

نظریه پردازی و نظریه عدالت در اندیشه شریعتی

بهرام اخوان کاظمی^۱

چکیده

عدالت در اندیشه شریعتی از اصلی‌ترین مبانی فکری و دغدغه‌های اوست و به همراه اصل «امامت» دو شاخص اساسی «اسلام راستین؛ یعنی تشیع علوی» را تشکیل می‌دهد. تعاریف و نظریاتی غالباً منسجم و متعامل درباره‌ی عدالت در اندیشه شریعتی یافت می‌شود و این تعاریف با تعاریف اندیشمندان اسلامی متقدم و متأخر، مشابهت‌های فراوانی دارد. البته تأکید شریعتی بر اهمیت و زیربنایی بودن مفهوم «قسط» به نسبت مفهوم «عدل» و تبیین‌های وی در این باره مختص اوست و از جذابیت خاصی برخوردار است. شریعتی ضمن نفی و نقد مارکسیسم، با نظریه «قسط» خویش، بدیل اسلامی مناسبی - در قبال راه‌حل‌های مارکسیستی - جهت رفع شکاف‌ها و نابرابری‌ها طبقاتی و... عرضه می‌دارد. اگرچه نظریه‌پردازی‌های پویا و درخور شریعتی کاملاً موشکافانه و معطوف به دقت تام نیست اما در نظریات عدالت وی، چهار مرحله ضروری هر نظریه سیاسی، یعنی مشاهده بحران و بی‌نظمی، تشخیص درد، ترسیم و بازسازی انتزاعی وضعیت آرمانی، و ارائه راه‌های درمان، مشاهده می‌شود. البته نباید از این حقیقت هم غافل شد که گستردگی موضوعات مورد تأمل، وجود فضای تنش‌آلود و ناامن فکری و نبود زمینه‌های تمرکز لازم، عدم مجال کافی، و کوتاهی عمر وی و ده‌ها علت دیگر همه از عواملی هستند که قطعاً با نبود آن‌ها، آرای این اندیشمند از انتظام، ساماندهی و انسجام بیشتری برخوردار می‌گشت.

کلیدواژه‌ها: شریعتی، اسلام، عدالت، قسط، حکومت، نظریه‌پردازی، تشیع علوی

۱- استاد علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول) Email: kazemi@shirazu.ac.it

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۲۲ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۲۶

مقدمه

مفهوم کانونی عدالت دارای اهمیتی کم‌نظیر در عرصه‌های نظری و عملی و سیاست و اجتماع بوده و به‌عنوان یکی از جامع‌ترین غایت‌های دینی و سیاسی، همواره مورد توجه ویژه غالب مکاتب و نظریه‌ها و نظام‌های سیاسی بوده است. همه‌ی ادیان الهی این اصل را به‌عنوان هدف یا یکی از اهداف اصلی نزول خود در نظر داشته‌اند. در دین مبین و خاتم ادیان - یعنی اسلام - نیز چنین بوده و عدالت از اصول کانونی و محوری آن است.

در علم سیاست هم، هم عدالت واجد اهمیت بی‌همتایی است و جزء تفکیک‌ناپذیر قدرت سیاسی و وجه ممیزه آن با زور است و مشروعیت قدرت و انقیاد مردم را از آن تضمین می‌نماید. عدالت مبنای تعهد سیاسی اجتماعی افراد در اطاعت از دولت و قوانین آن است؛ بنابراین به این معنا در مرکز و محور مباحث فلسفه سیاسی قرار دارد و به تعبیری می‌توان آن را جامع‌ترین غایت سیاسی شمرد.

از سویی پژوهش مفهوم بنیادین عدالت در تفکر هر اندیشمند، در خور اهتمامی؛ زیرا بررسی این مقوله می‌تواند ما را با زوایای متعددی از آرا و سایر جوانب اندیشه‌ورزی ایشان آشنا کند. عدالت در اندیشه مرحوم دکتر شریعتی نیز از اصلی‌ترین مبانی فکری اوست و جایگاه محوری را به خود اختصاص داده است. بدین دلیل این نوشتار ضمن تبیین این جایگاه، در پی پاسخ به این سؤال محوری است که آیا تعاریف و نظریاتی منسجم پیرامون مفهوم عدالت در اندیشه شریعتی وجود دارد؟ یا اساساً پاسخ این سؤالات منفی است؟ مفروض این نوشتار و ادعای نگارنده بر آن است که تعاریف و نظریاتی غالباً منسجم و متعامل درباره عدالت در اندیشه شریعتی یافت می‌شود و این تعاریف با آنچه اندیشمندان اسلامی و متقدم و متأخر، از این واژه عرضه نموده‌اند مشابهت‌های فراوانی دارد.

لازم به ذکر است که برخی از صاحب‌نظران داخلی و خارجی بر خلاف همتایانشان در نظرپرداز بودن و انسجام نظریات شریعتی تشکیک نموده و به دلایل مختلف او را فاقد وجه مزبور به‌شمار آورده‌اند. بدیهی است اثبات نظریه‌پردازی این اندیشمند پیرامون موضوع خطیر عدالت تا حدود زیادی می‌تواند رافع این شک و شبهه‌ها باشد و این مقاله با روش توصیفی - تحلیل اسنادی سعی در بررسی این موضوع دارد.

۱. مقام نظریه‌پردازی و نوع اندیشه شریعتی

همان‌طور که اشاره شد، در مقام نظریه‌پردازی شریعتی آرای موافق و مخالفی مطرح شده است؛ مثلاً حمید عنایت وی را علاوه بر نظریه‌پرداز بودن، مبلغ رادیکالیسم اسلامی و از پرورندگان مبانی نظری سوسیالیسم اسلامی به‌شمار می‌آورد و می‌نویسد:

«علی شریعتی محبوب‌ترین و مردمی‌ترین مبلغ رادیکالیسم اسلامی در ایران جدید، که هم معلم بود، هم سخنران و هم نظریه‌پرداز، نفوذی داشته که هیچ متفکر مسلمان دیگری در هیچ نقطه از جهان نداشته است و این نفوذ نه فقط در پیش بردن و پروردن مبانی نظری سوسیالیسم اسلامی، آن چنان که جوانان تحصیلکرده می‌فهمند، بلکه در اشاعه دادن ویژگی‌های اسلام مبارز نیز بوده است» (عنایت، ۱۳۶۲: ۲۶۸).

حامد الگار از کسانی است که در بحث از اندیشه و آثار وجودی شریعتی، او را در یک کلام «ایدئولوگ اصلی انقلاب اسلامی» توصیف کرده و معتقد است اندیشه و آثار وی باعث تمهید پذیرش رهبری امام خمینی (ره) توسط بخش وسیعی از اقشار تحصیل کرده گشته است (الگار، ۱۳۶۰: ۱۲۶-۹۷).

اما نفی نظریه‌پردازان بودن شریعتی نیز موافقینی قابل توجه دارد؛ به‌عنوان نمونه «ژان برک» در مقدمه‌ای که بر ترجمه برخی از آثار دکتر به زبان فرانسوی نوشته، می‌گوید:

«در خصوص او نمی‌توان از سیستم سخن گفت. او به‌عنوان معلم، مبارز و مدافع حقوق ملت - که مردم این بسته‌های ضخیم نوشته را به او مديونند - فرصت آن را که آثارش را مرتب سازد و یا در ارتباط منطقی با یکدیگر قرار دهد نیافته است» (دفتر تدوین، ۱۳۷۱: ج ۲، ۶).

«یان ریشار»، ایران‌شناس فرانسوی، از جمله کسانی است که ایدئولوگ بودن شریعتی را مترادف با نظریه‌پرداز بودن وی نمی‌داند؛ بنا به اظهار وی:

«شریعتی نویسنده سیاسی یا نظریه‌پردازی در باب حکومت نیست. او مبارز راه حقیقت، عدالت و ایمان است؛ او مانند شارل پگی خودمان است: ایدئولوگ و ایده‌نالیست. بی‌سبب نیست که همه جوانان روشنفکر ایرانی را در پشت سر خویش دارد» (ریشار، ۱۳۵۸: ۳۱-۳۰).

