

مقدمه‌ای بر جایگاه عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام

• دکتر بهرام اخوان کاظمی *

چکیده: این مقاله با ارائه عمده‌ترین تعاریف و نظریات مرتبط با مفهوم بنیانی عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، سعی دارد تا جایگاه و نوع تعامل مفهوم مزبور را با موضوع خودکامگی و استیلای قدرتهای حاکم در تاریخ نظامهای سیاسی- اسلامی، تبیین کند. در واقع، عدالت در منابع اصلی و فرعی اسلامی و آرای اندیشمندان این دیانت، تعاریف متعددی شده ولی در عمده‌ترین تعریف، به معنای: «قراردادن هر چیز در جای خویش و حق را به حقدار رساندن و ایفای اهلیت و رعایت استحقاقها» است. همچنین، با تأثیر منفی که خودکامگی در ممانعت از شکوفایی نظریات عدالت در اندیشه و عمل داشته و سیر قهقراپی آن را از آرمانگرایی به واقعگرایی سبب شده است، این نظریه را می‌توان استنباط کرد که «افزایش خودکامگی و ناامنی در نظام سیاسی، منجر به رکود و محجوریت کار برد نظریات عدالت و تحویل عملی آنها از آرمانگرایی به واقعگرایی شده، و کارکرد آنها را به صورت معیار و ابزار کنترل خودکامگی اجازه نداده است».

در واقع، هر چه میزان خودکامگی و تغلب نظامهای اسلامی بیشتر شده، نظریات عدالت نیز - بویژه در حوزه عمل و در دنیای اهل سنت - دچار رکود و ناکامی، و افول افزونتری از آرمانگری به واقعگرایی منحط شده، و نتوانسته است به عنوان مکانیزم‌های کنترل خودکامگان، نقش معیارگونه خود را ایفا کند.

واژه‌های کلیدی: ۱. عدالت. ۲. اندیشه‌های سیاسی اسلام. ۳. خودکامگی. ۴. آرمانگرایی. ۵. واقعگرایی

مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در علوم انسانی و از جمله در علم سیاست، مفهوم عدالت است؛ و اهمیت بی‌بدیل آن، بر کسی پوشیده نیست. اغلب مکاتب، نظریه‌ها و نظام‌های سیاسی، سعی کرده‌اند این اصل و مفهوم را به طور نظری و عملی (در واقع یا در ظاهر) ملاحظه کنند. همه ادیان الهی، این اصل را به عنوان هدف یا یکی از اهداف اصلی نزول خود، در نظر داشته‌اند. در دین مبین و خاتم ادیان، اسلام، نیز چنین است و عدالت از اصول کانونی و محوری آن به شمار می‌رود. اندیشه‌های سیاسی اسلام نیز بر محور عدل و عدالت تجسد یافته‌اند. ۲۹ آیه درباره عدالت، بیش از ۲۹۰ آیه درباره ظلم و مشتقات آن و ۳۵۰ آیه به طور صریح و مستقیم، در این زمینه آمده‌اند. یک دهم مجموع آیات، به طور مستقیم و غیرمستقیم مربوط به این موضوع است.

اهمیت بی‌سابقه عدالت در علم سیاست نیز غیرقابل انکار است. عدالت، جزء تفکیک ناپذیر قدرت سیاسی و وجه ممیز آن با زور است و مشروعیت قدرت و انقیاد مردم را از آن، ضمانت می‌کند. عدالت، مبنای تعهد اجتماعی افراد در اطاعت از دولت و قوانین آن است. بنابراین، عدالت، به این معنا، در مرکز و محور مباحث فلسفه سیاسی قرار دارد؛ و به تعبیری، می‌توان آن را جامعترین غایت سیاسی شمرد.

بحث از مفهوم بنیادی عدالت به دلیل ابهام در تعاریف و معانی آن، با دشواریهایی روبرو است. اما این دشواری، باعث نشده که مکاتب دینی، سیاسی، اجتماعی و ... از ارائه نظرات خود در این باره کوتاهی ورزند. به عنوان نمونه، فلسفه و اندیشه سیاسی غرب در این زمینه، میراثی غنی دارد. اگرچه به نظر شماری از اندیشمندان این حوزه، تعریف و احصای تمام معانی عدالت و همسویی بیش نیست و این مفهوم دچار ابهامی لاعلاج است (pérelman, 1970, pp. 12-14)، با این وجود از پیدایش اندیشه غرب تا امروز بویژه از اندیشه اسطوره‌ای تا تفکر جدید آنها، پژوهش و نظریه‌پردازی در این وادی حوزه وسیعی را در بر گرفته و حتی اندیشه سیاسی در ایران باستان، در این وادی آرا و نظرات ذی‌قیمتی را به خود اختصاص داده است.

با توجه به اهمیت اصل عدالت در اسلام، این مقاله به بررسی جایگاه، وضعیت و ماهیت عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام می‌پردازد و اینکه این مفهوم چه کارکرد سیاسی در تاریخ اسلام و اندیشه‌های مزبور داشته و چه بازتابهایی در حوزه عمل سیاسی به جای گذاشته است؟

و آیا بین میزان خودکامگی در نظامهای سیاسی اسلامی و رکود عملی و ناکارآمدی نظریات عدالت و سیر قهقرایی عینی آن از آرمانگرایی به واقعگرایی، رابطه وجود دارد؟ در واقع، این مقاله ضمن بررسی ماهیت و مفهوم عدالت، به مطالعه تاریخ عینی اصل عدالت در سیاست و سنجش کار و فرجام آن در تاریخ و اندیشه‌های سیاسی اسلام می‌پردازد.

تعریفهای عدالت

کلمه عدل را معمولاً با چند معنا و کاربرد در اندیشه‌های اسلامی یاد می‌نمایند، که برگرفته از قرآن، سنت نبوی و کلام علی علیه السلام است. این معانی عبارتند از: راستی، درستی، داد، مثل، موزون بودن، رعایت حقوق افراد و دادن حق به حقدار، و رعایت استحقاقها در افاضه وجود از سوی خداوند متعال.

همچنین، بررسی جایگاه این مفهوم در کلام دینی و سیاسی و فرق عمده آن (شیعه، معتزله، اشاعره، خوارج و مرجئه) قابل تأملاتی جدی است.

از سویی، می‌توان از میان نحله‌ها و گرایش‌های مختلف اندیشه‌های سیاسی اسلام، چهار گرایش با نمایندگان عمده آنها را - جهت بررسی تعریفهای عدالت - به شرح ذیل انتخاب کرد:

۱. فلسفه سیاسی با نمایندگی: فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی
 ۲. فقه سیاسی با نمایندگی: فقهای مذاهب پنجگانه اسلامی (شیعه جعفری، حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی)
 ۳. اندرزنامه نویسی و ادبیات سیاسی با نمایندگی: خواجه نظام الملک و سعدی
 ۴. تاریخ و فلسفه اجتماعی با نمایندگی ابن خلدون
- در مجموع، باید اذعان کرد که در آرای کلیه این اندیشمندان و مکاتب، تعبیرهای متعدد و مشابهی از مفهوم عدالت - با تاسی به قرآن و سنت - صورت گرفته که بخشی از آنها به شرح ذیل است:
۱. عدالت، خصیصه ماهوی نظم الهی حاکم در کائنات
 ۲. عدالت، به معنای: «وضع کل الشيء فی موضعه»؛ یعنی، قرار دادن هر چیز در جای خویش
 ۳. عدالت، به معنای: «اعطاء کل ذی حق حقه»؛ یعنی، حق را به حقدار رساندن، ایفای اهلیت، و رعایت استحقاقها، نفی تبعیض و عدم ترداد با برابری مطلق
 ۴. عدالت، به معنای اعتدالگرایی، میانه‌روی و رعایت ملکات متوسطه

۵. عدالت، به معنای تعادل سه قوه در نفس و مدینه، و سپردن راهبری نفس و مدینه به خرد و خردمندان

۶. عدالت، به معنای راستی، راستگرداری و راست کردن

۷. عدالت، به معنای تناسب و تساوی جرم با مجازات در حوزه قضا

۸. عدالت، به معنای تأمین مصلحت عمومی به بهترین وجه ممکن و اصلی‌ترین مبنای تأمین عمران و امنیت

۹. عدالت در مدینه، به معنای تقسیم مساوی خیرات مشترک عمومی

۱۰. عدالت، به معنای «حسن در مجموع» و کمال فضایل، و جور به معنای مجموعه و تمام رذایل

۱۱. عدالت، به معنای تقوای فردی و اجتماعی، و همسازی با نظم الهی حاکم بر طبیعت

۱۲. عدالت، به معنای انصاف

۱۳. عدالت، به معنای عقد و قرارداد اجتماعی افراد، جهت تقسیم کار در حیات مدنی مبتنی بر شریعت

۱۴. عدالت، به معنای مفهومی همسان با عقل و خرد عملی

۱۵. عدالت از دید فقها، به معنای ملکهٔ راسخه‌ای که باعث ملازمت تقوا در ترک محرمات و انجام واجبات می‌شود.

۱۶. عدالت به معنای استقامت در عمل به شریعت و امتثال آن

بدین ترتیب، کاملاً واضح است که در اندیشه‌های اسلام، عدالت، چه در منابع اصیل آن و چه در اندیشهٔ متفکران این دیانت، بخوبی تعریف شده است (اخوان کاظمی، ۱۳۷۷).

