن حقی از فقرا قرار دارد.^(۱۹) قرار گرفتن حقوق فقرا در اموال اغنیا یا جمع شدن ثروت انبوه به سبب ضایع شدن حق دیگران، اموری نیستند که به سادگی انجام پذیرفته باشند و بتوان تشخیص داد که فلان مقدار از حق و حقوق فلان فرد و قشر، در اموال فلان فرد یا قشر از ثروتمندان قرار داده شده است. بلکه این مسئله در یک فرایند اجتماعی و در خلال مجموعه‌ای از عرف، آداب و رسوم، مقررات و قوانین سیاسی و اقتصادی پیچیده و ریشه‌دار انجام پذیرفته و هرگونه خدشه در این عرف و آداب و قوانین و حتی مطرح کردن تغییر اینها، موجب بروز بی‌اعتمادی و بی‌ثباتی در جامعه می‌شود و لطمه‌های فراوان و جبران‌ناپذیری وارد خواهد کرد؛ مگر اینکه از دو راه اقدام شود: راه اول و درست این است که با قواعد و قوانین به مراتب پیچیده‌تر، عمیق‌تر، ریشه‌دارتر و منطقی‌تر، نظام و سازوکاری اندیشیده شود که بخشی از امکانات، فرصت‌ها و منابع، از سطح بالاترین طبقات برخوردار جامعه به سطح پایین‌ترین طبقات محروم سوق داده و منتقل شود.

دوم اینکه به تدریج و با زمینه‌سازی، سعی شود قوانین و تعاملات ناعادلانه اصلاح شوند تا به تبع آن از شدت انباشت ناعادلانه ثروت کاسته شود، اما همه

مشکل و نابرابری‌های موجود، از قوانین و روابط ناعادلانه ناشی نمی‌شوند بلکه در روابط طبیعی جامعه و توانایی‌های افراد و سرنوشت و زندگی آنان ریشه دارند و در فرایند پیچیده جامعه امری طبیعی محسوب می‌شوند، بنابراین نمی‌توان متعرض این روابط و فرایند شد بلکه باید از طریق شیوه‌ای که ذکر شد و هدف این مقاله بود، به‌ظاهر بخشی از حقوق برخوردارترین‌ها به نفع محروم‌ترین‌ها نادیده گرفته شود که این در اصل رساندن حق واقعی و حقیقی به محروم‌ترین‌هاست؛ البته حقوقی است که رساندن آنها از طریق قواعد ظاهری و مورد توافق عدالت، امکان‌پذیر نبوده است.

نتیجه‌گیری

خداوند وقتی انسان را خلق کرد چیزی به او داد که از طریق آن بتواند هویت خود را باز یابد، بدان تمسک جوید و با اعتماد و تکیه بر آن، روابط و تعاملات خود را با سایر انسان‌ها تنظیم نماید، و آن «حق» است. حق در دین اسلام و اندیشه علی (ع) امری بس خطیر است، به‌گونه‌ای که خداوند تعالی اگر از تمام گناهان بنده‌اش بگذرد حقی از مردم را که بر گردن او است، نمی‌بخشد و رضایت صاحب حق شرط است. علی (ع) حاضر نمی‌شود در قبال گرفتن آسمان و زمین و آنچه در آن است و از جمله قدرت و حکومت تمام زمین، پوست جویی را به ناحق از دهان مورچه‌ای بستاند.^(۳۰) حق فارغ از رنگ پوست و نژاد و مذهب و... متعلق به نوع انسان و شخصیت حقیقی هر انسانی است. از نظر نوع، انواع حق وجود دارد و از نظر مصداق، مصداق حق بی‌نهایت است اما می‌توان گفت مهم‌ترین و بزرگ‌ترین حق‌ها در حوزه سیاست و حکومت وجود دارد^(۳۱) و رعایت یا عدم رعایت این حق‌ها و دستکاری و تغییر و تبدیل آنها، آثار و پیامدهای بسیار عمیق و گسترده‌ای بر جای می‌گذارد.