برخی از اندیشمندان و شریعتی‌شناسان معاصر ضمن نادر دانستن وجود تئوری‌های اجتماعی در آثار شریعتی، تفحص و موضوع عدالت اجتماعی در آثار وی را عامل شناسایی جوهره تئوری او می‌دانند. شاهرخ اخوی در مقاله «تفکر اجتماعی شریعتی» در این زمینه می‌نویسد:

«شریعتی به ندرت توجه خود را به تئوری اجتماعی به معنای اخص آن معطوف می‌کرد. گرچه آثار او در بردارنده موضوعاتی است که هر چند نه به‌طور جامع و دقیق عناصری از تئوری اجتماعی را فرا می‌گیرد، با وجود این، علاقه زیاد او به بحث بر سر مسأله عدالت اجتماعی و اصرارش بر کاربرد تحلیل جامعه‌شناختی برای نقد اسلام معاصر، ما را قادر می‌سازد تا جوهره تئوری او را شناسایی کنیم» (احمدی، ۱۳۷۴: ۱۰۷).^۱

اخوی حتی آثار شریعتی را گلچین آرای دیگران دانسته و فقط پاره‌ای از اندیشه‌های وی را اصیل می‌داند، اما بر تأثیرگذاری او بر دیگر روشنفکران مهر تأیید می‌زند؛ به اعتقاد وی:

«از آن‌جا که سبک او مشکل بوده و تفکرش گلچین شده از این‌جا و آن‌جا می‌باشد، کار تحلیل‌گر پیچیده می‌شود. اما به هر حال اصیل بودن بعضی از آثارش، و نیز تأثیر بسیار مهم و عمده تفکر او بر روشنفکران ایرانی در جستجوی یافتن یک فرهنگ سیاسی و ایدئولوژی تحول و پیشرفت، این کار را با ارزش می‌سازد» (احمدی، ۱۳۷۴: ۱۰۷).

به نظر «اخوی» شریعتی درباره ساخت و سازمان جامعه راستین شیعه و نظام اجتماعی وسیع‌ترش، کمتر سخن می‌گوید و تنها استنباطی کلی از خصوصیات اقتصاد سیاسی، بوروکراسی، قانون، احزاب، روابط توده‌ها و نخبگان، امور مالی و مانند آن برای جامعه سیاسی شیعه عرضه می‌دارد و این اعتقاد را طرح می‌کند که جامعه راستین شیعه یک جامعه بی‌طبقه و متکی بر عدالت اجتماعی، برابری، هماهنگی منافع و برابری است (احمدی، ۱۳۷۴: ۱۲۶).

۱. به نقل از منبع: (Keddie, 1983, 145-125)

تأکید بر ضعف نظریه‌پردازی در آثار شریعتی تنها توسط اندیشمندان داخلی و خارجی مطرح نشده است، بلکه برخی از سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی داخلی نیز به این موضوع اشاره کرده‌اند. مثلاً سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی در اوایل انقلاب، با ذکر دلایلی به عدم انسجام سیستمیک و نداشتن مبنای فلسفی آثار این اندیشمند اشاره می‌کند و فقدان فرصت کافی، حاکمیت دیدگاه علمی و جامعه‌شناسی، و ضرورت پرداختن به مسائل ضروری را عامل این امر می‌داند و اندیشه‌های وی را بیشتر انگیزاننده و شور آفرین و متناسب با جو اوایل انقلاب معرفی می‌کند. در بیانیه این سازمان آمده است:

«آثار مزبور علی‌رغم محتوای عمیق و پر جاذبه‌ی اکثر آنها، به علت انسجام، عدم برخورداری از یک مبنای صحیح و اصولی که از فلسفه سیاسی اسلام مایه گرفته باشد و وجود برخی تناقضات، نمی‌تواند یک سیستم قابل قبول ایدئولوژیک را برای نسل تشنه بعد از انقلاب ارائه دهند» (شجاعی، ۱۳۷۵، ۲۸۲-۲۸۱).^۱

برخی از صاحب‌نظران و شریعتی‌شناسان معتقدند که عدم تجانس اندیشه وی در حقیقت امری جوهری و ذاتی در افکار وی نیست، بلکه امری عرضی بوده که به واسطه جوانی، «شهادت» زود هنگام، فقدان وقت و فراغت کافی و سخنرانی بودن اکثر آثار مکتوب ایشان، عارض اندیشه‌های او گشته و او فرصت لازم برای انسجام و تکامل مکتب فکری خود را نداشته است (الگار، ۱۳۶۰: ۱۲۶-۹۷).

الگار معتقد است با این وجود، نوشته‌های شریعتی از یک خصوصیت برانگیزنده برخوردار است. در این نوشته‌ها انسان با یک ذهن پویا روبه‌رو است. چیزی که در جهان اسلام به ندرت می‌توان یافت. ذهنی که مرعوب غرب نیست و در هیچ یک از ابعاد به مجامله و اعتذار متشبث نمی‌شود. ذهنی که به تجربه کشف و تدوین مجدد یک عقیده کهن دست یازیده است. به نظر الگار «علما» با همه اهمیتشان قادر به چنین کاری نبوده‌اند. در هر حال شریعتی به موفقیتی دست یافت که علما بدان نائل نشدند؛ زیرا برای هدایت یک نسل به سوی اسلام نمی‌توان تنها به صدور «فتوی» بسنده کرد (الگار، ۱۳۶۰: ۱۲۶-۹۷).

دست‌اندرکاران تدوین و تنظیم مجموعه آثار شریعتی از جمله کسانی هستند که به شدت به تعلیل یکپارچگی و انسجام اندیشه‌های وی پرداخته و دلایل متعددی را جهت اثبات مدعاهای خود ذکر نموده‌اند. به اعتقاد آنان موضوعات متفاوت و مطالب متنوع و گاه ظاهراً ناهم‌سنخ تحلیل‌های ژرف و روشن بینانه، برخورد با مسائل فراوان انسانی، تاریخی، اجتماعی، ایدئولوژیک، سیاسی و... آن هم از دریچه‌ها و زوایای چند بُعد نگری و محدود نمودن خود به مرزها و بالاخره تحرک و جهش آزاد اندیشی و قالب شکنی و جزمیت ستیزی و بالاتر از همه ترکیب موزون و متناسب اندیشه و احساس، فرم و محتوی، نظم و عدم تکلف و... درک و برداشت یک دست و سیستماتیک و همه جانبه از آثار شریعتی - به‌ویژه برای خواننده تازه کار و کم‌مایه - را بسیار مشکل کرده است. در هر صورت واقعیت این است که در برخوردی

۱. چکیده‌ای از بیانیه شماره ۶۶ سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی به مناسبت سومین سالگرد شهادت مرحوم شریعتی، روزنامه جمهوری اسلامی (ضمیمه) ۲۹ خرداد ۱۳۵۹.

سطحی و ظاهری با آثار دکتر نمی‌توان به دستگاه مرامی و فکری یک دست و منسجم و مرتبطی دست یافت و باز هم واقعیت این است که اگر با حوصله و دقت و هوشیاری و روشن‌بینی و آمادگی علمی و فکری، با این آثار برخورد گردد، در زیر این تنوع و گستردگی، و احياناً ناهماهنگی ظاهری، می‌توان به آن چنان انسجام و هماهنگی و استحکامی دست پیدا کرد، که منبعث از همین ویژگی‌ها در مکتب توحیدی است؛ از همین رو، برعکس بسیاری از آثار، عقاید و اندیشه‌ها، در عین حال، از فضیلت همه جانبه‌نگری، چند بُعدی بودن، بلند نظری، تساهل، آزاد اندیشی و انعطاف‌پذیری و سنت‌شکنی و در نوردیدن مرزهای کلیشه‌ای و قالب‌های منجمد و متحجر نیز برخوردار است و این ویژگی‌ها را، در این حد، در آثار کمتر - و شاید هیچ - اندیشمند و نویسنده‌ای نمی‌توان یافت. به خصوص که شریعتی، برای طرح این همه مطالب و بیان این همه مسائل، آن هم در این سطح و با این کیفیت، فرصتی بس کوتاه در اختیار داشته است (دفتر تدوین، ۱۳۷۱: ۷-۵).

از سوی دیگر، درباره نحله اندیشه‌ای شریعتی نیز اختلاف نظر وجود دارد: عده‌ای از فلسفه سیاسی وی سخن گفته‌اند و عده‌ای اندیشه‌های او را بیشتر در حیطه جامعه‌شناسی سیاسی تفسیر کرده‌اند و برخی هم به وجود هر دوی این رویکردها در افکار این دانشمند اعتقاد دارند. جالب این است که رساله دکتری شریعتی نه در فلسفه و نه در جامعه‌شناسی بوده، بلکه در حوزه زبان‌شناسی تطبیقی تحت راهنمایی پرفسور «ج. لازار» نوشته شده است.

حقیقت آن است که گستردگی آرای شریعتی و ورود آن به حوزه‌های گوناگون و آثار گفتاری و مکتوب متعدد وی باعث آن شده که اندیشه او ظرفیت تعبیرها و تفسیرهای گوناگون را داشته باشد. در هر حال بررسی مفاهیمی کانونی مانند عدالت می‌تواند منجر به شفافیت بیشتر آرای اندیشمندان مختلف از جمله مرحوم شریعتی باشد؛ اما ابتدا بد نیست که نظر اجمالی به تعاریف عدالت در اندیشه‌های اسلامی افکنده شود.

