



Justice in Political Freedoms from the Perspective of Shiite Political Theology

Dr. Ali Mohammadi Zia

Assistant Professor, Golestan University of Medical Sciences

Email: amohamadi19@gmail.com

Abstract

The realization of justice in society, as the main goal of the Islamic government, in the field of political freedoms which have become an important issue due to the spread of the concepts of liberalism and democracy in today's world, is a challenging issue that requires its dimensions to be examined. For this purpose, this article, tries to answer this the main question of how justice is realized in political freedoms based on Shiite political discourse, using a descriptive-analytical method. The findings of the research indicate that based on the component of equality, justice includes political freedoms in all dimensions for everyone; based on the component of competency, however, justice places limitations on political freedoms due to some requirements, such as: adherence to the laws and rulings of Islam, security, public interest and matters of the like.

Keywords: justice, political freedoms, political discourse, Shia





نگاهی به عدالت در آزادی‌های سیاسی از منظر کلام سیاسی شیعه

علی محمدی ضیاء

استادیار دانشگاه علوم پزشکی گلستان

Email: amohamadi19@gmail.com

چکیده

تحقق عدالت در جامعه به‌عنوان اصلی‌ترین هدف حکومت اسلامی در عرصه آزادی‌های سیاسی که با بسط مفاهیم لیبرالیسم و دموکراسی در جهان امروز به یک امر مهم بدل شده، موضوعی چالشی است که ضرورت اقتضاء می‌کند، ابعاد آن مورد بررسی قرارگیرد. به همین منظور، نوشتار حاضر برای بررسی نحوه تحقق عدالت در آزادی‌های سیاسی در پاسخ به این سوال اصلی که عدالت در آزادی‌های سیاسی مبتنی بر کلام سیاسی شیعه چگونه محقق می‌شود؟، با روش توصیفی-تحلیلی، به ارزیابی نحوه تحقق عدالت در عرصه آزادی‌های سیاسی می‌پردازد. یافته‌هایی تحقیق حاکی از آن است که عدالت مبتنی بر مؤلفه برابری، آزادی‌های سیاسی را در همه ابعاد، برای همگان شامل می‌شود؛ اما مبتنی بر مؤلفه شایستگی، به دلیل برخی از اقتضانات، هم چون: پایبندی به قوانین و احکام اسلام، امنیت، مصالح جامعه و اموری از این قبیل، محدودیت‌هایی را برای آن قائل می‌شود.

واژگان کلیدی: عدالت، آزادی‌های سیاسی، کلام سیاسی، شیعه

مقدمه

آزادی‌های سیاسی یکی از موضوعات مهم و پرچالش در جامعه امروز تلقی می‌شود. پیوند این موضوع مهم با مفهوم عدالت بر چالش‌ها و پیچیدگی‌های آن افزوده و آن را امروزه، به مسأله‌ای مهم و چالشی تبدیل کرده است. در جمهوری اسلامی ایران که به‌عنوان یک حکومت اسلامی برپایه کلام سیاسی شیعی بنا شده است، واکاوی مفهوم عدالت در عرصه آزادی‌های سیاسی بسیار مهم تلقی شده و روشن شدن ابعاد آن به پیاده‌سازی و فهم درست از آن در جامعه کمک شایانی خواهد کرد.

نوشتار پیش‌رو در پاسخ به این سوال اصلی که عدالت در آزادی‌های سیاسی مبتنی بر کلام سیاسی شیعه چگونه محقق می‌شود، این فرضیه را مطرح می‌کند که عدالت در شکل اولیه، مبتنی بر مؤلفه برابری، درصدد تحقق آزادی‌های سیاسی برای همگان در جامعه است؛ اما به جهت مصالح مهم‌تر مبتنی بر مؤلفه شایستگی به اعمال محدودیتی‌هایی در عرصه‌های مختلف آزادی‌های سیاسی در جامعه می‌پردازد. این پژوهش برای ارزیابی چگونگی تحقق عدالت در آزادی‌های سیاسی در ابتدا با تبیین مفهوم عدالت و مؤلفه‌های شکل‌دهنده آن، به بیان ابعاد آزادی‌های سیاسی در بستر تعریف ارائه شده از آن پرداخته و در این راستا، به بیان چگونگی تحقق عدالت در هر یک از ابعاد آزادی‌های سیاسی می‌پردازد. روشن شدن نحوه تحقق عدالت در آزادی‌های سیاسی آنهم مبتنی بر کلام سیاسی شیعه، تصویری روشن‌تر از روی همگان به‌ویژه مجریان عدالت در جامعه ترسیم خواهد کرد که به تحقق هرچه مطلوب‌تر عدالت در جامعه کمک می‌کند.

۱. بررسی مفاهیم پژوهش

۱-۱. عدالت

عدالت در لغت‌نامه دهخدا به‌معنای استقامت آمده است.^۲ در همین راستا در یکی دیگر از فرهنگ‌نامه‌ها مفهوم عدالت در لغت به‌معنای راستی (استقامت) و در شریعت به‌معنای راستی در حق و دوری از مانع، و برتری دادن عقل بر هوا تعبیر شده است. همچنین، عدالت از این جهت که مصدر است، مترادف عدل بوده و عدل عبارت است از: اعتدال، راستی و میل به حق، و حد وسط بین دو طرف افراط و تفریط است.^۳

عدالت همان‌طور که در لغت به آن اشاره شد، به‌معنای استقامت و منحرف نشدن از حدود طبیعی و شرعی اشیاء است. به‌عبارت دیگر، عدالت یعنی رعایت حدودی که هر شیء به لحاظ قانون عقل یا شرع،

^۲. دهخدا، لغت‌نامه، «عدالت»

^۳. صلیبا، فرهنگ فلسفی، ۴۶۱/۱

مقتضی آن است. این معنا از عدالت همه اقسام آن را شامل می‌شود، اقسامی که سخن از آن به تبیین ابعاد عدالت کمک کرده و از این رهگذر مقصود ما از مفهوم عدالت در پژوهش حاضر روشن می‌شود. در این راستا مفهوم عدالت در یک تقسیم‌بندی فراگیر به چهار عرصه تقسیم می‌شود: ۱. عدالت در تکوین و نظام خلقت؛ ۲. عدالت در تشریح و قانون‌گذاری؛ ۳. عدالت در تدبیر و نظام اجرایی؛ ۴- عدالت در منش و روش زندگی فردی و معاشرتی.^۴ همچنین، دو نوع عدالت فقهی و اخلاقی را می‌توان بر اساس تقسیم‌بندی مذکور ذیل عدالت در منش و روش زندگی فردی و اجتماعی قرار داد. در همین راستا، مبتنی بر نوع سوم از عدالت که ناظر به تدبیر و نظام اجرایی است، مفهوم عدالت بسته به گستره معنایی وسیعی چون اعطای حقوق، مراعات شایستگی‌ها، مساوات و توازن اجتماعی را دربرمی‌گیرد و بر این اساس دایره گسترده‌ای در جامعه داشته و ابعاد مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و قضائی را شامل می‌شود. این اقسام از عدالت در واقع، شامل ابعاد مختلف عدالت حاکم بر جامعه است و ناشی از حقوق طبیعی و قراردادی است که جامعه برای افراد قائل است.^۵ با بیان اقسام عدالت، مفهومی که از عدالت در این پژوهش مد نظر است و از آن سخن به میان می‌آید، ناظر به نوع سوم از عدالت است که ابعاد مختلف جامعه را شامل می‌شود.

متکلمین و اندیشمندان مسلمان، در تعریف اصطلاحی، هر یک نگاهی متفاوت به مقوله عدالت داشته‌اند. فارابی برای نخستین بار در فلسفه اسلامی از تقسیم عادلانه منافع و خیرات عمومی، هم‌چون: امنیت، سلامت و کرامت سخن گفته و عدالت را تقسیم خیرات و خوبی‌های مشترک بین اهل مدینه فاضله تعریف می‌کند.^۶ ابن‌سینا نیز عدالت را به معنای برابری مطلق نمی‌داند و به جای آن به تفاوت و تعاون در بین انسان‌ها اعتقاد دارد.^۷ او همچنین، برابری مطلق را مخل عدالت و نظم اجتماعی و باعث نیستی جامعه و رواج سلطه‌طلبی و تجاوز در جامعه می‌داند و در واقع، عدالت را وجود اختلافات و نابرابری‌های مورد رضایت همگان دانسته که ره‌آوردی جز سعادت و عدالت نخواهد داشت.^۸ خواجه نصیرالدین طوسی نیز همانند، فارابی و ابن‌سینا عدالت را برابری مطلق افراد ندانسته و وجود اختلاف در استعدادها، توانمندی‌ها و آراء مردم را اقتضای نظام و حکمت الهی؛ و موجب تداوم حیات جامعه ارزیابی می‌کند.^۹ خواجه نصیر همانند فارابی، اعتقاد به تقسیم عادلانه خیرات عمومی در میان اهل مدینه دارد و با طرح مفهوم «معدلت»

^۴ مهریزی، «عدالت به مثابه قاعده فقهی»، ۱۸۷.