به اعتقاد نگارنده، به دو تعریف از عدالت - که در قالب یکدیگر هم قابل گنجایش هستند - بیش از دیگر تعریفها در منابع اصلی و فرعی اسلامی و آرای اندیشمندان اشاره شده است و شامل همهٔ آنها نیز می‌شود. این دو تعریف علاوه بر اینکه در قرآن، روایات نبوی و روایات معصومان (ع) مصرح گشته، در آثار اندیشمندان متقدم، متأخر و معاصر نیز بوفور یباد شده است و در واقع مکمل، متمم و مظلوف یکدیگرند. این دو تعریف عبارتند از:

۱. عدالت، به معنای: «وضع کل شیء فی موضعه» یا قرار دادن هر چیز در جای مناسب

خویش

۲. عدالت، به معنای: «اعطاء کل ذی حق حقه» یا رساندن حق به حقدار و استیفای حقوق و عطا به میزان استحقاق
از ترکیب این دو تعریف نیز می‌توان عدالت را این گونه تعریف کرد:
«عدالت به معنای قرار دادن هر چیز در جای خویش، و حق را به حقدار رساندن و ایفای اهلیت و رعایت استحقاقهاست»
اکثر اندیشمندان اسلامی، اعم از قدیم و جدید، به این تعریف اذعان دارند و قرآن و روایات نبوی و معصومان علیهم‌السلام نیز دال بر آن است.

تعریف‌های اسلامی عدالت در مقایسه با تعریف‌های آن در یونان و ایران باستان

این تعریف علاوه بر دربرگیری تعاریف افلاطون و ارسطو و اندیشهٔ ایرانشهری از عدالت، از آنها کاملتر است و معایب آنها را ندارد. یادآوری می‌شود که افلاطون، عدالت را به معنای تعدیل سه قوه در نفس و در مدینه، و سپردن رهبری آن دو به خرد و خردمندان می‌دانست. ارسطو نیز با نظریهٔ «عدالت توزیعی» خود، معتقد به «عطا به میزان استحقاق» و رعایت نابرابری در بین استحقاق‌های نابرابر بود. در اندیشهٔ ایرانشهری نیز عدالت در چند معنای مرتبط و متعامل لحاظ شده است؛ از جمله، به معنای نظام و آیین «ارته» و هماهنگی و مطابقت با این آیین و قانون، به معنای راستی؛ و ظلم به معنای دروغ، به معنای خویشکاری و خود آیینی و نهادن هر چیز به جای خویش، و به معنای پیمان و میانگین و حد وسط.

به نظر می‌رسد که علت مشابهت تعریف اسلامی عدالت با تعریف‌های مذکور، این باشد که اساساً چنین برداشتی از عدالت، برداشتی عقلی و در جهت مصالح عمومی است و سیرهٔ عقلای پیشین، آن را برگزیده و بدان عمل کرده‌اند. اسلام نیز دینی عقلانی و مبتنی بر رعایت مصالح همگان است، لذا بدیهی است آن را انتخاب و کامل کند. از سوی دیگر، اسلام خاتم و اکمل ادیان و مکاتب فکر بشری و دینی متعادل است. بدین لحاظ، اسلام با مشرب‌ی اعتدالی، در بردارندهٔ اندیشه‌های ناب پیشین و مکمل آنهاست.

پاسخ به دو پرسش در باب تعریف‌های عدالت

در اینجا دو سؤال اساسی قابل طرح است:

اول، آیا تعریف پیش گفته از عدالت، دارای ابهام است؟

دوم، آیا چنین تعریفی در همه علوم اسلامی همچون: فلسفه، کلام، فقه، اخلاق و نحله‌های اندیشه‌های سیاسی اسلام، به یک صورت به کار رفته است یا هر یک از آنها، تعریفهای مجزایی از عدالت را برای خویش اختیار کرده‌اند؟

در پاسخ سؤال اول، علمای اسلامی گفته‌اند که تعریف یاد شده ابهام ندارد و آن گونه نیست که فقط بیانگر اصل کلی فاقد مصادیق واضح باشد؛ زیرا این دین حنیف، مصادیق عدالت را مشخص کرده است. برای تعیین آنها، باید به منبعی که عهده‌دار تطبیق آنهاست، مراجعه کرد؛ که در درجه اول، همان شریعت اسلامی و در درجه دوم، بیان پیامبر صلی الله علیه و آله - و دیگر معصومان علیهم السلام نزد شیعه - است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، صص ۱۸۷-۱۹۸).

منابع و اندیشمندان اسلامی، مبنای عدالت، تعادل، توازن و «حق» را شریعت اسلامی، قرآن و سنت دانسته‌اند و اجرای شریعت را منجر به ظهور عدالت محض به شمار آورده‌اند. در واقع، این شریعت حقه است که مکان قرار گرفتن اشیاء را تعیین می‌کند.

عدالت در اسلام، به دو گونه؛ تکوینی و تشریحی است. در عدالت تکوینی، خداوند به هر کسی به اندازه استحقاق ذاتی، وجود، استعداد و کمالات فطری و ذاتی عطا می‌کند. آنگاه در پرتو عدالت تشریحی و انزال شریعت از سوی انبیا، امکان تحقق و فعلیت توانمندیهای انسانها بسرایی وصول به سعادت برایشان مهیا می‌شود. هر قدر افراد وظایف و تکالیف شرعی خود را در حوزه‌های مختلف، اعم از اجتماع، سیاست و ... به انحاء و میزان مختلف انجام دهند، به همان میزان نیز کرامت و شأن می‌یابند و از استحقاق و پاداش بیشتری برخوردار می‌شوند.

بنابراین، حدود جایگاه فرد و نوع و میزان مقام و حقوق هر کس را شریعت و میزان عمل به آن معین می‌کند. پیامبر صلی الله علیه و آله و پیشوایان معصوم علیهم السلام، مصادق و نمونه عدل و عمل به آن به شمار می‌روند. بدین ترتیب، خداوند در پرتو عدالت تشریحی خود به وسیله انبیا و اوصیایش، آنچه را که موجب رشد و کمال انسانهاست، به آنان گوشزد می‌کند و زیر عنوان شریعت، وسایلی اعتدال دنیا و آخرتشان را فراهم می‌سازد. بدین صورت، نه آنان را به آنچه مقدرشان نیست مکلف می‌کند، و نه آنچه را مایه سعادتشان است از آنان دریغ می‌ورزد. البته، این بدین معنا نیست که عدالت در اندیشه‌های اسلامی فقط در حوزه اخلاق فردی است، بلکه برعکس می‌توان ادعان کرد که وجه اجتماعی آن غلبه تام دارد و ضمن تعامل با وجه فردی، جنبه اصلی را تشکیل می‌دهد.

با این توضیحات، مشخص می‌شود که عدالت، ریشهٔ وحیانی دارد. و این گونه، به پاسخ سؤال دوم می‌رسیم. در واقع، عدل یک اصطلاح باردار «اشتراک لفظی» نیست و نمی‌توان گفت که عدل در کار خدا، به معنایی خاص است و عدل انسانی به معنای دیگر؛ همان‌گونه که نباید پنداشت عدل اجتماعی و عدل سیاسی، دو معنای متمایز دارند. و نیز پذیرفتنی نیست که این اقسام، دارای تباین و اختلاف مفهومی باشند. حق آن است که «عدل»، «مشترک معنوی» است و در همهٔ این اقسام به یک معناست؛ اگر چه دارای تفاوت مصداقی است. تفاوت مصداقی با وحدت مفهومی ناسازگار نیست. این تفاوتها، همه برخاسته از اختلاف مصداقند، نه مفهوم. عدل نیز همانند علم، در حقیقت فقط یک معنا دارد، لیکن در مصداق گوناگون، جلوه‌های مختلف می‌پذیرد. به بیان دیگر، «علم» هم مشترک معنوی است و همین حالت دربارهٔ «عدل» نیز تحقق دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰).

بدین لحاظ، می‌توان اظهار داشت که اصطلاح «عدالت سیاسی»، اساساً در منابع اسلامی به شکل اصطلاحی منفرد، منفک و مستقل منظور نشده، بلکه به آن و موضوعش در قالبهای کلی مبحث عدالت اسلامی و اجتماعی اشاره شده است؛ اگرچه این اصطلاح در فلسفهٔ سیاسی غرب، با مباحث: تبعیت و انقیاد، مشروعیت، نحوهٔ تولید و توزیع قدرت سیاسی، سرو کار دارد. از سوی دیگر در اندیشهٔ سیاسی، کار ویژهٔ سیاست و نظام سیاسی، حفظ و اجرای شریعت در جهت کمال و سعادت مردم است و همان‌طور که قدما گفته‌اند: مایهٔ توفیق این سیاست، نکیه بر داد است؛ زیرا ثبات، امنیت واقعی و بقای نظام، در پرتو آن مهیا می‌شود.

رابطهٔ عدالت با برابری و آزادی

عدالت در معانی یاد شده، به طور مستقیم با اصطلاحات مهمی همچون: برابری و آزادی، مرتبط و همپیوند است:

اولاً، برابری مطلق را قبول ندارد و معتقد به برابری در صورت استحقاقهای مساوی است. ثانیاً، برآزادی به عنوان یکی از حقوق اساسی و لازم جهت استیفا پسای می‌فشارد، و این جزء مهم خویش را مقید به حدود خود می‌نماید.

عدالت، به معنای عمل به شریعت و تکالیف خاص شرعی، در جهت وصول به سعادت الهی است. و آزادی هم در ترادف با واژهٔ «حریت»، بدین معناست که در مسیر این عمل، مانعی وجود نداشته باشد و فرد از موانع و محدودیتهای نفسانی و طاغوتی رها باشد تا بتواند با کنار

زدن بندگی غیر خدا، خود را خلاصی بخشد و با امتثال شریعت، به آزادی واقعی که همان سعادت اخروی است، برسد. البته، همین عمل به تکلیف و وظیفه شرعی، موجب حق و تفاوت در مرتبه اجتماعی افراد است و فرد با انجام دادن وظیفه بهتر و بیشتر، از استحقاق، پاداش و مرتبه افزونتری برخوردار می‌گردد. و این، عین عدالت و ناشی از ملازمه و همدوشی حق و تکلیف است.