۲. تعاریف عدالت در اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی اسلام

یکی از دشواری‌های بحث از مفهوم بنیادی عدالت، ابهام در تعاریف و معانی آن است، اما این دشواری باعث نشده که مکاتب دینی، سیاسی، اجتماعی و... از ارائه نظرات خود در این باره کوتاهی ورزند. به‌عنوان نمونه فلسفه و اندیشه سیاسی غرب در این زمینه دارای میراث غنی است. گرچه به نظر پاره‌ای از اندیشمندان این حوزه، تعریف و احصای تمامی معانی عدالت وهمی بیش نیست و این مفهوم دچار ابهامی لاعلاج است (Perelman, 1970: 12-14). اما در اندیشه‌های اسلامی کلمه «عدل» را معمولاً با چند معنی و کاربرد یاد می‌نمایند که مأخوذ از قرآن و سنت نبوی و کلام علی(ع) است. این معانی عبارتند از: راستی، درست‌ی، داد، مثل، موزون بودن، رعایت تساوی و نفی هر گونه تبعیض، قرار دادن و نهادن هر چیز در جای

خویش، رعایت حقوق افراد و دادن حق به حقدار، رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود توسط خدای متعال.

همچنین در نحله‌ها و گرایش‌های مختلف سیاسی اسلام مانند فلسفه سیاسی، فقه سیاسی، اندرزنامه‌نویسی و ادبیات سیاسی، و تاریخ و فلسفه اجتماعی، عدالت تعریف گشته است. در آرای کلیه اندیشمندان این نحله‌ها و مکاتب تعبیر و نظریه‌پردازی متعدد و مشابهی از مفهوم عدالت- با تاسی به قرآن و سنت- صورت گرفته که بخشی از آنها به شرح زیر است:

- ۱- عدالت، خصیصه ماهوی نظم الهی حاکم در کائنات؛^۱ (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۸)
- ۲- عدالت به معنای «وضع کلی الشی فی موضعه»؛ یعنی قرار دادن هر چیز در جای خویش؛
- ۳- عدالت به معنای «اعطاء کل ذیحق حقه»؛ یعنی حق را به حقدار رساندن و ایفای اهلیت و رعایت استحقاق‌ها و نفی تبعیض و عدم ترادف با برابری مطلق؛
- ۴- عدالت به معنای اعتدال‌گرایی، میانه روی و رعایت ملکات متوسطه؛ (طوسی، ۱۳۶۹: ۵۷، ۲۹۸)
- ۵- عدالت به معنای تعادل سه قوه در نفس و مدینه و سپردن راهبردی نفس و مدینه به خرد و خردمندان؛
- ۶- عدالت به معنای راستی و راست‌کرداری و راست نمودن؛
- ۷- عدالت به معنای تناسب و تساوی جرم با مجازات در حوزه قضا؛ (طوسی، ۱۳۶۹: ۳)
- ۸- عدالت به معنای تأمین مصلحت عمومی به بهترین وجه ممکن و اصلی‌ترین مبنای تأمین عمران و امنیت؛ (ابن‌خلدون، ۱۳۶۶: ج ۱، ۷۲-۷۱، ج ۲، ۷۱۶-۷۱۱)
- ۹- عدالت در مدینه به معنای تقسیم مساوی خیرات مشترک عمومی؛ (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۰۸-۳۰۱)
- ۱۰- عدالت به معنای «حُسن در مجموع» و کمال فضایل، و جور به معنای «مجموعه و تمام رذایل»؛ (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۶)
- ۱۱- عدالت به معنای تقوای فردی و اجتماعی و همسازی با نظام الهی حاکم بر طبیعت؛
- ۱۲- عدالت به معنای انصاف؛ (نهج‌البلاغه، ۱۳۵۱: ۱۱۸۸)
- ۱۳- عدالت به معنای عقد قرارداد اجتماعی افراد، جهت تقسیم کار در حیات مدنی مبتنی بر شریعت؛ (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۶۱ ابن‌سینا، ۱۹۶۴: ۴۴۱)
- ۱۴- عدالت به معنای مفهومی همسان با عقل و خرد عملی؛^۲ (نهج‌البلاغه، ۱۳۵۱: ۱۷۱)
- ۱۵- عدالت از دید فقها، به معنای ملکه راسخه‌ای که باعث ملازمت تقوا در ترک محرّمات و انجام واجبات می‌گردد؛ (العالمی، ۱۴۱۳: ۱۳۹)

۱. این تعریف از عدالت؛ در کلیه آثار اندیشمندان اسلامی آمده است.

۲. حکمت ۲۳۵.

۱۶- عدالت به معنای استقامت در طریق شریعت^۱.

بدین ترتیب واضح است که در اندیشه‌های اسلام، عدالت چه در منابع اصیل آن و چه در اندیشه متفکران این دیانت، به‌خوبی تعریف شده است. البته برخی از این تعریف‌ها از رواج بیشتری برخوردار بوده است؛ از جمله اکثر اندیشمندان اسلامی - اعم از قدیم و جدید - اذعان کرده‌اند که «عدالت به معنای قرار دادن هر چیز در جای خویش و به‌حق‌دار رساندن و ایفای اهلیت و رعایت استحقاق‌هاست. متفکر معاصر و هم‌دوره دکتر شریعتی، یعنی استاد شهید مطهری نیز ضمن ارائه این تعریف از عدالت، تعاریفی دیگر از جمله مساوات در استحقاق‌های برابر، تساوی در برابر قانون و رعایت توازن در اجتماع را هم برای این مفهوم ذکر می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۱، ۳۰۹-۳۱۲-۳۱۳-۳۱۹)، (مطهری، ۱۳۶۱: ۸۸-۹۰، ۹۰).

۳. جایگاه با اهمیت عدالت در منظومه فکری شریعتی

شاید بتوان گفت که «مسأله یگانه» یا گرانگه اندیشه شریعتی، مسأله «عدالت» است. عدالت در اندیشه وی شأن و جایگاهی فرعی و حاشیه‌ای ندارد، بلکه در واقع دغدغه اصلی او، موضوع عدالت و سیاست یا حکومت بر حق است. وی به‌طور کلی، تلاش تمام مکتب‌ها و جهان‌بینی‌های بشری و غیربشری را معطوف به تحقق عدالت و برابری و مقابله با حاکمیت استبدادی و اشرافی و جایگزینی رهبری انقلابی به‌جای آن می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۳: ۲۳۴-۲۳۲). بدین ترتیب عدالت در آثار شریعتی یک مضمون حاشیه‌ای نیست، بلکه هسته اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی او را شکل می‌دهد؛ به همین خاطر بسیاری از شارحین داخلی و خارجی آرای وی، تمرکز اصلی اندیشه شریعتی را بر محور عدالت اجتماعی دانسته‌اند. «جان ال اسپوزیتو» بر همین باور است (Sposito, 1990: 23). همچنان که «برادهانسن» در مقام مقایسه شریعتی با جلال آل‌احمد و صمد بهرنگی معتقد است که دو اندیشمند اخیر، معضل ایران را غرب‌زدگی و آفات آن دانسته و به شرح این پدیده و راه‌های مقابله با آن پرداخته‌اند. در حالی که شریعتی تقریباً تمام تلاش خود را صرف نجات جامعه ایران از طریق یک تشیع انقلابی تجدید حیات یافته بر اساس ایدئولوژی توحید و تأکید بر عدالت اجتماعی و برابری کرده و ضمن ارائه بدیلی برای مارکسیسم، حقارت و نقصان آن را در مقایسه با این نوع تشیع ابراز کرده است و بدین وسیله مبارزه وسیع‌تری را با غرب‌زدگی پی‌ریزی نموده است (احمدی، ۱۳۷۴: ۱۵۸-۱۵۷).

اهمیت و اصالت عدالت در اندیشه شریعتی به اندازه‌ای است که او عدالت را از ویژگی‌های بنیادین اسلام و تشیع می‌دانست و تأکید می‌کرد که اقبال عمومی مردم ایران به اسلام به‌خاطر پیام عدالت و ظلم‌ستیزی نهفته در آن بود. او هویت و شخصیت تشیع را با عدالت و امامت یعنی برابری و حکومت بر

۱. برای اطلاع بیشتر از این تعاریف و صاحب‌نظران اسلامی متقدم و متأخر قائل به آنها رک: (اخوان‌کاملی، جایگاه عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، ۱۳۸۶).

حق، یکی می‌دانست و تشییع فاقد عدل و امامت را در زمره تشییع صفوی معرفی می‌کرد و آن را فاقد روح و روان می‌دانست (مرامی، ۱۳۷۸: ۱۳۳). به نظر او:

«به خاطر عدل و امامت اسلام است که ایرانیان با آن سرعت به اسلام می‌گرویدند؛ زیرا توحید و نبوت و معاد از اصول همه ادیان راستین است، اما عدل و امامت- به این صورت که دو اصل مشخص و متعهد زندگی بشری است- از اصول طرح شده اسلام است و در متن رسالت ویژه پیامبر اسلام قرار دارد» (شریعتی، ۱۳۷۰: ۳۲، ۲۶-۲۴).