^۵ صلیبا، فرهنگ فلسفی، ۴۶۱/۱.

^۶ فارابی، فصول المدنی، ۱۴۱-۱۴۲.

^۷ ابن‌سینا، الشفاء «الهیات»، ۲.

^۸ ابن‌سینا، کتاب السیاسة، ۳.

^۹ نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ۲۵۱.

معتقد است که عدالت زمانی در جامعه محقق می‌شود که هر صنفی در جامعه، از جایگاه مستحق خود منحرف نشود و مراتب هر فردی در جامعه و سهم هرکس از خیرات مشترک، بایستی متناسب با شایستگی و استحقاق او تعیین شود.^{۱۰} مجموع تعاریف حکمای اسلامی هرچند در فهم بهتر از عدالت راهگشا است، اما ناتمام بوده و تقلیل مفهوم عامی چون عدالت به تقسیم خیرات، نوعی تعریف ناقص از عدالت تلقی می‌شود؛ هرچند که بایستی تلقی درست حکما در تمایز میان برابری و عدالت را امری ستودنی دانست.

دیدگاه متفکران اسلامی معاصر نیز از مفهوم عدالت در همین راستا قابل ارزیابی است. علامه طباطبایی معنای اصلی عدالت را اقامه مساوات میانه امور می‌داند، به طوری که به هر امری آنچه سزاوار است بدهی تا همه امور مساوی شود و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است، قرار گیرد.^{۱۱} استاد مطهری نیز با تکیه بر حقوق طبیعی که انسان را موجود صاحب حق می‌داند، براساس فلسفه حقوق طبیعی، عدالت را «اعطاء کل ذی حق حقه» تعریف می‌کند که براساس آن هرکسی بایستی بتواند به حقوق خود دست یابد.^{۱۲} در ارزیابی این تعاریف، هرچند طرح مفهومی چون شایستگی در تحقق عدالت از سوی متفکرین معاصر امری قابل تحسین است، اما تعریف متفکران مسلمان از عدالت به اعطا کل ذی حق حقه این ابهام را در خود دارد که حق هر کسی را چه کسی و چگونه تعیین می‌کند.

در مجموع با بررسی تعاریف ارائه شده از سوی متکلمین و اندیشمندان اسلامی، به نظر می‌رسد هر یک از این تعاریف، نسبت به دایره شمول و فراگیری مفهوم عدالت، محدود بوده و جامعیت لازم را ندارد؛ اما در یک جمع‌بندی کلی با توجه به توضیحاتی که در ادامه پژوهش خواهد آمد، می‌توان در تعریف اصطلاحی منتخب، عدالت را شرایطی ارزیابی کرد که با رعایت حدود اشیاء، با توجه به سه مؤلفه: برابری، شایستگی و بیشینه‌کردن آن دو، هر چیزی در جای خود قرار بگیرد. این تعریف به جهت آن که بر دیدگاه «العدل یضع الامور مواضعها» استوار است، شامل تعریف عدالت به «اعطاء کل ذی حق حقه» نیز شده و مترادف با حکمت عملی است. با رعایت حدود اشیاء، از جمله: حدود مشخص شده در شرع و عقل؛ و عدم انحراف به دو طرف (افراط و تفریط)، حقوق نیز مراعات شده و حق هر صاحب حقی به وی خواهد رسید. علاوه بر آن که این تعریف، بر تمام اقسام عدالت اعم از عدل الهی و یا بشری؛ اعم از فردی و اجتماعی قابل انطباق بوده، و با معنای واحد و به نحو اشتراک معنوی، بر همه این اقسام صادق است. حاصل آن که، علامه مصباح برای عدل می‌تواند دو مفهوم خاص و عام در نظر گرفت: یکی رعایت حقوق

۱۰. همان، ۳۰۸-۳۰۵

۱۱. طباطبایی، میزان فی تفسیر القرآن، ۳۳۱/۱۲

۱۲. مطهری، عدل الهی، ۵۶

دیگران و دیگری انجام دادن کار حکیمانه و قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته‌اش که رعایت حقوق دیگران هم از مصادیق آن است.^{۱۳}

۱-۱-۱. مؤلفه‌های عدالت

یکی از موضوعات مهم در فهم مفهوم عدالت، در واقع، مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن است. این مؤلفه‌ها کمک می‌کند حد و مرزهای عدالت روشن شده و تفاوت آن با مفاهیم دیگر تعیین گردد. به عبارت دیگر، وقتی گفته می‌شود عدالت قرار دادن هر چیزی در جای خود است، این یک تعریف کلی از عدالت بوده که برای تحقق آن در جامعه، باید ابعادش روشن شود؛ لذا، ضروری است مؤلفه‌هایی که موجب تحقق عدالت در بُعد اجتماع می‌شوند، تبیین شده و از این رهگذر، تعریف عدالت به قرار دادن هر چیزی در جای خود به روشنی آشکار شود.

۱-۱-۱-۱. برابری

برابری یکی از مؤلفه‌های اصلی شکل‌دهنده مفهوم عدالت است. براساس این مؤلفه انسان‌ها در آفرینش و خلقت با یکدیگر یکسان هستند و هیچ‌کس بر دیگری برتری ندارد، هم‌چنان‌که رسول خدا (ص) در این باره خطاب به مردم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنِّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ كَلَّمَكُمْ مِنْ آدَمَ وَ آدَمَ مِنْ تَرَابٍ ... لافضل لعربي على عجمي ألا بالتقوى»؛ ای انسان‌ها به درستی که پروردگار شما یکی است و به درستی که پدر شما یکی است و همه شما از آدم و آدم از خاک خلق شده است ... هیچ فضیلتی برای عرب نسبت به غیر عرب وجود ندارد، مگر به تقوی.^{۱۴}

در این راستا، وجود تمایزات موجود میان ابناء بشر برای زندگی انسان امری ضروری است، هم‌چنان‌که خداوند متعال در قرآن کریم به این اصل اولیه چنین اشاره کرده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا»؛ ای انسان، همانا ما شما را از یک زن و مرد آفریدیم و شما را از تیره‌ها و قبائل مختلف قرار دادیم تا از این طریق یکدیگر را بشناسید.^{۱۵} خداوند در این آیه، درصدد بیان این مطلب است که وجود تفاوت‌ها در خلقت بشر، تنها برای ایجاد تمایز میان ابناء بشر و به منظور شناخت است؛ و این واقعیت موجود در نظام آفرینش نباید موجب شکل‌گیری تبعیض و مزیت برای انسان‌ها و مانعی در مقابل اصل اولیه برابری همه انسان‌ها تلقی شود. از این‌رو، تمامی انسان‌ها با وجود تمایزات‌شان در نظام سیاسی با یکدیگر برابر بوده و لازمه این برابری، برخورداری یکسان از حقوق، آزادی‌ها و مزیت-

^{۱۳}. مصباح، آموزش عقائد، ۱۹۳

^{۱۴}. حرانی، تحف العقول، ۳۳

^{۱۵}. حجرات: ۱۳

های اجتماعی از قبیل: امکانات، منابع، فرصت‌ها و مناصب است.

نبایستی این نکته را از نظر دور داشت که اجرای مؤلفه برابری در تحقق عدالت، در شرایطی مطرح است که واقعیت‌های اجتماعی چون وجود تفاوت‌ها و محدودیت‌ها، تحقق آن را در جامعه با مانع مواجه نسازد؛ لذا، در این شرایط است که تنها می‌توان از تحقق برابری به‌عنوان اصل اولیه حاکم بر عدالت یاد کرد، همانند حق تعیین سرنوشت که اولاً: ناشی از اشتراک همه انسان‌ها در انسانیت بوده؛ و ثانیاً: محدودیت منابع برای آن موضوعیت ندارد؛ و ثالثاً نابرابری‌های انسان‌ها موجب استفاده نابرابر از آن نمی‌شود، مگر آنکه نابرابری به حدی باشد که فرد عقلاً امکان استفاده از این حق را نداشته باشد. مثل کودکان و افراد مبتلا به بیماری‌های روانی که نمی‌توانند از این حق استفاده کنند و در این شرایط حق آنها به نفع همگان منتفی می‌شود. از سویی سخن از برابری در مفهوم عامی چون عدالت، شامل همه عرصه‌های جامعه از قبیل: اقتصاد، سیاست و دیگر موارد شده و به‌عنوان اصل اولیه بر شایستگی تقدم داشته و تنها در شرایط و اقتضانات خاص است که میدان را به شایستگی واگذار می‌کند.