حق برای انسان است و جوهره انسان عزت نفس و کرامت ذاتی او است.^(۳۲) عدالت با قواعد و سازوکار روشن، حق را به صاحبان آن می‌رساند^(۳۳) و کرامت انسانی را تعیین می‌بخشد. حال اگر در مواردی، قواعد عدالت، امکان و توانایی تشخیص و رساندن برخی از حق‌ها را نداشت چه باید کرد؟

اگر فرصت‌ها و منابعی در اختیار داشته باشیم که حق تعدادی از افراد جامعه باشد و اگر این حق را به آنان ندهیم از زندگی خوب و اهداف مطلوب خود باز می‌مانند و احتمالاً عزت نفس آنها دچار خدشه می‌شود، و در مقابل، افراد دیگری داشته باشیم که آن حق را ندارند و از زندگی خوب محرومند و عزت نفس آنها دچار خدشه خواهد شد، اگر حق گروه اول را به اینان بدهیم اینان نجات پیدا می‌کنند، در این صورت هیچ جوازی برای اعطای حق گروه اول به گروه اخیر وجود ندارد. حال اگر افراد گروه اول که از اقلشار مختلف مردم جامعه‌اند به اندازه‌ای برخوردارند که ندادن این حق ظاهری آنها، تفاوت اساسی و قابل توجهی در زندگی آنها ایجاد نمی‌کند اما دادن آن حق به گروه دوم، آنها را از محرومیت نجات می‌دهد، باز هم نمی‌توان به آسانی حق آنها را به گروه دوم داد. البته می‌توان آنها را به انفاق تشویق کرد، یا اگر از راه‌های نامشروع صاحب ثروت شده‌اند باید راه‌حل‌های دیگری برای حل مسئله در پیش گرفت زیرا ندادن حق آنها اگرچه ممکن است در مقطع خاصی عده‌ای را از محرومیت و شرایط نامطلوب نجات دهد اما مفاسد بی‌شماری در حوزه‌های مختلف اجتماعی به دنبال خواهد داشت.

اما اگر گروه اول: (۱) جزء خواص جامعه باشند که قاعدتاً درصد بسیار اندکی از جامعه را تشکیل می‌دهند، (۲) گروه دوم بخش عظیم عموم مردم باشند، (۳) ندادن آن حق، خدشه‌ای به عزت نفس و کرامت انسانی خواص وارد نسازد و تغییر و تحول اساسی در زندگی آنها ایجاد نکند و (۴) دادن آن حق به دیگران، آنها را از وضع نامطلوب نجات بخشد و زمینه کرامت انسانی و عزت نفس بیشتری را فراهم آورد، با رعایت شروطی و فقط در صورت حصول نتایج مطلوب و روشن، می‌توان فقط بخشی از حق‌های آنان را - که در اصل حق توده مردم و محروم‌ترها در اموال آنان است - طبق شاخصی که تعیین شده به نفع عموم مردم نادیده گرفت. مبنای مشروعیت این اقدام که به موجب انصاف انجام می‌شود، انسان است که هدف اصلی حق و عدالت به شمار می‌رود؛ چون قائل شدیم که حق برای انسان است و اگر این کار را نکنیم انسان‌های زیادی فدا می‌شوند و نقض غرض خواهد بود. *