۴. تعاریف عدالت از منظر شریعتی

الف) عدالت به معنای خصیصه ماهوی نظام الهی حاکم بر کائنات و همسازی و هماهنگی بشری با این نظم؛ شریعتی عدل را حالت طبیعی و مصنوع آفرینش الهی می‌داند و جور و ستم را غیرطبیعی و مغایر با نظام الهی حاکم بر جهان به‌شمار می‌آورد:

«خدا عادل است و ظالم نیست؛ یعنی یکی از صفات قطعی و ذاتی جبری هستی عدل است؛ بنابراین اگر در جامعه‌ای ظلم وجود دارد، حالت طبیعی ندارد. حالت موقتی است، عرضی است، نابودشدنی است. حالت طبیعی جامعه، حالت عدل است. برای این که عدل، نظام جهان است. به‌خاطر این که جهان تجلی صفات خداوند است و ساخت دست و اراده خداست، بنابراین ستم و ظلم در جامعه، در چنین جهان و جهان‌بینی‌ای، توجیه‌پذیر با دین نیست» (شریعتی، ۱۳۷۳: ۲۳۴-۲۳۲).

بدیهی است از این منظر می‌توان نتیجه گرفت که دین و حکومت دینی واقعی، دین و حکومتی است که با همسازی و هماهنگی با نظم الهی حاکم بر کائنات، عادل و متعادل باشد و عدالت‌خواهی را پیشه خود قرار دهد. از نظر شریعتی، شرک محصول جهان و جهان‌بینی نامنظم و نامتعادل است و نابرابری و شکاف‌های طبقاتی، هماهنگی و هارمونی جهان توحیدی را بر هم می‌زند و بدین صورت عدالت را مخدوش می‌کند. پس جهان بینی توحیدی مبتنی بر عدل و انتظام متعادل الهی است در حالی که به تعبیر شریعتی:

«شرک نیز یک جهان بینی است، تلقی جهان است به‌عنوان مجموعه‌ی ناهماهنگ پر از تفرقه و تناقض و عدم تجانس، دارای قطب‌های مستقل ناهمساز و حرکت‌های متنافر و ذات‌ها و خواست‌ها و حساب‌ها و ضابطه‌ها و هدف‌ها و اراده‌های متفرق و نامربوط. توحید، جهان را یک امپراطوری می‌بیند و شرک، یک فتودالیسم» (شریعتی، ۱۳۵۸: ۴۸-۵۰).

بدین ترتیب شریعتی توحید و جهان‌بینی توحیدی را با عدالت و نفی کلیه تضادهای ناعادلانه در جوامع بشری، معنی و همراه می‌کند و این تضادهای نا به جا را مانع پیشرفت آدمی محسوب می‌نماید (شریعتی، ۱۳۵۸: ۴۸-۵۰). از نظر این اندیشمند «خدا عادل است؛ یعنی عدل مقدس است، الهی است، مطلق است، ابدی است، استقرارش جبری و قطعی است. ابتکار سیاستمدار و مکتب و ایدئولوژی و طرح اجتماعی و نظریه و شکل خاصی برای تأمین منافع یک طبقه یا ملت و نژاد و تئوری حقوقی و یا شعاری تحمیلی و ساختگی نیست. عدل در هستی و از جمله در جامعه طبیعی است و اگر می‌بینیم نیست، موقتی و انحرافی

و کار ظالم است و نظام حاکم، نظام ضدالهی و ضدوجودی و ضدعلمی و اخلاقی و پس محکوم به زوال است؛ هم در نظر خدا و هم در ناموس طبیعت و هم در ناموس تاریخ و جامعه. به این ترتیب، عدل یک حقیقت الهی و علمی و مقدس و ابدی می‌شود که نه هر کس که مظلوم است و از آن برخوردار- به اقتضای منافع طبقاتی یا فردی اش- بلکه هر کس به خدا معتقد است- وابسته به هر طبقه‌ای و در هر وضعی که باشد- باید عدالت خواه باشد! این چنین است که «خدا عادل است» ظلم را محکوم می‌کند و آن را بی‌ریشه و موقتی و پلید می‌داند و عدل را در عمق وجود و در ذات خدا ریشه‌دار می‌کند» (شریعتی، ۱۳۷۰: ۳۹، ۳۱).

بدین ترتیب، وحیانی و الهی بودن ریشه عدالت به باور شریعتی مسلم است و در تشییع، عدالت و عدالت خواهی گسترده‌ای جهانی دارد و مختص رنگ، نژاد، قوم و ملت خاصی نیست (شریعتی، ۱۳۷۰: ۳۹، ۳۱).

ب) عدالت به معنای برابری به‌ویژه از نوع طبقاتی و نفی تضاد و تبعیض؛

شریعتی در آثار خویش در موارد متعددی این تعریف را با وجوه مختلفی ذکر کرده است:

۱. «عدالت به معنای برابری طبقاتی است»؛ (شریعتی، ۱۳۸۲: ۱۳۶).
۲. «عدالت عبارت است از تکیه بر روی اصل برابری طبقاتی، برابری حقوقی انسانی و برابری نژادی بر اساس نظامی که زیر بنایش توحید است و رو بنایش عدل جهانی»؛ (شریعتی، ۱۳۸۶: ۲۳۵).
۳. «عدالت به معنای برابری طبقاتی، نفی استثمار فرد از فرد و طبقه از طبقه، نفی تضاد و تبعیض اقتصادی، حقوقی و اجتماعی...» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۲۳۴).

بدین ترتیب، شریعتی بر جنبه اقتصادی عدالت تأکید وافری دارد؛ اما بر خلاف مارکسیست‌ها، چنین عدالتی را مبتنی بر جهان بینی توحیدی می‌داند همچنان که اذعان می‌کند:

«عدالت در بینش شرقی یک آرزوی انسانی و معنوی است که عدالت اقتصادی از لوازم آن و یکی از جلوه‌های ضمنی آن است، نه ملاک و زیر بنای منحصر آن» (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۵۵).

البته باید اشاره کرد که تأکید شریعتی بر برابری، به معنای قبول برابری مطلق نیست و وی در توضیح قسط به این مهم تأکید می‌کند. همچنین برخی، تأمل او بر واژه‌هایی مانند «طبقه» و تمرکز او را بر جوانب اقتصادی عدالت، ناشی از تأثیر گیری شریعتی از مارکسیزم می‌دانند؛ اما چنین تصویری کاملاً صادق نیست. در توضیح باید گفت: درست است که احتمالاً وی در عصر رونق بی‌سابقه مارکسیزم در محافل روشنفکری و دانشگاهی، شاید بی‌میل در استفاده از واژه‌های نافذی مانند «طبقه» و امثال آن نبوده؛ اما این به معنای تأیید مارکسیزم از سوی او نیست. او اغلب مارکسیزم را به‌عنوان مکتبی که «سعی در نابودی سیستماتیک تمام انواع مذاهب دارد» توصیف می‌کند (شریعتی، بی‌تا: ۵۲). شریعتی از تمام ایسم‌های غربی، مارکسیزم را جامع‌ترین و کامل‌ترین ایدئولوژی می‌داند که تمام جنبه‌های فعالیت انسانی را در جهان‌بینی اش در بر می‌گیرد (شریعتی، بی‌تا: ۶۵-۶۴). با این وجود، به نظر وی این مکتب فکری با تفسیر و ارزیابی انسان بر اساس تولید، یک بُعدی، ناموزون و ناقص باقی می‌ماند؛ ولی در مقایسه با آن،

اسلام انسان را بر اساس توحید تفسیر و ارزیابی می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۳: ۳۳). مارکسیزم جنبه ماتریالیستی و مادی وجود انسانی را مورد تأکید قرار می‌دهد، اما ابعاد دیگر وی را نادیده می‌گیرد. از طرف دیگر مخالفت شریعتی با سرمایه‌داری را نیز می‌توان در جهت عدالت‌خواهی و به‌خصوص در ابعاد اقتصادی آن، بررسی کرد. تأکید او بر مقولاتی مانند زکات، نفقه و انفاق و آیات ضد کنزاندوزی و تحمل‌خواهی نشان از این دیدگاه اوست و همین نگرش است که ابودرّ برابری خواه و معارض کاخ‌نشینی را به یکی از شخصیت‌های محبوب او بدل می‌کند.

سرمایه‌داری بدین دلیل منفور شریعتی است که جامعه را به دو قطب فقیر و غنی تبدیل می‌کند و فاصله طبقاتی و یا به قول او «شرک طبقاتی» به‌وجود می‌آورد و نابرابری و ظلم را جایگزین عدالت و تعادل طبیعی الهی می‌نماید. به نظر شریعتی از ابتدای ظهور بشر، مالکیت خصوص صرف، سر منشأ انحراف و نزاع بشری و ایجاد نابرابری و ظلم طبقاتی بوده است (شریعتی، ۱۳۷۳: ۷۰). همچنان که «هابیل دام دار» به دست «قابیل مالک» کشته می‌شود (شریعتی، ۱۳۶۱: ۹۸). بدین ترتیب مالکیت انحصاری خصوصی سر آغاز بدبختی‌ها و از خودبیگانگی انسان‌هاست. راه‌حل شریعتی پناه بردن به راه‌حل‌های اقتصادی اسلامی مانند زکات، خمس، صدقه، انفاق و... می‌باشد تا این نوع مالکیت تنزیه شود (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۰۹).