در این همدوشی، زندگی مسابقه انجام دادن وظیفه و تکلیف است و جایزه مسابقه، همان بهره‌مندی از حقوق و مراتب اجتماعی است. آزادی در این معنا، فقط به رفع محدودیتها و موانع مزبور خلاصه نمی‌شود، بلکه همه افراد می‌بایستی آزادی عمل در شرکت در مسابقه انجام دادن تکالیف داشته باشند و جهت تحقق استعدادهای خویش، از امکانات مساوی و برابر بهره‌برند (مطهری، ۱۳۶۱، صص ۸۸-۸۹).

بدین صورت، مشخص است که در اندیشه‌های اسلامی نه تنها بین عدالت و آزادی تنافر غایت و واگرایی وجود ندارد، بلکه این دو مکمل همدیگرند و در راستای یک مسیر حرکت می‌نمایند؛ مسیری که همان سعادت الهی، نورانی شدن و مماثلت انسان با صفات الهی است. این هدف نسبت به رسیدن به عدالت و جامعه عادلانه، اولویت و مرتبه ترجیحی بالاتری دارد و هدف نهایی انزال پیامبران است.

مطلق بودن تعریف عدالت

از سوی دیگر، مفهوم کلی و پیشگفته عدالت، مفهوم و امری مطلق در اسلام است؛ زیرا عدالت بر پایه حق و استحقاق بنا شده و عموم استحقاقهای انسان همیشه ثابت، یکنواخت و مطلق است. عدالت بر پایه حقوق واقعی و فطری استوار است، و ملاک و مصداق آن را شریعت و سنت نبوی - و معصومان علیهم السلام در تشیع - تعیین می‌کند. اگرچه در حوزه‌هایی مانند: فلسفه، فقه و اخلاق، ممکن است این مصادیق متفاوت باشند، اما این دلیل آن نیست که عدالت را نسبی بدانیم؛ زیرا نسبیت این مفهوم، با اساس خاتمیت و ابدیت دین مغایر است. لذا هر چند ممکن است در زمانها و مکانهای مختلف تفهم درک دینی و برخی ملاکهای ارزشی تغییر کند، ولی هیچگاه اصول کلی شریعت تغییر نمی‌نماید و تعریف منظور شده از عدالت نیز مبتنی بر این اصول لایتغیر است. با وجود این، راه برای فهم مصادیق جدید از عدالت تشریحی باز است. به طور مثال، می‌توان به دنبال این موضوع رفت که در شرایط جدید، عدالت علی (ع) و نوع

عدالت پیشگی ایشان را چگونه می‌توان پیاده کرد و مصادیق بهنگام، مقتضی و متناسب با شرایط فعلی را از آن استخراج نمود.

مقایسه‌ای اجمالی بین تعریفهای عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلامی و غربی

در مقایسه‌ای کوتاه باید گفت که در نظریات عدالت از دیدگاه اسلام، مراتب افراد برحسب میزان عمل به تکالیف شرعی، قابل تغییر است. آن گونه نیست که هر گونه تحرک عمودی آنان مانند جامعه سلسله مراتبی و محتوم افلاطونی، تخطی و بی‌عدالتی محسوب شود و مستوجب تنبیه باشد.

در اندیشه اسلامی، انسانها ذاتاً گناهکار و بد سرشت شمرده نمی‌شوند، و برخلاف نظر اگوستین، عدالت در عرصه دنیایی نیز قابل تحقق و ملموس خواهد بود و همه موظفند این تکلیف را محقق سازند.

اگرچه یکی از بیانات علی علیه السلام: «العدل الانصاف والاحسان التفضل» که عدالت را به مثابه انصاف می‌داند (علی علیه السلام، ۱۳۵۱، ص ۱۱۸۸) نظریه کانتی عدالت را به ذهن متبادر می‌کند و اگرچه در آثار اندیشمندانی همانند: ابوعلی سینا (ابن‌سینا، ۱۹۶۴م، صص ۴۴۱-۴۴۲) و خواجه نصیر (طوسی، ۱۳۵۷، ص ۲۵۰) از عدالت با عنوانی مشابه قرارداد اجتماعی هم یاد شده است، اما یک فرق اساسی در اینجا وجود دارد و آن، این است که این انصاف و قرارداد، در چارچوب شرع الهی و مبتنی بر معیارهای آن است.

بنابراین، برخلاف نظریه عدالت اصحاب قرارداد اجتماعی غرب، آن گونه نیست که مردم با تکیه بر آزادی منفی و با تبعیت از هرگونه توافق و سلیقه‌ای، توافق خود را ملاک عدالت معرفی کنند، بلکه شریعت حدود توافقات و نوع تعامل افراد با یکدیگر، حکومت با مردم و امثال آن را تعیین می‌کند. و همین قید، از نسبی شدن مفهوم عدالت و تابع هر نوع ذوق و سلیقه شدن آن، جلوگیری می‌کند؛ امری که در اکثر نظریات عدالت در غرب، بخوبی مشهود است.

در اندیشه اسلامی، ریشه و مبنای عدالت، اعم از سیاسی و اجتماعی، الهی و وحیانی است. اجرای شریعت، به ارمغان آورنده عدالت محض و آرمانی است. چنین عدالتی با عقل و خرد عملی همسان است، زیرا اسلام دیانت خویش را عقلانی می‌داند و معتقد است که هر منصف عاقلی در صورت تفحص، این دین را ارجح و کاملترین دیانت خواهد یافت. شریعت توازن، اعتدال، انتظام، راستی و روایی خود را از خدا و عدل وی گرفته و عدالت حاکم بر آفرینش نیز به

نحو اکمل در شریعت جاری است. عدالت آرمانی اسلامی، مایه اصلی خود را از سرچشمه خویش؛ یعنی عدل الهی، اخذ می‌کند.

وضعیت اصل عدالت در تاریخ سیاسی اجتماعی اسلام و ارتباط آن با خودکامگی

اما، عوامل مخل عدالت آرمانی و اجرای آن در حوزه‌های مختلف چیستند؟ واقعیت آن است که اگر شریعت مبنای حق باشد و مواضع مختلف هر چیز را تعیین می‌کند، و عدالت آرمانی همان اجرای کامل شرع و دستورهای آن است، پس هرگونه اخلال در اجرای شریعت و مسخ و تخریب آن، باعث اضمحلال چنین عدالتی خواهد شد. همچنین، از آنجا که تعیین مصادیق عدالت، علاوه بر شریعت، به عهده مترجمان و مفسران اصلی وحی، پیامبر (ص) و امامان معصوم‌علیهم‌السلام، است لذا با حذف و محجور کردن سنت و سیره این پیشوایان، خواه ناخواه مصادیق اجرای عدالت از دسترس مردم محو خواهد شد و عدالت به ورطه محجوریت کشانده می‌شود.

بی‌دلیل نیست که به استثنای شیعه، در بسیاری از فرق اسلامی که شریعت اسلامی و سنت نبوی دچار تحریفهایی شده و به امامت معصومان‌علیهم‌السلام توجه و عمل نمی‌شود، میزان انحراف از عدالت آرمانی و مسخ آن بسیار زیاد است؛ در حالی که در تشیع تا حد بسیاری، شاهد چنین مسئله‌ای نیستیم.

می‌توان گفت که با حذف علی (ع) از صحنه خلافت از سوی خودکامگان مستولی، زمینه تحریف شریعت اسلامی و مسخ عدالت آرمانی آغاز شد. و به یقین، می‌توان خودکامگی را به عنوان بزرگترین عامل این تحریف و مسخ به شمار آورد.

به طور کلی، خودکامگی این گونه معارض و متضاد با عدالت است که با سلب آزادی افراد، زمینه تحقق توانمندیها و استعدادهای آنان را سلب می‌کند و با ایجاد محدودیت، از مشارکت برابر و آزادانه عموم در مسابقه انجام دادن وظایف، ممانعت می‌نماید. ضمن آنکه امکاناتی را جهت فعلیت بخشی اهلیت افراد و استیفای حقوقشان، در اختیار نمی‌گذارد. همچنین، توزیع قدرت، مناصب سیاسی و ... برحسب استحقاق و شایستگی و کارامدی تقسیم نمی‌شود، و مردم امکان مشارکت سیاسی را ندارند. در حالی که در جامعه عادلانه، هر کس به اندازه قابلیت و توانایی‌اش، باید در امور سیاسی و اجتماعی دخیل شود. و چون همه انسانها میزانی از قابلیت را

دارند، پس همه باید در امور سیاسی و اجتماعی و مشارکت در آن، صاحب سهم و شریک باشند، منتها میزان این مشارکت و مسئولیت‌پذیری را شایستگی افراد تعیین می‌کند. ستمکاری، در بطن خودکامگی است. جور و ستم، ویران‌کننده اجتماع و آبادانی، و مایه نزول توانمندیها و ایجاد یأس و رخوت عمومی است. در چنین صورتی، سعادت را نمی‌توان برای مردم متصور شد. به همین دلیل، در منابع اصیل اسلامی پدیده ضداسلامی خودکامگی و تغلب، بشدت نهی و مذمت شده است.