۱-۱-۲. شایستگی

اصل شایستگی در تعالیم و آموزه‌های اسلام مورد توجه قرار گرفته است، به طوری که اسلام در کنار برابری تمام انسان‌ها، با بیان مصادیق شایستگی هم‌چون: تقوا، ایثار، حسن خلق، سخاوت، خیررسانی و اموری از این قبیل، برخورداری از آنها را مایه برتری برخی از انسان‌ها بر برخی دیگر در کمال معنوی عنوان می‌کند. همچنین خداوند متعال براساس اصل شایستگی، برای نمونه در قرآن کریم هفت گروه را شایسته دریافت زکات معرفی کرده و آنها را از افراد دیگر جامعه متمایز می‌سازد.^{۱۶} از سویی، موضوع شایستگی به‌عنوان یک شاخصه مهم در تحقق عدالت مورد توجه اندیشمندان اسلامی نیز قرار گرفته، به طوری که خواجه نصیر معتقد است: عدالت زمانی در جامعه محقق می‌شود که مراتب هر فردی در جامعه و سهم هرکس از خیرات مشترک، متناسب با شایستگی و استحقاق او تعیین شود.^{۱۷} علامه طباطبایی نیز در تبیین عدالت اجتماعی معتقد است که مبتنی بر این عدالت، می‌بایست با هریک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی قرار داده شود که سزاوار و شایسته آن است.^{۱۸}

زمانی سخن از شایستگی به میان می‌آید که اصل برابری حاکم میان انسان‌ها، در شرایطی رقم خورده که وقتی انسان‌ها وارد اجتماع می‌شوند، اختلاف‌ها و تفاوت‌های فراوان و عمیقی بر آنها عارض می‌شود.

^{۱۶}. توبه: ۶۰

^{۱۷}. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ۳۰۵-۳۰۸

^{۱۸}. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۴۵/۲۴

برخی از این تفاوت‌ها به اراده خود آنها ایجاد می‌شود و برخی دیگر نیز معلول شرایط اجتماعی، محیطی، عملکرد پدر و مادر و نسل‌های گذشته و اموری از این قبیل است که از اختیار انسان خارج بوده و به ناچار به آن تن داده است. در توضیح این تفاوت‌ها بایستی گفت: برای مثال عده‌ای تحصیل علم می‌کنند و به مراحل بالایی از دانش و تخصص می‌رسند و این شایستگی برای آنان موجب ایجاد تفاوت و برتری در مقابل کسانی است که تحصیل علم نکرده‌اند. از سویی برخی تفاوت‌ها معلول مسائل ژنتیکی، وراثتی و اموری از این قبیل بوده و نسل‌های گذشته به‌طور مستقیم و یا غیر مستقیم در آن نقش داشته‌اند.

در کنار وجود تفاوت‌ها و شایستگی‌ها، ما با یک واقعیت انکارناپذیر مهم دیگری تحت عنوان محدودیت مزیت‌های اجتماعی از قبیل: منابع، امکانات و فرصت‌ها مواجه هستیم. محدودیتی که امکان تقسیم مساوی مزیت‌های اجتماعی را براساس اصل برابری میان تمامی افراد جامعه ممکن نمی‌سازد. در این شرایط، اصلی‌ترین سوالی که مطرح می‌شود آن است که این مزیت‌های محدود اجتماعی مبتنی بر عدالت بایستی در اختیار چه افرادی از جامعه قرار بگیرد؟؛ در پاسخ به این سوال و با توجه به وجود دو واقعیت اجتماعی مطرح شده، مؤلفه شایستگی در پیوند با عدالت مطرح می‌شود. این پیوند ما را قادر می‌سازد در این شرایط گریزناپذیر اجتماعی، عدالت را در جامعه محقق سازیم و مبتنی بر آن اولویت را در بهره‌مندی از مزیت‌ها و منابع محدود اجتماعی به شایسته‌ترین افراد دهیم.

نباید این نکته را فراموش کرد که مفهوم شایستگی یک مفهوم کلی بوده که ملاک‌ها و معیارهای آن در شرایط و موضوعات مختلف جامعه متفاوت است. برای مثال در بحث از آزادی‌های سیاسی که در پژوهش حاضر به آن خواهیم پرداخت مبتنی بر مؤلفه شایستگی به دلیل برخی از اقتضانات هم‌چون پایبندی به قوانین و احکام اسلام، امنیت و استقلال محدودیت‌هایی برای مؤلفه برابری در آزادی‌های سیاسی ایجاد می‌شود.

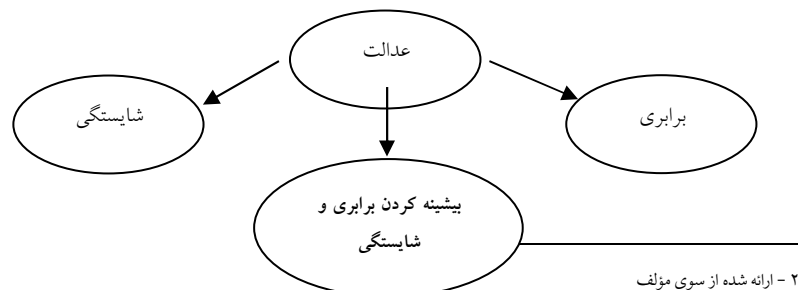
۱-۱-۱-۳. پیشنهاد کردن برابری و شایستگی

فارابی پس از آنکه عدل را تقسیم خیرات مشترک و عمومی متعلق به همه اهل جامعه بین آنها تعبیر می‌کند، معتقد است که این تقسیم براساس دو معیار «مساویاً لاستهاله» برابری و اهلیت (شایستگی) بایستی صورت پذیرد.^{۱۹} با بهره‌گیری از این نگاه فارابی، مفهوم پیشنهاد کردن درصدد جمع کردن دو مؤلفه برابری و شایستگی در عدالت است، به طوری که مبتنی بر این مؤلفه از عدالت، افراد شایسته به نسبت شایسته‌ترین‌ها به شکل برابر از منابع و مزیت‌های محدود جامعه برخوردار می‌شوند. این مؤلفه عدالت، زمانی کاربرد پیدا می‌کند که نه جای تحقق صرف برابری باشد و نه جای تحقق شایستگی به تنهایی؛ بلکه

^{۱۹}. فارابی، فصول متزعه، ۷۱-۱۴۲

سخن در وضعیتی است که عدالت با همراهی و بیشینه کردن دو مؤلفه شایستگی و برابری امکان‌پذیر خواهد بود. در این شرایط که ما از آن با ابداع واژه بیشینه کردن یاد می‌کنیم، به شرایطی اطلاق می‌شود که با وجود محدودیت منابع، مناصب و مزیت‌ها، به منظور تحقق عدالت، با تعیین شاخصه‌هایی برای شناسایی شایستگی افراد، بایستی افراد شایسته به نسبت شایسته‌ترها (برای تحقق شایستگی) به شکل برابر (برای تحقق برابری) از این منابع، مناصب و مزیت‌ها بهره‌مند شوند. این سازوکار در مصادیق مختلف متفاوت است که برای تبیین آن به چند مصداق اشاره می‌شود. برای نمونه: جایی که ما مناصب سیاسی محدودی داریم، اقتضای عدالت، برخورداری شایسته‌ترین فرد یا افراد از میان شایسته‌گان از آن منصب یا مناصب سیاسی است، به طوری که برابری در دسترسی همه شایسته‌گان به این مناصب رعایت شود. همین سازوکار در مزیت‌های اجتماعی محدود نیز جاری است. برای نمونه: چنانچه ما از تعداد محدودی امتیاز وام برای بخش کشاورزی برخوردار هستیم با تعریف شاخصه‌های شایستگی، اقتضای این سازوکار، برخورداری شایسته‌ترین افراد از میان شایسته‌گان از این وام می‌باشد؛ مشروط به این که دسترسی برابر همه شایسته‌گان به این وام محقق شود. مثال دیگر، درباره منابع مالی محدودی است که دولت درصدد است با این منابع به ارتقاء سطح معیشت مردم کمک کند. در این شرایط، عدالت، زمانی تحقق پیدا می‌کند که افراد شایسته در سطوح مختلف، نیاز مالی که امروز با دهک‌بندی اقتصادی برای مثال معرفی می‌شوند، به شکل برابر به نسبت سطح‌شان از کمک‌های متفاوت مالی برای ارتقاء وضعیت معیشت‌شان بهره‌مند شوند. با توضیح بیشتر در این زمینه، مبتنی بر مؤلفه شایستگی، چنانچه برای ارتقاء وضعیت معیشتی دهک اول مبلغ X مورد نیاز باشد، تمامی افراد شامل این دهک (چون در مثال ما شرایط شان برابر است) بایستی از مبلغ X به شکل برابر برخوردار شوند. به همین نسبت، مبتنی بر مؤلفه شایستگی، برای ارتقاء وضعیت معیشتی، دهک دوم بایستی از مبلغ Y که کمتر از مبلغ X می‌باشد به شکل برابر برخوردار شوند. این روال بایستی تا جایی که منابع مالی وجود دارد و یا آنکه نیاز مالی مردم با آن کمک تأمین می‌شود ادامه پیدا کند.