ج) عدالت به معنای برابری در مقابل قانون و دادگری؛

د) قسط به معنای حق را به حقدار رساندن و رعایت استحقاق‌ها و عدم ترادف با برابری مطلق، روبنا بودن عدل و زیربنا بودن قسط؛

شریعتی در برخی نوشته‌هایش میان عدالت و قسط فرق قائل شده و اهمیت تحول‌ساز و اساسی را به قسط می‌دهد؛ ایشان برای عدالت تنها جنبه حقوقی و قضایی قایل است، تا جنبه سیاسی و اجتماعی، و جنبه اخیر را به قسط منتسب می‌کند؛ ولی به‌نظر می‌رسد که وی تمایز قسط و عدالت را در تمام نوشته‌هایش حفظ ننموده و بعضی مواقع نیز منظور از قسط را هم با عدل و عدالت بیان کرده است. تعابیر شریعتی در این مبحث چنین است:

«در قرآن و احادیث دو کلمه هست، یکی «قسط» و یکی «عدل». «قسط» در برابر «ظلم» است و «عدل» در برابر «جور». و هر دو معمولاً به‌صورت مترادف استعمال می‌شوند: ظلم و جور، قسط و عدل. در حالی که مسأله بسیار دقیق و عمیق است. «قسط» از لحاظ جامعه‌شناسی طبقاتی، بی‌نهایت حساس است و به عقیده من همه چیز است؛ یعنی زیر بنای همه چیز!

«عدل» عبارت است از شکل قانونی و روابط اجتماعی میان افراد و گروه‌های اجتماعی بر اساس حقوق شناخته شده فردی و گروهی و «قسط» (سهم)، عبارت است از سهم واقعی هر کس یا هر گروهی از مجموعه مواهب مادی و معنوی و امکانات اجتماعی، در قبال نقشی که در جامعه بر عهده دارد» (شریعتی، ۱۳۷۰: ۳۹، ۳۱).

از نظر شریعتی قانون همیشه حقوق و ارزش واقعی کار افراد را مشخص نمی‌کند؛ لذا قانوناً و بر مبنای قرارداد، ممکن است کسی در ماه بیست تومان حقوق بگیرد و این عادلانه است چون قانونی است، در

حالی که مبنای قسط، ارزش واقعی کار او پنجاه تومان می‌باشد و سی تومان به او ظلم شده است، بنابراین بر مبنای قسط است که صاحب و فاعل کار، محصول واقعی دسترنج خود را دریافت می‌کند. بدین ترتیب به باور شریعتی حتی در کشورهایی پیشرفته مانند انگلستان، عدالت هست ولی قسط نیست. به عقیده وی: «وقتی عدل خاموش و خشنود است، قسط معترض است و خشمگین! «قسط» به معنای سهم است. با پرداخت بیست تومان قرارداد، عدالت را می‌توان اجرا شده دانست، اما جواب «قسط» را نمی‌توان داد؛ بنابراین «عدل» در برابر «جور» است، بر اساس حقوق وضع شده ای که مورد اتفاق همه است، اما «قسط» زیربنای اقتصادی است بر اساس سهمی که یک فرد در جامعه دارد؛ بنابراین - بنا به اصطلاح رایج - عدل، مسأله‌ای است روبنایی و قسط مسأله‌ای زیربنایی؛ عدل، در رابطه بین افراد بر اساس قوانین وضع شده، طرح می‌شود و قسط در اصل مالکیت و نظام اقتصادی و طبقاتی.

عدل یعنی به هر کس مطابق حق قانونی اش، آن چنان که در جامعه می‌پردازند، و قسط یعنی به هر کس مطابق سهم حقیقی اش، آن چنان که جامعه باید بپردازد. با عدالت ممکن است قسط، وجود نداشته باشد - گرچه عدالت بی زیر بنا نیز، دروغین و موقتی است و بسته به افراد است - اما وقتی «قسط» وجود دارد، عدالت نمی‌تواند وجود نداشته باشد، که زیر بنا وقتی بر اساس حق باشد، روبنا خود به خود استوار می‌ماند. با این معنی، عدل در زبان اروپایی معادل Justice است و قسط - که به این دقت و عمق و سرشاری معنی، اصطلاحی وجود ندارد، باید با توضیح و کمی تساهل (Egalité) معنی کرد، به معنی برابری؛ ولی در این جا به معنی برابری همه افراد در جامعه نیست - که این هم ناممکن است و هم بر خلاف انصاف - بلکه برای حقی که جامعه می‌پردازد با کاری که فرد در جامعه انجام می‌دهد، برابری حق قانونی - مزد - با حق واقعی - سهم - هر کس.

برای داشتن عدالت باید دادگستری را اصلاح کرد و برای قسط باید زیر بنای اقتصادی را دگرگون ساخت» (شریعتی، ۱۳۷۰: ۳۹، ۳۱).

نکته حائز اهمیت این است که نباید کاربرد مفهوم زیر بنا برای قسط و روبنا برای عدل را در کلام شریعتی به مثابه گرایش وی به ادبیات مارکسیستی و قبول زیر بنا بودن اقتصاد دانست؛ زیرا اولاً این تعبیر در کلیه آثار او و در تبیین موضوع عدالت به صورت عام نیامده است و ثانیاً وی اصطلاحاً و برای تنویر اهمیت قسط نسبت به عدالت چنین رویه ایی را انتخاب نموده است و ثالثاً باید تصریح نمود که او در آثارش و در فرازهایی که قبلاً هم به آنها اشاره شد، عدل را روبنای توحید و جهان‌بینی توحیدی دانسته است و از توحید به مثابه زیربنای اصلی ساخت فکری و عینی جوامع بشری یاد می‌کند.

۵- عدالت به معنای میانه و حد واسط افراط و تفریط و رابطه آن با امت نمونه (وسط) و شهید؛ شریعتی جامعه متعادل و رستگار را به شکل سمبولیک یا نمادین، مبتنی بر سه عنصر: کتاب (قرآن)، ترازو (عدالت و برابری) و آهن (قدرت) می‌داند و از برآیند این سه «جامعه بدون افراط و تفریط و ستم و تبعیض و طبقات و تفرّد» را بیرون می‌کشد (شریعتی، ۱۳۸۹: ۲۲۷). که همان جامعه عادلانه و برابر است

و در حقیقت پس از معنی نمودن عدالت به برابری، مفهوم اخیر را به میانه افراط و تفریط و منافی ستم و نابرابری‌های طبقاتی معنا میکند.

شریعتی به صورت بلیغی بین «امت وسط و نمونه» و «مقام شهید»، با عدالت به ترسیم رابطه‌ای معنادار می‌پردازد. امت وسط و شهید هر دو از آن جا که بر مبنای عدل و جهان‌بینی توحیدی، متعادل و هماهنگ و قائم به فعل هستند، خود نیز متعادل و لذا سرمشق سایر امت‌ها و افرادند.

شریعتی در تبیین آیه «و کذلک جعلنا کم امةً وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیداً»^۱، امت اسلامی را امتی نمونه و شبیه حزبی می‌داند که تنها به فضیلت‌مندی خود بسنده نمی‌کند، بلکه رسالت و مسؤولیتی جهانی برای خود قایل است تا سایر جوامع را به فلاح و رستگاری برساند و این امر تنها مختص «امت میانه‌دار» است که با تکیه بر عدالت و عدم ورود به افراط و تفریط، به مثابه یک شهید، «مشهود» همه، و الگویی متعادل و میانه‌دار برای سایرین می‌گردد (شریعتی، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۰) و «در وسط میدان کشاکش‌ها و در «میانه» صحنه انقلاب جهانی و در «قلب» مردم ستمدیده و راه جوی نجات، ایستاده است و رسالت نجات و رهبری و آگاهی مردم را متعهد است» (شریعتی، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۰). پس آیه شریفه، از نظر شریعتی به ما می‌فهماند که بدون مقتول شدن هم می‌توان شهید بود و امر می‌کند که امت و مردم مسلمان برای خلق جهان شهید باشند؛ همچنان که پیامبر برای امت شهید بود. بدین ترتیب از منظر این اندیشمند، «شهید به معنای میاندار، وسط قضیه، نمونه، سرمشق، و الگویی است که همه خود را براساس او بازسازی می‌کنند» و پیامبر(ص) با خوی و رفتار عادلانه‌اش بهترین شاهد و شهیدی است که اگر امت به او تاسی کنند بهترین الگوی متعادل و امت میانه و معتدل را برای خود و اقتدای سایر امت‌ها ساخته‌اند.

از نظر شریعتی، کسی که جانش را در راه مبارزه با ظلم و بر سر عدالت‌خواهی می‌دهد، متعالی‌ترین شهادت را انجام داده است و گرنه هر مسلمانی باید یک جامعه شهید برای دیگران بسازد. شهید با مبارزه خود در برابر ظلم و در عصر نتوانستن و غلبه نیافتن، با مرگ خویش بر دشمن پیروز می‌شود و اگر دشمنش را نمی‌شکند، رسوا می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۱۹، ۲۱۶، ۲۰۴، ۱۷۱).