واقعیت آن است که بخش معظمی از تاریخ نظامهای سیاسی اسلامی، به نظامهای خودکامه اختصاص دارد؛ نظامهایی سیاسی که شیوه اعمال قدرتشان مبتنی بر زور و غلبه خشونت آمیز و اجبار بود و به دلیل فقدان عدالت، نامشروع بوده‌اند، زیرا سعادت، آرمسان نهایی آدمی است و قدرت سیاسی باید در خدمت این آرمان باشد. برای دستیابی به سعادت، نمی‌توان روابطی غیرعادلانه در جامعه برقرار ساخت، زیرا در چنین صورتی قدرت مشروع مذکور، به غلبه و زور تبدیل می‌شود و مشروعیتش را از دست می‌دهد. چنین نظامهایی جهت مشروع و موجه نشان دادن خود، مجبور بوده‌اند که به تحریف دین و مفهوم عدالت و حذف مصادیق و اسوه‌های معصوم علیهم‌السلام بپردازند؛ و عملاً نیز در کار خویش موفق شدند. به همین خاطر، مباحث اولیه پیرامون عدالت، از موضوع جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و نپذیرفتن وصایت ایشان در ارجحیت امامت و خلافت علی علیه‌السلام آغاز شد. بدین ترتیب، نخستین اختلافها در جامعه اسلامی، بر سر شخص امام یا رهبر و شرایط او بروز کرد و سؤالات متعددی در این باره مطرح شد؛ مثل اینکه: آیا باید امام عادل باشد؟ آیا رهبر جائر و فاسق در شرایطی خاص می‌تواند بر جامعه اسلامی حکم کند؟

نگاهی تاریخی به دوران صدر اسلام، نشان می‌دهد که اختلافات بعدی فرقه‌ای در اسلام، عمدتاً در شخصیت و شرایط امام و وظایف او برمی‌گردد. در این میان، اتصاف به صفت عدالت یا نبود آن در شخص امام یا خلیفه، یا حق قیام و عصیان علیه خلیفه جائر، واجد نقش مهمی در این مجادلات فکری بوده است (khadduri, 1984, p.194).

پس از وفات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و پیش آمدن موضوع مشروعیت خلافت، محور بحث به عدالت سیاسی کشانیده شد؛ زیرا در صورتی که ثابت می‌شد جانشین پیامبر فاقد مشروعیت است، تصمیمات او بیان‌کننده اراده حاکمه خداوند نبود، بلکه منعکس‌کننده خواست خود او بود. از این رو، بحث درباره عدالت سیاسی، به سمت مشروعیت چرخید که ابتدا جامعه سیاسی را به گروههای سیاسی تقسیم کرد. و بعد، زمانی که هر گروه با تمسک به دلایل مذهبی درصدد

توجیه خود برآمد، این گروه بندگان بتدریج به شکل جوامع و فرق مذهبی درآمد. بدین سان، بحث درباره عدالت به ناگزیر از جنبه سیاسی، به جنبه‌های مذهبی و کلامی مبدل شد.

بازتابهای سیاسی برداشتهای کلامی - فقهی از عدالت

با تبدیل خلافت اسلامی به ملوکیت، پادشاهان خودکامه و جائر نیاز یافتند که بی‌عدالتی خود را موجه و مشروع نمایند. به همین دلیل، به دنبال حمایت و تقویت آموزه‌ها و فرق کلامی و فقهی خاصی برآمدند، که به عدالت در مقابل امنیت، اهمیت بسیار کمتر و نازلتری می‌داد. لذا، ابتدا در مباحث کلامی جانب فرق غیرعدلیه، اشاعره، را گرفتند و معاند عدلیه شدند.

اساس اختلاف عدلیه (شیعه و معتزله) با اشاعره، در مسئله عدل الهی و موضوع حسن و قبح، ذاتی افعال است. عدلیه طرفدار حسن و قبح عقلی شدند که بنابه آن، فرمان شارع تابع حسن و قبح، و صلاح و فساد واقعی اشیاء است. در تقابل با عدلیه، اشاعره منکر حسن و قبح عقلی شدند و گفتند که حسن و قبح اشیاء و مفاهیمی از جمله عدالت، تابع دستور شرعی بوده و اموری نسبی، تابع شرایط خاص محیط و زمان، و تحت تأثیر یک سلسله از عوامل از قبیل: تقلید و تلقین است. و نیز، آنان عقل را در ادراک حسن و قبح، تابع راهنمایی شرع دانستند.

بنابر نظر اشعریان، اسلام بدون فلسفه اجتماعی و اصول مبانی حقوقی است، حق و عدالت واقعیت و رسمیت مستقل ندارند و تعبد محض حکمفرماست. تفسیر اشاعره از عدالت، این مفهوم را بی‌اندازه بی‌اهمیت می‌ساخت. براساس نظر آنان، عقل به هیچ‌وجه نمی‌تواند راهنما باشد، قوانین و مقررات اسلامی فاقد روح و معناست و باید به ظواهر و صورت آن بسنده کرد، و با تغییر ظاهر و شکل همه چیز عوض می‌شود. لذا، حق، عدالت و مصلحت، اموری واقعی نیستند و نسبی و وهمی‌اند.

نتایج تفسیرهای اشاعره از حسن قبح و عدالت، جایی برای مفهوم عدالت و اساساً عقل باقی نگذاشت، و مهمتر آنکه، ملاکهای عقلانی تشخیص صحت و سقم نصوص دینی، بویژه احادیث را از بین برد. از این رو، زمینه فکری، اعتقادی و روانی لازم برای پذیرش - آنهم با پذیرش شرعی و دینی - هر عمل ظالمانه و فاسقانه‌ای را فراهم کرد. و در نهایت، مستمسکی مشروع و خوب به دست قدرت به دستان و عالمان سوء داد تا با مستند ساختن ستمها و خلافکاریهای خود به

دین، به هر آنچه که می‌خواهند، دست یازند. و مهمتر آنکه، دین هم این قابلیت را یافت تا این‌گونه از آن سوء استفاده شود.

جریان عدلیه و غیرعدلیه، جنگ بین جمود و رکود فکری، با روشن‌بینی، روشن‌اندیشی و تعقل بود. متأسفانه جمود، رکود و تاریک‌اندیشی فایق آمد و با تحریف معنای عدالت، مسلمانان نیز از عدل الهی و عدالت اجتماعی و سیاسی منحرف شدند و خسارت‌های زیادی از این راه متوجه اسلام شد. البته، دامنه این مصیبت تنها به منکران اصل عدل ختم نشد، بلکه در اثر سرایت افکار غیرعدلیه به عدلیه، اصول عدل اجتماعی اسلام هم سرنوشت شومی پیدا کرد، عالم اسلامی را دچار تشویش و خسارت‌های گران نمود، موجه هر عمل ظالمانه‌ای شد و حتی جهان تشیع را از برخی آثار جمودگرایی خود بی‌تأثیر نگذاشت (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۵۰).

از دیگر مذاهب کلامی که مورد اقبال حکام جور قرار گرفت - و بر فقه سنی اثر گذاشت - مرجئه بود. سکوت و تمایل آنان به سکوت و قعود سیاسی و اعتقادشان بر بقای اسلامیت امام جائر و گنهکار، لزوم اطاعت از وی و صحت اقتدای نماز به او، باعث شد که این فرقه بشدت از سوی حکومت‌های جائر پسندیده شود. خصوصیات پیشگفته این مذهب، به اضافه تساهل، خشونت‌گریزی و بی‌اعتنایی‌شان به سیاست، اثر زیادی در نادیده انگاشتن اصل عدالت از سوی آنان و تثبیت بیشتر خودکامگی داشته است.

طولی نکشید که کلام اشعری، بر کلام فرق فقهی اهل سنت (حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) سیطره یافت. قبل از آن، فقهات سنی در عمل راهی را تجربه کرده بود که بازوان پر قدرت خلافت تمهید نموده و آن را به صورت فقه حکومتی خود در آورده بود.

بسیاری بر این باورند که خلفا و سلاطین در مبارزه با مکاتب متکثر فقهی و سدباب اجتهاد؛ یعنی بستن و ممنوع کردن اجتهاد و اجبار علما به نقل فتاوی ائمه چهارگانه اهل سنت، صرفاً انگیزه سیاسی داشته‌اند. خلفای بنی‌عباس این مذاهب را مقرب خود ساختند تا مبلغ حکومتشان باشند. آنان مذاهب دیگر را از بین بردند تا بر این چهار مذهب فقهی بهتر بتوانند تسلط یابند و نظارت کنند، جلوی شکوفایی فقه را بگیرند و مانع صدور فتاوی عدالت طلبانه فقها شوند. در واقع، علت غلبه و گسترش برخی از این مذاهب، سازگاری با مشرب خلفا، اغماض از اصل عدالت و در نتیجه حمایت دولتهای جائر از آنها بود. (شکوری، ۱۳۶۱، ص ۱۹).

بدین لحاظ، ملاحظه می‌شود که این‌گونه مذاهب بر اشتراط عدالت در بسیاری از اهم مناصب فقه سیاسی همچون: خلافت، قضاوت و امامت جمعه و جماعات اصراری ندارند و حتی

امارت و استیلای حاکم جائر را که با تکیه بر زور به دست آمده است، صحیح می‌شمارند. از نظر اینان، خلافت و امارت با فسق خلیفه، انزال نمی‌یابد و باید به تحریم قطعی عصیان و قیام علیه چنین حاکمی حکم داد (عسگری، ۱۳۵۷، ج ۲).