پی‌نوشت‌ها

۱. ر. ک: سید جعفر شهیدی، نهج البلاغه، (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴)، خطبه ۲۱۶، صص ۵۰-۲۴۸؛ خطبه ۳۴، صص ۶-۳۵؛ نامه ۵۰، ص ۳۲۳؛ خطبه ۲۲۴، صص ۶۰-۲۵۹. همچنین ر. ک: عبدالمجید معادی خواه، فرهنگ آفتاب، (تهران: نشر ذره، ۱۳۷۲، ج ۴)، صص ۲۱۲۴-۲۱۰۹.
۲. نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۲۲۴، صص ۲۵۹-۲۶۰.
۳. همان، خطبه ۵۳، ص ۳۲۷.
۴. در خصوص این گروه از خواص و اطلاع از انتظارات و توقعات و ویژگی‌های آنها، ر. ک:
 - احمدبن محمد مقدس اردبیلی، حدیقه الشیعه، (تهران: انتشارات علمیه اسلامی، بی تا)، ص ۳۲۴.
 - عزالدین علی بن اثیر، الکامل فی التاریخ، (بیروت: دار صادر، ۱۹۶۵ م ۱۲۸۵ هـ ج ۳)، ص ۱۹۶.
 - نصر بن مزاحم المنقری، پیکار صفین، ترجمه پرویز اتابکی (تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰)، صص ۷-۶۴۶.
 - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، (بیروت: دار احیای التراث العربی، ۱۳۸۵ هـ ۱۹۶۵ م، ج ۱)، ص ۱۹۷.
 - محمدباقر المجلسی، بحار الانوار، (بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳، ۱۹۸۹ م، ج ۳۲)، ص ۱۱۰ و ج ۴۱، صص ۱۱۷-۱۱۶ و ۳۰۵ و ج ۴۰، ص ۱۰۶.
 - ابی جعفر محمد بن علی بن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، (بی جا: انتشارات ذوی القربی، ۱۴۲۱ هـ ق ۱۳۷۹ هـ ش، ج ۱)، ص ۱۲۸ و ج ۲، صص ۶-۱۲۵.
 ۵. نهج البلاغه، پیشین، نامه ۵۳، صص ۳۳۸ و ۳۲۷.
 ۶. همان، ص ۳۲۷.
 ۷. همان.
 ۸. همان.
 ۹. «و احذر کل عمل یرضاه صاحبہ لنفسیه و یکره لعامة المسلمین»، همان، نامه ۶۹، ص ۳۵۳.
۱۰. ر. ک: علی اکبر علیخانی، «نگرش‌های انسانی و فرامذهبی امام علی (ع)» در: امام علی (ع) فرهنگ عمومی و همبستگی اجتماعی، (تهران: مؤسسه فرهنگی انتشارات زهد،