نمودار ۱- مؤلفه‌های عدالت^{۲۰}



۱-۲. آزادی‌های سیاسی

آزادی‌های سیاسی ناظر به رابطه میان حاکمان و شهروندان نظام سیاسی است و به نقش مردم در زندگی سیاسی‌شان اشاره دارد. مقصود از آزادی‌های سیاسی در واقع، انواع آزادی‌هایی است که فرد در عرصه اجتماع، در رابطه با حکومت از آن برخوردار می‌باشد. هم‌چنان‌که آزادی‌های سیاسی، در تعریف ساده عبارت از آزادی انجام دادن انواع کارهای مختلفی است که حکومت مردمی اقتضای آن را می‌کند، این کارها، اصولاً شامل آزادی استفاده از ابزارهایی است که، از طریق آنها، شهروند بتواند صدای خود را به گوش دیگران برساند و در حکومت تاثیر عملی داشته باشد.^{۲۱} برخی نیز از آزادی سیاسی به آزادی فرد در صحنه سیاست تعبیر کرده‌اند که به بیان دیگر با فقدان فشار سیاسی همراه باشد.^{۲۲} همچنین در تعریف دیگر، آزادی سیاسی عبارت است از آزادی فرد در جامعه سیاسی در اثر فقدان فشار سیاسی در جامعه، به‌منظور اعمال حق حاکمیت مردمی و مشارکت فعال سیاسی در جامعه است.^{۲۳} در همین راستا نویمان آزادی سیاسی را از رهگذر قانون در امری با عنوان حقوق سیاسی مطرح می‌کند. از نظر او حقوق سیاسی مبتنی بر حقوق شخصی و اجتماعی است که بدون آزادی خود شخص و بدون آزادی ارتباط و مرادده ممکن نیست و بر پایه برابری حق رأی و اراده ملی شکل می‌گیرد؛ لذا بر اساس این برداشت نویمان از آزادی سیاسی، سلب یا ملغی کردن حقوق شخصی و اجتماعی به هر شکل، به‌معنای نقض حقوق سیاسی و در نهایت آزادی‌های سیاسی است.^{۲۴} در همین راستا رهبر معظم انقلاب آزادی سیاسی را به این معنا می‌داند که افراد جامعه اسلامی در تکوین و هم‌چنین در هدایت نظام سیاسی جامعه دارای نقش و اثر باشند. از دیدگاه ایشان آزادی سیاسی یعنی اینکه همه مردم با قطع نظر از وابستگی‌های قومی، نژادی، زبانی و دینی در یک جامعه بتوانند نظام سیاسی جامعه را به‌وجود آورند و در آن مؤثر باشند و بتوانند آن نظام سیاسی را به سمت مطلوب خودشان هدایت کنند.^{۲۵}

در نقد و ارزیابی تعاریف و مباحث صورت گرفته از آزادی سیاسی، بایستی گفت که برخی در تبیین و تعریف آزادی سیاسی دچار سوء برداشت شده و انتخاب مستقیم و غیرمستقیم نمایندگان و زمامداران

^{۲۱}. کوهن، دموکراسی، ۱۸۴

^{۲۲}. منتظر قائم، «آزادی سیاسی»، ۱۰۰

^{۲۳}. میراحمدی، «درآمدی بر آزادی‌های سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، ۱۰۲

^{۲۴}. نویمان، آزادی و قدرت و قانون، ۹۵

^{۲۵}. بیانات مقام معظم رهبری در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۶/۰۳/۲۲

حکومت و اعمال حق حاکمیت را به‌عنوان مصادیق آزادی سیاسی دانسته و میان دو عرصه مشارکت سیاسی و آزادی سیاسی خلط کرده‌اند.^{۲۶} بر این اساس، ضروری است در برداشتی که از آزادی سیاسی صورت می‌گیرد، مرزهای آن با موضوع مشارکت سیاسی و ابعاد آن روشن شده و این موضوع از نگاه به مقوله آزادی مورد تبیین قرار گیرد. بر این اساس، به نظر می‌رسد هر آن‌چه که آزادی فرد یا جریان سیاسی را در ارتباطش با نظام سیاسی به مخاطره نیندازد و در قالب دو بُعد آزادی فعل و بیان آن هم در عرصه فعالیت‌های سیاسی محدود شود، در دایره آزادی‌های سیاسی قرار خواهد گرفت. از این رو، با توجه به برداشت شکل‌گرفته از آزادی‌های سیاسی؛ و از سویی در پیوند با شاخص برابری در راستای تحقق عدالت سیاسی، مهم‌ترین مصادیق آزادی سیاسی آن است که مبتنی بر اصل برابری در آزادی بیان، افراد جامعه در نقد و ارزیابی حاکمان و مسئولان سیاسی آزاد بوده و با برخورداری از آزادی داشتن، نظرات و دیدگاه‌های سیاسی در عرصه فعالیت‌های سیاسی نیز اعم از تشکیل و عضویت در تشکّل‌ها و جریان‌های سیاسی، احزاب و تجمّعات سیاسی آزاد باشند.

۱-۳. کلام سیاسی

در تعریف کلام سیاسی، تعاریف مختلفی مطرح شده که از آن جمله می‌توان به این تعریف کلام سیاسی اشاره کرد: «کلام سیاسی عبارت است از آموزه‌های سیاسی که از وحی الهی سرچشمه می‌گیرید، به‌عبارت دیگر، اگر پرسش‌های مربوط به فلسفه سیاسی که با روش انتزاعی و عقلی پاسخ داده می‌شوند، از طریق وحی الهی و متون دینی پاسخ داده شوند کلام سیاسی تحقق می‌یابد.»^{۲۷} در تعریف دیگری نیز کلام سیاسی به معنای آموزش‌های سیاسی برگرفته از کتاب و سنت برای هر انسان آگاه به دین اسلام تعریف شده است.^{۲۸} تعریف نخست، صرفاً کلام سیاسی را محدود به حوزه نقلیات کرده و تلاش‌های متکلمان شیعی را جهت تبیین عقلی آموزه‌های سیاسی دین دربر نمی‌گیرد؛ تعریف دوم نیز مانع اغیار نیست و فقه سیاسی را هم شامل می‌شود. همچنین در تعریفی دیگر، کلام سیاسی شاخه‌ای از علم کلام عنوان شده که به تبیین و توضیح آموزه‌های ایمانی و دیدگاه‌های دین در باب مسائل و امور سیاسی پرداخته، از آنها در برابر دیدگاه‌ها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌کند؛ در این تعریف تلاش شده سه ویژگی: ارتباط با عقاید ایمانی، ویژگی تبیینی

^{۲۶} ر.ک. میراحمدی، «درآمدی بر آزادی‌های سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره)»: ۹۹؛ هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۶۹/۱؛ طباطبائی

مؤتمنی، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، ۹۶

^{۲۷} خسروپناه، انتظارات بشر از دین، ۵۰۴

^{۲۸} همان، ۵۰۹

و توضیحی کلام و ویژگی دفاعی آن بیان شود.^{۲۹} تعریف مذکور نسبت به تعاریف دیگر از کلام سیاسی کامل تر بوده و توانسته مسیری مدون و روشن را در این عرصه ترسیم نماید؛ اما به لحاظ جامعیت از ویژگی بیان نوع روش تبیین در علم کلام برخوردار نبوده و یکی از شاخصه‌های مهم تفاوت میان علم فلسفه و کلام را که تفاوت در نوع روش تبیین و استدلال است، بیان نمی‌کند. از این رو، در تعریفی جامع‌تر از کلامی سیاسی باید گفته شود که کلام سیاسی شاخه‌ای از علم کلام است که به توضیح و استدلال درباره آموزه‌های اعتقادی و کلان دین در باب مسایل و امور سیاسی با روش‌های عقلی و نقلی پرداخته و از آنها در قبال دیدگاه‌های مخالف دفاع می‌نماید؛ در این تعریف از کلام سیاسی، چهار ویژگی: عقاید ایمانی، ویژگی تبیینی و استدلالی، استفاده از روش‌های نقلی و عقلی و نقش دفاعی برای کلام سیاسی بیان شده که جامع‌تر از تعاریف گذشته است.

۲. ابعاد آزادی‌های سیاسی

آزادی‌های سیاسی با توجه به تعریفی که از آن در گذشته صورت‌گرفت، ابعاد مختلفی در جامعه پیدا می‌کند، که آشنایی با این ابعاد هم به جهت فهم بهتر آزادی‌های سیاسی و هم نحوه تحقق عدالت به دلیل تفاوت‌های موجود در هر یک از این ابعاد امری مهم تلقی می‌شود.