در واقع، ماهیت خلافت در دیدگاه اهل تسنن برخلاف امامت تشیع، فارغ از سه اصل: «نقدس» حاصل از نصب الهی، «صلاحیتهای شخصی» مبتنی بر عصمت و عدالت و «اقبال عامه» ناشی از بیعت مختار است. در حالی که رأی شیعه در باب شرایط تحقق خلافت حقه امام معصوم و عادل صراحت دارد، آرای آنان در مسئله نصب، مشروعیت و عزل خلیفه متشکست است. یکی از علل این تشکست و تلون مزاج سیاسی، محافظه‌کاری و ناچاری به اصطلاح «واقع‌گرایانه» علمای سنی مذهب در توجیه تمامی صورتهای متفاوت به خلافت رسیدن خلفای راشدین و خلفای متعاقب ایشان، به عنوان جانشینان رسول‌الله ﷺ بوده است. لذا مبانی فقهی این نظریات (فقه الخلافه)، بیشتر تقریر وضع موجود و تأیید آن است تا تفقه.

پذیرش و توجیه خودکامگی و تغلب، و عقب‌نشینی از عدالت به نفع اقتدار و امنیت

همین موضع، درباره دیگر خلفا تکرار شد. بنابراین، خلافت «شوکت و استیلا» یا «رهبری تغلبه و قهریه» از بعد از دوره راشدین، درحوزه نظر و عمل در دنیای اهل سنت به عنوان نظریه و روش غالب درآمد، و فقه‌های بزرگ اهل سنت نیز بخوبی به توجیه و تبیین آن برآمدند. آنان در مقایسه با همتایان شیعه‌شان، انعطاف بس بیشتری در انطباق آرا و عقایدشان با واقعیت‌های سیاسی داشته‌اند و دارند. این انعطاف، مآلاً به نقطه‌ای رسید که گویی والاترین ارزش در سیاست، نه عدالت، بلکه امنیت است. و این، قضاوتی بود که ارج زیادی برای توانایی و قدرت حکومت و حفظ «قانون و نظم» قائل بود، نه برای تقوا و عدالت. این اندیشه از استبداد به عنوان شر کمتر در مقایسه با هرج و مرج و ناامنی دفاع می‌کرد، و عقیده داشت که حکومت خودکامه حتی اگر فاسد باشد، کمترین ثمره‌اش: «فصل خصومات»، «منع هرج و مرج و ناامنی»، «حفظ مرزها و امنیت» و در نتیجه تمهید و تقویت اجرای شریعت است. و چون سلطان جائر با قدرتش می‌تواند چنین مواردی را تأمین کند، پس دارای مقبولیت و مشروعیت است. همچنین، برعهده گرفتن مسئولیت عمومی، لزوماً پیوندی با خصوصیات اخلاقی دارنده آن ندارد. و حتی اگر سلطان و کارگزاران سیاسی جائر باشند، «رعایا» حق ندارند از تکالیف خود نسبت به آنان

سرباز زند و به طریق اولی، حق عصیان و شورش علیه ایشان را ندارند (ابن جوزی، ۱۳۹۹ق، ص ۱۷۶).

نظریه فراگیر «رهبری تغلیبه و استیلا» ی اهل سنت برای آنکه بتواند به کمک برهانهای نقلی و فقهی، مشروعیت اقتدار مسلط را به هر شکل ممکن اثبات کند، وجوب احراز هر گونه صفت و شرط خاص از جمله عدالت را برای حاکم منکر شد و با طرح نظریه «عدالت صحابه»، عادل شمردن بسیاری از صحابه دروغین، و نقل بسیاری از روایات کاذب از سوی آنان، به چند منظور مهم جهت توجیه حکام جور دست یافت (عسگری، ۱۳۷۵، صص ۳۴-۴۳؛ حسینی نسب، ۱۳۷۵؛ ج ۲، ص ۸۶). از سویی، مستند شرعی و روایی جهت این توجیه را فراهم ساخت و از سوی دیگر، احادیث واقعی پیامبر ﷺ و ائمه اطهار را محجور کرد، و سپس خلفای جوری همچون معاویه و یزید را صحابی پیامبر و عادل شمرد. یعنی، با حذف اسوه‌های واقعی عدالت، جرثومه‌های خودکامگی و جور را به عنوان اسوه معرفی کرد و آنان را لازم الاتباع جهت دیگر خلفا دانست. بدین‌سان، شرط عدالت حاکم و دیگر مناصب شرعی وی، در نظریه امامت تغلیبه و فقه حکومتی اهل سنت در محافظه‌کاری به اصطلاح واقعگرایانه آنان محو شد. ایشان عدالت را به نفع امنیت ادعایی خویش، عقب راندند و بر دو عنصر: «اقتدار» و «اطاعت» تصریح کردند. اساس این دیدگاه، بر تصویب همه خلفا و تأکید بر اقتدار و ولایت الهی آنان است؛ که از نظر کلامی، بر نظریه جبر و لزوم اطاعت جامعه مسلمانان از متولیان قدرت استوار است.

البته، نظر بر اینکه تجربه سیاسی فقه حکومتی اهل سنت بسیار بیشتر از فقه شیعی بوده، لذا جلب حساسیت فرق این مذهب به امنیت و قدرت خالق و حافظ آن، چندان تعجب‌آور نیست. از دید ایشان، دفاع از اسلام با دفاع از حکام، پیوند خورده است. بنابراین، همه در استخدام کیانمدی دین و دولت، شرعاً باید در اطاعت و حمایت حاکم - ولو فاجر و خودکامه - در آیند و در تقویت و تحکیم بیشتر این سمبل اسلام بکوشند تا امنیت مستقر گردد، دشمنان دین بترسند و زمینه تحقق شرع محقق شود.

قهقرا و نزول نظریات عدالت از آرمانگرایی به واقعگرایی

اقبال فقه حکومتی اهل سنت نسبت به خودکامگی و ناچیز شمردن اصل عدالت، باعث رکود و محجوریت نظریات عدالت و تحویل آنها از آرمانگرایی به واقعگرایی گردید. از این رو، نظریات مذکور نتوانستند صور آرمانی و حقیقی خود را - که منادی شریعت و سعادت واقعی و منفی

جور، قهر و خشونت بود - در عمل اجرا کنند. حتی آنها شکل عینی نیافتند و معانی واقعی‌شان در عمل و حتی در نظر مسخ شد، و واقعگرایی منحط، اندیشه غالب گردید که در نظر و عمل، نظامهای خودکامه را واقعیتی موجود و گزیر ناپذیر و ابزار منحصر به فرد تأمین امنیت و رفع فتنه و هرج و مرج دانست. از این دیدگاه چاره‌کار، تسلیم به هر وضع موجود و قدرت غالب است. در این راه مقتضای عقل و شرع، عقب‌نشینی از عدالت، به خاطر مصلحت بالاتری به نام امنیت است، که فقط در پرتو قدرت غالب حکومت پدید می‌آید.

بهای «واقعگرایی» مزبور و انعطاف مسلمانان یاد شده در قبال خودکامگی جائران، همانا تقدیس استبداد بود که بزودی آموزه سیاسی غالب در میان اکثر مسلمانان شد و دوره‌های طولانی استبداد برپاگشت. سپس، یک دوره طولانی رخوت و رکود، در اندیشه سیاسی - و بواقع در اکثر فعالیتهای فکری - پیش آمد، و از شکوفایی مسلمانان در همه زمینه‌ها جلوگیری کرد؛ که با برچیده شدن خلافت عثمانی در دهه دوم قرن حاضر، پایان یافت. محور این رکود و رخوت، تبدیل فقه‌الخلافت سنن به ایدئولوژی خادم حکومت بود؛ آن‌گونه که در نتیجه آن، امنیت و حفظ نظام، بر شرط عدالت و تأمین آن، در همه مواضع ترجیح یافت (عنایت، ۱۳۶۲، صص ۳۳-۳۶).

اساساً رکود و رخوت، سرنوشت ناگزیر هر نظام اندیشگی است که با دولت بپیوندد. و لذا، همواره در معرض این خطر است، که تبدیل به ابزار ایدئولوژیک گروههای ذی‌نفع شود؛ همان‌طور که فقه‌الخلافت با پذیرش استبداد به عنوان شر کمتر در مقایسه با هرج و مرج، ایدئولوژی مورد پسند حکام جور شد و مشروعیت عقیدتی و سیاسی را برای آنان فراهم کرد.

بنابراین، هیچ شگفت نیست که این ایدئولوژی برمفهوم عدل و در سطوح و گستره‌های گوناگون آن اثر نهد؛ از فقه، کلام و سیاست گرفته تا قانونگذاری، اجرا و قضا. ایدئولوژی بنا به سرشت و منطق درونی خود، منجر به تفسیر عدالت به میانجی قدرت سیاسی از چشم انداز مصلحت گروه معینی شد که در تاریخ اسلام، همان خلفا و زمامداران جور بودند. آنان به وسیله پاره‌ای از فقها، عدالت را تنزیل و ایدئولوژیک کردند و در خدمت خود در آوردند. روشن است که با تفاسیر فقهی و کلامی نازلی که از عدالت می‌شد و با وجود دستگاه خشن و متغلب خلفا، انتظار تجویز حق شورش و عصیان علیه جائران مسند پیشه، بیهوده بود و آنهمه وعظ و نصیحت راجع به عدالت در متون سیاسی، مهمل افتاد.

به همین دلایل، واقعگرایی سنتی، امروزه در آثار و متون سیاسی سنیان، بیش از پیش از سوی تجددخواهان و احیاگران اندیشه سیاسی اهل تسنن، انتقاد و تخطئه می‌شود، و از نظر آنان این نوع تلون مزاج سیاسی، موهن است؛ زیرا اینان معتقدند که آرمانهای اسلامی عدالت سیاسی و اجتماعی، باید در هر شرایطی قابل اطلاق و پیگیری باشد و بتوان در هر وضعیت مشکلی آن را قابل تحقق دانست.