- ۱۳۸۰)، صص ۱۷۴-۱۶۹.
۱۱. «و لیکن أَحَبّ الامور إلیک أوسطها فی الحقّ، و أعمّها فی العدل و أجمعها لرضی الرعیّة، فإن سخط العامّة یُجحف برضی الخاصّة و إن سخط الخاصّة یغتفر مع رضی العامّة. نهج البلاغه، پیشین، نامه ۵۳، ص ۳۲۷.
- ابو محمد الحسن بن علی بن الحسین بن الشعبه الحرانی، تحف العقول عن آل الرسول، (بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷هـ/۱۹۹۶م)، ص ۹۱.
- الشیخ محمدباقر المحمودی، نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه، تهران: مؤسسه الطباعة و النشر و زاره الثقافه و الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۸، هـ ج ۵، ص ۶۱.
۱۲. «أمره أن یكون احب الامور إلیه أقربها إلی حاق الوسط من طرفی الافراط و التفریط و هو الحق. و أعمّها للعدل و أجمعها لرضاء الرعیّة، فإن العدل قد یوقع علی وجه لا یعم العامّة بل یتبع فیہ رضاء الخاصّة و نبّه علی لزوم العدل العام الرعیّة و حفظ القلوب العامّة و طلب رضاهم». کمال الدین میثم بن علی بن میثم البحرانی، شرح نهج البلاغه، (بیروت: دارالتقلین، ۱۴۲۰ هـ/۱۹۹۹ م، ج ۵)، ص ۱۳۶.
۱۳. میرزا محمدباقر نواب لاهیجی، شرح نهج البلاغه، تصحیح و تعلیق: سید محمد مهدی جعفری، محمد یوسف نیری، (تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹، ج ۲)، ص ۱۴۲.
۱۴. محمد تقی جعفری، حکمت اصول سیاسی اسلام، (تهران: بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۹)، ص ۲۱۸ با اندکی تلخیص.
۱۵. نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۲۲۴، ص ۲۶۰.
۱۶. ر. ک: سید عباس علی الموسوی، شرح نهج البلاغه، (بیروت: دارالرسول الاکرم، ۱۴۱۸ هـ/۱۹۹۸ م، ج ۵)، ص ۴۰.
- ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱۷، ص ۳۵.
- حاج ملا صالح قزوینی، شرح نهج البلاغه، (تهران: انتشارات کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۸۰ هـ ق)، صص ۳۱۴-۳۱۳.
- میرزا حبیب الله الهاشمی الخوی، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تصحیح: السید ابراهیم المیانجی، (تهران: المکتبه الاسلامیه، بی تا، ج ۲۰)، ص ۱۹۱.
- السید محمد شیرازی، توضیح نهج البلاغه، (تهران: مؤسسه الفکر الاسلامی، بی تا)، صص ۱۴۹-۱۴۸.
۱۷. «انصاف» بحث عمیق و دامنه داری است که در این مقاله امکان پرداختن به آن وجود ندارد. ر. ک: علی اکبر علیخانی، «عدالت در نگرش و روش امام علی (ع)، پایان نامه دکترا، (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲)، صص ۲۹۵-۲۷۱.
۱۸. «إن الله سبحانه فرض فی اموال الاغنیاء أقوات الفقراء، فما جاع فقیر آلا بما منّ علی الله سائلهم عن ذلك». شرح غرر الحکم و درر الکلم، جمال الدین محمد خوانساری، مقدمه و تصحیح و تعلیق: میرجلال الدین حسینی ارموی، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰، ج ۲)، ص ۵۵۳.
۱۹. «عن علی (ع): و أما وجه الصدقات فإبما هی لأقوام لیس لهم فی الأمانة نصیب، و

لا فى العمارة حظاً و لا فى التجارة مال، و لا فى الإجارة معرفه و قدره، ففرض الله فى اموال الاغنياء ما يقونهم و يقوم به اودهم». محمد بن الحسن الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، تحقيق: عبدالرحيم الربانى الشيرازى، (طهران: مكتبه الاسلاميه، ١٤٠٣ هـ، ج ٦)، ص ١٤٦.

«... قال: قلت: فإن لم تسعهم الصدقات؟ فقال [ابى عبدالله]: إن الله فرض للفقراء فى مال الاغنياء ما سعهم، و لو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم إنهم لم يؤتوا من قبل فريضة الله عزوجل، ولكن اوتوا من منع حقهم، لا مما فرض الله لهم، فلو أن الناس أدوا حقوقهم لكانوا عاشين بخير». همان، ص ١٤٤.

- «عن ابى عبدالله قال: إن تبارك و تعالى أشرك بين الاغنياء والفقراء فى الاموال، فليس لهم أن يصرفوا ألى غير شركائهم»، همان، ص ١٤٨.

٢٠. ر. ك: نهج البلاغه، پيشين، خطبه ٢٢٤، صص ٢٦٠-٢٥٩.

٢١. ر. ك: همان، خطبه ٢١٦، ص ٢٤٨.

٢٢. ر. ك: بقره: ٣٤

- الدكتور صبحى صالح، نهج البلاغه، (بيروت: بى نا، ١٣٨٧ هـ ق: افسست فى ايران ١٣٥١)، خطبه ١، ص ٤٢ و خطبه ١٩٢، ص ٢٨٦.

- ابن ابى الحديد، پيشين، ج ٣، صص ٢٠٣-٤.

٢٣. ر. ك: على اكبر عليخانى، «عدالت در نگرش و روش امام على (ع)»، پيشين، صص ٣٣٤-٣٢٣.