۵. عدالت شاخص بنیادین تشیع علوی و تأکید بر مسخ و تحریف این مفهوم در تاریخ

از مباحث آغازین شریعتی درباره مفهوم عدالت، انتقاد از رویکردهای فلسفی و کلامی درباره این مفهوم وجود داشته و به عقیده وی در تاریخ نظام‌های اسلامی و پس از صدر اسلام، مفهوم مزبور از جایگاه راستین و اصیل خود مسخ و منحرف شده است؛ اما در توضیح این دیدگاه ابتدا لازم است مقدمه‌ای معروض شود.

۱. (بقره، ۱۴۲) «و ما همچنان که شما مسلمین را به آیین اسلام هدایت کردیم و به اخلاق معتدل و سیرت نیکو بیاراستیم تا گواه مردم باشید تا نیکی و درستی را سایر ملل عالم از شما بیاموزند چنان که پیغمبر را گواه شما کردیم تا شما از وی بیاموزید».

واقعیت آن است که با تبدیل خلافت اسلامی به ملوکیت، سلاطین خود کامه و جائز نیاز یافتند بی‌عدالتی خود را موجه و مشروع نمایند، به همین دلیل به دنبال حمایت و تقویت آموزه‌ها و فرق کلامی و فقهی برآمدند که به عدالت در مقابل امنیت کاذب و در سایه شمشیر، اهمیت بسیار کمتر و نازل‌تری می‌داد؛ لذا ابتدا در مباحث کلامی جانب فرق غیر عدلیه یعنی اشاعره را گرفتند و مُعاند عدلیه گشتند.

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

بنا به نظر اشعریها، اسلام فلسفه اجتماعی و اصول و مبانی حقوقی ندارد و حق و عدالت فاقد واقعیت و رسمیت مستقل هستند و تعبد محض، حکمفرماست. تفسیر اشاعره از عدالت، این مفهوم را بی‌اندازه بی‌اهمیت می‌ساخت. بنا به نظر آنها عقل به هیچ وجه نمی‌تواند راهنما باشد، قوانین و مقررات اسلامی فاقد روح و معناست و باید به ظواهر و صورت آن بسنده کرد، و با تغییر ظاهری و شکل، همه چیز عوض می‌شود؛ لذا حق و عدالت و مصلحت، امری واقعی نیست و نسبی و وهمی است. نتایج تفسیرهای اشاعره از حسن و قبح و عدالت، جایی برای مفهوم عدالت و اساساً عقل باقی نگذاشت و مهم‌تر آن که ملاک‌های عقلانی تشخیص صحت و سقم نصوص دینی، به‌ویژه احادیث را از بین برد و زمینه فکری و اعتقادی و روانی لازم برای پذیرش، آن هم با پذیرش شرعی و دینی، هر عمل فاسقانه‌ای را فراهم کرد و در نهایت مُستمسکی مشروع و خوب به دست قدرت به دستان بدکردار و متغلب داد تا با مستند ساختن ستم‌ها و خلافت‌های خود به دین، به هر آن چه می‌خواهند دست یابند و مهم‌تر آن که دین هم این قابلیت را یافت تا این گونه مورد سوء استفاده قرار گیرد (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۱۱۸-۱۰۷).

مسخ و تحریف عدالت به شیوه مزبور، مورد اشاره متفکرین معاصر شریعتی، همانند علامه مطهری نیز قرار گرفته است. به تعبیر مطهری، جریان بین عدله و غیرعدله، جنگ بین جمود و رکود فکری، با روشن‌بینی و روشن‌اندیشی و تعقل بود و متأسفانه جمود و رکود و تاریک‌اندیشی فایق آمد و با تحریف معنای عدالت، مسلمین 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 منکرین اصل عدل ختم نشد، بلکه در اثر سرایت افکار غیر عدلیه در عدلیه، اصول عدل اجتماعی اسلام هم سرنوشت شومی پیدا کرد و عالم اسلام را دچار تشویش و خسارت‌های گران نمود و موجه هر عمل ظالمانه‌ای گردید و حتی جهان تشیع را از برخی آثار جمودگرایی خود بی‌تأثیر نگذاشت (مطهری، ۱۳۶۱: ۵۰-۴۸).

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 به‌جای این که مباحث عدالت و

در حوزه تطبیق و تفریح و اجرا در امور سیاسی و اجتماعی مطرح و تفسیر و دخیل گردد، این مباحث به اشکال گسترده‌ای در موضوعات بی‌خطر - جهت نظام‌های سیاسی خودکامه - کشانیده شد. مباحث پیشگفته به‌خوبی و رسایی تمام در آثار شریعتی مورد اشاره قرار گرفته و وی به‌شدت مسخ عدالت توسط خودکامگان مستولی - و با مساعدت فقه و کلام حکومتی (فقه الخلاقه) - را تخطئه می‌کند و دیدگاه‌های اشعری اهل سنت و مذاهب کلامی، مانند مرجئه را در مورد عدالت و تحریف معنای آن، زیر سؤال می‌برد و نظرگاه‌های فرق کلامی عدلیه را تأیید می‌کند. برخی از اشارات مستوفای شریعتی در این مقولات به شرح زیر است:

«شیعه در تاریخ همواره قربانی ستم بوده است؛ زیرا همواره با ظلم و نابرابری و تجاوز می‌جنگیده است؛ عدل را اصل مذهب خویش می‌گیرد، و به این معنی است که می‌گیرد. این «عدل» مثل امروز تنها یک عقیده متافیزیکی و بحث فلسفی و سرگرمی علما و حکما نبوده است، شعار مبارزه با ظلم بوده است (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۱۲). شیعه - اسلام طبقه محکوم تاریخ - عدل را به‌عنوان یکی از اصول مذهبی و کلامی و اعتقادی خود، طرح کرده و مثل توحید و نبوت، بدان عقیده دارد. در این صورت تشییع، عدل و امامت را جزء اصول اساسی اسلام اولیه می‌داند که اسلام حاکم نابودشان کرده است و با نفی این دو اصل اسلام، رژیم‌های باستانی و نظام‌های جاهلی - آن چنان که همیشه بوده است - توانسته‌اند اسلام را تکیه‌گاه قدرت سیاسی و امتیازات طبقاتی خود سازند.

«تسنن» و «تشییع»، هر دو به «عدل» معتقدند... علمای وابسته به اهل تسنن معتقدند که: «خداوند هر کاری که می‌کند، همان کار، عدل است»؛ اما شیعه می‌گوید: «خدا هیچ کاری نمی‌کند که عدل نباشد». تفاوت این دو در چیست؟ تفاوت بسیار است که آن، عدل طبقه حاکم است و این عدل طبقه محکوم. می‌بینیم مفهوم ذهنی افراد از خدا و صفات و اعمال خدا نیز در چارچوب طبقاتی محدود است و رنگ منافع و شرایط طبقاتی و اجتماعی دارد» (شریعتی، ۱۳۷۰: ۳۹، ۳۱).

به تعبیر شریعتی اگر مسأله را فقط فیلسوفانه طرح کنیم و به‌عنوان یک مسأله مجرد منطقی و کلامی به آن بنگریم، استدلال اهل تسنن بیشتر از نوع شیعی آن به دل می‌نشیند. برای آن که تشییع، خدا را به عدالت مقید می‌کند و تسنن می‌گوید خدا را آزاد بگذارید که هر چه می‌خواهد بکند چون عادلانه است. با این تعریف اگر خدا شمر را به بهشت و حسین(ع) را به دوزخ ببرد مطابق عدلش رفتار کرده است؛ زیرا ما نمی‌فهمیم و نباید برای خدا تعیین تکلیف نماییم و قضاوت و رفتار او را با آن چه خود می‌اندیشیم، بسنجیم و در قالب مفاهیم ذهنی خود محدود کنیم. شریعتی اذعان می‌کند گرچه این برداشت ممکن است به ظاهر مستدل و منطقی باشد، ولی دریافتی مطرود و توجیهی رندانه و خیانتکارانه و موحش است و از آن لحن علمای اموی قابل تشخیص است، زیرا چنین نوع مباحثه‌ای پیرامون عقل فقط متافیزیکی نیست، بلکه دارای بازتاب‌های بی‌شمار سیاسی و اجتماعی است و در حقیقت موجه و تشریح هر عمل ظالمانه، به‌ویژه، دستگاه حکومت‌های جائر است. به اعتقاد شریعتی اگر «خدا هر چه می‌کند، مطابق عدل است»! و

«هر کاری که می‌شود، کار خدا است» پس طبق برداشت مطرود یاد شده «هر چه شده و می‌شود مطابق عدل است!» (شریعتی، ۱۳۷۰: ۳۹، ۳۱). وی در ادامه شرح دیدگاه مذکور می‌گوید:

«پس به آن چه که انجام شده و می‌شود و به آن چه که موجود است و موجود خواهد شد، حق اعتراض نداریم، چرا که خدا هر چه می‌کند، مطابق عدل است و تو حق نداری کسی را به‌عنوان ظالم بکوبی و کسی دیگر را به‌عنوان عادل، دوست بداری. حق و باطل، ظلم و عدل، بد و خوب را خدا تعیین می‌کند، نه بنده! باید همه چیز و همه کس را حمل به خیر کرد. باید همه مسلمین را و عمل همه اصحاب را موجه شمرد، تا آن که خدا در روز حساب قضاوت کند و در عین حال بنده عاجز، قاصر و نادان نباید عمل غیب و حکم الهی و تقدیر و لوح محفوظ و ترازوی قیامت را در این دنیا با عقل و علم خود پیشگویی و تعیین کند!» (شریعتی، ۱۳۷۰: ۳۹، ۳۱).