آرمانخواهی و عدالتخواهی نسبتاً پایدار تشیع

درباره شیعیان باید گفت که نگرانی اینان در مورد امنیت و حفظ نفوس، دماء و اعراض و حیثیات مسلمانان به هیچ وجه کمتر از حساسیت علمای اهل سنت نبود و نیست. اما علی‌رغم چنین حساسیتی، آنان مسئله عدالت را فراموش نکردند و در اندیشه و اعتقادشان، این اصل تحت شعاع اصل امنیت قرار نگرفت. علت این امر، به سبب پیروی از سیره ائمه‌علیهم‌السلام و نصوص ویژه، موثق و پذیرفته شده آنان بود. البته، بخشی از این قضیه نیز از این واقعیت تاریخی منشأ می‌گرفت که در اکثر برهه‌های تاریخی، عملاً این اهل سنت بودند که با دستیابی به قدرت، مسئولیت حفظ جامعه و مرزهایش را برعهده داشتند و هیچگاه مجال چندانسی را به تأسیس حکومت تشیع ندادند.

میزان خودکامگی و اختناق ستم‌پیشگان علیه تشیع، بحدی بود که به اعتقاد امام خمینی (ره)، بسیاری از روایات معصومان به جهت ابتلای آنان به حکام ستمگر، به دلایل خاصی گفته شده است و در بردارنده حکم واقعی نیست. لذا، وظیفه فقیه عادل، تمییز و استنباط احکام واقعی از روایات است.^۲

تشیع با تبعیت از اهل بیت‌علیهم‌السلام و با تکیه بر کلام و فقه خویش، نظرات بسیار مشخصی درباره اصل عدالت دارد. این مذهب، اصل مزبور و اصل امامت را از مشخصه‌های بنیانی و اصول دینی پنجگانه خود می‌داند. از دیدگاه آنان، عصمت و تنصیب الهی امام، شرط اول، و عدالت و تقوا، از شرایط ثانویه زعیم و پیشوای دینی و سیاسی به شمار می‌رود، و حتی در امامت جمعه و جماعات هم، شروط ثانویه مذکور را لازم می‌شمارد. به عبارت دیگر، خلیفه‌ای که اطاعتش واجب و حکمش نافذ است، باید معصوم - در عصر ائمه‌علیهم‌السلام - عادل و مؤید از جانب خدا باشد، و اطاعت دیگران واجب نیست و به استثنای موارد تقیه و ضرورت، این گونه اطاعت حرام است. از سویی، هر آنچه عدالت خلیفه و امام را خدشه‌دار کند، باعث انزعال وی هم می‌شود.

بدین ترتیب، تشیع هیچگاه همانند تسنن، با «بحران مشروعیت یا بحران اقتدار و اطاعت» مواجه نبوده است؛ زیرا امام یا نایب او نه تنها لازم است عادل باشد، بلکه در علمیت، افضلیت، تقوا و پارسایی باید سرآمد همگان باشد. می‌توان گفت که نظریه شیعه در این باب، به نظریه فلسفه سیاسی نزدیک است، که اساساً زور و غلبه را نفی می‌کند و زمینه‌ای را برای نقادی نظام موجود و طرح نظمی مطلوب فراهم می‌آورد. نظریه‌ای که خردگرایی آن بارز است و معتقد به حسن و قبح عقلی است.

هیچگاه، شیعه نمی‌توانست بنا به آموزه‌های قرآنی و روایی خویش، مشروعیت حاکم و واجب‌الاطاعه بودن قدرتی را که از راه‌های نامشروع تحصیل شده است و به شیوه‌ای مغایر با ضوابط شرعی عمل می‌کند، بپذیرد. و چون چنین بود، نمی‌توانست از این بابت او را تأیید کند. و اگر احیاناً مجبور به تأیید و حمایت از او می‌شد، به دلایل فرعی و ثانوی همچون: ضرورت وجود حکومت، جلوگیری از فتنه هرج و مرج، ترویج تشیع، دفاع از مرکزیت شیعی حکومتها، و حفظ دماء و نفوس شیعیان بوده است.

بنابراین بی‌شک تعمیم‌های کلی راجع به واقع‌نگری سنی، همانقدر خالی از دقت است، که تعمیم‌های راجع به آرمانخواهی صرف شیعه. یعنی، این‌گونه تعمیمها استثناپذیرند. هر دو فرقه به درجات مختلف و در دوره‌های متفاوت، به پیروان خود اجازه داده‌اند که با ناهنجاریهای نظام سیاسی، در مواقعی که با حکام بی‌محابا روبرو می‌شدند، کنار بیایند. لذا، در عملکرد تاریخی هر دو مذهب، شورش آشکار بر بی‌عدالتی بیشتر یک استثنا بوده است تا یک قاعده (عنایت، ۱۳۶۲، ص ۳۲)

پس، این تعمیم که آرمانخواهی و عدالت‌طلبی تشیع باعث می‌شد که شیعه هرگز با قدرتهایی که بر سرکار بوده‌اند کنار نیاید، درست نیست. برعکس، متکلمان و فقهای شیعه در بهترین بخش از تاریخ خود، هوشیاری سنجیده‌ای را در یافتن راه‌های علمی برای هماهنگی با حکام وقت به خرج داده‌اند تا امنیت و بقای پیروان خود را تضمین کنند. ولی آنچه مصلحت‌اندیشی شیعی را در این گونه موارد از مصلحت‌اندیشی سنی متمایز می‌گرداند، این است که این هماهنگی نشان‌داهندها و همکاریها، اغلب ماهیتی مستعجل و موقت داشته و هرگز موضع عقیدتی اساسی شیعه را - که همه قدرتها و دولتهای دنیوی را در غیبت امام عادل غایب، نامشروع می‌داند - تهدید یا تضعیف نمی‌کرده است.

در حقیقت، عملکرد فقها و علمای شیعه و شیعیان در مقابل حکومت‌های جائز، شامل سه رویکرد: «پارسایانه»، «مسالمت‌جو» و «فعالگرا» بوده است (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶، صص ۱۳۰-۱۳۱). در رویکرد فعالگرا، اندماج دین و سیاست و مبارزه عملی با بی‌عدالتی، استبداد و حتی نفوذ بیگانگان مشهود است. اوج فعالیت این رویکرد، طرح تشکیل حکومت اسلامی به زعامت ولی فقیه عادل و بر پایه نظریه ولایت فقیه است، که صورت مدون و مشخص آن از سوی امام خمینی (ره) بیان شد.

همچنین، در برهه‌های روی کار آمدن حکومت شیعی، رویکرد مسالمت‌جو نیز مشاهده می‌شود که طی آن، علما با عمل و نظر خود، به نوعی بر همراهی و حمایت از اقتدار سیاسی حاکم صحنه می‌گذارند. این رویکرد، قبول مناصب دولتی در دستگاه غیر عادلانه را به شرطی که بتوان گامی در جهت ترویج شیعه و دفاع از شیعیان برداشت، جایز می‌دانست.

اما در برخی از مقاطع تاریخی، علمای شیعی طبق رویکرد پارسایانه، سکوت‌گرایی را پیشه کرده‌اند؛ که ماهیتاً با آنچه نزد اهل سنت رایج بود، متفاوت است. انفعال سیاسی شیعه، بر «انتظار» و حکم «تقیه» مبتنی است که در هر دو، نوعی موافق نبودن با نظم موجود و مقاومت منفی در برابر نظام نهفته است و همچنان بر روحیه آرمانخواهی شیعی و عدالتخواهی تأکید دارد. در حالی که در میان سنیان، سکوت سیاسی به معنای پذیرش واقعیت‌های ناگزیری - همانند حاکم جائز و غالب - است که بدیل مقبولانه‌تری نیز بر آن متصور نمی‌باشد. ناگفته نماند که بخشی از سکوت‌گرایان شیعی نیز، به ورطه جمود، تحجر‌گرایی و پرهیز دائم از سیاست کشیده شدند.

ذکر این نکته لازم است که در حالی که علمای سنی مناصبی را در حکومت جور می‌پذیرفتند و به میل خویش در صدد اعتبار بخشیدن به موجودیت حکومت مزبور بودند تا حکومت اسلام دوام یابد، فقهای امامیه با توسل به تقیه قادر بودند برای اهدافی خاص با زمامداران همکاری کنند و در عین حال، آرمان عدالتخواهی خویش را حفظ نمایند.

فقهای شیعی اعتقاد داشتند که تجویز همکاری جهت اهداف مشروع پیشگفته، از سوی ائمه‌علیه‌السلام صورت گرفته است. و لذا، اگر آنان مسئولیتی را نیز در حکومت جور بپذیرند، این توفی امر بظاهر از سوی حاکم ظالم است، در حالی که در اصل از طرف امامان حق‌علیه‌السلام می‌باشد. در نظر آنان، پذیرفتن مناصب عامه در حکومت ظالمان، به هیچ وجه قدرت ستمگران را

مشروعیت نمی‌بخشید، بلکه آنان در حال تقیه بودند و با عنوان نایبان امام عمل می‌کردند و نه نایبان حاکم؛ که در نظر آنان، به یک معنا، بی‌ربط و نابجا بود.

