

مبانی مدیریت سیاسی در سایه ولایت عدل از منظر آیت‌الله جوادی آملی

علی قمی‌اویلی

دانشجوی دکتری، اندیشه سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس ایران. alighomiavili2020@gmail.com

کمال پولادی

استادیار، گروه علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران (نویسنده مسئول). Kamal.pouladi@gmail.com

سعید اسلامی

دانشیار، گروه علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران. Sayeedislami@hotmail.com

چکیده

آیت‌الله جوادی آملی از متکلمان و اندیشمندان معاصر ایران است که کلام و اندیشه او در حکمت نظری به‌طور مستقیم به حکمت عملی نیز بسط و توسعه پیدا کرده و در این عرصه کتاب ولایت فقیه ایشان از منابع مهم در حکمت عملی است. این مقاله دیدگاه ایشان را در خصوص مبانی تدبیر سیاسی موضوع مطالعه قرار داده است. پرسشی که در مقاله مورد بررسی قرار گرفته، این است که مبانی تدبیر سیاسی را در نظریه‌ی آیت‌الله جوادی آملی چگونه می‌توان تحلیل و مفهوم‌بندی کرد؟ فرضیه‌ای که در پاسخ به پرسش بالا طرح شده این است که مبانی تدبیر سیاسی با اندیشه آیت‌الله آملی را می‌توان در یک آموزه‌ی بنیادین و سه وجهی مبنی‌بر ولایت تکوینی، ولایت تشریعی و ولایت عدل جستجو و صورت‌بندی نمود، در نتیجه دیدگاه ایشان در تدبیر سیاسی با سنتی در حکمت سیاسی پیوند دارد که ریشه آن به فلسفه سینوی و از آنجا به حکمت متعالیه صدرایی و در پی آن حکمت و کلام معاصر شیعه همچون حکمت علامه طباطبایی، دیدگاه استاد مطهری و فقه سیاسی امام خمینی (ره) متصل می‌شود. این مقاله با رهیافتی توصیفی تحلیلی به جستجوی این پیوندها و مبانی فکری آن پرداخته و امیدوار است که این خط پیوند را بجوید و استدلال‌های مربوط به آن را به‌صورتی فشرده بازگشاید. نگارنده حاصله جستجوی خود را در مفهوم «ولایت عدل» جمع‌بندی و ارائه کرده است.

واژگان کلیدی: حکمت سنتی، نظام ولایی، ولایت تکوینی، ولایت تشریعی، تدبیر سیاسی، جوادی

آملی

۱-۱- مقدمه

تدبیر سیاسی یکی از اجزاء مهم اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله جوادی آملی در سلسله نوشته‌ها و تألیفات ایشان است که با نظریه‌های هم‌سنخ خود از جهان‌شناسی خاص ایشان ریشه گرفته است. این جهان‌شناسی به نوبه خود پیوند سنخی شناخته شده‌ای با حکمت سنتی ایرانی- شیعی دارد که ریشه‌های ژرفی در تحول اندیشه طی دورانی دارد که متصل است به فلسفه‌ی نوافلاطونی که از یک سو در فلسفه-ی زروانی و فلسفه‌ی سیاسی فارابی و این‌سینا بسط و تکامل یافته است و از سوی دیگر مسیری را از مبدأ اشراق در فلسفه‌ی سهروردی طی کرده است و به جمع این دو شاخه در حکمت متعالیه ملاصدرا انجامیده است. سرچشمه دیگر این تفکر عقل‌گرایی ملحوظ در اندیشه‌ی بنیان‌گذاران فقه و کلام شیعه، کسانی چون شیخ مفید، شیخ مرتضی و شیخ طوسی است که به عقل‌گرایی شاخه نخست می‌پیوندند. علامه طباطبایی این دو سنت دراز دامن را در یک حکمت الهی جمع کرده است و آیت‌الله جوادی آملی با ابتناع بر این سنت وزین نظریه‌ی ولایت خود را طرح نموده است که ما در اینجا آن را «ولایت عدل» نامیده‌ایم.

در اندیشه‌ی آیت‌الله جوادی آملی مدیریت جامعه از عالی‌ترین سطح تا خردترین آن از یک منطق واحد تبعیت می‌کند (چنان‌که در لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی نیز چنین است). عنصر پایه‌ی این نظم مفهومی از عدل است. چنان‌که عدل در اندیشه ایرانی- اسلامی اساس کل نظام کائنات است. اما عدل در این نظام فکری یک مفهوم انتزاعی یا یک واژه میان تهی نیست، بلکه درون‌مایه نظامی است که در درون خود سلسله‌ای از اجزاء همبسته را در خود جمع کرده است. این اجزاء در مراتب بالا با جهان‌شناسی، در مراتب میانی با نظریه‌های سیاسی و در مرتبه پایین با اصول مدیریتی معین در پیوند است. در مراتب بالا و میانی با مفاهیم انتزاعی و در مراتب پایین با دنیای عمل یا در بیان دیگر در یک سو با عقل نظری و در سوی دیگر با عقل عملی روبرو هستیم. منطق چنین پیوندی بین مراتب عمل با مراتب نظر این است که نظام واحدی مبنی بر نظم مبتنی بر عدل بر سر تا سر مدیریت جامعه حاکم باشد و اگر جز این باشد آنچه از تدبیر سیاسی بر می‌خیزد ظلم است. که امروزه در جامعه‌ی بشری وضع اسف باری را پدید آورده است.

این مقاله کوشیده است در فشرده‌ترین وجه این رشته تفکری که آن را «ولایت عدل» نامیده‌ایم به-

عنوان اساس تدبیر سیاسی جامعه در شاکله‌ی آن ترسیم کند. اگرچه چنین موضوعی می‌تواند مضمون رساله یا رساله‌هایی باشد، اما تصویر فشرده آن در یک مقاله می‌تواند در حد خود واجد فایده باشد.

۲-۱- پیشینه مفهوم عدل در فلسفه یونان باستان

«افلاطون» عدالت را در مرحله نخست و مقیاس کوچک به‌عنوان فضیلت یک شخص نیک و در مقیاس بزرگ به‌عنوان فضیلت یک دولت نیک به قیاس می‌گیرد و عدالت را در کنار عقل، شجاعت و خویشتن‌داری چهار فضیلت مهم دولت برمی‌شمارد و در بسط و تعریف عدالت معتقد است: عدالت عبارت است از پایبندی هر یک از طبقات یاد شده در انجام وظیفه خود و پرهیز از دخالت در وظایف دیگران (موسی‌پسندی، ۱۳۹۸، ۳۲-۴۱).