۱-۲. آزادی انتخاب و اراده در عرصه سیاسی

این آزادی انتخاب و اراده در دو عرصه نوع حکومت و حاکمان بروز و ظهور پیدا می‌کند و از سویی مطابق با مؤلفه برابری در عدالت برای همه آحاد جامعه متصور و به‌عنوان اصل اولیه قلمداد می‌شود. اما بر اساس مبانی انسان‌شناختی متکلمان شیعه، انسان بر اساس قوای درونی که مهم‌ترین آنها: عقل، شهوت و غضب است، نسبت به انتخاب شقاوت و سعادت مختار است و این اختیار از آنجا که موجبات انحراف انسان را امکان‌پذیر می‌کند؛ عدالت اقتضاء می‌کند خداوند متعال برای تحقق غرض از خلقت انسان و تکلیف وی - که رسیدن به جایگاه عالی تقرب الی الله و کسب ثواب و پاداش با رعایت مصالح و منافع دنیوی و اخروی است - نوع حکومت را با حاکم آن برای بشر معین کند؛ لذا، رسیدن به این هدف همواره مقصود شارع بوده و فلسفه انتصاب امام از سوی ایشان نیز تدبیر و سیاست دین و دنیای انسان در جهت دستیابی به مصلحت و دوری از فساد و تباهی اوست؛ حقیقتی که انسان خود از انجام آن ناتوان است. لذا به اعتقاد متکلمان، این هدایت و رهبری تحقق پیدا نمی‌کند مگر اینکه از جانب خالق انسان که آگاه به

^{۲۹}. بهروزی لک، ولایت فقیه در کلام سیاسی شیعه، ۳۲-۳۳

تمام ابعاد وجودی اوست راهنما و هادی تعیین شود و با قصد استصلاح آن، خلق را در مسیر کمال رهبری نماید. از این رو، شیخ مفید منشأ قدرت و مشروعیت پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام را الهی دانسته و معتقد است: «پیامبر از سوی خداوند عزوجل ثابت الطاعه است و لذا نیازی به بیعت یا اختیار و انتخاب از سوی دیگران ندارد.»^{۳۰} وی معتقد است پس از پیامبر اکرم (ص) نیز فقط ائمه اطهار (ع) مشروعیت و استحقاق امامت و ریاست بر امت اسلامی را دارند، و تنها ایشان حجت خداوند در میان مردم محسوب می‌شوند.^{۳۱} متکلمان شیعه یکی از دلایل عدم شأنیت انتخاب امام به دست مردم را برخورداری ایشان از ویژگی عصمت بیان کرده‌اند. محقق حلی در این باره با ذکر چهار صفت: عصمت از گناه و لغزش، با فضیلت‌ترین مردم، عالم‌ترین مردم به شرع و تعبد به آن، و شجاع‌ترین مردم در جهاد،^{۳۲} عصمت را به عنوان یک از ویژگی‌های مهم امام برمی‌شمارد و معتقد است لازمه این ویژگی، انتخاب فرد توسط منبع وحی، و به اصطلاح خود علامه حلی با نص و معجزه است، و مردم هیچ‌گونه دخالتی در تعیین امام ندارند؛ چرا که از این صفت فرد، جز خداوند اطلاع ندارد.^{۳۳}

یکی دیگر از استدلال متکلمان در رد واگذاری انتخاب امام به دست مردم این است که هدف از نصب و تعیین امام آن است که مانع بروز ظلم، تعدی و فساد در جامعه شده و زمینه صلاح آن را فراهم گرداند؛ در صورتی که اگر انتخاب امام به امت واگذار شود، اختلاف و نزاع در میان آنها عود خواهد کرد. تجربه تاریخی صدر اسلام، با وجود عبارات و نصوصی که از پیامبر اکرم (ص) در مورد مساله امامت آمده است، به عنوان شاهد این استدلال مطرح می‌شود.^{۳۴}

۲-۱-۱. اطاعت از امام

اقتضای ادله امامت آن است که مردم تابع و مطیع امام باشند؛ زیرا امام در نگاه متکلمان شیعه به دلیل انتخاب از جانب خداوند برای رهبری و اداره جامعه و برخورداری از عصمت و فضیلت، همواره در مسیر صلاح و سعادت مردم قدم برمی‌دارد و از این رو اطاعت و پیروی از ایشان بر مردم واجب است. بر اساس این مبنا، شیخ مفید اطاعت از امام را زمانی که امامتش بر شخص ثابت شد، برای او واجب و مخالفت با ایشان را حرام می‌داند؛ زیرا خداوند متعال در آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

^{۳۰}. شیخ مفید، الفصول المختارة، ۲۴۹

^{۳۱}. شیخ مفید، المقنعة، ۳۲

^{۳۲}. علامه حلی، شرایع الاسلام، ۱۹۸

^{۳۳}. همان، ۲۱۰

^{۳۴}. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ۲۶۹/۱

وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^{۳۵} اطاعت از ائمه را در ردیف اطاعت از خود قرار داده و در نتیجه نافرمانی از ایشان در حکم نافرمانی از خداوند قرار گرفته است.^{۳۶} وی با استناد به روایت پیامبر اکرم (ص) درباره اطاعت از امام عادل که فرمود: «اسمعوا و اطیعوا لمن ولاة الله الأمر؛ فإنه نظام الإسلام»^{۳۷} و کلام امام علی (ع) مبنی بر لزوم اطاعت از امام عادل، مردم را موظف به اطاعت از امام بر حق دانسته؛ و بایستی از هرگونه حاکم جاهل و متغلب روی گردان شوند؛ زیرا امام باقر (ع) در روایتی می‌فرماید: «قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَأُعَذِّبَنَّ كُلَّ رَعِيَّةٍ فِي الْإِسْلَامِ أَطَاعَتْ إِمَامًا جَائِرًا لَيْسَ مِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَتْ الرَّعِيَّةُ فِي أَعْمَالِهَا بَرَّةً تَقِيَّةً وَ لَأَغْفُونَ عَنْ كُلِّ رَعِيَّةٍ فِي الْإِسْلَامِ أَطَاعَتْ إِمَامًا هَادِيًا مِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَتْ الرَّعِيَّةُ فِي أَعْمَالِهَا ظَالِمَةً مُسِيئَةً.» در این روایت خداوند می‌فرماید هر رعیت مسلمانی را که از امام غیرعادل و غیر منصوب از سوی خدا اطاعت کند، هرچند رعیت خوب و متقی باشد، عذاب خواهم کرد، و هر رعیت مسلمانی را که از امام عادل و منصوب از سوی خدا اطاعت کند، اگر چه رعیت گناهکار و ظالمی باشد، خواهم بخشید.^{۳۸} همچنین از نظر شیخ مفید، اطاعت و پیروی از حاکم اسلام در عصر غیبت لازم و ضروری است، و او به مومنان و پیروان ائمه (ع) با بیان این عبارت: «و يجب على إخوانه من المومنين معونته على ذلك» توصیه می‌کند که حتماً از فقها پیروی و اطاعت کرده و آنها را یاری کنند.^{۳۹}

شیخ طوسی نیز مردم را موظف می‌داند که امام را تمکین کرده و زمینه‌های لازم را برای استقرار قدرت سیاسی وی فراهم کنند تا امام از رهرو آن بتواند به تدبیر امور پردازد.^{۴۰} وی همچنین معتقد است: حکومت محقق نمی‌گردد و امام مبسوط الید محسوب نخواهد شد مگر این که مردم و شهروندان جامعه اسلامی از وی تبعیت کنند. از این رو، اگر مردم از امام اطاعت نکنند و حکومت وی محقق نگشته و امام مبسوط الید نباشد، گناه آن بر عهده کسانی خواهد بود که این گونه عمل کرده‌اند. شیخ طوسی همچنین همه افراد و شهروندانی را که در تحت حکومت امام به سر می‌برند، موظف به تعظیم و تکریم ایشان می‌داند.^{۴۱}

علامه حلی نیز با اشاره به وظیفه تبعیت مردم از حاکم معتقد است: این تبعیت از پیامبر طبق نص قرآنی ثابت شده است.^{۴۲} چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

^{۳۵}. نساء: ۵۹

^{۳۶}. شیخ مفید، الجمل و النصرة لسيد العتره، ۹۲-۹۳

^{۳۷}. شیخ مفید، الامالی، ۱۴

^{۳۸}. شیخ مفید، الاختصاص، ۲۵۹-۲۶۰

^{۳۹}. شیخ مفید، المفتحة، ۸۱۰

^{۴۰}. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ۱۰۶/۱

^{۴۱}. همان، ۲۰۰-۲۱۲

^{۴۲}. علامه حلی، معارج الأصول، ۱۵۰

وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^{۴۳} علامه همچنین بر اساس این آیه، ولایت خلفای پیامبر و وجوب تبعیت از آنان را نیز اثبات می‌کند.^{۴۴} در راستای همین وجوب اطاعت، وی حکم نایب معصوم را نیز لازم الاتباع دانسته و مساعدت فقها را در قضاوت و اقامه حدود واجب می‌داند،^{۴۵} چراکه حاکم با تبعیت مردم، می‌تواند به اهداف خود دست یابد.