آرمان عدالت و فلسفه انتظار

از سویی، آرمان عدالتخواهی با اعتقاد شیعه به رجعت امام غایب و فلسفه انتظار، تأثیرات مثبت و منفی را پذیرفته است. برداشت مثبت از انتظار، خواه ناخواه آرمان عدالتخواهی را تقویت و تمهید می‌کرد. اما در تاریخ تشیع، برداشت منفی از این مفهوم هم وجود داشته است. برداشت منفی از فلسفه انتظار، نوعی آرمانگرایی، ایده‌آل‌نگری و دوری از واقعیت اجتماعی را بر فقه شیعه نیز تحمیل کرده است. فقه مزبور بویژه پس از غیبت امام معصوم (ع) با مشکلات بسیاری روبرو بوده است، بحران غیبت تا مدتهای مدید، علما را دچار انفعال، انتظار و تردید نسبت به مسائل مهم جامعه دینی کرد، زیرا تصور امکان ظهور در شرایط خفقان آن دوره، هر لحظه در مخیله علما و مردم رسم می‌شد و آنان با پیش گرفتن سکوت و انتظار، منتظر حل مسائل به دست خود امام (ع) بودند. ایشان حکومتهای معاصر خود را موقت می‌دانستند، منطقی‌اً ابراز نظر در مسائل حقوق اساسی و حکومت را نوعی تعیین تکلیف برای امام معصوم می‌دانستند و حتی گاهی قیام قبل از خیزش امام عصر را به مثابه برافراشتن پرچم ضلالت به شمار می‌آوردند. لذا اعتقاد به بازگشت امام، باعث کاستن انگیزه‌های فقها در اسقاط یا تحدید حکومت جور و ناصالح با ابزارهای شرعی در نزد برخی علما شد، و به ایستایی اندیشه و عمل سیاسی‌شان کمک نمود و آن را فلج کرد.

البته، در طول تاریخ نیز شاهد تأثیر نیرو آفرین، تحریک بخش و سازنده انتظار در بین شیعیان هم بوده‌ایم. همچنان که آرمانخواهی و عدالتخواهی افراطی در شیعه نیز قابل اشاره است؛ رویکردی که شیعیان را در جستجوی ناکجا آبادهای آرمانی و فراتر از دسترس انسانی روان می‌ساخت که نتیجه ملموس آن، این عقیده بود که عدالت واقعی جز در بازگشت امام غایب غیرممکن است، و جستجوی فعلی آن کاری عبث می‌باشد و باعث هدر رفتن جان و مال مسلمانان و شیعیان می‌شود. چنین آرمانگرایی، نتیجه‌ای جز بی‌اعتنایی و بی‌قیدی به اوضاع و احوال سیاسی موجود نداشته است.

عدالت و جنبشهای اسلامی

همچنین، باید خاطر نشان کرد که بسیاری معتقدند که نتایج دو تفسیر متفاوت شیعیان و اهل سنت در باب عدالت و توجه بیشتر سنیان به موضوع امنیت، بازتابی را نیز در صورتبندی جنبشهای اسلامی در این دو مذهب داشته است. به عنوان نمونه، تا قبل از الغای خلافت

عثمانی (۱۹۲۴م)، جنبشهای اسلامی سنی بیشتر ماهیت دینی، فرهنگی و ضد استعماری داشتند و بندرت واجد جنبه سیاسی و ضد حکومتی بودند (مسجد جامعی، ۱۳۶۹، صص ۲۶۷-۲۶۹)، زیرا با لحاظ نشدن جایگاه واقعی اصل عدالت و ترجیح امنیت و حفظ نظام بر آن، بدیهی است که جنبشهای عدالتخواهانه ضد حکومتی، کمتر امکانی برای طرح داشته باشند. اما در نزد شیعیان، حداقل جایگاه آرمانی عدالت و عدالتخواهی سیاسی و ... مکان خود را حفظ کرد؛ هر چند امکان تحقق جامعه عادلانه قرن‌ها برای شیعیان میسر نشد.

تفسیر نازل اهل سنت از عدالت - که متأثر از فشار حکومت‌های خودکامه هم بود - علاوه بر تثبیت بیشتر استبداد و رکود اندیشه‌های سیاسی، صبغه بدعت ستیزی را به جای عدالتخواهی در جنبشهای اسلامی آنان پدید آورد.

استنتاج

در نهایت این نوشتار با مراجعه به سؤال اصلی مطروحه در مقدمه، باید اذعان داشت که پاسخ آن دقیقاً مثبت است. بنابر این، با تأثیر منفی که خودکامگی در ممانعت از شکوفایی نظریات عدالت در اندیشه و عمل داشته و سیر قهقریایی آن را از آرمانگرایی به واقعگرایی سبب شده است، می‌توان این مدعا را به شرح ذیل از آن استنباط کرد:

«افزایش خودکامگی و ناامنی در نظام سیاسی، منجر به رکود و محجوریت کاربرد نظریات عدالت و تحویل عملی آنها از آرمانگرایی به واقعگرایی شده و کاربرد آنها را به صورت معیار و کنترل خودکامگی اجازه نداده است.»

در واقع، هر چه میزان خودکامگی (تغلب) نظام‌های سیاسی اسلامی بیشتر گردید، نظریات عدالت نیز - بویژه در حوزه عمل - دچار رکود، ناکارآمدی و افول افزونتری از آرمانگرایی به واقعگرایی منحط شدند و نتوانستند به عنوان مکانیزم‌های کنترل خودکامگان، نقش معیارگونه خود را ایفا کنند.

رابطه دو سویه خودکامگی و ناکارآمدی عملی نظریات عدالت، در یک چرخه همواره تکرار شده است؛ یعنی، خودکامگی باعث ناکارآمدی نظریات عدالت شده و ناکارآمدی نظریات مزبور هم، باعث افزایش مجدد خودکامگی گشته است.

بی‌دلیل نیست که با افزایش خودکامگی در تاریخ نظام‌های سیاسی اسلامی، گرایش به فلسفه سیاسی، عقلگرایی و جامعه‌آرمانی کاهش یافته است. رفته رفته با آمدن نظام‌های

خودکامه‌تر، عقل ستیزی رواج می‌یابد و نحله‌هایی همچون سیاستنامه نویسی که بیشتر واقع‌گرا - به معنای مصطلح - است رونق می‌گیرد تا جایی که از بعد سلطه مغولان، سیاستنامه نویسی - که از اعتبار اسلامی کمتر و نازل‌تری به نسبت اندیشه فقها و فلاسفه برخوردار است - گرایش غالب اندیشه سیاسی اسلامی می‌شود. دغدغه بیشتر سیاستنامه نویسان، بویژه از بعد از خواجه نظام الملک، متوجه حفظ و توجیه قدرت و امنیت شد. از این رو توجه به عدالت، در مرتبه نازلی قرار گرفت و فرایند بی‌معنایی حکمت عملی و جدایی نظر با عمل اسلامی، شدت یافت (طباطبائی، ۱۳۷۵، صص ۱۹۳-۱۹۴).

تأثیر منفی خودکامگی در ایجاد رکود فکری در همه عرصه‌ها، آن‌گونه بهتر نمایان می‌شود که علاوه بر ائمه شیعی که همگی به دست جائران به شهادت رسیدند، بسیاری از اندیشمندان و فیلسوفان همانند: ابن‌سینا، خواجه نصیر و ابن‌خلدون، سوابق عدیده محبس، تبعید و ... دارند. همان‌طور که قبلاً گفته شد، خودکامگان با تحریف شریعت، دین‌سازیهایی خاص خویش و مقابله با پیشوایان معصوم‌علیهم‌السلام، عدالت را از ملاکها و مصادیق بارز خود تهی و آن را عقیم کردند. مسلم است که با چنین عدالت تحریف شده‌ای که شاخص و معیار شریعت نیست، نمی‌توان انتظار تحدید و کنترل خودکامگی را داشت.

از دیگر تحریفهای اصل عدالت، راندن افراطی آن از حوزه‌های مهم سیاسی - اجتماعی به حوزه‌های اخلاق فردی، و مباحث پیچیده و مفصل کلامی و فقهی بود. بدین ترتیب، به جای اینکه مباحث عدالت در حوزه تطبیق، تفریع و اجرا در امور سیاسی و اجتماعی طرح، تفسیر و دخیل شود، این مباحث به اشکال گسترده‌ای در موضوعات بی‌خطر - جهت نظامهای سیاسی خودکامه - کشانیده شد.

مهمتر آنکه، به دلیل تنزیل شأن عدالت از سوی خودکامگان حاکم، به سبب جهالت، کم‌کاری و سازش شماری از علما، و به واسطه اختناق و نبود زمینه لازم، اصل عدالت اجتماعی به عنوان یک قاعده و یک اصل عام فقهی جهت استنباط احکام تبدیل نگشت. و این امر، در رکود تفکر سیاسی - اجتماعی مسلمانان تا به امروز مؤثر بوده است.

از سوی دیگر، از آنجا که قانونگذاری در اسلام مخصوص خداست و به همین دلیل از هر جهت کامل می‌باشد و می‌تواند جوامع بشری را اداره کند، اندیشمندان مسلمان با دو تعریف عمده‌ای که از عدالت داشته‌اند، حقوق سیاسی افراد را نیز منحصر می‌دانسته‌اند به آنچه که شریعت مقدس اسلام برای هر فرد از اختیارات و حقوق قائل شده؛ که عین عدالت است. لذا

درباره معیارهای بهنگام عدالت و اینکه در موارد و شرایط مختلف چگونه می‌توان حقوق سیاسی، اجتماعی و... افراد را مشخص و استیفا کرد، کمتر بحث کرده و نوعاً خود را بی‌نیاز دیده‌اند. به همین جهت، بیشتر کوشش آنان - بویژه در دنیای اهل سنت - صرف تفسیر قوانین شریعت مقدس اسلام از کتاب و سنت گردیده و چیزی به عنوان فلسفه حقوق و فلسفه سیاست، کمتر در میان ایشان مطرح شده است. بنابراین، اغلب کتابی مستقل در این زمینه تألیف نکرده‌اند.