«افلاطون» می‌گوید: «عدالت عبارت است از نوعی استعداد و تمایل درونی در انسان که جلو احساسات و انگیزه‌های شدید وی را که طالب منافع خصوصی هستند می‌گیرد و شخص را در انجام کارهایی که در ظاهر به نفعش تمام می‌شود و مورد نهی وجدانش هستند باز می‌دارد.» «افلاطون» معتقد است بدون وجود عدالت جامعه تشکیل نخواهد شد. چراکه عدالت فضیلتی است که قوای انسان را در حال متعادل قرار می‌دهد و در جامعه عادلانه هر چیز سر جای خودش است، از نظر «افلاطون» در سطح فردی نیز فضیلت تعقل است، فضیلت اراده شجاعت است و فضیلت میانه‌روی در شهوت است پس حاصل جمع این دو فضیلت عدالت خوانده می‌شود. از آنجایی که جوامع سه نیاز دارند، بقا، دفاع، رهبری، تعادل میان این سه در جامعه عدالت اجتماعی خوانده می‌شود (نصرتی‌نژاد، ۱۳۵۹: ۲۱-۲۲).

از منظر «افلاطون» عدالت، مسئول کارکرد دقیق و درست اجزای روح است.

تعریف «افلاطون» از عدالت دو معنی دارد: ۱- عدالت در دولت، ۲- عدالت در مورد فرد. «افلاطون» یکی از دغدغه‌هایش، عدالت در دولت شهر است، شهری که در آن خیر مشترک باشد و خیر کل و هر جز سازمان‌یافته، با انجام کار خویش، در آن مسامحت کنند^۱ اگرچه او عدالت را در نفس می‌داند و معتقد است، که بدون عدالت زندگی ارزش زیستن ندارد.

^۱ این نظریه بعدها، در غالب نظریه سیستماتیک Espenser به عنوان نظریه سیستم‌ها ارائه گردید.

«افلاطون» می‌گوید انسان عادل با اخلاقی با تسلط بر نفس خود می‌کوشد، با نظمی مناسب، تمنیات جسمانی خود را در جایگاه عقلانی‌اش مدیریت کند، پرداختن به مسئله نفس در باب عدالت از نظر «افلاطون» در مبحث صور عدالت به عدالت در دولت نیز کشیده شده است.

در عقاید سوفیستاییان یونان می‌توان ریشه‌های بی‌اعتمادی به عدالت را دید، که می‌گفتند عدالت آن است که مقید به جان قوی‌تر باشد. پاسکال می‌گفت: «خطرناک است به مردم گفته شود که قوانین عادلانه نیست» (عشایری، ۱۳۹۷: ۵۴).

۳-۱- عدل در جهان‌بینی اسطوره‌ای ایران باستان

عدل جزء ارکان جهان‌شناسی ایرانی است. حتی با جرأت می‌توان گفت مفهوم عدل ستون فقرات جهان‌شناسی ایرانی است. به این معنا که اگر جهان‌شناسی ایرانی را (به نحوی که خواهیم گفت) به چند رکن اصلی تقسیم کنیم مفهوم عدل رکن مرکزی آن است. در این بحث تلاش شده است مفهوم عدل در جهان‌شناسی ایرانی به صورت اجمالی بررسی و تشریح شود. هدف بحث در وهله اول معرفی برداشتی است که به صورت سنتی و از گذشته‌های دور درباره‌ی عدل وجود داشته است و در وهله دوم نشان دادن این واقعیت است که عدل و عدالت در مفهوم سنتی اساساً وجهی وجودشناختی معرفت‌شناختی و اخلاقی دارد و به این ترتیب نه تنها رابطه‌ی معناداری با برابری به مفهوم موردنظر ما ندارد و هیچ اسباب نهادی برای پیشبرد مطلوب‌های آن نیز در نظر گرفته نشده است. (موسی‌پسندی، ۱۳۹۸: ۷۴)

عدل در جهان‌نگری ایرانی وجهی کیهانی دارد. در جهان‌نگری ایرانی کلیت نظام هستی بر عدل بنا نهاده شده است و عدل اجتماعی و سیاسی به‌عنوان جهان کوچک‌تر باید الگوی خود را از جهان بزرگ‌تر که همان نظام کیهانی باشد اخذ کند. کیهان‌شناسی یا جهان‌شناسی در این الگو یک وجه هنجاری را اعلام می‌کند. این هنجار عبارت است از نوعی سلسله مراتب در نظام هستی که در آن عالی‌ترین رکن هستی یک کلیت کیهانی، یا یک کائنات فراگیر است که نظام آن بر عدل استوار شده است و واحدهای کوچک‌تر این نظام به تبعیت از نظام بزرگ‌تر هنجار خود را که همانا عدل باشد از آن نظام می‌گیرند و منظور از جهان‌شناسی در بحث جاری بخشی از متافیزیک است که به چگونگی آفرینش جهان هستی نظام و سامان آن، ساختار و جهت‌گیری‌های سرشتی آن جایگاه انسان در آن و بایسته‌های کردار بشری در آن

پرداخته شود^۱ (موسی‌پسندی، ۱۳۹۸: ۷۵ و ۷۴).

در جهان‌شناسی ایران شهری نظم سیاسی و اجتماعی باید حتماً با عدل توأم باشد تا نظم مشروع تلقی شود حتی قدرت باید با عدل توأم شود چراکه اگر قدرت با عدل توأم نباشد نیروی حاصل نیروی اهریمنی است.^۲ جهان‌شناسی ایرانی دارای اجزایی ست که عبارتند از: ۱- سامان سراسری کیهانی ۲- نظم جوهری ۳- فروغ ایزدی ۴- شهریاری ایزدگانی ۵- منزلگاه دستگاهی ۶- سامان قدسی - دسته‌بندی اجتماعی ۷- اصل خویشکاری^۳ (همان منبع).