باید افزود از دیگر مذاهب کلامی که مورد اقبال حکام جور قرار گرفت- و بر فقه سنی تأثیر گذاشت- مرجئه بود. سکوت‌گرایی و تمایل آنها به سکوت و قعود سیاسی و اعتقاد آنها بر بقای اسلامیت امام جائز و گنهکار، و لزوم اطاعت از وی و صحت اقتدای نماز به او، باعث شد که این فرقه به شدت مورد علاقه حکومت‌های جائز قرار گیرد. خصوصیات پیش گفته این مذهب، به اضافه تساهل و خشونت‌گریزی و بی‌اعتنایی آنها به سیاست، تأثیر زیادی در نادیده انگاشتن و مسخ اصل عدالت توسط آنها و تثبیت بیشتر خودکامگی داشته است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۱۳۳-۱۲۶).

شریعتی با اتکا به این حقایق، مرجئه و نظریه منسوخ عدالت آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌نویسد:

«مرجئه از متفکران اسلامی بودند، می‌گفتند: شما که علی(ع) را صاحب حق می‌دانید و معاویه را غاصب، اولاً به خدا اعتراض کرده اید، چرا که آن چه پیش از اراده خدا سر زده و هر چه او می‌کند عدل است و ما نمی‌فهمیم؛ ثانیاً به خدا اهانت کرده‌اید، چون پیش از آن که وی درباره این دو حکم کند، شما حکم صادر کرده‌اید. شاید خدا بر معاویه [خرده ایی] نگرفت یا او را بخشید آن گاه این همه تکفیر و تسفیق شما چه عقوبتی خواهد داشت؟... می‌بینیم که هم آنها و هم ما به عدل معتقدیم؛ اما عدل آنها، عدل طبقه حاکم است و عدل ما، عدل طبقه محکوم» (شریعتی، ۱۳۷۰، ۳۹، ۳۱).

از دیدی شریعتی، تشییع یک نوع فهمیدن اسلام بوده است. فهمیدنی مترفی و ضداشرافی و ضد نژادی و ضدطبقاتی و ضدحاکمیت خود کامگان. نهضتی که از آغاز در برابر انحراف مسیر اجتماعی و روح و جهت و بینش حقیقی مکتب ایستاد و از نفوذ آگاهانه و ناآگاهانه عناصر نژادی و طبقاتی و اشرافی و سیاسی و فکری ضد اسلامی مانع شد و کوشید تا سنت پیامبر را در برابر احیای سنت‌های جاهلی نگاه دارد و این بود که تشییع، دو اصل «عدالت» و «امامت» را، که هدف اساسی اسلام و بعثت پیامبران ابراهیمی بود، تکیه گاه خویش نمود و به‌عنوان شعار نهضت خود تعیین کرد (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۰۸).

به باور شریعتی، در تشییع، عدل، نظامی مصنوع و قراردادی و حقوقی نیست که یک طبقه و یک گروه خاصی در جامعه خلق و وضع کنند، بلکه عدل صفتی است از صفات اصلی و ذاتی خداوند، صفات خدا، ذات خداست و این که مسأله عدل را شیعه به خدا منسوب می‌کند، نه به این معنی است که آن را به شکل یک مبحث خاص الهیات و مسأله‌ای مجرد و مربوط به کلام و فلسفه و خداشناسی صرف تلقی کند

به این صورت که «خدا عادل است و ظالم نیست» چنان که در ذهن شیعی امروز چنین است)، بلکه می‌خواهد عدل را در سطح وجود مطلق و مطلق وجود طرح کند. می‌خواهد عدل را به مثابه نظامی ببیند که هستی بر آن قائم است و زیر بنایی که همه عالم بر آن مبتنی است؛ زیرا که همه وجود، تجلی خداوند و تجلی صفات اوست، زیرا همه کائنات تابع اویند و او عادل است، زیرا آفرینش از او سر زده است و او عادل است. بنا به نظرات شریعتی در چنین صورتی عدل تنها خواسته طبقه محکوم نیست، و آرمان و منفعت گروه نژادی یا اقتصادی یا طبقاتی خاصی نیست، بلکه عدالت خدا در خلقت، مقتضی استقرار چنین عدلی در زمین است و نظم حاکم بر هستی و یکی از تجلیات ذاتی الهی را در جامعه انسانی بر پا میکند. و تشیع علوی معارض ستمکاران است، چون آن‌ها بر خلاف نظام آفرینش و اراده خداوند، نظام و خواست خود را تحمیل کرده‌اند (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۰۸).

بدین صورت می‌توان تصریح کرد که «تشیع همواره اعتقاد مردم انقلابی محروم و محکوم ستم زمان در طول تاریخ اسلام است، تشیع، اسلام آن گروهی است که تحریف‌ها و مسخ‌های عقاید و بینش اسلامی و روح مذهبی را بر توجیه «وضع موجود» و تطبیق آن با نظام طبقاتی و رژیم سلطنت استبدادی و تخدیر و تمکین توده نپذیرفته است. این است که همیشه حالتی انقلابی، پیشتاز و آینده‌گرا داشته است. تا کم کم به این آخر زمان فعلی می‌رسد که تشیع می‌ماند، اما خالی از «عدل» و «امامت»! (شریعتی، ۱۳۷۰: ۲۹-۲۶).

تشیع فاقد عدل و امامت، «تشیع صفوی» است که «تشیع مصلحت» است و در تقابل با «تشیع علوی» یا «تشیع حقیقت» می‌باشد. به اعتقاد شریعتی، در سقویه با تزییع حق حکومت علی(ع)، «اسلام مصلحت» بر «اسلام حقیقت» پیروز شد و «تشیع مصلحت» ادامه همان «اسلام مصلحت و حقیقت ستیز» است و از آن تاریخ این دو نوع اسلام همانند دو خط ممتد موازی از یکدیگر واگرا و متنافر شدند و فاصله حقیقت و مصلحت و تشیع علوی و تشیع صوفی، به فاصله عدل و ظلم، امامت و استبداد، اجتهاد و جمود، عزت و ذلت و... امتداد و گسترش می‌یابد (شریعتی، ۱۳۸۱: ۲۶۲-۲۵۹).

بر خلاف تشیع علوی که مذهب شناخت و عدالت بود، تشیع صفوی از طریق فشار و زور تحمیل شد و به گذشته تملک داشت و نه به حال، به درد زندگی بعد از مرگ می‌خورد و نه به درد دوران حیات، متکی بر سلطنت و ملوکیت بود و نه امامت و بر خلاف تشیع علوی، بی‌عدالتی و حکومت‌های زور را بر می‌تابید و به جای انتظار مثبت، به انتظار منفی معتقد بود.

عدل در تشیع علوی، عدل در جهان، در جامعه و در زندگی است. در حالی که عدل در تشیع صفوی، عدل فلسفه صرف، عدل در روز قیامت و مربوط به عالم بعد از مرگ است و با حیات فعلی کاری ندارد.

بخشی از انتقادات بی‌پیرایه شریعتی از انحراف تشیع صفوی از اصل عدل و امامت چنین است:

«شیعه بر همین دو پایه (عدل و امامت) استوار است، اما چه کنم که این دو اصل را از معنی خود انداختند، یعنی اسم آن را حفظ کردند و رسمش را نفی!

« اگر فریبکاران، که این دو را بی معنی و بی اثر کردند، به جای این که معنی این دو را بردارند، اصلاً لفظ آن را بر می‌داشتند و به جایش اصطلاح دیگری، مثل تقیه، عبادت، ریاضت و غیره را می‌گذاشتند، من می‌توانستم امروز خطاب به روشنفکران و خطاب به توده فریاد بزنم که: نه! اصول شیعه اینها نیست. عدل است، امامت است! اما بدبختی ما این است که این دو لفظ را گذاشتند، اما معنی آن دو را مسخ کردند، طوری که نه عدالتش به درد عدالت می‌خورد و نه امامتش به درد امامت، امامتش نصیب شاه عباس می‌شود و عدالتش بهره‌ظلمه» (شریعتی، ۱۳۷۳: ۲۳۴-۲۳۲).