حقیقت آن است که فقه اسلامی در زمینه حقوق فردی، از غنی‌ترین مجموعه‌های حقوقی به شمار می‌رود. اما در مسائل سیاسی و اجتماعی و احکام حقوق عمومی، بویژه حقوق اساسی، کار کمتری در فقه صورت گرفته است. زوایه نگرش فقیهان در حوزه مسائل عمومی نیز اغلب فردی بوده و به جای اشخاص حقیقی، بندرت بحث از اشخاص حقوقی و نهادهای اجتماعی به میان آمده است. مباحث حکومت و دولت نیز عموماً در قالب ویژگی‌های حاکم و احکام و وظایفش مطرح گشته، و کمتر به این پرداخته شده است که اساساً دولت به عنوان نهاد و شخصیت حقوقی، چه احکام و وظایفی دارد؟ بدیهی است، علل این کاستیها علاوه بر اینکه متوجه اندیشمندان اسلامی می‌باشد، بیشتر ناشی از تأثیرات منفی خودکامگی سیاسی پایدار در جوامع و نظامهای اسلامی است.

نکته حائز اهمیت در این نوشتار آن است که مدعای آن، بیشتر درباره اندیشه‌های اسلامی دنیای تسنن صادق می‌باشد و کمتر متوجه جهان تشیع است؛ هر چند شیعیان نیز از این رکود و افول متأثر شده‌اند. اگرچه ایشان چندان یا اصلاً دستی در تأسیس حکومت نداشته‌اند، اما تا جای ممکن و با تاسی به سیره معصومان علیهم‌السلام و اسلام ناب خویش، به آرمانهای عدالت و عدالتخواهی پایبند بوده‌اند و هیچگاه از اهمیت این اصل مهم اسلامی نکاسته‌اند.

در استنتاج نهایی، باید گفت که عمده‌ترین مانع تحقق عدالت - اعم از سیاسی، اجتماعی و... - خودکامگی است. عمده‌ترین عامل تحقق این مفهوم، مبارزه با خودکامگی، کنترل و محو آن می‌باشد. اما تجربه و تاریخ نظامها و اندیشه‌های سیاسی، اعم از غرب و اسلام، نشان می‌دهد که اشتراط صرف عدالت جهت زمامدار، به تنهایی جهت کنترل - درونی و بیرونی - و تحدید خودکامگی کفایت نمی‌کند. و آنچه تا به حال به سر اصل عدالت آمده، نتیجه همین تفکر است. لذا، بسیار لازم است که درکنار اشتراط عدالت جهت رهبر جامعه اسلامی، مکانیزم‌های کنترلی و نهادمند دیگری تمهید و تأسیس شود تا با نظارت بر عملکرد رهبران و کارگزاران سیاسی،

زمینه هرگونه بی‌عدالتی و خودکامگی را شناسایی کند و تذکر دهد؛ و در صورت سلب عدالت و جایگزینی آن با خودکامگی، موجبات عزل آنها را فراهم آورد. وجود نهادهای نظارتی و کنترلی مزبور، باعث خواهد شد که ابزار مخالفت با خودکامگی در شکل نهایی آن یعنی قیام، شورش و براندازی، متجلی نشود، اصلاحات به صورت آرام میسر شود و ثبات سیاسی نظام محفوظ بماند. مسلم است که با حذف و طرد خودکامگی در نظام سیاسی، موجبات تحقق شرع و به تبع آن، کاربرد و تحقق عدالت در همه ابعادش میسر خواهد شد. و در یک جمله، عینیت بخشیدن به اوامر و نواهی الهی و خواست شارع مقدس، خواه ناخواه نقش مؤثری در تحقق عدالت و در نتیجه فعلیت یافتن توانمندیها و استعدادهای افراد و جوامع بشری خواهد داشت و آنان را به سعادت الهی و واقعی رهنمون خواهد ساخت.

ذکر این نکته نیز لازم می‌نماید که علاوه بر تحقیق حاضر، جوانب دیگری در بحث از نظریات عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، قابل پژوهش است. به طور مثال، می‌توان بررسی کرد که در مبحث جامعه مدنی و بهره‌مندی همگان از حقوق شهروندی، آیا اقلیتهای مذهبی در بهره‌مندی از حقوق مزبور، سهمی برابر با دیگران را به خود اختصاص خواهند داد؟ و آیا نظریات عدالت اسلامی درباره این افراد، دچار تحول خواهد شد و برداشتهای جدیدی را ارائه خواهد داد؟

همچنین، پژوهشهای تطبیقی میان اکثر نظریات عدالت در اندیشه‌های سیاسی غرب و اسلام، قابل انجام دادن است و می‌توان آنها را با توجه به ادوار تاریخی یا به شکل کلی، بررسی مقایسه‌ای کرد، و تأثیرات متقابل یکجانبه یا دو جانبه آنها را بریکدیگر - بویژه در عصر حاضر - سنجید. از سویی، بحث درباره جایگاه عدالت اسلامی در روابط بین‌الملل، موضوعی قابل تأمل، و شایسته پژوهش است.

تذکر این چند موضوع جهت پژوهش، از باب نمونه بود و نگارنده امیدوار است با تحقیقات گسترده‌تری در باب این اصل مهم، کاستیهای این نوشتار هم جبران شود.

یادداشت

۱. مطابقت عدالت از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، امری واضح است. به عنوان مثال، امام خمینی (ره) در این باره اذعان می‌دارند (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ص ۱۷۷):

«اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمگران و حکومت جائزانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشا، و انواع کجرویها و آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی و جلوگیری از استعمار و استثمار و استعباد و حدود و قصاص و تعزیرات بر میزان عقل و عدل و انصاف و صدها از این قبیل، چیزهایی نیست که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی کهنه شود. این دعوا مشابه آن است که گفته شود قواعد عقلی و ریاضی در قرن حاضر باید عوض شود و به جای آن قواعد دیگر نشانده شود.»

۲. امام خمینی (ره) در همین باره در کتاب *البیع* که تحت عنوان: *شئون و اختیارات ولی فقیه* ترجمه شده است، می‌نویسند (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۵، ص ۳۹):

«توضیح آنکه، بسیاری از روایاتی که از ناحیه پیشوایان معصوم علیهم‌السلام به ما رسیده است، به جهت ابتلای آنان به حکام ستمگر، بیان حکم واقعی را در بر ندارد، بلکه در شرایط معین به دلایل خاص بیان شده است. راهی جز از ناحیه ائمه اطهار - علیهم‌السلام - نداریم.»
و باز، امام خمینی (ره) در همین باره در کتاب *ولایت فقیه* اظهار می‌دارند (امام خمینی (ره)، بی‌تا، ص ۶۹):

«گسترش دادن علوم اسلام و نشر احکام، با فقهای عادل است تا احکام واقعی را از غیر واقعی و روایاتی که ائمه از روی تقیه صادر کرده‌اند، تمیز بدهند؛ چون می‌دانیم که ائمه گاهی در شرایطی بودند، که نمی‌توانستند حکم واقعی را بگویند و گرفتار حکام ستمگر و جائز بودند و در حال شدت تقیه و خوف به سر می‌بردند. البته، خوف از برای مذاهب داشتند، نه برای خودشان. اگر در بعضی موارد تقیه نمی‌شد، حکام ستمگر ریشه مذاهب را قطع می‌کردند.»

کتابنامه

۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن، *مناقب الامام احمد بن حنبل*، قاهره: مکتبه النحاجی،

۱۳۹۹ق

۲. ابن سینا، *الشفاء؛ الالهیات*، به کوشش: الاب قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۹۶۴م

۳. اخوان کاظمی، بهرام، جایگاه عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، رساله دکتری علوم سیاسی، تهران، دانشگاه تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۷۷
۴. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، تهران: مرکز نشر اسراء، چ ۱، ۱۳۷۵
۵. حسینی نسب، سیدرضا، شیعه پاسخ می‌دهد، نشر مشعر
۶. [امام] خمینی، سید روح‌الله، شئون و اختیارات ولی فقیه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱، ۱۳۶۵
۷. همو، صحیفه نور، ج ۲۱، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹
۸. همو، ولایت فقیه، قم: انتشارات آزادی
۹. شجاعی‌زند، علیرضا، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران: تبیان، ۱۳۷۶
۱۰. شکوری، ابوالفضل، فقه سیاسی اسلام، ج ۲ و ۱، تهران: بی‌جا، ۱۳۶۱
۱۱. طباطبائی، سید جواد، خواجه نظام الملک، تهران: طرح نو، ۱۳۷۵
۱۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی، چ ۵، ۱۳۵۷
۱۳. عسگری، سیدمرتضی، پژوهش و بررسی تحلیلی مبانی اندیشه‌های اسلامی در دیدگاه دو مکتب، ترجمه: جلیل تجلیل، ج ۲ و ۱، تهران: نشر رایزن، ۱۳۷۵
۱۴. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تهران: خوارزمی
۱۵. مسجد جامعی، محمد، زمینه‌های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن، تهران: الهدی، ۱۳۶۹
۱۶. مطهری، مرتضی، بیست گفتار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۶، ۱۳۶۱
17. Khadduri, MaJid, *The Islamic conception of Justice*, Baltimor and London: The Johns Hopkins university press, 1984
18. Pérélman, chaim, *Justic et Raison*, 2eed, edition de université de Bruxelles, 1970