۴-۱- عدالت در اندیشه ایران شهری

کانون اندیشه ایران شهری شاه در رأس هرم سامان سیاسی قرار دارد، و به لحاظ نظم و سنتی که با از میان رفتن فتنه و فساد، به ملک خود می‌دهد، نسبت او به اجتماع نسبت خداوند به عالم است. او جمیع صفات الهی و نمونه انسان کامل است. در ادامه این مباحث درخصوص عدالت در اندیشه ایرانی و زرتشتی باید گفت، که مفهوم ثنویت به منسجم‌ترین شکل ممکن متحقق شده است. یعنی تعارض میان پاکی و ناپاکی، که همه فضیلت‌ها و رذیلت‌ها در قالب همین تعارض جای گرفته است، یعنی افکار وجود خداوندی در شکل مطلق، و محدودتر شدن قدرت خدا به دلیل دوگانگی (ماکس وبر، ۱۳۸۸: ۴۱۱ و ۴۱۳).

حسین بشیریه مفهوم عدالت در تاریخ اندیشه سیاسی ایران شهری را یک مفهوم بنیادین فلسفه سیاسی قدیم می‌داند، که در مباحث اخلاقی، سیاسی و حقوقی، نه فقط در حوزه نظر بلکه در حوزه عمل نیز در معنای گسترده و با آن ارزش پیوندی ناگسستنی دارد، به گونه‌ای که شاید برای آزادی حدودی قائل شوند اما برای عدالت هیچ محدودیتی متصور نمی‌شود. (حسین بشیریه، ۱۳۸۲: ۹۷) او معتقد است

^۱ منبع این جهان‌شناسی اسطوره‌های آغازین و آئین‌های رسمی است.

^۲ تعبیری از لزوم ملازمت نظم و عدل در جهان‌شناسی ایرانی در تمام دوره‌های تحول تاریخی آن از نخستین رشته اسطوره‌های هندوایرانی گرفته تا حکمت متعالیه صدری استقرار یافته است.

^۳ در جهان‌بینی ایرانی توأم این مفهوم هردو وجه توازن و داوری و ملزم به آن منجی باوری از شاخص‌های جهان‌بینی دین‌های ایرانی است.

که در اندیشه ایرانی، عدالت در رفتار فردی است، نه در توزیع قدرت و امتیازات اجتماعی و اقتصادی، پس عدالت را صفت حاکم می‌داند نه صفت اجتماع، فلذا او این ایراد بزرگ را بر تذکره‌نویسان وارد می‌داند، که مفهوم عدالت را تقلیل داده‌اند، چرا که در این آموزه خدا به شأن و عدالت، امنیت نزول پیدا کرده است. اما جریان‌های فلسفی و متافیزیکی، در دوره اسلامی نظم و عدالت را متضمن سعادت و رستگاری می‌دانند. مانند اخوان‌الصفاء که امام را معیار شرع حق و عدل می‌داند، یا ناصرالدین طوسی، که سه نهاد ناموس الهی، حاکم تابع شریعت و پول را به‌عنوان وسیله مبادله تمهیدی بر استقرار انصاف در اجتماع سیاسی برمی‌شمارد.

«دیانت زرتشت به صورتی که در دوره ساسانی مدون شد، متضمن برتری شاه بر دین است، دین و دولت متقابلاً پیوند دارند و نماد این هردو شاه است، که بر تارک هردو جایی بلند دارد دین چنانکه گفتم مترادف- خرد- عدالت و نظم است و منظور از نظم و عدالت خویشکاری طبقات چهارگانه- شامل دینداران- رزمیاران- کشاورزان و پیشه‌وران است» (پولادی، ۱۳۸۵: ۳۸).

۲- مبانی عدالت در اندیشه‌ی جوادی آملی

پیش‌درآمد

در مبانی مدیریت سیاسی از نگاه آیت‌الله جوادی آملی درمی‌یابیم که ایشان حکومت و سیاست را جدای از هم نمی‌دانند. و از آن رو که هر مکتبی پیام‌آور شریعتی برای بشر است دارای احکام و قوانینی است که اجرای قانون و احکام الهی ضرورتاً نیازمند حکومتی است که ضامن آن باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۷۴).

۲-۱- مصادیق عدالت از نگاه آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی برای اعطای حق و اجرای عدالت در جامعه چهار مفهوم ارائه نمود که می‌توان گفت تقسیم‌بندی و بررسی مفهوم و انواع عدالت در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی بر این چهار مورد است که عبارتند از:

عدالت اداری: به معنی برخورد با کمالات در جامعه

عدالت اقتصادی: مساوات تقریبی در معاملات

عدالت قضایی: مساوات انسانها در حقوق انسانی

عدالت در سیاست: عدالت در اداره امور کشور (برزگر، ۱۳۹۷: ۱۰-۱۴)

۲-۲- عدالت سیاسی

عدالت از یک طرف، عنصری راهبردی و ارزشمند در مباحث علوم انسانی و از طرفی دیگر یک مفهوم چالشی در بین مکاتب مختلف است از آنجایی که عدالت دارای حوزه‌های مختلف اجتماعی-اقتصادی و سیاسی است می‌توان گفت که عدالت سیاسی از حوزه‌های مهم عدالت است و به عدالت اجتماعی نیز نزدیکتر و در حقیقت از تلفیق سیاست و عدالت استخراج شده است برداشت از عدالت سیاسی رابطه مستقیمی با نوع جهان‌بینی و شناخت انسان دارد بنابراین می‌توان گفت که در عدالت سیاسی وحدت کلمه وجود ندارد اما مجموع با توزیع قدرت قانون شایستگی پیوند خورده است و می‌توان گفت که منظور از عدالت سیاسی می‌تواند معیارهایی برای تنظیم رفتارهای انسانی در بعد فرد و اجتماع در جهت تعادل با دیگر افراد جامعه باشد (نوزری مصیر و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۲۹).

عدالت در تمام نظام آفرینش مطرح است عدالت واجد معنایی کلی است که می‌تواند تمام موارد سیاسی اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی... را تحت پوشش خود قرار دهد و توجیه لازم را برای آن‌ها فراهم سازد که آن معنی حقیقت است و حقیقت را برهان و حکمت مشخص می‌کند و هر چیزی که در چهارچوب برهان باشد برهان اقتضاء می‌کند حقیقت است در غیر این صورت حقیقت نخواهد بود. عدل یک مشترک لفظی نیست و می‌توان گفت که عدل در خداوند به معنای خیرخواهی است و عدل در انسان به معنایی دیگر، مطابق این دیدگاه عدل خداوند و عدل انسان تفاوتی ندارد بنابراین عدل می‌توان اقسام مختلف سیاسی- اجتماعی... داشته باشد مفهوم آن یکسان و با کلمه اقسام سازگار است (نوزری و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۳۰).