همان طور که بیان شد مبتنی بر عقائد کلامی تشیع، اطاعت از امام عادل امری واجب است، اما نکته مهم در این جا آن است که آیا این اطاعت از غیر، آزادی‌های سیاسی را در جامعه‌ای که رهبری آن بعد از خدا به رسول و ولی‌اش سپرده شده، محدود نمی‌کند؟ نکته مهم در پاسخ به این پرسش آن است که آزادی انسان طبق دستورات دین، در چارچوب شرع تعریف شده است و به تعبیر دیگر، این آزادی‌ها به شکل ذاتی در وجود هرکسی قرار داده شده؛ اما با پذیرش اختیاری دین اسلام و مذهب تشیع، این آزادی او در چارچوب قواعد و قوانین اسلام تعریف و به تعبیری دیگر محدود می‌شود. از سویی لازمه حکومت اسلامی عدالت‌ورزی است و این امر محقق نمی‌شود مگر آن که حاکمان و مسئولان آن خود عدالت‌ورز باشند.

۲-۲. آزادی داشتن نظرات و دیدگاه‌های سیاسی

آزادی بیان در قالب نظرات و دیدگاه‌های سیاسی از سوی تعالیم اسلام به‌عنوان یک حق همگانی قلمداد شده و مؤلفه برابری در آن کاملاً آشکار است. در این راستا، بیان و قلم که جلوه‌های این نوع آزادی است مورد تکریم قرار گرفته است.^{۴۶} و خداوند متعال، نعمت بیان را در ردیف نعمت خلقت و آفرینش انسان برشمرده و به قلم و آنچه از آن می‌تراود سوگند یاد نموده است.^{۴۷}

امام صادق(ع) محیطی را که در آن آزادی بیان باشد، تبلور زندگی خوب و انسانی می‌داند. در این باره اسماعیل بصیر می‌گوید: از امام صادق(ع) سوال کردم: «أَتَتَعَدُونَ فِي مَكَانِ فَتَحْدُثُونَ وَ تَقُولُونَ مَا شِئْتُمْ وَ تَبْرُونَ مَنْ شِئْتُمْ وَ تُولُونَ مَنْ شِئْتُمْ؟ قلت نعم. قال و هل العيش الا هكذا»؛ آیا شما می‌توانید در مکانی گردآیید و با یکدیگر به گفتگو بپردازید و آنچه را که می‌خواهید، اظهار دارید و از هرکس، انتقاد کنید (بیزاری جوئید) و به هرکس می‌خواهید، ابراز دوستی و محبت کنید؟ حضرت پاسخ داد: بله و فرمود: آیا زندگی و لذت مفهومی جز این دارد؟^{۴۸}

^{۴۳}. نساء: ۵۹

^{۴۴}. محقق حلی، شرایع الإسلام، ۲۲۲

^{۴۵}. همان، ۲۶۰

^{۴۶}. الرحمن: ۵۴

^{۴۷}. قلم: ۲

^{۴۸}. کلینی، الکافی، ۲۲۹/۸

استبداد رأی و نظر از سوی حاکمان و نشنیدن آراء دیگران از موارد نقض آزادی در بیان نظرات و دیدگاه‌های سیاسی است، به همین منظور قرآن کریم با طرح موضوع مشورت و استفاده از آراء دیگران « وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ »؛ و کارهایشان به صورت مشورت انجام می‌پذیرد.^{۴۹} با رد استبداد رأی به ایجاد محیط و جامعه‌ای توصیه می‌کند که انسان‌ها بتوانند در آن، آزادانه به اظهار نظر و عقیده خود در امر جامعه و یکدیگر بپردازند، تا در پرتو تضارب آراء موافق و مخالف، گزینش بهترین رأی میسر گردد.

این آزادی بیان در اسلام مطابق با مؤلفه برابری در عدالت یک اصل اولیه برای همگان برشمرده شده است تا زمانی که وسیله‌ای برای از بین رفتن ارزش‌های اسلامی و انسانی نشود؛ لذا برای جلوگیری از این خطر مبتنی بر مؤلفه شایستگی در عدالت، محدود به قوانین و مقرراتی شده است. برخی از این محدودیت‌ها، عبارتند از: ممنوعیت توهین به مقدسات، ممنوعیت هتک حرمت افراد، ممنوعیت افشای اسرار و شایعه پراکنی.

۲-۳. آزادی احزاب و تشکلهای سیاسی

مؤلفه برابری در تحقق عدالت اقتضاء می‌کند همگان در عرصه فعالیت‌های سیاسی، اعم از: تشکیل و عضویت در تشکلهای و جریان‌های سیاسی، احزاب، سازمان‌های مردم‌نهاد بنا بر مؤلفه آزادی برابر، آزاد باشند و نظام سیاسی نیاستی بر مبنای این شاخص از عدالت، هیچ‌گونه تبعیض و تمایزی را نسبت به افراد جامعه روا داشته و یا در مسیر تحقق این آزادی‌شان، خللی ایجاد کند. در این راستا اصل اختیار و عدم اجبار انسان در مباحث کلامی مؤید این مطلب می‌باشد؛ این درحالی است که برخی متفکرین برای مشروعیت‌بخشی به حزب و تشکلهای سیاسی از باب وجوب مقدمه واجب وارد شده و این چنین استدلال کرده‌اند که: امروزه بسیاری از واجبات، تکالیف و مسئولیت‌های سیاسی فردی و جمعی در نظام سیاسی اسلامی، هم‌چون: امر به معروف و نهی از منکر، نظارت مردم بر حاکمان، حق انتقاد و ... جهت تحقق، نیاز به نوعی مشارکت ساختارمند و نهادینه مانند حزب دارند.^{۵۰} اما نکته مهم که در اینجا مطرح می‌شود، آن است که آیا حضور و تشکیل هر حزب و تشکل سیاسی در جامعه، امری مجاز شمرده می‌شود و در این راستا محدودیتی برای آن متصور نیست؟ در پاسخ بایستی گفت: بی‌تردید این نوع از آزادی‌های سیاسی، هم‌چون سایر انواع دیگر از آن، به اقتضای قوانین و احکام اسلام دارای محدودیت‌هایی می‌باشد. برخی محدودیت‌هایی، چون: پای‌بندی به عقائد و احکام اسلام، عدم همکاری احزاب اسلامی با احزاب و

^{۴۹}. شوری: ۳۸

^{۵۰}. اخوان کاظمی، «حرب و تحزب در اندیشه اسلامی»، ۳۰-۳۸

گروه‌های غیراسلامی، مبارزه گروه‌ها و احزاب اسلامی با جریان‌های سکولار و ضد دین را از منابع دینی استخراج کرده‌اند.^۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز مطابق با اصل بیست و ششم با بیان محدودیت‌هایی، تشکیل و شرکت در احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و اسلامی را مشروط بر اینکه اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند، آزاد معرفی کرده است.

۲-۴. آزادی در نقد و ارزیابی مسئولان نظام سیاسی

هرچند که امام معصوم و نائب ایشان مشروعیت خویش را از رأی و بیعت مردم نمی‌گیرند؛ اما این نکته نافی وظایف مردم نبوده، و شارع نقش مهمی با عنوان نظارت را برای مردم تعیین کرده است. حضرت علی (ع) این نقش را از حقوق پیشوایان دین بر مردم، برشمرده است و در این باره می‌فرماید: «و اما حقی علیکم فالوفاء بالبیعه و النصیحه فی المشهد و المغیب»؛ حق من بر شما (مردم) وفای به بیعت و نصیحت و خیرخواهی در حضور و غیاب من است.^۲ با استفاده از اطلاق این نصیحت و ارشاد حاکمان، عدالت اقتضاء می‌کند مبتنی بر مؤلفه برابری، همه مردم برخوردار از این وظیفه و نقش باشند.

از سویی باید توجه کرد که ساختار حاکمیت مشروع یک جامعه، تنها از یک رهبر تشکیل نشده، بلکه این ساختار گسترده بوده و متشکل از افراد مختلف با مسئولیت‌های گوناگون است، و رهبر در رأس این هرم قرار دارد. از این رو، با گسترده‌گی دامنه قدرت، رهبر به‌عنوان یک فرد، توانایی اشراف و نظارت کامل بر این ساختار گسترده را ندارد و ضروری است مردم به‌عنوان رکن دوم نظام، نقش نظارتی خود را بر حکومت ایفا کنند. شیخ مفید در این باره معتقد است که علاوه بر اینکه رهبر و نمایندگان او موظفند تا بر اخلاق و رفتار جامعه نظارت کرده و حافظ سلامت فرهنگی جامعه باشند، مردم جامعه نیز باید بر جریان امور حکومت نظارت کرده و از دادن پیشنهادها، خیرخواهانه و انتقادهای دلسوزانه دریغ نورزند.^۳ ایشان اگرچه در بحث شورا، پیامبر و امام معصوم را به‌دلیل وجود صفت عصمت، از مشورت و نصیحت مردم بی‌نیاز دانسته است، ولی اولاً، سیره ایشان را در مشورت‌خواهی از مردم و پذیرش نصیحت و خیرخواهی مردم در موارد مختلف، یادآوری کرده است؛ ثانیاً عدم ضرورت مشورت‌خواهی حاکمان از مردم را تنها درباره حاکمان معصوم مطرح کرده و غیر ایشان را بی‌نیاز از آن ندانسته است؛ و ثالثاً وی با نقل روایات متعدد، نصیحت ائمه مسلمین را یکی از وظایف مردم دانسته، و انتقاد و بیان کردن عیب حاکمان از سوی مردم را

^۱. رک. ایوب دامیار و دیگران، «جایگاه تحزب در اسلام»، ۱۵.