۶. توصیه‌ی مبارزه انقلابی جهت نیل به عدالت

در تاریخ اندیشه‌های سیاسی اسلام، می‌توان با بسیاری از متفکرین نحله‌های مختلف این اندیشه برخورد نمود که در عین حال که عدالت طلب و نافی جور و ستم هستند؛ ولی به دلایل مختلفی از تجویز حق شورش علیه حکام جایز طفره رفته‌اند (اخوان‌کاظمی، ۱۳۸۶: ۳۳۴، ۲۵۴، ۲۳۹)؛ ولی شریعتی از این دسته متفکرین کاملاً منفک و مجزاست. همان طور که اندیشمندانی مانند یان ریشار (ریشار، ۱۳۵۸، ۳۱۵)، اسلام راستین او را « پیکاری قهرمانانه در راه عدالت و شورشی بر جباران می‌دانند» و وی خود نیز اساساً شیعه علوی را با مبارزه همیشگی اش با ظلم و نابرابری و تجاوز، معرفی می‌نماید (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۱۲).

شریعتی برپایی قسط را تنها در پرتو یک «انقلاب اجتماعی در نظام مالکیت» ممکن می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۰: ۳۹، ۳۱). تشیع علوی از دید وی حامل انتظار مثبت و مبتنی بر کسب آمادگی برای انجام انقلابی عینی جهت تحقق عدالت است. فراز زیر، از اندیشه او، به خوبی بیانگر آن است که شریعتی متفکری به معنای واقعی انقلابی و عملگرا بوده است:

«انتظار جبر تاریخ است... من که در این گوشه از زمین و این لحظه از تاریخ منتظرم تا در آینده ای که ممکن است فردا یا هر لحظه دیگر باشد ناگهان انقلابی در سطح جهانی به نفع حقیقت و عدالت و توده‌های ستمدیده روی دهد، که من نیز در آن باید نقشی داشته باشم و این انقلاب با دعا خواندن و فوت کردن و امثال اینها نیست، بلکه با پرچم و شمشیر و زره و یک جهاد عینی... پس من به جبر تاریخ معتقدم و نه به تصادف و تفرقه و گسستگی تاریخی... من در این جا معتقدم که تاریخ به طرف پیروزی جبری عدالت و نجات قطعی انسانها و توده‌های ستمدیده و نابودی حتمی ظلم و ظالم می‌رود.» (شریعتی، ۱۳۵۰، ۴۲-۴۱، ۱۳۶۱/ ۲۹۳-۲۹۲)

نتیجه‌گیری

عدالت در اندیشه مرحوم دکتر شریعتی از اصلی‌ترین مبانی فکری و دغدغه‌های اوست و جایگاهی محوری را به خود اختصاص داده است و به همراه اصل «امامت» دو شاخص اساسی «اسلام راستین؛ یعنی تشیع علوی» را تشکیل می‌دهد.

با توجه به مستندات و اشارات این نوشتار، می‌توان تصریح کرد که تعاریف و نظریاتی غالباً منسجم و متعامل درباره عدالت در اندیشه شریعتی یافت می‌شود و این تعاریف با آنچه اندیشمندان اسلامی و متقدم و متأخر، از این واژه عرضه نموده‌اند مشابهت‌های فراوانی دارد. هر چند باید اذعان کرد که تأکید شریعتی بر

اهمیت و زیربنایی بودن مفهوم «قسط» به نسبت مفهوم «عدل» و تبیین‌های وی در این باره مختص اوست و از جذابیت خاصی برخوردار است. شریعتی ضمن نفی و نقد مارکسیسم، با نظریه «قسط» خویش، بدیل اسلامی‌مناسبی - در قبال راه حل‌های مارکسیستی - جهت رفع شکاف‌ها و نابرابری‌ها طبقاتی و... عرضه می‌دارد.

در نظریات عدالت شریعتی، چهار مرحله ضروری هر نظریه سیاسی، یعنی مشاهده بحران و بی‌نظمی، تشخیص درد، ترسیم و بازسازی انتزاعی وضعیت آرمانی، و ارائه راه‌های درمان، مشاهده می‌شود. البته نباید از این حقیقت هم غافل شد که گستردگی موضوعات مورد تأمل، وجود فضای تنش‌آلود و ناامن فکری و نبود زمینه‌های تمرکز لازم، عدم مجال کافی، و کوتاهی عمر وی و ده‌ها علت دیگر همه از عواملی هستند که قطعاً با نبود آن‌ها، آرای این اندیشمند از انتظام، ساماندهی و انسجام بیشتری برخوردار می‌گشت. هر چند این دیدگاه نیز قابل تأمل فراوان است که همواره نمی‌توان از شخصیت‌ها و رهبران انقلاب‌ها و نهضت‌های سیاسی و اجتماعی همانند شریعتی - انتظار نظریه‌پردازی‌های موشکافانه و معطوف به دقت تام داشت. با این وجود ذهن پویا، جوشان و نادر این اندیشمند، آرا و نظراتی بسیار در خور و بلیغ در این حوزه مطرح کرده است و بهره‌مندی از آنها به راحتی در عصر فعلی و آتی ممکن می‌سازد.

منابع

- نهج البلاغه (۱۳۵۱)، ترجمه و شرح سیدعلینقی فیض الاسلام، تهران، بی‌نا.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۶)، مقدمه، ۲ ج، محمد پروین گنابادی، چاپ پنجم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۲)، *الاشارات و التنبیها*، جلد چهارم، تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۶۴م)، *الشفاء و الالهیات*، به کوشش الاب قنواتی و سعید زاید، قاهره.
- احمدی، حمید (۱۳۷۴)، *شریعتی در جهان*، (تدوین و ترجمه)، چاپ ۴، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۶)، *جایگاه عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام*، چاپ ۲، قم: بوستان کتاب.
- اسپریکنز، توماس (۱۳۶۵)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
- العاملی، یاسین عیسی (۱۴۱۳)، *الاصلاحات الفقیهه فی الرسائل العلمیه*، بیروت: دارالبلاغه.
- الگار، حامد (۱۳۶۰)، *انقلاب اسلامی در ایران*، ترجمه مرتضی اسعدی و حسن چیذری، تهران: انتشارات قلم.
- ریشار، یان (۱۳۵۸)، «*شریعتی و حکومت اسلامی*»، سروش، سال اول، شماره ۳، ۲۷ اردیبهشت ص ۳۰-۳۱.
- دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر علی شریعتی (۱۳۷۱)، *فرهنگ لغات کتب دکتر شریعتی*، جلد دوم، تهران: انتشارات قلم.
- عنایت، حمید (۱۳۶۲)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، بهاء الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- شجاعی، حیدر، شریعتی در نگاه مطبوعات، ج اول از سال ۱۳۵۶ تا ۱۳۶۰، تهران: انتشارات قلم ۱۳۷۵.
- شریعتی، علی (۱۳۷۳)، *مجموعه آثار* ۲۹ ج، ۲، تهران: آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱)، حسین وارث آدم، *مجموعه آثار* ۱۹ ج، ۲، تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۱)، *مجموعه آثار*، شماره ۷، شماره ۷، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار*، شماره ۱۰، چاپ ۳، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر علی شریعتی
- شریعتی، علی (۱۳۵۹)، *مجموعه آثار*، شماره ۱۲، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر علی شریعتی
- شریعتی، علی (۱۳۷۰)، *مجموعه آثار*، شماره ۱۵، چاپ ۴، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۸۲)، *مجموعه آثار*، شماره ۱۷، چاپ ۵، تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۶۲)، *مجموعه آثار*، شماره ۲۲، چاپ ۲، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، شماره ۲۵، چاپ ۹، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار*، شماره ۲۶، چاپ ۶، تهران: انتشارات نیلوفر
- شریعتی، علی (۱۳۵۰)، *شیعه، مذهب اعتراض*، تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی (۱۳۵۸)، *درس‌های اسلام‌شناسی*، تکثیر از انجمن اسلامی دانشجویان اروپا، آمریکا و کانادا.
- شریعتی، علی (بی‌تا)، *اگر یاب و مارکس نبودند*، بی‌جا، بی‌نا.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۱)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، طهوری، تهران، چاپ دوم.

- مرامی، علیرضا (۱۳۷۸)، بررسی مقایسه‌ای مفهوم عدالت (از دیدگاه مطهری، شریعتی، سیدقطب)، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *اسلام و مقتضیات زمان*، جلد اول، صدرا، تهران: چاپ نهم،
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، *بیست گفتار*، ج ۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نظام‌الملک طوسی، خواجه (۱۳۶۹)، *سیاستنامه*، تصحیح عباس اقبال، چاپ دوم، تهران: اساطیر،
- نصرالدین طوسی، ابونصر خواجه (۱۳۷۳)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، خوارزمی، تهران: چاپ پنجم
- زکریایی، محمد علی (۱۳۷۳)، *فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی*، قسمت دوم، «اندیشه موضوعی دکتر شریعتی، دفتر چهارم»، تهران: الهام.
- John Esposito, *The Iranian Revolution and its global impact*, (edited by), Florida, international university press, 1990.
- Perelman, Chaim, *Justice et raison*, 1970, Bruxelles, edition de universite de Bruxelles
- Keddie, Nicki, 1983, *Religion and politics in Iran shi,ism from quietism to Revolution*, (edited by), London, Yale university press, new haven and London, 1983)