۲-۳- عدالت فقهی

تردیدپذیر نیست که عدالت با وصف مطلق بودنش جزء الزامات فقهی است نه اوصاف اخلاقی، اما عدالت به معنای نسبی و ایجاد قدری تنزل در مفهوم آن از مقوله اخلاق به شمار خواهد آمد و جز مباحث

اخلاق، هر چند از عدالت هم در ابواب فقه در کتاب القضا بحث شده هم در علم اخلاق و کمتر اخلاق و کمتر به وجه تمایز آن توجه شده است اما به نظر می‌رسد که مفهوم و حقیقت آن در این دو علم وحدت نداشته باشد (جوادی‌آملی ۱۳۹۰: ۸۰).

عدالت به معنای کیف نفسانی نیز یک حالت درونی انسان است، که وی را به تقوی و مروت پایبند ساخته و این التزام او را به مرتبه‌ای رساند که ارتکاب به معاصی کبیره و اصرار به صغیره را از وی سلب کند، عدالت به این معنی که جامعیتی برای قاضی پیدا کند و امور غیرقضایی او را شامل گردد جزء آداب قاضی نیست بلکه صرف وثاقت به آن کفایت می‌کند^۱ (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۸۰).

۴-۲- عدالت فاعلی و عدالت تقنینی

آیت‌الله جوادی‌آملی معتقد است، وقتی که عدالت به معنای نوعی از دخالت درونی اطلاق می‌شود عدالت فاعلی از آن اراده می‌شود. یعنی عدالت در قاضی خود جزء ملکات نفسانی او به‌شمار می‌آید، نه این حالت موقتی گروهی از فقها حصول و احراز چنین شرطی را امری دشوار دانسته و آن را از شرایط یا آداب ندانسته‌اند هر چند تشخیص احراز عدالت فاعل در قانون امری پیچیده و دشوار است اما معضل بودن آن نمی‌تواند حقیقت مسئله را زیر سوال برد.

آیت‌الله جوادی‌آملی با توجه به بهره‌گیری از منابع اصلی و فرعی همچنین آراء اندیشمندان اسلامی متقدمین و متأخرین عدالت را در دو بعد یا قاعده کلی چنین می‌نگرد.

۱- وضع کل شی فی موضوعه (قراردادن هر چیز در جای خویش)؛

۲- اعطای کل ذی حق حقه (حق را به حقدار رساندن) و ایفای اهلیت و رعایت استحقاق‌ها می‌داند. ایشان در تفسیر آیات مربوط به عدالت بارها- تعریف عدالت را یادآور شده‌است بدین‌گونه در تفسیر آیه ۱۱۵ سوره انعام در تعریف عدل می‌گوید عدل یعنی هر چیزی را در جای خویش قراردادن که فقط در اینصورت است که عدل ناب حاصل می‌شود (بهمن‌آباد: ۱۵۴۱-۱۵۴۰).

۱- وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ۤأَلَّا تَعْدِلُوا^۴ اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی^۵ (مانده، آیه ۸)

۲- مصاحبه با حجت‌الاسلام محمد مشایخ پژوهشگر علم دینی، فعال حوزه دانشگاه

درغیراینصورت نه‌تنها نتایج مطلوب محقق نمی‌شود، بلکه به تحقق تدریجی عدالت اجتماعی نیز نمی‌توان امید داشت، اگرچه با تمسک و بهره‌گیری از دو رویکرد مهم وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گیری می‌توان به فهم کامل‌تری از چیستی عدالت اجتماعی در نگرش آیت‌الله جوادی‌آملی دست یافت (همان).

سیدعبدالرئوف افضلی در مقاله‌ای با عنوان عدالت به‌مثابه تبعیت از حقیقت معتقد است که عدالت در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی همان تبعیت از حقیقت است که منظورش نظریه حکومت معصوم است و درنهایت حکومت ولی فقیه را در امتداد این مسیر تأیید می‌کند (افضلی، ۱۳۹۰: ۱۲۷-۹۵).

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیه ۱۱۵ سوره انعام درتعریف عدل می‌گوید: «اگر هر چیزی در جای خودش قرار گیرد عدل ناب حاصل می‌شود، ایشان توانمندی در عدالت را از راه مراجعه به درون خویش و شناخت خود و اندازه پرهیزکاری معرفی می‌کند و تنها مبدأ تشخیص عدل و ظلم را شریعت الهی می‌داند، چرا که معتقد است خداوند تنها عامل آگاه از قرار گرفتن هر چیزی در جای خود است و بنابراین عدل عبارت است از (وضع کل شی فی موضعه) و اینکه بدون شناخت حد وجودی شی و استحقاق ذاتی وی امکان و ممکن نیست» (برزگر و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۴).

در بررسی آراء، اندیشه و کلام آیت‌الله جوادی آملی می‌توان به متغیر وظیفه‌گرایی هم رسید. چرا که ایشان در آراء و تفسیرهای خود بارها و بارها از مسأله وظیفه و انجام وظیفه به‌عنوان موضوع انسان و فهم در عمل به شریعت یاد کرد. ایشان در تألیفی از خود تعدی از وظیفه شرعی و تجاوز به حقوق دیگران را ظلم می‌داند، و با نگاه فقهی رعایت احکام فقهی را امانت الهی و رعایت عدالت را بر هر انسانی واجب می‌داند، چرا که هر انسان مکلفی موظف به انجام واجبات و ترک محرمات است و انسان دارای وظایف و تکالیفی است که عبارتند از:

دوری از ظلم و جهالت، پرهیز از نفاق، هواپرستی و حب دنیا، پرهیز از ستم‌گری و ستم‌پذیری - پرهیز از مال‌دوستی و تکاثر - رعایت امانت و تقوی - حق‌مداری و حق‌طلبی - اعتدال و عدل‌ورزی.