^۲. شریف الرضی، نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

^۳. شیخ مفید، الجمل و النصرة لسید العتره، ۴۲۰.

هدیه‌ای از جانب ایشان تلقی کرده است.^{۵۴}

همچنین نقش نظارتی مردم بر حکومت از وجوب قاعده امر به معروف و نهی از منکر قابل برداشت است؛ موضوعی که بنا بر گفته سید مرتضی در وجوب آن بین امت اسلامی هیچ اختلافی نیست.^{۵۵} این در حالی است که هر چند امام به دلیل داشتن ویژگی عصمت ذاتاً خارج از موضوع امر به معروف و نهی از منکر است؛ اما مسئولان و متصدیان امور حکومتی به دلیل برخوردار نبودن از این ویژگی، یکی از مصادیق این قاعده بوده، و مردم موظف هستند بر اساس وجوب آن بر اعمال و رفتار آنها نظارت داشته و از باب امر به معروف و نهی از منکر، خطاها و اشتباهات آنها را گوشزد کنند؛ و همچنین اعمال پسندیده و روش‌های مناسب برای دست‌یابی به آنها را برای پیشبرد اهداف حکومت اسلامی بیان کنند. این موضوع می‌تواند از طریق روش‌های مختلف از سوی مردم اعمال شده و حکومت نیز می‌تواند با ایجاد سازوکارهای مختلفی به تحقق آن در جامعه کمک نماید. رسانه‌ها، مطبوعات و فضای مجازی، امروزه بستری مناسب برای تحقق نقش نظارتی مردم بر حکومت در قالب امر به معروف و نهی از منکر هستند که می‌تواند در چارچوب رعایت احکام و قوانین اسلام، هم‌چون پرهیز از هتک حرمت افراد در حکومت اسلامی محقق شود.

۲-۵. آزادی اجتماعات سیاسی

عدالت در یک نظام سیاسی اقتضاء می‌کند، شهروندان آن مطابق با مؤلفه برابری از آزادی در برگزاری و شرکت در اجتماعات سیاسی برخوردار باشند. اما از آنجا که برخی از اجتماعات محلّ امنیت جامعه بوده و ممکن است با برخی از قوانین و احکام اسلام در تعارض بوده و به تعبیر دیگر، آثار سوئی بر آن مترتب باشد، مطابق با مؤلفه شایستگی در تحقق عدالت که در اینجا (در نظر گرفتن مصالح و مفاسد جامعه و به شکلی بنیادین اصل هدایت و سعادت انسانی است) این آزادی در برگزاری و شرکت در اجتماعات سیاسی محدود به قوانین و احکام اسلام می‌شود؛ به طوری که برای نمونه می‌توان به اصل بیست و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی اشاره کرد که تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها را بدون حمل سلاح به شرط آنکه محلّ به مبانی اسلام نباشد، آزاد دانسته است.

۲-۵-۱. اجتماع حول امام

در مباحث کلامی شیعه علت اصلی اجتماع آدمی، جمع شدن حول محور امامت عنوان شده است. چنین جمع شدنی از آن جهت اهمیت دارد که جامعه را به کمال و سعادت واقعی سوق می‌دهد. هم‌چنان-

^{۵۴}. شیخ مفید، الفصول المختارة، ۳۱-۳۳

^{۵۵}. شریف مرتضی، الذخيرة في علم الکلام، ۵۵۳

که شیخ طوسی در بیان وجوه لطف بودن امام برای جامعه و فائده جمع شدن مردم حول محور امام این چنین استدلال می‌کند که اگر برای مردم رئیسی صاحب قدرت و اختیار و عدالت‌پیشه باشد، دشمنان عنود را سرکوب می‌کند و بر ظالمین غلبه پیدا کرده و حق مظلوم را از ظالم می‌گیرد، به امور جامعه نظم می‌بخشد، آشوب‌ها را خاموش و معیشت مردم را فراهم می‌سازد، و مردم با وجود امام به خیر و صلاح نزدیک‌تر هستند.^{۵۶}

اگر این اصل را بپذیریم که زندگی اجتماعی «امام‌محور» است؛ در این صورت آزادی سیاسی چارچوب خاصی پیدا می‌کند و این آزادی در چارچوب فرامین امام تعیین می‌شود. در نگاه کلامی شیعه مبتنی بر اصل امام‌محوری آزادی سیاسی حداکثری، جایگاهی نداشته و بی‌معنا است. به بیان دیگر آزادی از دین و هدایت الهی اساساً بی‌معنا است؛ چراکه هدایت در مباحث کلامی نیاز اساسی انسان تلقی می‌شود و اصولاً علت مکلف شدن انسان آن است که در مسیر هدایت قرار گرفته و به هدایت برسد. به این ترتیب، انسان نیازمند آن است که از طریق هدایت منبعی مورد اعتماد به سعادت و کمال نائل شود.

جمع‌بندی

عدالت با بهره‌گیری از دو مؤلفه برابری و شایستگی، و بیشینه‌کردن آن دو در جامعه، هرچند در نگاه اولیه در عرصه آزادی‌های سیاسی، آن را برای همگان متصور است، اما مبتنی بر مؤلفه شایستگی به واسطه اقتضائات مهم‌تری هم‌چون: التزام به قوانین و احکام اسلام، امنیت و مصالح جامعه، این آزادی‌های سیاسی محدود شده و مبتنی بر کلام سیاسی شیعه در مسیر هدایت انسان تنظیم می‌شود. در واقع، این اصل، هدایت انسان به کمال است که به لزوم اطاعت از امام عادل معنا می‌بخشد و آزادی انتخاب و اراده سیاسی را محدود می‌سازد. از سویی در راستای همین اصل کلیدی در کلام سیاسی شیعه با مفهومی تحت عنوان اجتماع حول امام روبه‌رو هستیم که در ذیل آزادی اجتماعات سیاسی مطرح می‌شود و بار د مفهوم آزادی سیاسی حداکثری، هدف از آفرینش انسان را رسیدن به کمال از طریق هدایت فردی مورد اعتماد می‌داند.

مبتنی بر کلام سیاسی شیعه، همین هدایت انسان و رسیدن به جایگاه تقرب الی الله است که مطابق با مؤلفه شایستگی در عدالت ضرورت اقتضاء می‌کند خداوند متعال برای تحقق این غرض از خلقت انسان، با رعایت مصالح و منافع دنیوی و اخروی نوع حکومت را با حاکم آن برای بشر معین کند و آزادی برابر همه انسان در انتخاب و اراده سیاسی را محدود سازد. آزادی داشتن نظرات و دیدگاه‌های سیاسی نیز مطابق با

^{۵۶}. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ۶۰/۱

مؤلفه برابری در عدالت، یک اصل اولیه برای همگان برشمرده شده؛ اما در راستای اصل هدایت، این آزادی تا زمانی است که وسیله‌ای برای تجاوز به ارزش‌های اسلامی و انسانی نباشد؛ لذا برای جلوگیری از این خطر مبتنی بر مؤلفه شایستگی در عدالت؛ محدود به قوانین و مقرراتی شده است. از سویی مبتنی بر نقش نظارتی که شارع برای مردم در نظام سیاسی در نظر گرفته؛ آنها از آزادی در نقد و ارزیابی مسئولان برخوردار بوده و متکلمین شیعه از آن به نصیح الاثمه یاد می‌کنند.

منابع

قرآن کریم.

شریف الرضی، محمد بن حسین. نهج البلاغة. ترجمه محمد دشتی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء «الهیات». قم: انتشارات ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.

_____ . کتاب السياسة. قاهره: دارالعرب، ۱۹۸۵م.

اخوان کاظمی، بهرام. «حرب و تحزب در اندیشه اسلامی»، فصلنامه مطالعات اسلامی؛ فقه و اصول، س ۴۱، ش ۸۲/۱ (۱۳۸۸): ۱۱-۴۲.

بهرزولک، غلامرضا. ولایت فقیه در کلام سیاسی شیعه. قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۳

پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله خامنه‌ای:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21495>

حرانی، حسن بن علی. تحف العقول. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۹۸ق.