می‌توان از آراء آیت‌الله جوادی آملی درباب عدالت اجتماعی که «حق محور بودن و عدالت داشتن را مقتضای فطرت انسان می‌داند نه طبیعت انسان و اینکه معتقد است انسان از لحاظ طبیعت مادی‌اش، مدنی‌الطبع است و تنها عقل و فطرت که از درون وحی و نبوت بیرون آید می‌تواند او را از یغماگری در امان نگه دارد. و بتواند خوی سرکش استخدام و یغماگری‌اش را سامان بخشد و درنهایت وی را به

خدمت متقابل و تبعیت از قانون و نظم فراخواند. از این رو انسان راهی ندارد که عدالت اجتماعی و تعاون و همکاری در جامعه را برقرار سازد که حال از این رو درمی یابیم، عدالت اجتماعی حاصل نمی شود مگر در سایه وحی و شریعت و کوشش و جهد انسان های عادل (بهمن آباد، ۱۳۹۶: ۱۵۴۱).

ابراهیم برزگر در مقاله ای به عنوان عدالت اجتماعی در آراء آیت الله جوادی آملی از منظر وظیفه گرایی و نتیجه گرایی معتقد است برای درک مفهوم عدالت اجتماعی در اندیشه آیت الله جوادی آملی و نیت آن با دو رویکرد مهم فلسفه و اخلاق می بینم یک نیت بینابینی در وظیفه گرایی و نتیجه گرایی وجود دارد از منظر آیت الله جوادی آملی عدالت صرفاً عمل به وظایف مشخص در اجتماع نیست و دستیابی به نتایج مشخص و از بیش تعیین شده نمی تواند، فرد را به سر منزل مقصود برساند، از نظر آیت الله جوادی آملی تا زمانی که در برقراری عدالت از راه پایبندی به وظایف و تکالیف معلوم اقدام نشود عدالت اجتماعی منعقد نمی گردد.

این نزدیک ترجمان عدالت اجتماعی در نگاه دانشمند مختار است، چرا که به سه دسته از مؤلفه های اعتقادی و فقهی تقسیم شده است، درخصوص مؤلفه های اخلاقی محدوده کننده عدالت به مواردی چون ظلم، جهالت و خیانت در امانت و وفای به عهد پرداخته شده است. آیت الله جوادی آملی ظلم را در مقابل عدل به معنای خارج ساختن چیزی از جای شایسته خود می داند و خیانت در امانت نیز از مصادیق ظلم محسوب می شود لذا برای نزدیک شدن به مسیر عدالت لازم است از هرگونه ظلمی پرهیز شود (بهمن آبادی، ۱۳۹۶: ۱۵۴۵).

۱-۳- عدالت و اخلاق در نظریه ی جوادی آملی

آیت الله جوادی آملی از ارتباط عدالت اجتماعی با اخلاق اجتماعی نیز سخن می گوید: ایشان معتقد هستند سومین رکن از ارکان نظام اخلاقی در اسلام اخلاق اجتماعی است که پس از اخلاق فردی و خانوادگی مهم ترین پایه آن به شمار می آید- اهمیت موضوع بدان جهت است که انسان موجودی اجتماعی است و قابلیت های او در جامعه به فعلیت می رسد از این رو شارع مقدس در اسلام کوشیده است برای رسیدن به یک جامعه ایدئال افراد را از حیث اخلاقی در نظام خاص با بهترین اوصاف شایسته مقام و جایگاه منبع اوست آشنا کند، زیرا داشتن جامعه ای پیشرفته در گرو پایبندی افراد به نظام

منسجم اخلاق اجتماعی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۱۵).

آیت‌الله جوادی آملی در خصوص عدالت اجتماعی سه نظریه ارائه می‌دهد:

الف) نظریه متمدن بالطبع ب) نظریه مستخدم بالطبع پ) نظریه مستخدم بالطبع و مدنی بالطبع ایشان معتقد است که انسان مقطور بر توحید و جمیع عقاید حق است ولی در ابتدای تولد در این نشئه با تمایلات نفسانی و شهوات حیوانی - نشو و نما کرده است و از این‌رو اصل زندگی جمعی انسان مقتضای طبع اوست و متمدن بودن، عدالت‌خواهی و حق‌طلبی، مقتضای فطرت اوست، نه طبع او به این اساس، می‌توان گفت: که فحوای فطرت انسان سررشته عدل است (ترخان، ۱۳۹۶: ۸۷).

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که عدالت اجتماعی دارای جایگاه والایی است، چرا که ضرورت دارد در جامعه عدالت استقرار یابد چرا که عدالت را نیاز هر جامعه و مایه نشاط و شادابی مردم می‌داند، وی معتقد است: که در جامعه‌ای که عدالت در آن لحاظ نشود، پیشرفت و توسعه نخواهیم داشت، چرا که عدالت در فرهنگ اسلام و تشیع ارزش و اهمیت والایی دارد، ایشان به نقل از امام جعفر صادق (ع) که می‌فرمایند ۳-چیز مورد^۱ نیاز مردم است امنیت- عدالت و حاصلخیزی - عدالت را مانند امنیت و تهیه غذا از ملزومات اجتماع انسانی برمی‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۷۸)

آیت‌الله جوادی آملی حصول به عدالت اجتماعی و جلوگیری از فسق و فجور را در حوزه امنیت اجتماعی- تقوا و اعتدال سیاسی می‌داند و تأمین امنیت اجتماعی، اخلاقی جامعه اسلامی را در عمل شش وظیفه می‌داند که عبارتند از:

۱- توفیق طاعت، و درخواست استقامت وجه ۲- حفظ کرامت هم نوع ۳- توجه به سخن گفتن حق و زبان که سخن حق گفتن ترجمان عقل و اندیشه انسان است ۴- قلب انسان منتظر که ظرف مبارکی است و مظروفی شایسته آن نیست. ۵- رعایت حقوق دیگران ۶- داشتن چشم پاک که لایق نظاره بر جلوه‌های گوناگون حضرت حق باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۰۶- ۲۰۰).

۲-۳- جامعه عدالت محور علوی و مهدوی

۱. قال اما صادق (ع): ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ يَخْتِاجُ النَّاسُ طَرًّا إِلَيْهَا: الْأَمْنُ وَالْعَدْلُ وَالْخَصْبُ (تحفت العقول، ص).

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است گسترش داد از سویی و تقویت روح بی‌نیازی در قلوب انسان‌ها از سوی دیگر دو اصل و شاخص مدینه فاضله مهدوی است. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است در جامعه باید به گونه‌ای عدالت گسترش یابد که هیچ اثری از بی‌عدالتی در آن نیابند و این مدل فقط در دولت شهر امام قائم جستجو یافته و محقق می‌شود. استغناپروری وجود خواهد داشت - و اثری از بی‌عدالتی نخواهد بود حتی در عرصه‌های سیاسی اثری از بی‌عدالتی و در عرصه‌های اقتصادی بذل و بخشش‌های بی‌حساب که آفت عدالت و آفت انصاف است از میان می‌رود و حق به صاحب حق عطا می‌شود. بی‌هیچ کم و کاست نه ضایع شدن حق (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵۹).

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است: دامنه قسط و عدل نه تنها امنیت و ثبات در تمام شئون زندگی انسان حاکم باید باشد، بلکه برخورد قاطعانه اما عدالت محور با متجاوزان به عقاید - ایمان - جان - مال و ناموس مردم وجود خواهد داشت چراکه جامعه الهی جامعه‌ای که عدالت اجتماعی در آن مستقر است و باید امنیت مطلق در آن وجود داشته باشد، امنیت مطلق تکمیلی و تشریحی برای کسانی که فطرت پاک و عقل سلیم دارند. البته این شرایط مخنص کسانی است که به دعوت توحیدی امام مهدی (ع) لبیک می‌گویند و این جامعه باعدالت در زمان حکومت قائم‌آل محمد (ص) امام مهدی موعود (عج) محقق خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۶۰).

۴- بررسی جایگاه انسان کامل در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

انسان کامل موجودی است که در زبان فارسی از آن به‌عنوان انسان نمونه یا انسان برتر یاد می‌شود. یکی از مهم‌ترین نظریاتی که در باب انسان کامل باید مورد مطالعه و بازخوانی قرار گیرد نظریات ابن عربی است، چرا که در عرفان نظری به روایت ابن عربی و شاگردان مکتب او به‌طور گسترده از انسان کامل سخن گفتند که مختصات جوهری - جامعیت خلافت و ولایت را شامل می‌شود. فیض کاشانی - حیدر آملی - ملاصدرا از امکانات و نصباعات ابن عربی بهره گرفتند و با تبیین امامت شیعی و فهم روایات پیچیده و ژرف امامان معصوم در باب جایگاه آنان به عالم هستی صفات - ویژگی‌ها و کمالاتی را متصور شده‌اند، که فیض کاشانی یکی از این ویژگی‌ها را تقدم علی ابن ابی طالب - امام علی (ع) بر ملکه عقل محمدی می‌داند، به گونه‌ای که ایشان را استاد جبرئیل ملکه جامع وحی در عالم انوار معرفی می‌کند، چرا

که امامان معصوم بر اسرار الهی واقف‌اند (شایان‌فر، ۱۳۹۲: ۷).

در سنت عرفان ابن‌عربی، انسان کامل‌ترین فرد در نظام هستی است به زبانی دیگر می‌توان گفت، که حقیقت انسان و به تغییری انسان کامل مشتمل بر هر حقایق است، از یک سو، حقایق خلقی و عالم کثرت را به نحو بساطت و احدیت در خور دارد و از سویی دیگر جامع حقایق الهی و عالم وحدت‌زا، ابن‌عربی از این جامعیت انسان کامل با تعبیر متعددی چون صورت حق و صورت عالم و الجامع حق و خلق یاد می‌کند، و ادامه می‌دهد، انسان کامل سیر خویش را از نازل‌ترین نشأ آغاز می‌کند، اما پس از مراحل از عالم کثرت گذر کرده قدم در تعیین ثانی و اول می‌نهد، از این‌رو انسان یاد شده در مقام تعیین اول- مظهر ذات مطلق است و در مرحله تعیین ثانی- مظهر اسماء صفات و افعال از این‌رو انسان کامل در سفر به حق هم سفر ذات دارد هم سفر صفات، در واقع انسان کامل حق خلق است، هم بنده است و هم رب- چرا که باید توجه داشت که مراد از اطلاق رب و حق، بر انسان کامل الوهیت ذاتی او نیست. زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند بر مقام ذات الهی راه یابد، عرفا تصریح می‌کنند که انسان کامل همه حقایق و اسماء را داراست جز وجود ذاتی، بنابراین مراد آن است که انسان مذکور به تعیین ثانی و اسم جامع‌الله در آن تعیین و بالاتر از آن به تعیین اول در وصف ربوبی راه یافته است و بر این اعتبار رب و حق است که آن هم به معنای وساطت در تدبیر عالم است و از این‌رو انسان حق است که البته با مقام عبودیت به این مقام دست پیدا می‌کند (همان: ۱۳-۱۲-۱۱).

ابن‌عربی انسان را جانشین خداوند در زمین، و معلم ملک در آسمان می‌داند مسئله خلافت، تدبیر در عالم و وساطت در فیض انسان در سفر سوم همین سفر من‌الحق الی‌الخلق بالحق و پیش از این سفر یعنی در سفر دوم تعیین ثانی و اول متصف به اسماء گشته و حقانی می‌شود. به زبان دیگر می‌توان گفت که ابن‌عربی می‌گوید، مقام انسان کامل یا همان خلیفه الهی مشتمل بر دو جهت است. اول دریافت مقام خلافت از خداوند و دوم اعمال خلافت بر خلق که جهت دوم ناظر به وساطت انسان کامل در مقام فیض‌رسانی بر خلق و تدبیر در عالم است، از این‌رو در خلافت انسان کامل- یا ولایت انسان کامل- هم ابن‌عربی هم ملاصدرا- بر یک نظام هماهنگ ارضی و سمائی و پیشرفت امور در این ملک تفاهم دارند (شایان‌فر، ۱۳۹۲: ۱۵).