خسروپناه، عبدالحسین. انتظارات بشر از دین. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.

دامیار، ایوب و عیوضی، محمد رحیم. «جایگاه تحزب در اسلام»، فصلنامه سپهر سیاست، س ۳، ش ۱۰ (۱۳۹۵): ۷-۳۲.

شریف المرتضی علم الهدی، علی بن حسین. الذخیره فی علم الکلام. قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.

شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن بن علی. تلخیص الشافی. قم: موسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان. الفصول المختارة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (مجموعه آثار شیخ مفید)، ۱۴۱۳ق.

_____ . المقنعة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (مجموعه آثار شیخ مفید)،

۱۴۱۳ق.

_____ . الجمل و النصرة لسید العتره. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (مجموعه

آثار شیخ مفید)، ۱۴۱۳ق.

محمدی ضیاء؛ نگاهی به عدالت در آزادی‌های سیاسی از منظر کلام سیاسی شیعه / ۲۹

_____ . الامالی. قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (مجموعه آثار شیخ مفید)، (ت)

_____ . الاختصاص. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (مجموعه آثار شیخ مفید)،
۱۴۱۳ق.

- صلیبا، جمیل. فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: حکمت، ۱۳۶۶
- طباطبایی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱ق.
- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر. آزادی‌های عمومی و حقوق بشر. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. معارج الاصول. چاپ اول، قم: موسسه آل البيت، ۱۴۰۳ق.
- _____ . شرایع الاسلام. چاپ سوم، قم: دارالهدی، ۱۴۰۳ق.
- فارابی، ابونصر محمد. فصول المدنی. تحقیق م. دنلوپ، کمبریج، ۱۹۶۱م.
- _____ . فصول منتزعة. تعلیقه فوزی متری نجار. بیروت: دار المشرق، ۱۹۸۶م.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- کوهن، کارل. دموکراسی. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۴.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مصباح، محمدتقی. آموزش عقائد. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
- مطهری، مرتضی. عدل الهی. قم: صدرا، ۱۳۷۲.
- منتظر قائم، مهدی. «آزادی سیاسی»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱ (۱۳۷۶): ۱۰۰-۱۲۸.
- مهریزی، مهدی. «عدالت به مثابه قاعده فقهی»، دو فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۰ و ۱۱ (۱۳۷۶): ۱۸۴-۱۹۷.
- میراحمدی، منصور. «درآمدی بر آزادی‌های سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۵ (۱۳۷۸): ۹۹-۱۲۰.
- نویمان، فرانتس. آزادی و قدرت و قانون. با گردآوری ویرایش و مقدمه هربرت مارکوزه. ترجمه عزت الله فولادی. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۴.
- هاشمی، سید محمد. حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm

‘Allāmah Ḥillī. Ḥasan ibn Yūsuf. *Ma‘ārij al-Uṣūl*. Qum: Mū’assisah-yi Āl al-Bayt. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

‘Allāmah Ḥillī. Ḥasan ibn Yūsuf. *Sharāy’ al-Islām*. Qum: Dār al-Hudā. Chāp-i Sivum, 1983/1403.

- Bihruz lak, *Ghuḥām Rizā. Wilāyat Faqīh dar Kalām Siyāsī Shi‘ah*. Qum: Daftar Nashr Ma‘ārif, 2015/1393.
- Cohen, Carl. *Dimūkrāsī. translated by Fariburz Majīdī*, Tehran: Intishārāt-i Khvārazmī, 1996/1374.
- Dāmyār, Ayūb va ‘Iyvażī, Muḥammad Raḥīm. “Jāygāh-i Taḥazzub dar Islām”. *Faşlnāmah Sipīhr Siyāsāt*, yr. 3, no. 10, winter 2017/1395, 7-32.
- Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Lughat Nāmīh*, Tehran: 1992/1370.
- Fārābī, Abū Naşr Muḥammad. *Fuṣūl al-Madanī*. researched by M. Dunlop, Cambridge, 1961/ 1380.
- Fārābī, Abū Naşr Muḥammad. *Fuṣūl Muntaza‘a*. ‘allaqa ‘alayhi Fawzī Mitri Najjār, Beirut: Dār al-Mashriq. 1986/1406.
- Ḥarrānī, Ḥasan ibn ‘Alī. *Tuḥaf al-Uqūl*. ed. ‘Alī Akbar Ghafārī, Tehran: Kitābfurūshī Islāmīyyah. 1978/1398.
- Hāshimī, Sayyid Muḥammad. *Huqūq Asāsī Junhūrī Islāmī Irān*. Tehran: Shahid Beheshti University, 1996/1374.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā’ “Ilāhiyāt”*, Qum: Intishārāt-i Dhawil al-Qurbā, 2009/1430.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Kitāb al-Siyāsah*. Cairo: Dār al-‘Arab, 1985/1405.
- Ikhwān Kāzimī, Bahrām. “Ḥarb va Taḥazzub dar Andīshih-yi Islāmī”. *Faşlnāmah Muṭālī‘āt Islāmī, Fiqh va Uṣūl*, yr. 41, no. 82/1, spring and summer 2010/1388, 11-42.
- Khusrū panāh, ‘Abd al-Ḥusayn. *Intizārāt Bashar az Dīn*. Tehran: Mū‘assisah-yi Farhangī Dānish va Andīshih-yi Mu‘āşir, 2004/1382.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1985/1363.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Bihār al-Anwār*. Beirut: Mū‘assisa al-wafā’ 1983/1403.
- Mihrizī, *Mahḏā*. “Adālat bi Maşābah-yi Qā‘idih-yi Fiqhī”, *Dū Faşlnāmih-yi Naqd va Nazar*. no. 2, spring and summer 1998/1376.
- Mir Aḥmadī, Manşūr. “Darāmadī bar Āzādī-hā-yi Siyāsī az Dīdgāh-i Imām Khumayni”. *Faşlnāmih-yi ‘Ulūm Siyāsī*, no. 5, summer 2000/1378..
- Mişbāh, Muḥammad Taqī. *Āmūzish ‘Aqā‘id*. Tehran: Sāzīmān Tablighāt-i Islāmī, 1996/1374.
- Muntażir Qā‘im, Maḥḏī. “Āzādī Siyāsī”. *Faşlnāmih-yi Hukumat Islāmī*. no. 1, spring 1997/1375.
- Muṭaharī, Murtażā. *‘Adl Ilāhī*. Qum: Şadrā. 1994/1372.
- Neumann, Franz. *Āzādī va Qudrat va Qānūn*. bā Girdāvari va Virāyish va Muqaddamah Herbert Marcuse,

translated by 'Izat Allāh Fūlādī, Tehran: Khvārazmī, 1996/1374.

Pāyghāh Itilā'risānī Daftar Hifz va Nashr Āṣār-i Ḥāzrat Āyat Allāh Khāminah-ī.

Ṣalībā, Jamīl. *Farhang-i Falsafī. translated by* Manūchīhr Ṣānī'ī Darrah Bidī, Tehran: Hikmat, 1988/1366.

Sharīf al-Murtaḍā 'Alam al-Hudā, 'Alī ibn Ḥusayn. *al-Dhakhīrah fī 'Ilm al-Kalām*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1991/1411.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāghah. translated by* Muḥammad Dashtī. Qum: Bustān-i Kitāb, 2008/1386.

Shaykh Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *al-Amālī*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Hizārih Shaykh Mufīd (Majmū'ah-yi Āṣār Shaykh Mufīd). 1993/1413.

Shaykh Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *al-Fuṣūl al-Mukhtāra*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Hizārih Shaykh Mufīd (Majmū'ah-yi Āṣār Shaykh Mufīd). 1993/1413.

Shaykh Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *al-Ikhtisāṣ*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Hizārih Shaykh Mufīd (Majmū'ah-yi Āṣār Shaykh Mufīd). 1993/1413.

Shaykh Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *al-Jamal va al-Nuṣrah li-Sayyid al-'Itrah*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Hizārih Shaykh Mufīd (Majmū'ah-yi Āṣār Shaykh Mufīd). 1993/1413.

Shaykh Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *al-Muqni'a*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Hizārih Shaykh Mufīd (Majmū'ah-yi Āṣār Shaykh Mufīd). 1993/1413.

Shaykh Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Ḥasan ibn 'Alī. *Talkhīṣ al-Shāfi*. Qum: Mū'assisah-yi Intishārāt-i Islāmī .1983/1403.

Ṭabāṭabayī Mu'āmin, Manūchīhr. *Āzādī-hā-yi 'Umūmī va Ḥuqūq-i Bashār*. Tehran: University of Tehran, 1951/1370.

Ṭabāṭabayī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Mū'assisa al-'Alamī li-l-Maṭbū'āt. 1971/1391.

Ṭūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn. *Akhlāq Naṣīrī*. Ed. Muṭtabā Mīnuvī va 'Alī Rizā Ḥīydarī, Tehran: Khvārazmī, 1995/1373.