در مطالعه ویژگی‌های انسان کامل دیدگاه صدرالمتاملین متفاوت است اگرچه به قاعده (الحقیقه

المحمدیه عین الإسم الله الأعظم) آیه شریفه قران حکیم (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا...) ایمان دارد، معتقد است حضرت حق پیامبر را بر پایه علوم الهیه برهان کامل افضل به هر شیئی دانسته و نتیجه می‌گیرد به این امر که چون خداوند فاعل و خالق تمام اشیاء است و انسان کامل کسی است که بنا به روایات شریف (كُلُّ لَاحِكٍ لَمَّا خَلَقْتُ الْآفَلَاحِ) هیچ شیئی نیست که بدون حضور او کامل شود، پس ضروری است که انسان کامل برهان بر تمام اشیاء باشد، ملاصدرا معتقد است که وجود مقدس حضرت رسول اکرم (ص) وجودی اشرف- اتم و کامل است (بلخاری قمی؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۹۴: ۶۴-۶۳).

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که انسان کامل انسان مالکی است که مراتب ملک و ملکوت را پشت سر نهد و راهگشای دیگران شود، او همان «ولی‌الله» معصوم و به اذن الله از ولایت تکوینی برخوردار است، یعنی کارها و امور را از راه افاضه الهی به انجام می‌رساند، به گونه‌ای که فاعل حقیقی خداست و او مظهر فیض و آیت الهی است، او معتقد است که انسان کامل انسانی است که تمام ارزش- های انسانی به‌طور هماهنگ و متوازن در او باشد، که معصومین را الگوی والای انسان کامل معرفی می- نمایند (خوشرودی باقرزاد و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۳).

۵- جلوه جامعه عدالت محور علوی و مهدوی

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است: دامنه قسط و عدل نه تنها امنیت و ثبات در تمام شئون زندگی انسان حاکم باید باشد، بلکه برخورد قاطعانه اما عدالت محور با متجاوزان به عقاید- ایمان- جان- مال و ناموس مردم وجود خواهد داشت چراکه جامعه الهی جامعه‌ای که عدالت اجتماعی در آن مستقر است و باید امنیت مطلق در آن وجود داشته باشد، امنیت مطلق تکمیلی و تشریحی برای کسانی که فطرت پاک و عقل سلیم دارند. البته این شرایط مختص کسانی است که به دعوت توحیدی امام مهدی (ع) لبیک می- گویند و این جامعه باعدالت در زمان حکومت قائم آل محمد (ص) امام مهدی موعود (عج) محقق خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵۹-۲۶۰).

۱. سوره نساء ۱۷۵-۱۷۴

۶-۱- تجلی عدالت در رفتار حاکمان

آیت‌الله جوادی آملی در خصوص استقرار عدالت در جامعه عدالت حاکمان و رهبران جامعه را دارای اهمیت وافری می‌داند چرا که مردم در عدالت پیشگی به آنان تاسی می‌کنند، امام صادق (ع) می‌فرماید: با فضیلت‌ترین حاکمان و رهبران کسانی‌اند که سه ویژگی مهم مهربانی سخاوت و عدالت به آنان عطا شده است، ایشان بر پایه حدیثی از حضرت امیرالمومنین (ع) که می‌فرماید تسلط بر خود عامل شکوفایی عدالت در انسان و گرایش دیگران به انسان عدالت‌پیشه است. از آن حضرت می‌فرمایند: زمانی که حکم تو بر خودت نافذ شد (و عدالت را در مورد خودت اجرا کردی) توده به سبب عدالت‌پیشگی‌ات به تو روی می‌آورند پیامبر اکرم (ص) معتقد است که یکی از نشانه‌های عدالت این است که انسان هر چه را برای خود نمی‌پسندد برای دیگران هم بد شمارد و هر چیزی را که برای خود می‌پسندد برای دیگران هم دوست بدارد در این صورت در دادگری عادل و در عدالت اهل قسط خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۷۹-۲۷۸).

۶-۲- عدالت و ولایت فقیه در اندیشه جوادی آملی

البته آیت‌الله جوادی آملی در خصوص رهبری جامعه معتقد است که هر فقیه عادل صلاحیت رهبری جامعه را ندارد و باید در کنار عدالت مطلق ویژگی‌هایی را که در موارد پیش برشمردیم نیز در خود داشته باشد. (همانجا: ۱۴۰) اما در خصوص عدالت مطلق این ویژگی را بسیار مهم و برجسته می‌نماید و معتقد است که ولی فقیه از یک عدالت و امانتی درخور اداره جامعه اسلامی بهره‌مند است که او را از کج‌روی و هوامداری‌ها دور می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۴۱).

نتیجه‌گیری

در این مقاله ریشه‌های نظری اندیشه آیت‌الله جوادی آملی در پیوند با حکمت سنتی، از یک سو، و تحول اخیر این سنت در کلام معاصر شیعی مورد بررسی قرار گرفت. در اندیشه ایشان چنان که دیدیم مدیریت سیاسی جامعه از عالی‌ترین سطح تا خردترین آن از یک منظر واحد تبعیت می‌کند. عنصر پایه‌ی

این نظم در فراترین وجه وجودشناسی توحیدی و در وجهی همبسته با آن مفهومی از عدل است که پیوندی شناخته شده با عدل در نظام کیهان‌شناسی ایران باستان و اسلام شیعی دارد. ولایت و عدل در این نظام فکری در پیوند با یکدیگر هم در مراتب بالا مفاهیم انتزاعی را شکل می‌دهد و هم در مراتب پایین اصول تدبیر سیاسی را در بر می‌گیرد. منطق چنین پیوندی بین مراتب عمل یا تدبیر سیاسی با مراتب نظر یعنی اندیشه‌ی ولایت تکوینی و ولایت تشریحی این است که نظمی بر جامعه و بر سیاست عملی حاکم باشد که با عدل در انطباق قرار گیرد که اگر جز این باشد آنچه از تدبیر سیاسی برمی‌خیزد ظلم است و نظامی که از آن ظلم برخیزد از نظام طاغوتی و از این رو نامشروع است.

اندیشه‌ی آیت‌الله جوادی‌آملی با عناصر شالوده‌ای متفاوتی از اسلامی و به‌ویژه شاخه‌ی شیعی آن در باب حکم و حاکمیت پیوند دارد. بنیاد معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی این متفاوتی یک نظریه توحید و ولایت تکوینی و تشریحی خداوند بر نظام هستی و تقدیر بشری است. بنا به این بینش خداوند بر نظام هستی ربوبیت و ولایت دارد و انسان در تمام شئون‌اتش تحت قیومت خداوند قرار دارد. از آنجا که بشر نمی‌تواند بدون یاری خداوند قانون بی‌نقص و کاملی برای سعادت دنیوی و رستگاری اخروی خود تدوین کند لطف الهی شامل ارسال قوانینی به صورت وحی برای انسان شده است. خداوند برای خلقت خود و موجوداتی که آفریده است غایتی قرار داده است که به لحاظ تکوینی به سوی آن غایت در حرکت‌اند. انسان برای طی کردن مسیر در جهت کمال وجودی خود از یاری پیامبران کتاب‌های مقدس و در اندیشه شیعه تداوم این لطف در هدایت امامان برخوردار است. به این ترتیب در اندیشه شیعه ولایت ظاهری نبی در ولایت باطنی او استمرار پیدا می‌کند.

در اندیشه آیت‌الله جوادی‌آملی به قیاس با این کلام شیعی رغامت سیاسی تنها در قالب ولایت ظاهری و باطنی قابل درک است. در چنین نگرشی آنجا که به تنسيق و تدبیر امور جامعه مربوط می‌شود، حکمت عملی تنها تطبیق اصول عام حکمت نظری بر حکمت عملی نیست، بلکه فراتر از آن در حقیقت حکمتی تأسیسی است که با جستجوی پاسخ عالمانه و خلاقانه برای مسائل نو به نو در تدبیر امور سیاسی از شئون کلان مثل وضع قانون و تأسیس حکومت گرفته تا شئون خرد مثل مدیریت نهادها و سازمان‌های اداری، ارتباط پیدا می‌کند. به این ترتیب در نظریه‌ی آیت‌الله جوادی‌آملی حاکمیت در اسلام (شیعی) به فقیه جامع‌الشرایطی تعلق دارد که دایره‌ی حاکمیت او همچون حاکمیت پیامبران و امامان

است. مردم با شناسایی فقیهان دارای شرایط یاد شده با آنان بیعت و از آنان پیروی می‌کنند. پیروی از ولی فقیه به مثابه پیروی از حق و حاکمیت شرع است. چنین حاکمیتی از صدر تا ذیل جامعه، از مدیریت کلان تا مدیریت خرد را زیر نظارت خود خواهد داشت.

منابع

- ۱- افرادی، کاظم، مدینه فاضله در ساختارشناسی تفکرات آیت‌الله جوادی‌آملی مجله علمی و پژوهشی مشکوت، شماره ۱۹، ۱۳۹۲.
- ۲- برزگر، ابراهیم و همکاران، عدالت اجتماعی در آراء آیت‌الله جوادی‌آملی از منظر نتیجه و وظیفه- گرای، فصلنامه اندیشه اسلامی شماره ۷، ۱۳۹۷.
- ۳- بلخاری قمی حسین و همکاران، بررسی تطبیقی وجود هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان کامل آراء ابن عربی و ملاصدری، ش ۱۷، نشریه آموزه‌های فلسفی دانشگاه تهران، ۱۳۹۴.
- ۴- بهمن‌آبادی، شهلا، موانع تحقق عدالت اجتماعی در آراء آیت‌الله جوادی‌آملی، مقاله پوستری کنگره پیشگامان پیشرفت، ۱۳۹۶.
- ۵- پولادی کمال، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام و ایران، چاپ دهم، نشر مرکز، ۱۳۸۵.
- ۶- ترخان، قاسم، مسئله غیب در عدالت اجتماعی فلسفه علمی و پژوهشی فلسفه نقد و نظر، ۲۱-۳، ۱۳۹۶.
- ۷- جوادی‌آملی، عبدالله، ادب قضا در اسلام، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۹۴.
- ۸- جوادی‌آملی عبدالله، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۷۹.
- ۹- جوادی‌آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن، ج ۷ و ۸، باب سوم، قم، ۱۳۸۴.
- ۱۰- جوادی‌آملی، عبدالله، مفتاح‌الحیات، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۹۱.
- ۱۱- جوادی‌آملی، عبدالله، امام مهدی موعود(ع)، قم: انتشارات، ۱۳۸۷.
- ۱۲- جوادی‌آملی، عبدالله، حماسه و عرفان: قم: انتشارات اسراء، ۱۳۹۵.
- ۱۳- جوادی‌آملی، عبدالله، نظریه ولایت فقیه در اسلام، انتشارات اسراء، ۱۳۹۵.
- ۱۴- خوشرودی هاجر و همکاران، انسان کامل از دیدگاه آیت‌الله مطهری آیت‌الله جوادی‌آملی، ۲ کنفرانس بین‌المللی فقه و پژوهش‌های دینی، ۱۳۹۹.
- ۱۵- دیوید هاردی، عدالت اجتماعی و عدالت قضایی، بررسی و مقایسه نظریات جان رالز و دیوید هاروی، فصلنامه جغرافیایی سرزمین، سال سوم، شماره ۹، ۱۳۸۵.
- ۱۶- شایان‌فر، شهباز، نقش التفاتی ایده انسان کامل ابن عربی در امامت شیعه آثار فیض، ش ۲۹، نشریه

حکمت، ۱۳۹۲.

۱۷- عشایری، حبیب، مقایسه تحلیلی عدالت در فلسفه سیاسی افلاطون و جان رالز با تکیه بر نظریه

مثال خیر افلاطون، مجله سپهر، سیاست، ش ۱۶- تهران، ۱۳۹۷.

۱۸- کریمی فیروزجایی، اسدالله، ریشه‌یابی انسان کامل در روایات شیعه، فصلنامه پژوهشی آئین حکمت،

۱۳۹۴.

۱۹- وبر، ماکس، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.

۲۰- موسی‌پسندی، علی‌اصغر، نسبت عدالت و برابری در اندیشه سیاسی اسلامی و شریعت نامه‌نویسی

موضوع رساله دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس، ۱۳۹۸.

۲۱- نشریه، حسین، آموزش علوم سیاسی، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۲.

۲۲- نصرتی‌نژاد، فرهاد، مرکز تحقیقات رفاه اجتماعی دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی، ۱۳۹۵.

23-Javadi Amoli –A-(2010) tasuim Qom- Essra Peress(in Persian)

24-Jawadi Amoli- (2009) tasnim Qom- Essra Peress (in Persian)

25-Jawadi- Amoli-(2008) Human Expectations of Reliyion Qom O Essra
(in Persian)